

RELIGIÓN OFICIAL Y RELIGIÓN
PERSONAL EN LA ÉPOCA HISTÓRICA

Jacinto Choza

Religión oficial y
religión personal
en la época histórica



THÉMATA
SEVILLA
2020

Título: *Religión oficial y religión personal en la época histórica*
Primera edición: mayo de 2020

© Jacinto Choza
© Editorial Thémata: 2020

Editorial Thémata
C/ Antonio Susillo, 6.
41907-Valencina de la Concepción (Sevilla)
ESPAÑA
Tlf.: (34) 955 720 289
E-mail: editorial@themata.net
Web: www.themata.net

ISBN: 978-84-120677-7-4 • DL: SE-765-2020

Maquetación: Editorial Thémata
Corrección: JCh
Impresión: Ulzama (Navarra)

Impreso en España • *Printed in Spain*

[Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright]

*A Raimundo Panikkar, in memoriam
(in memoriam).*

A Javier Gomá Lanzón.

*A Ignacio Aymerich, Manuel Fontán, Daniel Innerarity, e Higinio
Marín, que entienden su mundo y lo gestionan.*

*A Ananí Gutiérrez Aguilar,
mi mujer.*

*A Irene Choza Montes,
mi hija.*

23 Yo anunciaré tu Nombre a mis hermanos,
[...]
30 todos los que bajaron a la tierra
doblarán la rodilla ante él,
y los que no tienen vida
31 glorificarán su poder.
Hablarán del Señor a la generación futura,
32 anunciarán su justicia a los que nacerán después.
(Salmo 22:23, 30-32)

“¿Es posible que haya gente que diga “Dios” y crea que es algo común? Pues mira sólo a dos niños de escuela: se compra uno una navaja, y su vecino se compra otra igual el mismo día. Y se enseñan las navajas una semana después, y resulta que ahora ya sólo las ven lejanamente parecidas: tan distintas se han vuelto en diferentes manos. (Sí, dice eso una de sus madres, siempre tienes que estropearlo todo...)”

Ay, sí: ¿Es posible creer que podría uno tener un Dios sin estropearlo? Sí, es posible”

R.M. Rilke, *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, en *Obras*, ed., de José María Valverde, Barcelona: Plaza y Janés, 1967, pp. 1485-1486

“Nadie fue ayer,
ni va hoy,
ni irá mañana
hacia Dios
por este mismo camino
que yo voy.
Para cada hombre guarda
un rayo nuevo de luz el sol...
y un camino virgen
Dios”.

León Felipe,

Versos y oraciones de caminante (1920-1929)

ÍNDICE

PRÓLOGO	19
CAPÍTULO 1: GÉNESIS DE LA CRISTIANDAD. LA CONFESIONALIDAD DEL ESTADO	33
1.1. Unidad originaria de Iglesia-Estado y subjetividad personal.	33
§ 1. Indiferenciación originaria de la subjetualidad civil y la e clesiástica	33
§ 2. La subjetividad en la polis. Antígona, Sócrates, Epicuro y el ateísmo.	37
§ 3. De la “Devotio iberica” a los ejércitos nacionales.	40
1.2. Formación de la Cristiandad. Unificación reflexiva de individuo y comunidad	43
§ 4. Esencia del Estado. El Edicto de Tesalónica (380) y la cohesión social	43
§ 5. Contenido común de las conciencias individuales. Identidad colectiva	47
§ 6. La Cristiandad. Desde el Edicto de Tesalónica a la primera cruzada (1096)	49
1.3. Emergencia del individuo y primera desconfesionalización del Estado	55
§ 7. Emergencia del hombre moderno. Urbanización y órdenes mendicantes	55
§ 8. La primera desconfesionalización del Estado. Felipe IV y Bonifacio VIII	59
§ 9. Estado nacional y Estados pontificios. De Avignon al edicto de Granada (1492)	63
§ 10. De Trento (1545) a Westfalia (1648). Unificación de las conciencias nacionales	67

1.4. Reglamentación de la vida religiosa en el Antiguo Régimen . . .	71
§ 11. <i>Ordenamiento sacramental y civil. Del privilegio paulino a Trento</i>	71
§ 12. <i>Expulsiones de moriscos, judíos, ángeles y demonios. Inquisición y policía</i>	76
§ 13. <i>Del control medieval de la fe al control moderno del sexo</i>	80
§ 14. <i>De los relatos revelados antiguos al deísmo ilustrado</i>	86
§ 15. <i>Ortodoxia medieval y ortodoxia moderna. La Reforma y Trento</i>	89
CAPÍTULO 2: DESCONFESIONALIZACIÓN DEL ESTADO. EL REGISTRO CIVIL	95
2.1. Revolución industrial, urbanización y caída del Antiguo Régimen	95
§ 16. <i>Revolución industrial, demografía, subjetualidad y subjetividad</i>	95
§ 17. <i>La triple subjetualidad. Revolución y reacción</i>	100
§ 18. <i>Libertad, igualdad, fraternidad. Jefferson, Napoleón, Marx y Lenin</i>	102
§ 19. <i>Una nueva confesionalidad. La religión civil</i>	105
§ 20. <i>Confesionalidad ilustrada y romántica. Masonerías y socialismos</i>	111
2.2. Determinación ciudadana de la confesionalidad. El registro civil	116
§ 21. <i>Providencia divina y estado social de bienestar. Clérigos y funcionarios</i>	116
§ 22. <i>Determinación jurídica de la confesionalidad. El Registro civil</i>	122
§ 23. <i>Misericordia institucional y gasto público (1900-2000). Hábitos del corazón</i>	126
§ 24. <i>Determinación social de la confesionalidad. La religiosidad civil</i>	132
2.3. Quiebra del monopolio eclesiástico de la religión. Lucha por el reconocimiento	137
§ 25. <i>Arrianismo de Voltaire y pelagianismo de Feuerbach. La sombra de Séneca</i>	137
§ 26. <i>Violencia y resistencia del paradigma antiguo. Los casos de Rusia y el Vaticano</i>	143
§ 27. <i>Gregorio XVI, la “Mirari vos” y las condenas del liberalismo</i>	149
§ 28. <i>Pio IX y el Syllabus. Pio X y el modernismo. “La iglesia en estado de sitio”</i>	152

§ 29. <i>Pío XI y las condenas del comunismo, el fascismo y el nazismo.</i> . . .	156
2.4. Guerras Santas de los siglos XIX y XX y reconocimiento de la persona	160
§ 30. <i>Guerras Santas de la Cristiandad de los siglos XIX y XX. El holocausto</i>	160
§ 31. <i>Derechos humanos y moral global formal. Cristianismos periféricos</i>	165
§ 32. <i>Reconocimiento de la persona. Los derechos subjetivos en el derecho público</i>	169
CAPÍTULO 3: OBJETIVISMO Y DERECHOS SUBJETIVOS EN LA SOCIEDAD CIVIL	173
3.1. Del objetivismo moderno a los Derechos Humanos	173
§ 33. <i>Disolución de las categorías del Antiguo Régimen: Dios, Patria, Rey</i>	173
§ 34. <i>Autonomización y diferenciación de la objetividad y la subjetividad</i>	178
§ 35. <i>Subjetividad y subjetivismo. Debate Kant-Hegel sobre personalización del sexo</i>	180
§ 36. <i>Objetividad y objetivismo. Inquisición, esclavitud, libertad religiosa y pena de muerte</i>	185
3.2. Los derechos subjetivos y la transformación del Estado	191
§ 37. <i>Vía democrática a la confesionalidad. Democristianos y socialdemócratas</i>	191
§ 38. <i>Generalización de la democracia. “El estado somos nosotros”</i> . . .	194
§ 39. <i>De la tolerancia a la libertad religiosa en Occidente</i>	196
3.3. Libertad subjetiva y reproducción. La revolución sexual	200
§ 40. <i>Libertad subjetiva y revolución sexual. Todos los hijos son iguales</i>	200
§ 41. <i>Transformaciones del matrimonio y de la familia</i>	203
§ 42. <i>Personalización reproductiva y aborto. “¿Cuántas divisiones tiene el Papa?”</i>	210
3.4. Escatología de la religión civil. Utopía mesiánica y apocalipsis ecológico	211
§ 43. <i>Sodoma, Gomorra, el Diluvio, el cambio climático y Wall-e</i>	211
§ 44. <i>Urbanización, desarraigo y fundamentalismo. “The homeless Mind”</i>	216
§ 45. <i>La inevitable confesionalidad. El diálogo Habermas-Ratzinger</i> . . .	220

CAPÍTULO 4: OBJETIVISMO Y DERECHOS SUBJETIVOS EN LA IGLESIA. ECUMENISMO Y LIBERTAD RELIGIOSA	225
4.1. Objetividad y subjetividad en la Cristiandad. Los cismas del siglo XX	225
§ 46. <i>De Pio X a Juan XXIII. Del anatema al diálogo</i>	225
§ 47. <i>Resistencia del Antiguo Régimen eclesial. Canonizaciones de los Papas</i>	228
§ 48. <i>Cismas silenciosos. Fraternidad de San Pio X y Teología de la liberación</i>	232
4.2. La subjetividad en las iglesias cristianas. Personalización del cristianismo	238
§ 49. <i>Del objetivismo a la teología existencial. Qué es el personalismo</i>	238
§ 50.1. <i>Autonomización de los subsistemas de la religión y libertad subjetiva</i>	242
§ 50.2. <i>Privatización y personalización del culto. Pirámides y redes</i>	244
§ 50.3. <i>La ISO y la ontología del nominalismo</i>	248
§ 51. <i>Ecumenismo y cristianismos marginales</i>	251
4.3. Privatización y personalización del dogma y de la moral	254
§ 52.1. <i>Privatización y personalización</i>	254
§ 52.2. <i>Privatización y personalización del dogma y del conocimiento religioso</i>	257
§ 53. <i>Privatización y personalización de la moral y de la ley religiosa</i>	261
§ 54. <i>Personalización del sexo. Aborto, matrimonio, orden y celibato</i>	265
§ 55. <i>Sexo y género en la administración eclesiástica. El cisma soterrado</i>	269
4.4. Desconfesionalización de las iglesias y personalización de la plegaria	273
§ 56.1. <i>La "Dignitatis humanae" del Concilio Vaticano II. Husserl y Dilthey</i>	273
§ 56.2. <i>Personalización de la fe y desconfesionalización de la iglesia</i>	276
§ 56.3. <i>Libertad religiosa, realización existencial y personalización de la plegaria</i>	277

CAPÍTULO 5: REPRESENTACIÓN DE LO DIVINO EN LOS LENGUAJES MODERNOS	281
5.1. ¿Qué representan las representaciones de lo sagrado?	281
§ 57. <i>Cuestiones de procedimiento. Objeto, método y descriptores</i>	281
§ 58. <i>Filosofía de la historia de la religión</i>	283
§ 59. <i>Teoría institucional del arte y la religión. La religión como lengua muerta</i>	287
§ 60. <i>Pérez de Ayala, Wittgenstein, semántica religiosa y anticlericalismo</i>	291
§ 61. <i>Conflicto de reconocimiento, de representaciones y de interpretaciones</i>	297
5.2. Tránsito del orden empírico al trascendental en las esferas de la cultura	304
§ 62. <i>La afirmación de la vida personal en las esferas de la cultura</i>	304
§ 63. <i>La afirmación de la vida en la religión personalizada. Ulrich Beck</i>	307
§ 64. <i>La afirmación de la vida en el ámbito de la libertad. Moral y derecho</i>	313
§ 65. <i>La afirmación de la vida en sus expresiones inmediatas. Mefistófeles y el arte</i>	315
§ 66. <i>La afirmación de la vida en el dominio del cosmos. Ciencia y tecnología</i>	319
§ 67. <i>La afirmación de la vida personal en la filosofía del siglo XX</i>	323
5.3. Ontología del orden trascendental moderno y del contemporáneo	327
§ 68. <i>Resistencia del orden empírico ante el orden trascendental. Pedro y Pablo</i>	327
§ 69. <i>La resistencia institucional política. Del tradicionalismo al fundamentalismo</i>	331
§ 70. <i>La categoría de sustancia, la naturaleza, la vida</i>	334
§ 71. <i>La resistencia personal e institucional al desarraigo</i>	339
5.4. Reconocimiento y armonización de sujetos y órdenes del saber	343
§ 72. <i>Subjetualidad, subjetividad, orden empírico y trascendental. La religiosidad popular</i>	343

CAPÍTULO 6: VIDA RELIGIOSA DE LAS PERSONAS FÍSICAS Y JURÍDICAS	347
6.1. Sistemas y subsistemas de la religión. Metamorfosis del cristianismo	347
§ 73. Luhmann y la pluralidad subjetual. Metamorfosis del cristianismo	347
§ 74. El pecado original en las instituciones. Hannah Arendt	352
§ 75. Capitalismo y sacerdocio. Walter Benjamin y Xabier Pikaza	358
6.2. Vida religiosa institucional y extrainstitucional	363
§ 76.1. Nueva religión civil. Religiosidad femenina y organizaciones humanitarias	363
§ 76.2. Sociedad de bienestar, cuidado y sacerdocio femenino. Pinker y Beck	366
§ 77.1. ¿Puede el sujeto moderno ponerse de rodillas? Javier Gomá	370
§ 77.2. Sujeto moderno, religiosidad popular, religiosidad civil y arrianismo	375
§ 77.3. El incierto cobijo institucional	378
§ 78. "La iglesia somos nosotros". Newman y Sorrentino.	382
6.3. Creatividad religiosa de los estados, las iglesias y los individuos	387
§ 79. El culto público en la era global. Función de las instituciones religiosas	387
§ 80. El mundo como conversación. Habla, discordia y concordia	394
§ 81. El mundo como concepto, como cántico y como ofrenda. Higinio Marín	395
6.4. Un mundo en expansión y una religión mundana	400
§ 82. El útero, el registro civil y el coro de los ángeles	400
§ 83. Profetismo y mística. Erótica de la muerte y del más allá	402
§ 84. Lo específicamente filosófico, estético y religioso	406
BIBLIOGRAFÍA	409
SITIOS WEB	421

PRÓLOGO

Este libro es el tomo 5 y último de una Filosofía de la Religión que se inicia con el volumen 1 en 2016, y es también el último de una filosofía de la cultura que se inicia en 2002 con la publicación de *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*.

El presente volumen versa sobre la cristiandad, sobre el cristianismo de la cristiandad, con la advertencia clara de que esa forma de cristianismo, que tiene su capital en Roma, no es la única. El cristianismo, en absoluto, tiene su centro geográfico y su punto de partida cronológico en Jerusalén, y esa es su capital, como se advierte recorriendo ambas ciudades.

La Cristiandad se funda en Roma, cuando en la capital del imperio Romano, donde finaliza su predicación el apóstol Pablo, el Imperio establece el cristianismo como su religión oficial. Por razones históricas, Jerusalén no vuelve a ser habitada por el cristianismo institucional hasta, justamente, después de su institucionalización en el siglo IV, y después de los acuerdos con los turcos en el siglo XIII.

El cristianismo es una religión que surge en la primera etapa de la época histórica del occidente, en la Antigüedad, cuando ya han aparecido las formas contemplativas y místicas de religión en la llamada era axial. Son el budismo, el mazdeísmo, las religiones órfico-pitagóricas, las formas del platonismo medio y otras. Con ellas comparte numerosas formas y contenidos y, sobre todo, el lenguaje metafórico y el conceptual, como se ha visto en el volumen 4.

Esas religiones de la Antigüedad, recogen, unifican y sistematizan los sedimentos de las formas de la religión de etapas anteriores, a saber, las formas del culto y los sacramentos de las religiones paleolíticas, que se han estudiado en el volumen 1; las formas de la moral y la ley de las religiones neolíticas, que se han estudiado en el volumen 2; y las formas de la revelación y de la fe de las religiones calcolíticas, que se han estudiado en el volumen 3.

En todas esas etapas se ha estudiado la diferenciación de la iglesia, del estado y del individuo en sus relaciones mutuas. En este volumen 5 se estudia la articulación unitaria y el reconocimiento recíproco de esos tres factores.

La historia de la Cristiandad se divide aquí en dos etapas. La primera va desde la declaración del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano por el Edicto de Tesalónica de Teodosio el Grande en 380, hasta la caída del Antiguo Régimen en Revolución Francesa de 1789.

Esta primera etapa es la del monopolio eclesiástico de la religión, de la unificación de las sociedades civiles nacionales con las religiones, de la integración del individuo en la sociedad y de la proclamación formal de la dignidad humana y de la libertad subjetiva.

La segunda etapa de la antigua Cristiandad, comprende, desde la caída del Antiguo Régimen en la Revolución Francesa de 1769, hasta la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 y su aplicación a las diferentes constituciones nacionales a partir de entonces.

Esta segunda etapa es la de la cancelación del monopolio eclesiástico de la religión, de la proclamación de la dignidad humana en el ámbito del derecho público, de la declaración de los Derechos Humanos en ese mismo ámbito, de la desconfesionalización del Estado y del reconocimiento de la libertad subjetiva en la sociedad civil.

Por lo que se refiere al contenido, desde el punto de vista histórico institucional, este volumen 5 trata de la institucionalización de las religiones en sí mismas y en relación con los estados, o sea de la confesionalidad de los estados, por una parte, y de la desconfesionalización de los estados y la desconfesionalización de las iglesias, por otra.

Dicho de otra manera, se examina, por una parte, la acogida de la religión en el derecho público civil, cuando se constituyen los estados nacionales como personas jurídicas. Se estudia, por otra parte, la acogida de las proclamaciones de la libertad religiosa en el seno del derecho público religioso, es decir, el reconocimiento de la legitimidad de la conciencia individual como protagonista de la vida religiosa.

Se examina la religión de la persona jurídica y la de las personas físicas en su mutua relación, inicialmente de identidad y posteriormente de diferenciación y de reconocimiento de sus propios ámbitos de autonomía.

El proceso de génesis y desarrollo de estas configuraciones de la religión y de sus relaciones se puede desglosar en tres dimensiones básicas:

1.- Autonomización y diferenciación del culto, la moral, la dogmática y la plegaria en el seno de la sociedad civil, en el de la comunidad religiosa y en el de las personas singulares.

2.- Reconocimiento recíproco entre religión institucional del estado y de la iglesia entre sí, y reconocimiento de ambas entre sí y con la religión personal.

3.- Privatización y personalización de la moral y del dogma en las comunidades cristianas, libertad religiosa y desconfesionalización de las iglesias cristianas.

A partir de la Antigüedad, el cristianismo de la Cristiandad registra un proceso de institucionalización que no ha registrado el cristianismo, ni ninguna otra religión, en ninguna otra cultura del planeta, y que reviste características únicas para todas las esferas de la cultura.

La cristiandad, la cultura occidental, ha impuesto sus formas culturales al resto del mundo. Por lo que se refiere a las esferas primarias de la cultura (religión, política, derecho y economía), y por lo que se refiere a las esferas secundarias (técnica, arte, ciencia y sabiduría).

En el caso concreto de la religión, del cristianismo, los cristianismos de la cultura occidental, tienen cierta conciencia de su disolución tras la caída del Antiguo Régimen y la desconfesionalización del estado. Esa disolución de la religión, que más bien puede llamarse disolución del monopolio eclesiástico de la religión, se designa como secularización y también como desaparición de la religión.

La historia de occidente es una historia de la institucionalización de las esferas de la cultura. En ese contexto, una historia de la cristiandad es una historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, o es una historia de las relaciones entre política y religión. También se puede ver como una historia de lo institucional y lo personal, como una historia del comunitarismo y del individualismo, y como una historia de los derechos humanos.

Esta historia de la cristiandad se enfoca desde el punto de vista de la antropología filosófica y desde la filosofía de la cultura, como una historia de la libertad subjetiva en cuanto a su vida religiosa, en lucha por su reconocimiento por parte de la Iglesia y del Estado. Se enfoca como la historia de una unidad institucional inicial de la Iglesia y el Estado, que registra una primera gran escisión en el siglo XI y numerosas escisiones en el siglo XVI. Se enfoca como la historia de un estado y de una iglesia que, una vez diferenciados y autonomizados, registran una serie de diversificaciones y refundaciones desde la Roma de Teodosio hasta el siglo XXI.

Hay numerosas alusiones al Estado como institución y a su historia, y a las iglesias institucionales y a los papas, pero no hay ánimo de hacer una historia del estado ni de la iglesia, y ni siquiera de sus relaciones. Se pretende tomar la que hay, la que tiene vigencia en el mundo académico, para describir por referencia a

ella la vida de la libertad subjetiva cristiana y su autonomización, es decir, su personalización.

El libro se titula *Religión oficial y religión personal en la época histórica*, y no “historia de la cristiandad”, ni “historia de la desconfesionalización del estado”. Ni “historia de la secularización”. Se podría haber titulado “Personalización de la religión y del cristianismo en el mundo occidental, en relación con el Estado y la Iglesia, en tanto que instituciones en las que la religión no está dada de un modo personal sino institucional”. Pero es un título muy largo e incómodo, y el que tiene es más corto y expresa bien su contenido.

Es un punto de vista algo novedoso, porque no es frecuentado por los juristas, ni siquiera por los sociólogos del derecho, que son quienes más se le acercan. Es más frecuentado por los filósofos y los sociólogos que se ocupan del tema de la secularización desde el punto de vista de la subjetividad, y ese es el enfoque de este libro, junto con el de la historia cultural.

Por lo que se refiere al contenido, desde el punto de vista filosófico reflexivo, este estudio es un análisis del tránsito de las formas de religión comunitaria, oficial e institucional, a las formas personales y personalizadas de religión, de culto, de moral, de fe y de plegaria, y un tránsito de las formas empíricas, históricas, positivas, a la forma trascendental. Es la exposición del modo en que las religiones positivas devienen, sin dejar de ser positivas, religiones de orden trascendental, al menos en el caso del cristianismo y las religiones orientales.

Como se expone en el volumen 4, *La oración originaria: La religión de la Antigüedad*, cuando en la era axial se descubre el *Nous*, se acede al punto de vista trascendental y es posible percibir el tránsito de las categorías religiosas del conocimiento sensible y de la existencia estética, a las de la imaginación y de la existencia ética, a las del intelecto racional y la existencia religiosa intelectual, y finalmente a las del intelecto espiritual y las categorías de la existencia religiosa espiritual.

Al llegar a este punto se percibe la religión y su historia de dos modos. En primer lugar, desde el punto de vista empírico, como una historia, que cumple cada cultura, como la historia sagrada de cada pueblo con Dios, historia en la que hay un pueblo elegido por Dios sobre todos los demás. Y, en segundo lugar, se percibe la religión desde un punto de vista trascendental, desde el cual es posible una comprensión de su sentido y valor trascendental, y desde este punto de vista las prerrogativas del pueblo elegido pasan a todos los pueblos, o bien, cada pueblo es el elegido y cada individuo también.

Desde este punto de vista, se comprende que en el paleolítico se puede sentir que solamente el sacrificio de un determinado animal cazado, y cazado y comido de determinada manera, es afirmación de la vida y veneración del principio. En el Neolítico se puede imperar un tipo de ritos de fecundación humana y de fecundación agrícola, con la certeza de que solamente la observancia de esos ritos son afirmación de la vida, veneración de la madre y veneración del padre y de la familia. En el Calcolíticos se puede pensar que solamente una manera de designar y representar al padre, al rey y a Dios, es afirmación de la vida y veneración del principio.

Y en la era axial, cuando se experimenta la unión amorosa con Dios en la propia intimidad, se aprende que el amor es la única y, a la vez, todas las formas de afirmación de la vida y de veneración del principio. Esta experiencia de la unión amorosa es lo que permite la comprensión de todas las categorías religiosas empíricas desde un punto de vista trascendental, y por tanto como legítimas.

Pero esa comprensión de los individuos que experimentan dicha unión amorosa con Dios, es una experiencia y una comprensión justamente individuales, que no llevan consigo indicaciones sobre el modo de transferir esa experiencia y esa comprensión a los otros individuos que no las han vivido, ni sobre el modo de transferirla a la institución religiosa a la que frecuentemente el maestro espiritual está vinculado.

En la Antigüedad, y durante todo el periodo histórico, la comprensión trascendental de las categorías religiosas que se da en los individuos singulares pasa a los demás privadamente, pero no institucionalmente.

En la Antigüedad y en el periodo histórico las instituciones tienen una conciencia histórica empírica de su función religiosa y mesiánica, pero no una conciencia trascendental. Por eso entienden que solamente hay un modo de afirmar institucionalmente la vida y la veneración al principio, y solo un modo de expresar institucionalmente el amor salvífico universal, que es el que viene dado por sus ritos litúrgicos, sus normas morales, y sus designaciones y formulaciones dogmáticas.

Es decir, el empirismo de la conciencia inmediata y el particularismo de la conciencia subjetiva, están operantes en las instituciones religiosas durante la historia de la Cristiandad, o durante lo que aquí se ha llamado su primera etapa. En ese periodo histórico, dan lugar al objetivismo, a una comprensión no diferenciada de naturaleza y objetividad, que genera las formas de etnocentrismo religioso (también cultural general, probablemente) y de exclusivismo soteriológico.

Tras la caída del Antiguo Régimen, la Edad Contemporánea, es, precisamente, el tiempo durante el que la conciencia institucional realiza su tránsito, desde la posición particular de la historia de un pueblo particular, a la posición de la conciencia religiosa trascendental. Este tránsito no está todavía completado en el siglo XXI a nivel institucional fáctico, ni tampoco jurídico, como se anuncia en ese volumen 4, y como se examina en el presente volumen 5.

Por lo que se refiere al contenido, desde el punto de vista religioso existencial, la historia de la post-Cristiandad es la pugna entre subjetividad individual y subjetualidad civil y religiosa, por alcanzar cada una sus propios derechos reconocidos por los otros sujetos. La caída del Antiguo Régimen es el conflicto de reconocimientos

entre subjetividades y subjetualidades hasta lograr la armonía de los espacios propios en la comunidad.

La religión es la afirmación de la vida en su principio real y en sus símbolos primarios y derivados. Es una afirmación que se expresa en el proceso de despliegue existencial de la esencia humana. Dado que la afirmación de la vida, y el logro de la supervivencia, no tienen lugar del mismo modo en las diferentes etapas de ese despliegue, la religión tiene características diferentes en cada una de ellas.

1.- Se inicia con la afirmación de la vida a través de un comportamiento integral de veneración de los símbolos *inmediatos y derivados* de la vida (la sangre y el sacrificio).

2.- Se continúa con la afirmación de la vida a través de una reflexión del espíritu volente que organiza la comunidad en la forma de veneración de los símbolos *mediatos y derivados* de la vida. La semilla y el semen en tanto que principios mediatos de la vida en la agricultura y la ganadería, son el centro de la organización y la ley de las sociedades seminómadas y proto-urbanas, el centro de la afirmación de la vida en que consiste la supervivencia.

3.- La religión alcanza su perfección esencial con la afirmación de la vida a través de una reflexión del espíritu inteligente sobre sus expresiones, sobre el logos, en las cuales recoge, organiza y dirige a la comunidad y al universo. En esas expresiones, en la palabra, como símbolo *mediato y primario*, la comunidad se organiza como estado, en la forma de veneración al principio de la vida como poder soberano.

En esta etapa, el poder soberano se expresa en el poder religioso y civil, de las religiones y estados calcolíticos, diferenciados funcionalmente, pero unificados institucionalmente. La religión es afirmación de la vida como veneración al poder institucional, cuyo símbolo mediatos y primario es la palabra del soberano.

Afirmación de la vida es afirmación de las organizaciones, de las instituciones, que hacen posible la supervivencia, y el símbolo de esa supervivencia es el poder de la palabra del rey.

4.- La religión culmina en plenitud con la afirmación de la vida a través de una reflexión del espíritu libre sobre su fundamento, en una relación *inmediata y primaria* en el orden de la persona individual, y en una relación mediata y primaria en el orden de la persona jurídica, civil y eclesiástica.

El espíritu afirma la propia vida individualmente, afirma la vida y la organización de la comunidad en la forma de veneración íntima del fundamento de su ser individual, y de veneración intersubjetiva de los símbolos de la vida institucional civil y religiosa.

5.- La religión, en la historia de la Cristiandad, culmina con la liquidación de los monopolios eclesiásticos de la religión, y con la integración plena de los individuos libres reconocidos como tales en la sociedad civil y en la eclesiástica. La caída del Antiguo Régimen es el conflicto de reconocimientos entre subjetividades y subjetualidades.

En ese conflicto la institución religiosa se concentra en constituirse y afirmarse a sí misma como tal, y en transmitir el mensaje que en el Calcolítico era de afirmación de la vida. El relato revelado deja de ser afirmación de la vida y empieza a tornarse anacrónico y poco comprensible.

Esa situación puede denominarse secularización, y puede describirse como la persistencia, por parte de la institución religiosa, durante la era digital, en el modelo calcolítico de religión.

El estado y la persona individual se mantienen en la actividad de afirmación inmediata de la vida como tal, y las instituciones religiosas, que no lo pueden hacer, pasan a ocupar un segundo lugar en la vida social.

Las instituciones religiosas y las religiones quedan como custodias de una identidad colectiva, que puede afirmarse de modos pacíficos o violentos, y también como cauces de expresión de la

vida religiosa de las comunidades particulares, y de las personas singulares.

Por lo que se refiere a las fuentes, en este estudio están presentes los resultados y conclusiones recogidos en los volúmenes anteriores, y también sus fuentes, pero tiene también sus fuentes más específicas.

La inspiración de los tres primeros tomos viene de Vico, Lutero, Hegel, Durkheim, Heidegger, Geertz y otros antropólogos y sociólogos. La del 4 viene de Jámblico, Orígenes, Proclo y Weber. La del 5 viene de Lutero, Newman, Luhmann, y el Catecismo de la Iglesia Católica.

Es posible que la inspiración unitaria del conjunto, de los 5 volúmenes, la de reescribir de nuevo la historia y filosofía de la religión, provenga conjuntamente de la *Ciencia Nueva* de Vico y del *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992.

Por lo que se refiere al método, se han utilizado en estos trabajos, desde que se iniciaron hace veinte años, el método etnográfico y lo que se puede llamar el método del puzle.

Aplicar el método etnográfico (punto de vista del nativo/del etnógrafo, o emic/etic) a la historia, a la interpretación pública/privada de la realidad, a las ideologías, es un procedimiento ya nada extraño en la historia cultural.

A veces se hace inconscientemente porque el método genera hábito, a veces se hace costoso, a veces resulta como un juego divertidísimo, y casi siempre es provechoso desde el punto de vista de la filosofía.

En último término, prescindir de la diferencia entre sentido propio/figurado, dejar de atribuir al lenguaje ordinario del narrador el privilegio de legitimación ontológica, es un ejercicio inevitablemente humorístico. Y el humor, a veces supera a la reflexión filosófica en amplitud y profundidad de comprensión.

Por lo que se refiere al método del puzle, consiste en trabajar con la hipótesis de que todo lo real es racional y todo lo racional es real, o dicho de otra manera, que todo encaja todo, que todo tiene su lugar en la ontología, en la naturaleza y en la historia, y su legitimación en ellas. También se le puede llamar método de coincidencia de los opuestos, método místico, y con otras expresiones, que dan a entender que una buena comprensión de las cosas se alcanza cuando se percibe su posición en el todo y su relación con las demás partes.

El método etnográfico y el método del puzle generan un punto de vista unitario cuando se intenta estudiar un fenómeno, perteneciente a una de las esferas de la cultura, por ejemplo, la religión, desde el punto de vista de las demás esferas, por ejemplo, desde la política, el derecho o la economía. O bien desde el punto de vista de las esferas secundarias, técnica, arte, ciencia y filosofía.

Con esto no se quiere minusvalorar el método analítico, el de la especialización científica, enunciado por Galileo en su tesis de que “para saber algo no es necesario saberlo todo”. Pero en esto trabajos se ha dado prioridad a la síntesis sobre el análisis.

Por lo que se refiere a las ayudas recibidas y a los agradecimientos, este volumen está dedicado, en primer lugar, a la memoria de Raimon Panikkar, uno de mis maestros, al que considero una de las mejores guías para entender y vivir la religión en el mundo actual, y en segundo lugar, a Javier Gomá Lanzón, amigo y colega, a quien considero una de las mejores guías para la vida ciudadana en la sociedad civil española del siglo XXI.

En segundo lugar, está dedicado a Ignacio Aymerich, Manuel Fontán, Daniel Innerarity, e Higinio Marín, por orden alfabético, a quienes he tenido la fortuna de dar clases de filosofía, y de quienes he aprendido mucho, porque entienden su mundo y lo gestionan, y porque comparto con ellos buena parte de los objetivos y la ilusión con que lo hacen.

Debo mencionar también a Ananí Gutiérrez Aguilar, mi mujer, y a Irene Choza Montes, mi hija, que, desde posiciones muy diferentes, me han ayudado a ampliar mi visión de la religión y del cristianismo. A Irene Choza le agradezco que, también para este volumen, me ha dado muchas claves de lingüística general, y de lengua e historia griega y romana, que me han sido de mucha utilidad también en este volumen 5.

En la redacción de los diversos capítulos, he tenido la ocasión de conversar sobre algunos temas con algunos colegas. Entre ellos, Juan José Padial, de la Universidad de Málaga, Jacobo Negueruela, de la Universidad San Pablo CEU de Elche, Jesús de Garay, José Antonio Antón Pacheco y Francisco Rodríguez Valls, de la Universidad de Sevilla, y Javier Barnés de la Universidad de Huelva.

Finalmente, debo mencionar a Pau Arnau Paltor, catedrático de filosofía en Bachillerato en la comunidad Valenciana y en la Universidad de Valencia, y a Luis Fonseca Sánchez, Consejero Cultural de la Embajada de España en Turquía, que han leído y corregido todos los capítulos, y me ha hecho muy atinadas observaciones.

Todas estas personas han tenido su participación en la finalización de este proyecto y me han sido de gran ayuda. Quiero agradecerles su colaboración, y deseo que el valor del libro se atribuya también a ellas.

En este quinto volumen, *Religión oficial y religión personal en la época histórica* (RORPEH), se remite a los trabajos anteriores que guardan una cierta unidad con este y que son tenidos en cuenta en su composición. Se citan con las siguientes abreviaturas: HCH, *Historia cultural del humanismo*; FC, *Filosofía de la cultura*; FACTI, *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*; CORP, *El culto originario: la religión paleolítica*; MORN, *La moral originaria: la religión neolítica*; ROREM, *La revelación originaria: la religión de la Edad de los Metales*; OORA, *La oración originaria: La religión en la Antigüedad*.

Los materiales y volúmenes de esta *Filosofía de la religión* están organizados en cinco fases, correspondientes a libros que han ido viendo la luz en años sucesivos desde 2016, hasta culminar en este volumen con el que se termina el proyecto inicial y que se publica en 2020.

Volumen 1. El culto originario: La religión paleolítica. 2016.

Volumen 2. La moral originaria: La religión neolítica. 2017.

Volumen 3. La revelación originaria: La religión de la edad de los metales. 2018.

Volumen 4. La oración originaria: La religión de la antigüedad. 2019.

Volumen 5. Religión oficial y religión personal en la época histórica. 2020.

Sevilla, 17 de abril de 2020.

CAPÍTULO 1: GÉNESIS DE LA CRISTIANDAD. LA CONFESIONALIDAD DEL ESTADO

1.1. GÉNESIS DE LA CRISTIANDAD. LA CONFESIONALIDAD DEL ESTADO - § 1. *Indiferenciación originaria de la subjetualidad civil y la eclesiástica* - § 2. *La subjetividad en la polis. Antígona, Sócrates, Epicuro y el ateísmo* - § 3. *De la "Devotio iberica" a los ejércitos nacionales* - 1.2. FORMACIÓN DE LA CRISTIANDAD. UNIFICACIÓN REFLEXIVA DE INDIVIDUO Y COMUNIDAD - § 4. *Esencia del Estado. El Edicto de Tesalónica (380) y la cohesión social* - § 5. *Contenido común de las conciencias individuales. Identidad colectiva* - § 6. *La Cristiandad. Desde el Edicto de Tesalónica a la primera cruzada (1096)* - 1.3. EMERGENCIA DEL INDIVIDUO Y PRIMERA DESCONFESIONALIZACIÓN DEL ESTADO - § 7. *Emergencia del hombre moderno. Urbanización y órdenes mendicantes* - § 8. *La primera desconfesionalización del Estado. Felipe IV y Bonifacio VIII* - § 9. *Estado nacional y Estados pontificios. De Avignon al edicto de Granada (1492)* - § 10. *De Trento (1545) a Westfalia (1648). Unificación de las conciencias nacionales* - 1.4. REGLAMENTACIÓN DE LA VIDA RELIGIOSA EN EL ANTIGUO RÉGIMEN - § 11. *Ordenamiento sacramental y civil. Del privilegio paulino a Trento* - § 12. *Expulsiones de moriscos, judíos, ángeles y demonios. Inquisición y policía* - § 13. *Del control medieval de la fe al control moderno del sexo* - § 14. *De los relatos revelados antiguos al deísmo ilustrado* - § 15. *Ortodoxia medieval y ortodoxia moderna. La Reforma y Trento*

1.1. LA UNIDAD ORIGINARIA DE IGLESIA-ESTADO Y SUBJETIVIDAD PERSONAL

§ 1. INDIFERENCIACIÓN ORIGINARIA DE LA SUBJETUALIDAD CIVIL Y LA ECLESIAÍSTICA

Los seres humanos hacen la digestión, no porque sepan la fisiología del sistema nutritivo, observaba Hegel, sino porque la sabe nuestro cuerpo, porque la sabe la naturaleza. De modo análogo, los niños no se hacen adolescentes ni los adolescentes adultos porque se lo hayan explicado y sepan cómo tienen que hacerlo. Puede suceder que lo sepan, pero no crecen por eso.

El espíritu subjetivo, individual y colectivo, crece por la asimilación consciente de contenidos, pero *también* y *sobre todo*, por el incremento de su alcance, de su capacidad de comprensión, y por su capacidad de integración de contenidos cada vez más heterogéneos y complejos en formas cada vez más homogéneas y simples. El crecimiento del espíritu individual y colectivo es, por así decir, aumento de tallas.

Lo que Hegel denomina experiencia de la conciencia, a saber, la experiencia de que los conocimientos y creencias que el hombre tiene de niño “se les quedan pequeños” cuando llega a la adolescencia, los de la adolescencia se les quedan pequeños cuando se hace adulto, los del adulto se les quedan pequeños cuando se hace mayor, y así sucesivamente, es la experiencia del crecimiento del espíritu individual, pero también del espíritu colectivo, de la subjetualidad religiosa y política, jurídica y económica.

Ese crecimiento del espíritu no solo es perceptible en el ámbito religioso como experiencia del paso de la fe de niño a la fe de adulto, como dice Pablo (I Cor 13, 11-13). Es también crecimiento y desarrollo histórico de la subjetividad individual y de la subjetividad social, de las instituciones propias de las esferas de la cultura. No se trata solo de un crecimiento en complejidad organizativa y burocrática, como indican Weber y Luhman, es también un crecimiento del espíritu “hacia sí mismo y hacia el acto”, como dice Aristóteles¹.

La experiencia de la conciencia de Hegel, las vueltas y revueltas de la reflexión de Vico (“corsi e ricorsi”) o los estadios del conocimiento de Comte y Durkheim, no son acumulación de experiencias del mismo tipo, o de un mismo nivel, sino paso a contenidos de distinto género, cambios a nuevos modos comprensión y a nuevos modos de existencia por parte de los sujetos singulares y de las instituciones.

Puede señalarse un paralelismo en el proceso de diferenciación de la conciencia que el niño tiene del padre y de la madre, y la

[1] Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 5, 417b 6-7, Madrid: Gredos, 1978.

que tiene de sus hermanos, con el proceso de desarrollo de la conciencia que el individuo tiene históricamente respecto de la tribu y de las instituciones en las que se gesta como conciencia individual, y con la que tiene de las conciencias institucionales y de las instituciones mismas.

Por lo que se refiere a la religión, en la Edad Contemporánea los cambios se vivencian frecuentemente como decadencia, pérdida de los valores tradicionales, secularización, muerte de Dios, descristianización, etc., y se suelen atribuir al individuo y a la comunidad desde el punto de vista moral, como si esos cambios fueran responsabilidad de ellos.

No se trata de que no se pueda adoptar ese enfoque. Se trata de que no es el único, ni, sobre todo, el más adecuado para el conocimiento y la comprensión de los procesos culturales históricos. El enfoque de la responsabilidad personal es quizá el más adecuado si se supone que se ha llegado al momento de los tiempos últimos, de la escatología definitiva, si se supone que el mundo se va a terminar este año o este quinquenio. Pero esa posibilidad, aunque por supuesto no es imposible, no se tiene en cuenta en el enfoque de esta filosofía de la religión.

Las visiones apocalípticas que han tenido vigencia en el siglo XX, han descrito el fin de la religión y la completa ruina económica y moral del mundo, y han impregnado especialmente las esferas de la religión y la política. En el siglo XXI la secularización empieza a verse también como un proceso con cierto sentido positivo para la religión.

En los cuatro volúmenes anteriores de esta filosofía de la religión se ha visto la forma con que se configura la religión desde la sensibilidad y la acción inmediata en el paleolítico, a saber, como culto; desde la imaginación y la voluntad normativa en el neolítico, como religión de la moral; desde el logos expresado por el intelecto y el conocimiento intelectual de lo sagrado en el Calcolítico; como religión de la revelación, y desde el espíritu amoroso que encuentra a su fundamento en el fondo de sí mismo en la Antigüedad, como religión de la oración.

En este volumen se estudia la religión en cuanto que actividad de la persona jurídica que representa a la sociedad civil y que encarna, por una parte, la comunidad religiosa institucional, la Iglesia, y, por otra, la comunidad política institucional, el Estado.

En tanto que actividad de una persona jurídica bifronte, o de dos personas jurídicas articuladas entre sí, la Iglesia y el Estado, la religión de la cristiandad se universaliza geográficamente mediante la colonización empírica del planeta, sin especiales consideraciones para la subjetividad individual, para la persona física en tanto que sujeto de la religión. A diferencia de los cristianismos orientales, el de occidente es un cristianismo de sentido profético, que tiene la forma de una narración y un proyecto histórico empírico.

La cristiandad se entiende a sí misma como un proyecto histórico empírico, portadora de un mensaje de valor trascendental, y que a la vez sitúa la libertad individual en el nivel de valor máximo (dignidad). Por eso no puede evitar entrar en contradicción consigo misma, en esa contradicción que Hegel advierte entre la positividad o particularidad de la religión y su espiritualidad o universalidad.

La subjetividad individual asume, desde el comienzo de la era axial, y en muy buena medida debido a las reflexiones cristianas, un protagonismo cada vez mayor, que también se difunde al resto del planeta, y que sitúa la conciencia individual y los derechos subjetivos por encima de la objetividad de las instituciones y como fundamento de ellas. Esta supremacía de la subjetividad personal marca el sentido de la época histórica, el sentido de la cultura occidental, como Hegel pone también de manifiesto.

Este creciente protagonismo de la subjetividad personal se hace presente también en la comunidad religiosa, por encima de lo institucional objetivo, como resulta visible en la Reforma a comienzos de la modernidad.

La primacía de la subjetividad personal se generaliza y agudiza en la era digital, en la que los individuos y las instituciones

religiosas buscan la forma adecuada de articulación entre ellos.

En el primer capítulo de este volumen se va a examinar la diferenciación y autonomización de la subjetualidad civil y de la subjetualidad religiosa, a partir de una subjetualidad social originaria indiferenciada, y simultáneamente la formación de la autoconciencia subjetiva individual, en el seno de la comunidad civil y de la comunidad religiosa, y en confrontación con la diferenciación de ellas entre sí.

Se trata del proceso de autonomización y diferenciación de la conciencia individual, que por primera vez Hegel describe en *Antígona*. Al tener que elegir entre los nuevos dioses de la *polis*, representados por los mandatos del nuevo rey de Tebas, Creonte, y los mandatos de las antiguas divinidades familiares de la tribu, que quedan asimiladas por la ciudad y tienen que integrarse en ella, la heroína se encuentra a solas con su conciencia y tiene que apoyarse en ella.

Este proceso, a escala de la historia completa de Europa, presenta muchos conflictos de ese mismo tipo en variedades análogas, tipo que no siempre puede reconocerse como el conflicto mediante el que se alcanza la madurez de la conciencia individual, institucional y social.

§ 2. LA SUBJETIVIDAD EN LA POLIS. ANTÍGONA, SÓCRATES, EPICURO Y EL ATEÍSMO

Inicialmente la subjetividad personal no está diferenciada de la subjetualidad grupal. *Yo soy nosotros*, y eso ocurre así desde el comienzo de la existencia de esos pronombres personales, ligados a los adverbios de lugar y a los posesivos, como pone de manifiesto la lingüística.

La identidad es grupal y familiar, como refiere Lévy-Bruhl, y el individuo se entiende a sí mismo como una función dentro de la organización tribal regulada por los ritos de paso, como señala

Durkheim y como se ha mostrado en varios momentos en los volúmenes de este estudio. El sistema de los ritos de paso proporciona la estructura del sistema de los sacramentos, la del ordenamiento civil y la de la identidad personal (CORP §§ 21-22).

La autoconciencia de la subjetividad personal nace cuando nace el Estado, cuando nace la belleza, el amor, y la hipocresía social, como dice Rousseau, y como se ha mostrado a propósito del nacimiento del erotismo en Sumeria (ROREM §§ 12-15 y 38). Pero nace en determinados grupos de sujetos y a ciertos niveles de profundidad personal, cuando surgen las formas de vida según las esferas de la cultura en las que nacen (OORA §§ 16-17).

El poder civil y el religioso, aunque son diferentes desde el principio en muchos casos, como entre los cazadores recolectores cuando el chamán y el jefe son personas distintas, en otros casos no lo son, como cuando el rey es también sacerdote, como ocurre en pueblos neolíticos que aparecen en la biblia judía. Es el caso de Melquisedec, y también el de los patriarcas desde Abraham hasta Moisés.

La subjetividad personal aparece en la conciencia de la comunidad civil y de la comunidad religiosa, en la subjetualidad civil y en la religiosa, según diversas figuras de la conciencia. En primer lugar, según la figura de Antígona, y más tardíamente según la figura de Sócrates. A estas dos son asimilables las figuras de los devotos de las religiones místicas, de las peregrinaciones de los santuarios, y de los que concurren a las escuelas de sabiduría.

Sócrates y los platónicos descubren la oración y la relación íntima con la divinidad, la practican y la enseñan. Sócrates, especialmente, afirma su individualidad frente al Estado y frente a la polis, pero no para marginarse de ellos ni para negarlos, sino más bien con la idea de transformarlos en un Estado y una polis libres, compuesta por individuos libres (OORA §§ 6y6-67.4).

Con la era axial, los individuos más reflexivos empiezan a revisar críticamente la religión oficial como religión solamente

de culto público externo. A su vez, el Estado, que se hace cada vez más complejo, necesita siempre la legitimación de una religión proporcionada a él, y cuando la religión no alcanza ese nivel, se hace cada vez más inverosímil para los ciudadanos más reflexivos.

Con la crisis de la polis los “dioses políticos” entran en crisis igualmente, y es preciso renovarlos. Platón y Aristóteles intentan sustituir los dioses políticos antropomorfos por figuras astrales, pero eso no acaba de dar consistencia a la religión pública, a la religión del Estado y del pueblo, y no satisface suficientemente las aspiraciones de las personas singulares.

En esa situación se abre, por una parte, la búsqueda de nuevas vías de interpretación de la divinidad y la religión, y, por otra, el rechazo directo o la marginación de ambas, es decir, el agnosticismo y el ateísmo. La vía del ateísmo la inicia, entre otros, Demócrito, y, entre quienes ensayan otras interpretaciones, Epicuro inaugura un tipo de individualismo más radical.

Para él, los dioses astrales de la física de Aristóteles son tan garantes del poder constituido, tan déspotas y tan inaceptables como los dioses antropomorfos de Homero. Por eso se esfuerza tanto en desacralizar la física y el cosmos. Las leyes que rigen el universo son naturales, no sobrenaturales. No tienen que ver con los dioses².

De un modo análogo a como hace Sócrates, Epicuro mantiene la vía abierta a una concepción de la religión contraria a todo lo que suene a religión “interesada”, y también contrario a lo que sea inercia social o cultural.

Epicuro propone otro tipo de religión, desinteresada, coherente con un cosmos secularizado, y fundada completamente en la libre la amistad. El valor supremo no está en el cosmos, está en los demás seres humanos, en los amigos, hasta el punto de que “hay

[2] Garrido Luceño, José M^o, “La religiosidad de Epicuro”, en *Vigencia de la cultura griega en el cristianismo*, Sevilla: Thémata, 2019, pag 49.

que morir por el amigo”, y ese es el paradigma de la relación entre el hombre y la divinidad³.

Esa es la religiosidad de Epicuro, teniendo en cuenta que la religiosidad es la vertiente subjetiva de la religión. En ese punto, el sabio del Jardín no tiene aspiraciones políticas como tienen Sócrates y Platón.

La emergencia y el despliegue de la subjetividad individual, puede darse en contra de la polis y el Estado, a favor de ellos o al margen de ambos. Por otra parte, puede darse en contra de los dioses, a favor de ellos, y al margen de ellos. De todas esas maneras es como ocurre en la Antigüedad.

§ 3. DE LA “DEVOTIO IBERICA” A LOS EJÉRCITOS NACIONALES

En las sociedades complejas, organizadas, el ejército es la expresión más inmediata de su voluntad de ser. Es la expresión más directa, más clara, más natural y más reflexiva de la voluntad de identidad. El ejército nace cuando nace el Estado y el Estado nace cuando hay ejército. En muchos casos, las sociedades complejas, las sociedades urbanas y los imperios, tienen como germen simplemente un ejército.

Entre los cazadores recolectores del paleolítico no hay ejército. Los primeros héroes que inician el proceso de neolitización, Hércules y Caín, y sus análogos, no son caudillos militares. Abraham no llega a serlo de un modo pleno. Agamenón sí, y Moisés también. A partir del éxodo por el desierto, y sobre todo, a partir de la toma de Jericó, el pueblo de Israel empieza a tener un ejército y empieza a tener un Estado.

Con los primeros asentamientos y la formación de los primeros imperios, las tribus nómadas se aglutinan de muchas maneras en los imperios y en las ciudades Estados. En esas agrupaciones urbanas empiezan a diferenciarse las formas de vida, entre

[3] *Ibidem*.

las cuales se dan la de los artesanos, intelectuales, campesinos, y especialmente la de los militares.

Hay grupos que se vinculan a los jefes y reyes de las sociedades estatales, mediante una especie de consagración militar religiosa, con la cual se pone la propia vida al servicio de la de sus jefes.

Ese es el sentido que tienen instituciones como la *Devotio ibérica*, o como las de los grupos de bárbaros que forman la *Guardia pretoriana* de los emperadores romanos. Son cuerpos de guerreros especializados en vivir para la defensa del jefe, hasta dar la vida por él en caso de necesidad, a cambio de ser mantenidos por esa autoridad a la que se consagran⁴.

La actividad de estos grupos de extranjeros se articula con la de los primeros grupos de ciudadanos, tal como aparecen en Esparta o en Roma, y con la de los restantes habitantes de la polis, sean o no ciudadanos en sentido estricto, con los comerciantes, mercenarios, etc. La unidad y seguridad de la polis se basa en la certeza de que, tanto los ciudadanos como sus demás habitantes, cumplen siempre su cometido. Esa certeza es la *bona fides*, que dota de consistencia y profundidad a la subjetividad social (ROREM §§ 13-15)⁵.

Las fuerzas y factores heterogéneos que constituyen la subjetividad social, tienen sus ritos de consagración propios, ajenos a los de la religión pública estatal, y forman parte de lo que constituye la cultura nacional y la expresan.

[4] Cfr. Alarcón Hernández, Carmen, “La *devotio ibérica* y R. Étienne: ¿El origen del culto imperial en Hispania?», ARYS 11, 2013, pp. 209-226; cfr. Sánchez Sanz, A., *Pretorianos. La élite del ejército romano*, Madrid: Esfera de los Libros, 2017. Grupos e instituciones del mismo tipo son el *Soldurio* del mundo celta y los *bushi samurais* japoneses, entre otros.

[5] En efecto, la *bona fides* en sentido objetivo, es decir, el conjunto de expectativas jurídicas sobre la conducta ajena que complementan lo expresamente dispuesto (en la ley, en los contratos) sobre la base del comportamiento normal de una persona en un determinado momento y sociedad. En Derecho se distingue esto de la buena fe en sentido subjetivo, que es la ausencia de intención deshonesto o maliciosa en el disfrute de un bien o el ejercicio de un derecho (agradezco a Luis Fonseca esta observación).

Expresan y simbolizan el espíritu de lo que serán las entidades nacionales, tal como las entienden y promueven Isidoro de Sevilla y Recaredo, Clodoveo, y otros caudillos políticos y religiosos, que operan en la formación de las nacionales de Europa (OORA § 27).

Esas fuerzas, que operan desde la época romana y desde antes, se manifiestan en las guerras de formación de las primeras naciones, en las órdenes de caballería, en las cruzadas, en los diferentes cuerpos y estilos militares, hasta la formación de los ejércitos nacionales con Napoleón, e incluso hasta los ejércitos institucionales que llegan al siglo XXI⁶.

El modelo de formación de los Estados nacionales y las naciones, con sus ejércitos, parece que sigue esta secuencia histórica: nación, nacionalismo y nación-Estado, desde la proto-nación Israel hasta las naciones tal como existen en el siglo XXI⁷.

En todos los casos la raíz de la institución militar es religiosa, y ese carácter sacro no se pierde ni se debilita, por intenso que haya sido el proceso de secularización y el de disociación entre Iglesia y Estado. Porque el sacrificio de la propia vida no puede no tener carácter sacro. La vida propia no puede ofrecerse más que por un valor que sea superior a ella misma, y eso es precisamente la definición de lo sacro, lo que vale más que la propia vida, la fundamenta y le otorga sentido.

[6] Cfr., Subirats Sorrosal, Chantal, *El ceremonial militar romano. Liturgias, rituales y protocolos en los actos solemnes relativos a la vida y la muerte en el ejército romano del alto imperio*, Tesis doctoral, UAB, 2013. Cfr., Hernández-Pacheco, J., *El duelo de Athenea. Reflexiones filosóficas sobre guerra, milicia y humanismo*, Madrid: Encuentro, 2008; Bañón, R., y Olmeda, J.A., (eds.), *La institución militar en el Estado contemporáneo*. Madrid: Alianza, 1985.

[7] Hastings, Adrian, *La construcción de las nacionalidades*, Madrid: Cambridge University Press, 2000.

1.2. UNIFICACIÓN REFLEXIVA DE INDIVIDUO Y COMUNIDAD

§ 4. ESENCIA DEL ESTADO. EL EDICTO DE TESALÓNICA Y LA COHESIÓN SOCIAL

El Estado es el sí mismo de la comunidad humana, la sustancia de la sociedad. Una sustancia que tiene carácter reflexivo y triádico, que se expresa en la tríada de los dioses europeos de Dumézil. En su forma más primitiva el Estado es la unidad de poder autoconsciente (Zeus, Odín), afirmación y despliegue de sí, de ese poder (Ares, Thor) y cuidado de sí, mantenimiento y robustecimiento de ese poder (Ceres, Freyer) (MORN §§ 28-32, ROREM §§ 17 y 34-36.1).

Los factores esenciales que hacen posible la constitución del monopolio de la violencia legítima en que consiste en Estado son, la ley escrita y el ejército, lo que en los Estados contemporáneos se asigna a la presidencia del gobierno y ministerio de justicia, por una parte, y a los ministerios de defensa e interior, por otra. Esos factores son los que constituyen el Estado, y sus modificaciones lo que da lugar a la historia del Estado hasta el siglo XXI⁸.

Que el Estado sea sustancia quiere decir que la comunidad no puede contener en su conciencia la totalidad de su ser, que su unidad y su identidad plenas caen más allá del alcance de ella. El Estado es, por eso, una unidad inconsciente, una sustancia.

La autoconciencia del Estado se da en varios niveles, el institucional y el personal. En el nivel institucional el Estado adquiere conciencia de sí en las diversas instituciones políticas, como el gobierno, el ejército, etc., y en las no políticas, como la iglesia, la cámara de comercio, etc. En el nivel personal el Estado adquiere conciencia de sí en la conciencia individual personal, que sabe de

[8] Cfr. Barnés, J. (ed.), *Hacia el Derecho Administrativo Global: fundamentos, principios y ámbito de aplicación*. Sevilla: Global Law, 2016. En general, se trata de los poderes ejecutivo y legislativo en su forma embrionaria.

la unidad, igualdad y fraternidad que tiene con todos los miembros del Estado-nación, y que les dota a todos ellos de la misma identidad colectiva.

Esta parte de la sustancialidad del Estado que aparece en las conciencias institucionales e individuales, tiene más contenido y viveza a medida que la solidaridad orgánica de las sociedades se hace más intensa. Entonces la sustancialidad se hace más amplia y profunda, y también más reflexiva, más subjetividad, que aquí se está designando con el termino subjetualidad, para diferenciar la reflexión de una persona jurídica de la de una física⁹.

Cuando en 212 el emperador Caracalla promulga la *Constitutio Antoniniana*, por la que extiende la ciudadanía romana a la totalidad de los individuos que habitan en los confines del imperio, hay muchos individuos como Antígona, como Sócrates y como Epicuro, hay muchos militares de diferente procedencia y rango, y hay muchas religiones.

Pero solo hay un culto público, el culto oficial de Roma.

Caracalla, llevado por la *Aemulatio Alexandri*, recoge las concepciones del mesianismo político y religioso que provienen de intentos y épocas anteriores, y realiza por primera vez la unificación de los seres humanos, bajo una ley positiva común y un sistema de defensa y preservación común (ROREM, §§ 41.1-41.5).

La promulgación de la *Constitutio Antoniniana* no es solamente un acto político. Es también, e indiscerniblemente, religioso. Porque la legitimación del Estado, tanto en la época de la República como en la del Imperio, es la religión. Y porque la unificación de la humanidad, tal como Alejandro la concibe y la esboza por primera vez, es una actividad mesiánica, indiscerniblemente política y religiosa (ROREM §§ 41.1-41.5).

[9] En terminología de Luhmann, la interdependencia es mayor a medida que se pasa de la diferenciación por estratos y de centro/periferia, a la diferenciación funcional, que es lo que ocurre a partir de la modernidad. Cfr., *La sociedad de la sociedad*, 4, VII, Barcelona-México: Herder-Universidad Iberoamericana, 2006.

A comienzos del siglo III, cuando se promulga la *Constitutio*, el Estado romano lleva tiempo atravesando crisis peores que las del Estado ateniense en tiempos de Epicuro. Y busca también nuevas medidas de legitimación, que es lo que Constantino le brinda, precisamente a través de la religión, a partir del momento en que asume el poder supremo a comienzos del siglo IV.

Constantino encuentra el camino para unificar la religión del culto público y la religión interior, y para legitimar el Estado, acogiendo en el culto oficial, referido a dioses inverosímiles, los dioses de las religiones místicas, que sí aparecen como verosímiles. Las divinidades místicas resultan verosímiles porque se representan como espíritus que requieren un culto interior, un culto de oración. Ellas son las que ofrecen respuestas adecuadas a unos hombres que son y se saben seres espirituales (ROREM §§ 53-56 y ORAA §§ 66 y 67.4).

Cuando en 380 Teodosio promulga el Edicto de Tesalónica, por el que se establece el cristianismo como religión oficial del Imperio, su texto es en buena medida un corolario de actos legislativos y configuraciones socioculturales, que vienen desde el principio del siglo IV y desde antes.

Es un corolario en buena medida, y no simple y absolutamente una consecuencia, porque el edicto propone y facilita una intolerancia, no pocas veces violenta, hacia las demás religiones, también las místicas, que a lo largo de los siglos III y IV resultan en diversos aspectos indiscernibles del cristianismo (OORA § 26).

Los emperadores romanos, desde antes de Teodosio, y durante mucho tiempo después de él, tanto en Occidente como en Bizancio, tienen enormes dificultades para mantener la unidad del imperio cuando hay divisiones religiosas. Lo mismo ocurre con los reyes bárbaros que están creando las naciones europeas.

Después de Teodosio las Iglesias y los Estados asumen la tarea de mantener la ortodoxia porque esa es la manera de constituir y mantener los nuevos Estados nacionales, y porque al

mismo tiempo esa ortodoxia expresa ya la sustancia de las nuevas naciones- estados, y la subjetividad personal de un cierto número de ciudadanos. Es decir, el Edicto de Tesalónica expresa ya una sustancialidad inconsciente, una subjetualidad consciente de las instituciones, y la autoconciencia de un cierto número de personas relevantes para la vida nacional. Expresa y refuerza el contenido de una cohesión social nacional, que se irá consolidando a partir de entonces¹⁰.

En la Antigüedad tardía, la unidad de Iglesia y Estado es tan estrecha, que un intelectual y una autoridad institucional como Agustín, entiende la caída del imperio romano no solamente como un acontecimiento histórico político, sino también como un acontecimiento escatológico, y llega a interpretarla como el fin del mundo.

La unidad política del imperio o de las nuevas naciones es difícil de mantener cuando los súbditos profesan religiones diferentes, porque los grupos de individuos, y los individuos singulares, con sus posiciones morales, religiosas y políticas, cada vez tienen más protagonismo en la formación y consolidación de los Estados nacionales.

El protagonismo pleno y públicamente reconocido de las personas individuales, propio de las democracias contemporáneas, se alcanza en un proceso lento, que pasa por la Reforma y las revoluciones políticas e industriales de los siglos XIX y XX, y que tiene uno de sus principios en Caracalla, Constantino y Teodosio.

[10] Esta identificación sigue vigente en el cristianismo ortodoxo (además de en ciertas versiones nacionalistas de las religiones orientales, como el hinduismo), y obviamente lo estuvo en el nacionalcatolicismo español.

§ 5. CONTENIDO COMÚN DE LAS CONCIENCIAS INDIVIDUALES. IDENTIDAD COLECTIVA

La identidad colectiva como identidad tribal y como identidad individual es el contenido de la conciencia del individuo paleolítico, como lo señala Lévy-Bruhl, y es el contenido de la conciencia de la mayoría de los ciudadanos.

A partir de las sociedades estatales complejas, en el Calcolítico, con la cultura urbana y la división del trabajo, emergen las formas de vida en número cada vez mayor (OORA §§ 16-17), y con ellas se produce la emancipación de las conciencias individuales también cada vez en mayor número. Pero todavía la homogeneidad de las conciencias es amplia en los grupos humanos que forman las familias, tribus, estamentos, gremios y clases sociales.

Esta homogeneidad se mantiene, incluso en el cristianismo primitivo y en el medieval. Con la urbanización de la Baja Edad Media y con la Reforma, empieza a producirse una autonomización de las conciencias. Primero en los ámbitos de las esferas secundarias de la cultura (técnica, arte, ciencia y sabiduría), y posteriormente en las de las primarias (religión, política, derecho y economía). Pero es con la revolución industrial del siglo XIX cuando se da de un modo generalizado.

En el cristianismo primitivo, la conciencia religiosa es colectiva a ciertos niveles, como se advierte en *Hechos de los apóstoles*, 16,22-34:

El carcelero se despertó sobresaltado y, al ver abiertas las puertas de la prisión, desenvainó su espada con la intención de matarse, creyendo que los prisioneros se habían escapado.

Pero Pablo le gritó: «No te hagas ningún mal, estamos todos aquí».

El carcelero pidió unas antorchas, entró precipitadamente en la celda y, temblando, se echó a los pies de Pablo y de Silas.

Luego los hizo salir y les preguntó: «Señores, ¿qué debo hacer para alcanzar la salvación?».

Ellos le respondieron: «Cree en el Señor Jesús y te salvarás, tú y toda tu familia».

Esta unidad del individuo con la familia es así hasta el cristianismo moderno. A pesar de que la Reforma y el humanismo renacentista proclaman la autonomía de la conciencia religiosa individual, todavía en Westfalia (1648) el número de individuos en los que se da esa autonomía no es mayor que el número de individuos integrados en los grupos regionales y nacionales. El individuo profesa la religión que tiene vigencia en la región donde vive, y eso es así, afirmado conscientemente, en intelectuales de un nivel como el de Montaigne y Descartes¹¹.

La conciencia individual religiosa, política y económica, no se desprende autonomizada, en número mayoritario, de la familia, del grupo y de la Iglesia regional, como una práctica generalizada, hasta después de las revoluciones francesas y americanas, y la revolución industrial.

Entonces la libertad de elección empieza a ser una característica común entre los hombres y las mujeres, y reaccionan ante ella en la forma de inquietud, inseguridad e incluso desasosiego¹². Entonces la filosofía tematiza esa inquietud ante la libertad como angustia, como miedo a la libertad, reflexiona sobre ella y se despliega en una nueva forma que se denomina existencialismo, o sea, reflexión sobre la existencia personal.

[11] Aunque los dos son católicos y profesan la fe cristiana de un cierto modo crítico, ninguno de los dos se considera teólogo, ni llamado a desempeñar papel eclesiástico. Por eso Declaran que siguen la religión que tiene vigencia en la sociedad en que viven. Cfr. Descartes, R., *Discurso del método*, Madrid: Trotta, 2018; Montaigne, M., *Ensayos*, Madrid: Cátedra, 2006; cfr., Navarro Reyes, J., *Pensar sin certezas: Montaigne y el arte de conversar*, Madrid: F.C.E., 2006.

[12] Quizá el mejor exponente de ese fenómeno es el libro de Erich Fromm, publicado en 1941, *El miedo a la libertad*, Barcelona: Paidós, 2009.

Hasta el siglo XXI no se da la autonomización de las conciencias de un modo pleno en el orden religioso. La emancipación se empieza a generalizar en la segunda mitad del siglo XX, en el orden del dogma y en el orden de la moral, y alcanza a la mayoría de los individuos, de un modo masivo, en el siglo XXI.

§ 6. LA CRISTIANDAD. DESDE EL EDICTO DE TESALÓNICA A LA PRIMERA CRUZADA (1096)

La génesis de la cristiandad viene dada, pues, por la *Constitutio antoniniana* y el Edicto de Tesalónica en el orden político civil y religioso, y por los concilios ecuménicos de Nicea I a Nicea III en el orden religioso y civil (OORA § 54 y capítulo 4 *passim*). Esos episodios establecen el contenido de la conciencia institucional de los últimos años del imperio y de los primeros siglos de las nuevas naciones, y el contenido de un número creciente de conciencias individuales integradas en esas naciones.

Desde finales del siglo IV van apareciendo un conjunto de factores socializadores e individualizadores, que refuerzan sucesiva y alternativamente las instituciones civiles, las religiosas y la autonomía individual, no pocas veces en conflictos de reconocimiento mutuo.

Los conflictos de reconocimiento mutuo se dan en un proceso que tiene el sentido de un incremento de la autonomía institucional y personal, y de la interdependencia entre las instituciones de los dos órdenes y del individuo. Este proceso se puede desglosar en líneas generales en las siguientes fases o etapas¹³:

[13] Como textos básicos de referencia se usan, Sánchez Herrero, José, Historia de la Iglesia. II, Edad Media, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005 y García Oro, José, Historia de la Iglesia, III, Edad Moderna, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005. Para consultas y confirmación de datos se usan diversas Enciclopedias online, especialmente Wikipedia en las versiones de diversas lenguas.

1.- Primera etapa, siglos IV a X. Durante esta primera etapa tiene lugar la formación y consolidación de las naciones de la Europa cristiana y de su ortodoxia. Las naciones y su ortodoxia cristiana se forman y se consolidan mediante guerras de conquista, mediante la difusión de la doctrina evangélica y mediante concilios ecuménicos y nacionales. En la difusión del cristianismo juegan un destacado papel el monacato, y en la unificación política de Europa la restauración del Imperio Romano confesional por parte de Carlomagno (742-814).

2.- Segunda etapa siglos XI y XII. Durante esta segunda etapa, aumenta de la cohesión interna de la Cristiandad mediante las cruzadas a partir de Urbano II, y mediante las órdenes de caballería.

Aumenta también la autonomía individual mediante la proclamación de la conciencia como primer criterio de moralidad por Urbano II, y mediante las órdenes mendicantes.

3.- Tercera etapa, siglos XII y XIII. Durante la tercera etapa, se incrementa la cohesión social civil y religiosa, y la autonomía individual, mediante el proceso de urbanización, los fueros de las ciudades medievales, los comienzos de la banca y la universidad, y el desarrollo del comercio y del derecho mercantil.

Aumenta la cohesión interna de la sociedad religiosa mediante la fundación de la Inquisición, del culto religioso y de las grandes obras públicas religiosas (el gótico). Se refuerza la autonomía individual mediante el reconocimiento del estilo personal en las artes literarias, plásticas y musicales.

4.- Cuarta etapa, siglo XIV. En esta etapa tiene lugar la primera desconfesionalización del Estado. Se produce en la lucha y reconocimiento mutuo entre el poder del Estado y el de la Iglesia, entre Felipe IV de Francia y Bonifacio VIII, y se expresa en la bula *Unam sanctam* y en el traslado de la residencia pontificia de Roma a Avignon.

5.- Quinta etapa, siglo XV. En el primer siglo del Renacimiento tiene lugar un incremento del poder institucional de la Iglesia mediante el nacimiento de los Estados Pontificios. Por otra

parte, se da un incremento del poder del individuo mediante un reconocimiento de actividades personales de diverso tipo.

6.- Sexta etapa, siglo XVI. En el segundo siglo del Renacimiento se refuerza el poder institucional del Estado y el de la Iglesia, mediante expulsiones de infieles de los Estados cristianos nacionales, mediante guerras civiles y guerras “mundiales” de religión¹⁴. La Batalla de Lepanto marca el ámbito de la cristiandad.

7.- Séptima etapa, siglo XVII. La Ilustración y la modernidad se inauguran con la Paz de Westfalia (1648) que pone fin a las guerras de Religión. Se fragmenta la unidad religiosa de la cristiandad en el reconocimiento de las autonomías estatales nacionales, y de la libertad religiosa de las naciones.

Estas etapas se pueden representar en la siguiente tabla.

[14] Hay una interpretación de William T. Cavanaugh en *El mito de la violencia religiosa* <http://www.nuevoinicio.es/libros/el-mito-de-la-violencia-religiosa/>, en la que propone que en la guerra de religiones la religión es un pretexto según la cual la formación de los estados era en realidad el hacerse con bienes, privilegios, aranceles etc...de la iglesia romana. No es sólo una hipótesis, hay un capítulo documentado en la que se muestran que en todas las batallas había alianzas entre regiones y religiones en las que no hay ninguna uniformidad o alianza a priori, sino hechas *ad hoc* y en las que el único patrón que él encuentra es hacerse con esos bienes territoriales o forales que quedan vacantes ante la pérdida de poder de la iglesia de Roma. Agradezco estas observaciones a Pau Arnau.

	Factores socializadores		Factores individualizadores	
	A.-Sociedad Civil	B.-Iglesia Cristiana.	C.- Sociedad Civil	D.- Iglesia Cristiana
1.- S IV-X Antigüedad	380 Edicto de Tesalónica Colapso comercial Naciones Cristian. Emergencia Islam	380 Edicto de Tesalónica Concilios Ecum. y nacionales. Monasterios.	Castillos feudales	Diezmos, limosnas, Monacato S Pacomio, S Benito
2.- S. XI-XII Alta Edad Media	Sacro imperio Carlomagno Primera Cruzada, 1096-1099.	Primera Cruzada, 1096-1099. Urbano II Conc. Clermont	Castillos feudales	
3.- S XII-XIII Baja Edad Media	Urbanización Foro urbano Banca, Gremios Dcho. Mercantil. Policía	Ordenes caballería, Universidades Catedrales góticas Inquisición	Urbanización, Banca, Dcho. Mercantil. Estilos artísticos personales	Ordenes mendicantes 3 votos Fco Asis, Domingo de Guzmán
4.- S. XIV Pre-Ren	Excomun Felipe IV 1302 (1ª desconf Estado). Avignon 1309-1377	Bonifacio VIII <i>Unam Sanctam</i> , 1302, Poder en Iglesia	Estilos artísticos personales Filosofía nominalista	Ordenes mendicantes 3 votos
5.- S XV Renac I	Formación de los Estados modernos	Conc. Constanza 1414-1418 Estados Pontificios	Estilos artísticos personales Imprenta	Nuevas órdenes religiosas <i>Devotio moderna</i>
6.- S. XVI Renac II	Lepanto 1571 Guerras de relig. 1593 Enrique IV Exilios confesionis	Paulo III Trento 1545-1563	Guerras de religión Humanistas, Dcho gentes, Escuela de Salamanca	<i>Devotio moderna</i> Lutero, Calvino, Múnzer, I de Loyola Pedro de Valencia
7.- S. XVII Modern.	1648 Westfalia	Westfalia. <i>Cuius regio eius et religio</i>		Felipe Neri, José de Calasanz 1557-1648

La primera y segunda etapas de formación de la Cristianidad guardan cierto paralelismo con el fin de la neolitización y la aparición de las sociedades estatales, con la formación de los imperios de Sumeria y Egipto.

La Europa urbanizada, romana, colapsa y se despuebla, y la Europa agrícola, neolítica, queda habitada por los nuevos migrantes, celtas, normandos, galos, germanos, godos, etc., que se asientan para iniciar más tarde su proceso de urbanización y estatalización.

La primera fase de asentamiento es la época feudal, agrícola, presidida por los centros de poder y de organización, que son los castillos feudales y los monasterios. A partir de ellos tiene lugar la penetración del evangelio y la cristianización de todo el continente.

La evangelización de Europa depende de esos dos factores básicos. En primer lugar, la predicación que se lleva a cabo mediante la institución del monacato, a través de monjes que tienen como centro los monasterios generados en el territorio de las nuevas naciones todavía paganas. En buena medida, esos predicadores son mártires, por una parte, y por otra, se convierten en los santos patronos y símbolos de la identidad cristiana de esas naciones, como San Patricio (Irlanda, 400-461?)¹⁵, San Beda el Venerable (Reino Unido, 672-735), San Bonifacio (Alemania, 680-754), San Cirilo (827-869) y San Metodio (815-885) (territorios eslavos), etc.

Junto a los monasterios, el segundo factor de construcción y consolidación de las nuevas naciones son los castillos y señores feudales. Ellos conquistan, organizan, amplían y anexionan territorios, siempre bajo los emblemas cristianos. De entre todos ellos el rey de los francos, Carlomagno (742-814), unifica bajo su corona tantos territorios feudales de esa Europa, que su obra puede ser denominada restauración del Imperio Romano

[15] https://en.wikipedia.org/wiki/Saint_Patrick

confesional, y a él mismo se le puede considerar fundador de Europa.

La segunda etapa de la formación de la Cristiandad sigue a la consolidación interna de la cristiandad mediante la evangelización y la organización política de las naciones. Viene dada por la consolidación frente a las amenazas externas del Islam, que lleva a cabo la erradicación completa de la cultura romano-cristiana en la orilla sur del mediterráneo.

El islam amenaza también la naciente Cristiandad por el suroeste, con la conquista de la Hispania y la penetración en la Galia, hasta que los ejércitos carolingios lo detienen.

Tras los éxitos militares y políticos de la reconquista de la Hispania, y los legados del emperador bizantino Alejo I Comneno, solicitando ayuda militar contra los selyúcidas, el Papa Urbano II convoca el Concilio de Clermont en 1095, y promueve la Primera Cruzada, la guerra santa contra el infiel, apoyado por Pedro el Ermitaño, que tiene lugar entre 1096-1099.

Por lo que se refiere a política interior, Urbano II contribuye al reconocimiento y afirmación de la autonomía y la libertad personales en colaboración con Anselmo de Canterbury, proclamando la primacía de la conciencia como criterio de moralidad y de conducta, y el consentimiento libre como requisito para recibir el sacramento del matrimonio y el orden. Es la doctrina que en el siglo XII expone Pedro Lombardo en sus *Sentencias*, que está presente en la predicación de las órdenes mendicantes, y que comenta Tomás de Aquino en el siglo XIII, dejando sentados los fundamentos de la libertad y la dignidad personales para los siglos posteriores¹⁶.

[16] La doctrina de la supremacía de la conciencia personal, arranca de la predicación de Pablo y de las reflexiones de Orígenes. Se recoge en *Sentencias*, 2, d. 39, 3, y la retoma y discute Tomás de Aquino en, en varios de sus textos, de entre los cuales, quizá el más ilustrativo es *Suma Teológica*, 1-2, q. 19, a. 5, “una conciencia invenciblemente errónea obliga, y la voluntad, discordando de sus dictámenes preceptivos o prohibitivos, siempre es mala y peca por obrar contra conciencia”.

La lucha contra el enemigo externo refuerza la cohesión interna, normalmente, y también en el caso de la Cristiandad. Las Cruzadas, la lucha contra el enemigo exterior, el islam, en la frontera suroriental, se extiende desde 1096 hasta 1270. La Reconquista, la lucha contra el islam en la frontera suroccidental, dura desde 711 hasta 1492. La recuperación definitiva del Mediterráneo como *Mare nostrum*, tiene lugar con la batalla de Lepanto en 1571.

Durante los dos siglos de las Cruzadas, la Cristiandad crece internamente, mediante la reconstrucción del tejido urbano, hasta alcanzar en el sur niveles como los del último Imperio romano, y en el noroeste, niveles análogos a los del sur.

Esta urbanización de Europa genera nuevas instituciones, que refuerzan la identidad y sustancialidad internas de los diferentes tipos de comunidades, y la autonomía del individuo como actor de todas ellas.

1.3. EMERGENCIA DEL INDIVIDUO Y PRIMERA DESCONFESIONALIZACIÓN DEL ESTADO

§ 7. EMERGENCIA DEL HOMBRE MODERNO. URBANIZACIÓN Y ÓRDENES MENDICANTES

La tercera etapa de la formación de la cristiandad, registra, durante los siglos XII y XIII, un proceso de urbanización en el que las nuevas instituciones refuerzan la identidad y sustancialidad internas de los diferentes tipos de comunidades, y la autonomía del individuo como actor de todas ellas.

Las instituciones y eventos que determinan estas fases se pueden representar en la siguiente tabla.

	Factores socializadores		Factores individualizadores	
	A.-Sociedad Civil	B.-Iglesia Cristiana	C.- Sociedad Civil	D.- Iglesia Cristiana
3.- S XII-XIII Baja Edad Media	Urbanización Fueros urbanos Banca, Gremios Dcho. Mercantil Policía	Órdenes caballería Universidades Catedrales góticas Inquisición	Urbanización, Banca, Dcho. Mercantil. Estilos artísticos personales	Órdenes mendicants 3 votos Fco Asis, Domingo de Guzmán
4.- S. XIV Pre-Ren	Excomun Felipe IV 1302 (1ª desconf Estado). Avignon 1309-1377	Bonifacio VIII <i>Unam Sanctam</i> , 1302, Poder en Iglesia	Estilos artísticos personales Filosofía nominalista	

La Cristiandad, delimitada externamente por las fronteras con el islam, reconstruye o construye su tejido urbano y potencia la autonomía individual, es decir, construye la *bona fides* de sus habitantes y su propia subjetualidad, mediante las siguientes instituciones:

- 1.- Los proto-Estados nacionales confesionales y la proto-administración pública.
- 2.- La determinación de la ortodoxia conjuntamente entre autoridades políticas y religiosas mediante sus conflictos y acuerdos.
- 3.- Las ciudades, sus fueros, las obras públicas y las vías de comunicación interurbanas.
- 4.- El comercio entre el mediterráneo y la liga hanseática del noroeste de Europa.

- 5.- El nacimiento de la banca, del crédito y de los procedimientos financieros.
- 6.- La difusión del modelo del *Self made man* por parte de los órdenes mendicantes.
- 7.- La difusión del modelo del patriota emprendedor de los órdenes de caballería.
- 8.- El desarrollo del derecho mercantil y las transacciones basadas en la *bona fides*.
- 9.- El nacimiento de la Universidad y la formación de los nuevos profesionales.
- 10.- La formación de las lenguas nacionales y su uso en documentos oficiales.
- 11.- Los conjuntos de relatos sobre el nacimiento de la Cristiandad. Ciclo artúrico, *Chanson de Roland*, *Mio Cid*, etc.
- 12.- Asimilación de las ciencias greco-romanas e islámicas. Sistema de numeración indo-islámico, matemática, astronomía, medicina, alquimia, etc.

Los habitantes bárbaros de la cristiandad desarrollan sus actividades en las esferas primarias de la cultura (religión, política, derecho y economía), y en las secundarias (técnica, arte, ciencia y filosofía), como hacen los constructores de los primeros imperios Calcolíticos, pero en lugar de inventarlo y crearlo todo desde la nada como ellos, asimilan casi todo lo ya generado en el Calcolítico y en la Antigüedad.

Es cierto que mucho saber técnico egipcio y romano se pierde, y el nivel de calidad de las vías de comunicación romanas no se recupera hasta el siglo XX. Pero el conjunto de las esferas de la cultura alcanza en la Cristiandad en cinco siglos, del XI al XV, el desarrollo que en el Calcolítico logran durante cuatro milenios, y con un grado de madurez psíquica individual y de integración social más amplio y profunda.

Uno de los principales catalizadores de ese proceso son los órdenes mendicantes, y su difusión del modelo del *Self made man*, del hombre que se hace a sí mismo, o del hombre moderno.

El fraile mendicante cuando entra en religión toma un nombre nuevo, prescinde de su alcurnia, apellidos y herencia mediante el voto de pobreza, prescinde de su descendencia mediante el voto de castidad, y se consagra a la predicación mediante el voto de obediencia, para vivir de lo que suscita mediante esa actividad evangelizadora, o sea para vivir de la limosna. La limosna es la prefiguración del salario, y la predicación la primera modalidad de profesión liberal¹⁷.

Esa es la estructura existencial del hombre moderno. Su legitimidad ante sí mismo y ante los demás no proviene de su pasado, sino de sus obras presentes y futuras, como deja bien claro Don Quijote cuando empieza su vida de caballero andante. A su vez, la legitimidad de lo que el hombre moderno sabe no proviene de las autoridades del pasado, sino de la evidencia que se le ofrece a su inteligencia en presente, como es el caso de Descartes y su fórmula “pienso, luego existo”¹⁸.

El tipo del hombre moderno, operante desde el siglo XIII en que Francisco de Asís (1181/1182-1226) funda la Orden de los Frailes Menores, es el que lleva a cabo las creaciones y transformaciones enumeradas en los puntos anteriores.

La transformación de una sociedad feudal en una sociedad burguesa lleva consigo la transformación de un Estado militar en un incipiente Estado burocrático, administrativo.

Los fueros de las ciudades operan como fuerzas centrípetas que atraen a los individuos del campo la ciudad, y de la servidumbre agrícola a la autarquía urbana.

La ciudad y sus instituciones producen un notable incremento del número de individuos con formas de vida heterogéneas. Este incremento expande la talla y la cohesión de una sociedad

[17] Marín, Higinio, *La invención de lo humano: la génesis sociohistórica del individuo*, Madrid: Encuentro, 2007.

[18] Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid: Siglo XXI, 1998. También Rorty define la democracia como el sistema en el que toda legitimación queda remitida al futuro. Cfr. Rorty, R., *Contingencia ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1996.

de creciente solidaridad orgánica, hasta formar la masa crítica necesaria y suficiente para que se forme y se consolide una sociedad civil moderna.

Desde este punto de vista puede decirse que Europa se constituye y se consolida en su esencia en esta tercera etapa de la formación de la Cristiandad, en los siglos XII y XIII¹⁹.

§ 8. LA PRIMERA DESCONFESIONALIZACIÓN DEL ESTADO. FELIPE IV Y BONIFACIO VIII

La cuarta etapa del desarrollo de la Cristiandad, durante el siglo XIV, registra la primera desconfesionalización del Estado, como expresión de la superación de la sociedad feudal de tiempos anteriores y como consolidación de la sociedad urbana, burguesa, que se mantiene como rasgo de la cristiandad, de la cultura occidental.

La sociedad burguesa y el Estado burocrático refuerzan la autonomía de un sujeto individual que se sabe cada vez más socio-céntrico, más cultural y más “artificial”, y que es cada vez menos rural, menos natural, menos neolítico y menos “eclesiástico”. Una sociedad de individuos así, cada vez acepta menos una confesionalidad del Estado que significa dependencia de una Iglesia fiscalizadora. Esa sociedad es la que propicia una desconfesionalización del Estado como la que se produce en el conflicto entre Felipe IV de Francia y Bonifacio VIII.

Esta desconfesionalización del Estado no significa debilitamiento de los principios y creencias religiosos en la sociedad civil, porque la urbanización no significa mengua de ellos, sino su proclamación y tutela por parte de unos ciudadanos sin específicas vinculaciones profesionales a la Iglesia, y no por autoridades

[19] Esa es la tesis de Jacques le Goff en su obra *¿Nació Europa en la Edad Media?*, Barcelona: Crítica, 2003. Debo esta observación a Luis Fonseca.

eclesiásticas. Significa algo así como el primer movimiento generalizado de “protagonismo de los laicos”²⁰.

La cristiandad es confesional desde sus inicios, tanto en la formación de los reinos como en la formación de las iglesias nacionales, y a lo largo de su historia. Lo que sucede es que, tanto el Estado como la Iglesia, se van haciendo más complejos y artificiosos, y la representación de los valores religiosos que ambas instituciones generan, también.

Como se viene mostrando en esta filosofía de la religión, las instituciones y formas de vida de la sociedad civil, generadas por individuos singulares, son generadas a partir de valores religiosos. En el caso de la Cristiandad es así, no sólo porque el modelo del hombre moderno es el fraile mendicante, que desarrolla actividades de predicación religiosa, vive de ellas y actúa motivado por valores religiosos. Sino porque también actúan con esa misma motivación los fundadores y miembros de órdenes de caballería, los fundadores de gremios, de escuelas artesanales, de universidades, de rutas comerciales, etc.

Los artesanos y artistas, de Dante a Leonardo, se consideran imitadores de Dios creador, y esa es también la actitud de los académicos y científicos. Galileo está descubriendo el lenguaje que ha usado el creador para la construcción del universo. Descartes considera una revelación divina y agradece a la divinidad el principio “pienso luego existo”, y toma la idea de Dios como la más evidente de todas las ideas. Y lo mismo ocurre con los artesanos, militares, marinos, banqueros no judíos, etc.

Es más, el planteamiento cartesiano de tomar la idea de Dios como la más evidente de todas, y tomar la evidencia como criterio supremo de verdad, es la vía ya abierta desde la reforma, que permite prescindir de la institución eclesiástica, su autoridad y sus normas, como mediación para la relación personal con Dios.

[20] Se entiende aquí “protagonismos de los laicos” en el sentido en que lo describe el Concilio Vaticano II, no en el sentido que tienen “los laicos (legos)”, en los siglos XII y XIII. Cfr. Sánchez Herrero, José, *Historia de la Iglesia. II, Edad Media*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

Esa es, en cierto modo, la actitud de Felipe IV de Francia y III de Navarra, en sus conflictos con el papa Bonifacio VIII, y esa es también la actitud de los súbditos del monarca. Cuando en 1302 publica la bula *Unam Sanctam* proclamando la supremacía del poder de la Iglesia, Bonifacio VIII excomulga al rey francés y releva a sus súbditos de su deber de obediencia y sujeción al poder civil, o lo que es lo mismo, cuando promulga el decreto de la disolución del reino, los súbditos hacen caso omiso del documento pontificio y permanecen leales a la corona.

Esa afirmación de la autonomía de la conciencia individual, con o sin conocimiento de la proclamación de esa primacía por parte del papa Urbano II y los académicos de la época, y sin apelación a ella, puede considerarse como la primera desconfesionalización del Estado en la historia de la Cristiandad, y como la primera etapa de la secularización de esa misma historia.

Es preciso advertir que este proceso histórico que da lugar al incremento de las libertades individuales, no es una intención consciente por parte de nadie. No es una meta que alguien busque.

En primer lugar, no lo es en el ámbito del derecho, que es donde se producen transformaciones mayores relacionadas precisamente con esa autonomía. La urbanización produce un cambio del derecho personal, que es el de las relaciones feudales, al derecho territorial, un cambio del predominio del *ius sanguinis*, el derecho de la sangre, todavía vigente en diversos aspectos en los pueblos germánicos, al predominio del *ius soli*, el derecho del suelo, que es el más común en los países europeos en el siglo XX en relación con la adquisición de la nacionalidad.

El derecho del suelo tiene más en cuenta el presente que el pasado, tiene más en cuenta al individuo en su momento actual que en su pasado, y por eso le otorga más autonomía. Pero el cambio del derecho personal al territorial no busca un progreso histórico en ningún momento para la libertad individual, sino

una comodidad y un poder mayores para las ciudades y para los reinos²¹.

El cambio de la dependencia del individuo respecto del señor feudal a la dependencia del fuero ciudadano y del rey, significa aumento de poder para el individuo, y además para la ciudad y para el rey, que no gobierna sobre los feudos pero sí recauda de las ciudades y gobierna cada vez más sobre ellas.

Lo mismo puede decirse de la Iglesia o de la banca. La iglesia, cuando promueve las órdenes mendicantes, no tiene intención de promover el modelo del “hombre moderno”. Persiguen los mejores procedimientos para el desarrollo de sus actividades institucionales, que no tienen un objetivo histórico²².

Lo mismo ocurre con la banca. Cuando concede créditos, no tiene la intención de contribuir al progreso histórico de las libertades individuales, ni la intención de promover un orden social en el cual la legitimidad se encuentre en el futuro, sino la intención de consolidarse institucionalmente y la de obtener beneficios.

A finales del siglo XVIII Adam Smith sí puede percibir y describir esa proyección histórica de la banca, en el siglo XIX Hegel puede hablar de la finalidad de los procesos históricos y describirla como una cierta “astucia de la razón”, y en el siglo XX Luhmann puede hablar de la finalidad y la racionalidad de los sistemas. Pero ese tampoco la perspectiva de los juristas, de los banqueros y ni siquiera el de los políticos de esos siglos.

El progreso histórico en lo que concierne a la realización plena de la esencia humana, no parece ser, en ningún caso, el punto de vista de ninguna institución civil ni eclesiástica.

[21] Como señala Luhmann, “Sobre la base del primado de su función, los sistemas funcionales alcanzan una clausura operativa y forman así sistemas autopoieticos al interior del sistema autopoietico de la sociedad”, *La sociedad de la sociedad*, 4, VII, Barcelona-México: Herder-Universidad Iberoamericana, 2006, p. 592.

[22] Estas observaciones resultan de conversaciones con los profesores Ignacio Aymerich, de la Facultad de Derecho de la Universidad Jaume I de Castellón, y Javier Barnés, de la Universidad de Huelva.

§ 9. *ESTADO NACIONAL Y ESTADOS PONTIFICIOS. DE AVIGNON AL EDICTO DE GRANADA (1492)*

En el orden internacional del siglo XXI la Iglesia Católica es la decana del cuerpo diplomático. Porque se considera la heredera del primer Estado moderno creado en la historia, a saber, los Estados Pontificios.

La quinta etapa de la formación de la Cristiandad, a lo largo del siglo XV, es la de la reconstitución de los Estados Pontificios, creados en 751 por el rey franco Pipino el Breve. Tras el periodo de Aviñón (1309-1377) y el cisma de occidente (1378-1415), el concilio de Constanza (1414-1418) pone fin al conflicto entre los dos papas y fija una organización estable para la Iglesia.

Con ello se esboza el prototipo y modelo del Estado moderno, que produce en las sociedades europeas una diferenciación, un incremento y una articulación de lo individual y lo común, que no se ha producido en otras culturas.

Los acontecimientos determinantes de esta etapa se pueden representar en la siguiente tabla.

	Factores socializadores		Factores individualizadores	
	A.-Sociedad Civil	B.-Iglesia Cristiana	C.- Sociedad Civil	D.- Iglesia Cristiana
3.- S XII-XIII Baja Edad Media	Urbanización Foro urbano Banca, Gremios Dcho. Mercantil Policía	Universidades Catedrales góticas Inquisición	Urbanización, Banca, Dcho. Mercantil. Estilos artísticos personales	Órdenes mendicants 3 votos Fco Asis, Domingo de Guzmán
4.- S. XIV Pre-Ren	Excomun Felipe IV 1302 (1ª desconf Estado). Avignon 1309-1377	Bonifacio VIII <i>Unam Sanctam</i> , 1302, Poder en Iglesia	Estilos artísticos personales Filosofía nominalista	
5.- S XV Renac I	Consolidación de Estados nacionales	Conc. Constanza 1414-1418 Estados Pontificios	Estilos artísticos personales Imprenta	Inicios Reforma <i>Devotio moderna</i>

La bula *Unam Sanctam*, firmada en 1302 por Bonifacio VIII, en la que se declara la supremacía de la Iglesia en el orden espiritual, y a la que sigue la excomunión de Felipe IV, tiene como una de sus secuelas el traslado de la residencia pontificia de Roma a Francia, a Avignon, desde 1309-1377.

Tras la lucha de las investiduras de los siglos XII y XIII, y de la lucha por el dominio sobre el papado por parte de los Estados nacionales, el apogeo de Francia se pone de manifiesto en que la residencia de la autoridad de la Iglesia, del Obispo de Roma, pasa a ser Avignon.

Treinta y siete años después de finalizado el periodo de Avignon se forman los Estados pontificios, que se mantienen desde 1414 hasta que son incorporados por Garibaldi al recién creado Estado Italiano en 1870.

El concilio de Constanza se plantea una peculiar versión de la alternativa entre localismo y universalismo, que guarda analogías con la que, desde 1820, enfrentó al localista Santander con el universalista Bolívar, en la organización de la América independiente, y con la que, desde 1930, enfrentó al localista Stalin con el universalista Trotsky en el proyecto de la dictadura del proletariado universal.

Los Estados Pontificios constituyen un ámbito geográfico que garantiza una autonomía y una independencia imprescindibles, para la matriz y la fuente de la ortodoxia cristiana, cuando empieza a resquebrajarse la Cristiandad. Esta autonomía e independencia, por otra parte, no deja de implicar un reconocimiento de la superioridad de este nuevo Estado sobre todos los demás, en el orden espiritual, por supuesto.

Esta superioridad en el orden espiritual, no impide a los demás Estados nacionales continuar con las tensiones por los nombramientos de obispos, que vienen desde las luchas de las investiduras del siglo XII, que se mantiene todavía en las tensiones entre el Papa Francisco I y el jefe del Estado chino, Xi Jinping, en el siglo XXI, y que continua con las tensiones por los nombramientos de los Sumos Pontífices.

La primacía de los Estados Pontificios, en el orden exclusivamente espiritual, tampoco impide a los Pontífices cobrar impuestos a los súbditos cristianos de los Estados nacionales, o bien obtener pagos por beneficios exclusivamente espirituales, como los de las indulgencias, que permiten la construcción del complejo de la Basílica de San Pedro de Roma y que tanto influyen en la Reforma.

Los Estados Pontificios se reconstituyen en 1414. Antes de que acabe el siglo cae Constantinopla (1453), con lo que se extingue el imperio romano de oriente, y cae Granada (1492), con lo que se restaura la unidad europea de la Cristiandad.

Antes de que se constituyan los Estados Pontificios, Wiclef y Hus dirigen movimientos reformistas y secesionistas en Inglaterra y Checoslovaquia respectivamente, y después de su constitu-

ción lo hacen Zwinglio y Lutero en Suiza y Alemania.

La Cristiandad delimitada a Europa, se expande hacia afuera con el descubrimiento de América en 1492, y se expande hacia adentro, hacia las profundidades de los individuos. La invención de la imprenta (1492), el envasado del saber en unidades transferibles a múltiples individuos, y las traducciones de los libros sagrados a las nuevas lenguas nacionales por parte de Lutero, Erasmo, Arias Montano y otros, convierte a cada individuo en una fuente potencial de creación de nuevos mundos religiosos, políticos, artísticos y culturales en general.

El saber y la ortodoxia dejan de tener como guardianes exclusivos las instituciones políticas y religiosas, y junto a ellas empiezan a cumplir también esa función los individuos.

Los responsables de las instituciones no pueden aceptar la competencia de los sujetos individuales y acuden a medios extraordinarios para mantener la ortodoxia, la unidad nacional y el orden público: las ejecuciones, las excomuniones y el exilio. Así se expulsa los judíos de España en el momento mismo en que se forma el nuevo Estado nación, a saber, en 1492.

Antes y después de esa fecha, los judíos son expulsados de Inglaterra en 1290, de Francia en 1306 y 1394, de Austria en 1421, del Ducado de Parma en 1488, del Ducado de Milán en 1490, de Portugal en 1496, de Brandeburgo en 1510, de Nápoles en 1541, de Baviera en 1554, de los Estados Pontificios en 1569/1593²³.

La siguiente tabla ayuda a percibir la conjunción de los diversos acontecimientos.

[23] Suárez Fernández, Luis, *La expulsión de los judíos: Un problema europeo*, Barcelona, Ariel, 2012; cfr., https://es.wikipedia.org/wiki/Expulsion_de_los_judios

Año	Acontecimientos políticos	Acontecimientos religiosos	Acontecimientos culturales
1384		Muerte de John Wiclef	
1414-1453	Estados Pontificios (1414) Cae Constantino- pla (1453)	Concilio de Cons- tanza (1414-1418) Muere Juan Hus (1415)	
1492-1545	Caída de Granada (1492) Edicto de Granada (1492)	Excomuni3n de Lutero (1521) Muerte de Zwinglio (1531)	Descubrimiento Am3rica Imprenta (1492) Biblia de Lutero (1534)
1545-1563		Concilio de Trento Muerte de Calvino (1564)	Biblia de Arias Montano (1568)

§ 10. DE TRENTO (1545) A WESTFALIA (1648). UNIFICACI3N DE LAS CONCIENCIAS NACIONALES

Las guerras de religi3n son un conjunto de revueltas y conflictos armados, que tienen como causa principal la religi3n, especialmente la Reforma protestante y la Contrarreforma cat3lica, y que devastan Europa durante los siglos XVI y XVII.

Sus episodios principales son:

- 1.- Los conflictos directamente relacionados con la Reforma entre la d3cada de 1520 a la d3cada de 1540, a saber, la Guerra de los campesinos alemanes (1524-1525), las guerras de Kappel en Suiza (1529 y 1531) y la Guerra de Esmalcalda (1546-1547) en el Sacro Imperio Romano Germ3nico.
- 2.- La Guerra de los Ochenta Años (1568-1648) en los Países Bajos.
- 3.- Las Guerras de religi3n de Francia (1562-1598).
- 4.- La Guerra de los Treinta Años (1618-1648), que implica al Sacro Imperio Romano Germ3nico, Austria, Bohemia, Francia,

Dinamarca y Suecia, y que termina con la paz de Westfalia firmada en Münster en 1648.

5.- Las guerras post-westfalianas, que afectan a las Islas británicas hasta 1710.

La paz de Westfalia pone fin a las guerras de religión mediante el reconocimiento de tres tradiciones cristianas diferentes y en adelante separadas: el catolicismo romano, el luteranismo y el calvinismo, cuyas ortodoxias quedan claramente definidas en el concilio de Trento, celebrado entre 1545 y 1563 con diversas interrupciones²⁴.

Trento y Westfalia significan la unificación de los Estados nacionales, las iglesias institucionales y las conciencias individuales, en una unidad con un grado tan alto de implicación como quizá nunca se dado antes en la historia humana, y que resulta posible por la separación territorial de las diferentes confesiones religiosas.

El principio westfaliano *cuius regio eius et religio*, según su región así también su religión, y que ya se ha dicho lo profesan Montaigne y Descartes entre otros, y el principio de no injerencia en los asuntos internos de otro Estado nacional, crea un sistema de fronteras, no solo geográficas y religiosas, sino también políticas y metafísicas, que divide a las sociedades y a las conciencias individuales como quizá nunca antes se ha hecho en ninguna parte del mundo²⁵.

Westfalia crea unas fronteras nacionales y mentales que refuerzan exponencialmente los nacionalismos (y sus formas extremas como el fascismo y el nazismo), y que siguen vigentes en el siglo XXI. Esa separación territorial está presente en la formación de los diferentes Estados de los Estados Unidos según

[24] https://es.wikipedia.org/wiki/Guerras_de_religion_en_Europa, y https://en.wikipedia.org/wiki/European_wars_of_religion

[25] Cfr., Choza, J., "Fronteras geográficas sociológicas y metafísicas" - en *Revista CIDOB d' Afers Internacionals*, 2008: Núm.: 82-83.

confesiones religiosas, y de su concepción federal y territorial de la libertad religiosa²⁶.

La jaula de hierro de la identidad nacional westfaliana empieza a flexibilizarse con la formación de la Unión Europea a partir de 1951. El principio de no injerencia en los asuntos internos de un Estado nacional registra su primera excepción, autorizada por la ONU, con la intervención, todavía debatida, del ejército de EEUU en Kósovo en 1999 para evitar una limpieza étnica, la matanza de musulmanes a manos de serbios ortodoxos.

El orden generado en Trento y Westfalia configura en buena medida todo el Antiguo Régimen. Durante el romanticismo del XIX se refuerza el nacionalismo y tiene lugar la convencional quiebra de la confesionalidad del Estado.

La conjunción de los factores descritos se puede representar en la siguiente tabla

	Factores socializadores		Factores individualizadores	
	A.-Sociedad Civil	B.-Iglesia Cristiana	C.- Sociedad Civil	D.- Iglesia Cristiana
5.- S XV Renac I		Conc. Constanza 1414-1418 Estados Pontificios	Estilos artísticos personales	Inicios Reforma
6.- S. XVI Renac II	Lepanto 1571 Guerras de relig. 1593 Enrique IV Exilios confesionls	Paulo III Trento 1545-1563	Guerras de religión Humanistas, Dcho gentes, Escuela de Salamanca	Devotio moderna Lutero, Calvino, Münzer, I de Loyola Pedro de Valencia
7.- S. XVII Ilustrac. Modern.	1648 Westfalia	Westfalia. <i>Cuius regio eius et religio</i>		Felipe Neri, José de Calasanz 1557-1648

[26] También es importante añadir que en la estatalización del modelo británico y americano, son las municipalidades las que se hacen cargo de la sanidad, educación y asistencia social. Agradezco esta observación a Pau Arnau.

Tras la caída del Antiguo Régimen en Europa, con el nacionalismo romántico se da la conmensuración y el ajuste máximo entre sociedad civil y Estado, entre subjetualidad política institucional y autoconciencia personal, y en cierto sentido alcanza su plenitud la sociedad burguesa y se inicia su decadencia.

Entonces se produce la desconfesionalización de los Estados católicos, la secularización de los otros Estados cristianos, y empiezan las leyes de tolerancia y libertad religiosa. La explosión demográfica y la urbanización, que acompañan a la revolución industrial, no permiten ya una libertad religiosa basada en separaciones territoriales.

La Iglesia y el Estado entran en conflicto, y la conciencia individual, más identificada con el Estado que con la Iglesia desde la primera desconfesionalización en tiempos de Felipe IV y Bonifacio VIII, se reconoce más como persona civil, laica, que como persona religiosa, eclesiástica, y poco a poco se desgaja de la Iglesia institucional.

En el siglo XX, después de la desconfesionalización de los Estados católicos y la secularización de los demás estados cristianos, tiene lugar la mutación de la religión, de la forma de relato empírico revelado, a la forma de moral social, y genera una especie de confesionalidad cultural, presente en las ideologías políticas del siglo.

En el siglo XX y XXI las iglesias cristianas se hacen conscientes de su escisión respecto de la sociedad civil y de las conciencias individuales, y abren los procesos de reflexión sobre su identidad y sus funciones institucionales.

En el siglo XXI se desarrollan procesos de afirmación y búsqueda de configuraciones identitarias, personales y sociales, que apelan a la religión, a veces con referencia a las formas extremas de los pasados nacionalismos.

1.4. REGLAMENTACIÓN DE LA VIDA RELIGIOSA EN EL ANTIGUO RÉGIMEN

§ 11. ORDENAMIENTO SACRAMENTAL Y CIVIL. DEL PRIVILEGIO PAULINO A TRENTO

El orden tridentino-westfaliano configura la vida del Antiguo Régimen de un modo bastante determinado, e incluso estricto, en el nivel de la familia, la sociedad civil, el Estado y la Iglesia, y eso es lo que corresponde examinar en los epígrafes de este apartado.

Cuando Pablo, siguiendo las indicaciones del Concilio de Jerusalén (Hechos, 15,22-31), escribe a los de Corinto que se abstengan de la fornicación, hace años que la *Lex Iulia de Maritandis Ordinibus* (18 AdC), y la *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* (17 AdC) se han promulgado, pertenecen al derecho positivo y se aplican en el Imperio. Son leyes sobre el decoro y las buenas costumbres, es decir, las normas de la moral urbana, y con las que Augusto pretende también incrementar la natalidad²⁷.

El cristianismo en general, y Pablo en particular, siguen esa política sobre la familia que iniciara Augusto, pero además establecen medidas para potenciar la familia cristiana que incrementan la natalidad en la Iglesia.

Permite a los cónyuges paganos, casados según un matrimonio romano, considerado como “natural” e indisoluble según la doctrina cristiana posterior, que se hacen cristianos y están desligados del cónyuge pagano, se desliguen formalmente de ese cónyuge para unirse en matrimonio sacramental con un fiel. Esta potestad otorgada por Pablo a los cristianos y conocida con el nombre de “privilegio Paulino”, protege y potencia la comunidad

[27] Maldonado Elizalde, Eugenia, “Leyes de familia del Emperador Cesar Augusto”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol XIV; cfr. “Lex Iulia de Maritandis Ordinibus” (18 AdC), y la “Lex Iulia de Adulteriis Coercendis” (17 AdC) https://en.wikipedia.org/wiki/Lex_Julia

cristiana, e igualmente las prohibiciones de enlaces matrimoniales con fieles de otros credos.

Durante la Alta y la Baja Edad Media, la Cristiandad sigue la práctica romana de concertar las uniones matrimoniales mediante acuerdo entre los progenitores, y según las conveniencias patrimoniales de las familias. Se trata obviamente de una práctica entre familias con ciertos recursos económicos, pues entre los campesinos y siervos no suele haber patrimonio alguno que negociar.

En los diferentes niveles sociales de la Cristiandad, se evita el matrimonio con personas de otras confesiones religiosas, y este principio se observa antes y después de que tal praxis se convierta en norma positiva. Porque la fe fehaciente de los padres, y el matrimonio entre ellos, tiende a ser requisito para el bautismo de la prole, y el bautismo acaba siendo en la cristiandad el título de ciudadanía para el desenvolvimiento en la vida social. Los que carecen del título de ciudadanía pueden ser expulsados de la Cristiandad, como los judíos, moriscos, herejes, excomulgados y otros.

En este contexto, la emergencia de la autonomía de la conciencia individual produce su impacto en el orden familiar, en la forma de trasladar el centro de gravedad del matrimonio, de los intereses patrimoniales (y confesionales) de los padres, a los intereses sentimentales de los contrayentes.

Leonor de Aquitania (1122-1204), reina consorte en primer lugar de Francia y después de Inglaterra, y heroína de la segunda cruzada, cultiva en su corte la poesía trovadoresca y el amor cortes. A partir de esas prácticas literarias, empiezan a cultivarse y cantarse las aventuras sentimentales, y empieza a ponerse de moda tener en cuenta la propia vida sentimental para contraer matrimonio.

A medida que el individuo tiene más autonomía en la sociedad urbana, empieza a darse el fenómeno de casarse por amor, cada vez con mayor frecuencia, cosa inusitada hasta entonces²⁸.

Como es natural, la nueva práctica sentimental matrimonial no cancela la práctica antigua del acuerdo de los progenitores según los intereses patrimoniales. La mejor expresión del conflicto entre los dos enfoques en la celebración del matrimonio es la tragedia *Romeo y Julieta* de Shakespeare.

Desde el siglo XIII al siglo XVI se produce el fenómeno de un número creciente de cónyuges que han contraído un matrimonio por amor en privado, en el fuero interno (llamado “matrimonio clandestino” en el derecho canónico), y un matrimonio por intereses familiares en público, en el fuero externo. Ambos matrimonios se celebran según la liturgia sacramental cristiana, pero solamente uno es válido sacramentalmente, el que se contrae con voluntad y consentimiento libre y verdadero de los cónyuges, que generalmente es el que se contrae por amor.

Si la duplicidad del rito sacramental plantea problemas para el régimen jurídico de los sacramentos y de la Iglesia, plantea problemas más graves para el orden social. Porque los bienes raíces, especialmente la tierra, se transmite por herencia a los hijos legítimos, que son los que nacen de los matrimonios legítimos.

Si no se sabe cuál es el matrimonio legítimo y cuáles son los hijos legítimos, no se sabe quiénes son los herederos legítimos y quienes son los propietarios legítimos. Pero una sociedad en general, y sobre todo una sociedad que tiene como bien raíz la tierra, no puede constituirse ni mantenerse si no hay certeza sobre la propiedad de los bienes.

La autonomía de la conciencia individual, que ya se está manifestando en la “devotio moderna”, en la práctica de rezar solo, con un libro, en una relación personal con la divinidad, se manifiesta también en el matrimonio moderno, contraído por amor.

[28] Cfr., Choza, J., *Historia de los sentimientos*, Sevilla: Thémata, 2011; cfr., Aries, Philippe and Duby, Georges, *Historia de la vida privada*, Madrid: Taurus, 1987, vol. 2.

Pero en el caso del matrimonio, la autonomía de la conciencia individual arruina el orden económico de la nueva sociedad urbana, y sobre todo impide el orden económico y fiscal del Estado moderno en formación.

Uno de los objetivos principales del emperador Carlos V cuando promueve y urge el Concilio de Trento es resolver el problema de los matrimonios clandestinos. Lo consigue mediante el decreto *Tametsi*, de 11 de noviembre de 1563, de la XXIV sesión del Concilio, y primero de los diez capítulos del decreto *De reformatione matrimonii*.

El decreto establece que el sacramento del matrimonio es válido solamente en el caso de que se celebre de modo público, instantáneo, y mediante la expresión de unas palabras cuyo significado sean el de la entrega y el amor mutuo.

Carlos V y los padres conciliares tienen como oponente principal al Padre Laínez, tercer General de la Compañía de Jesús. Laínez sostiene que la Iglesia no tiene poder para condicionar la validez del sacramento, instituido por Cristo para la salvación de las almas, a que resuelva un problema de orden público político y económico. Pero pierde la votación²⁹.

Trento unifica el amor, el sexo legítimo, el rito religioso válido, el orden familiar, el orden social y el jurídico y económico públicos, en un acto instantáneo y en una fórmula verbal.

A partir de la aplicación de ese decreto, lo que tiene lugar en las naciones católicas primero, y después en las protestantes y calvinistas, hay certeza sobre la legitimidad de la prole, sobre la propiedad, sobre la transmisión de bienes, y sobre una parte importante del sistema fiscal. El Estado moderno consigue todo eso de un solo golpe: mediante el establecimiento del monopolio estatal sobre el sexo femenino. La mujer solo ejerce el sexo válidamente, solo tiene hijos legítimos, y solo transmite hereditariamente bienes, si lo hace en el tiempo y la forma establecidos en el

[29] Cfr., Choza J., y González del Valle, J., *La privatización del sexo*, Sevilla: Thémata, 2016.

decreto conciliar, decreto cuyo cumplimiento garantizan tanto la Iglesia como el Estado.

El orden público depende del ejercicio del sexo, especialmente del femenino (por lo que tiene de generador de desorden familiar, social y patrimonial), y el pecado contra el sexo se convierte en la modernidad en el más grave de los pecados hasta la revolución sexual de los años 60 del siglo XX, reemplazando al que había sido el más grave durante la Antigüedad y el Medioevo, a saber, el pecado contra la fe, la infidelidad, la herejía y la apostasía.

A lo largo de la modernidad el centro de gravedad de la ortodoxia y de la confesionalidad se desplaza de la fe y de la profesión del credo, a la moral y a la observancia de las normas sobre las prácticas sexuales³⁰.

El decreto *Tametsi*, por otra parte, es la puesta en escena del nuevo protagonista jurídico del orden contemporáneo, a saber, el derecho administrativo como agente revolucionario. A partir de ese decreto, y cada vez con mayor frecuencia, el orden social se establece mediante medidas administrativas emanadas por el Estado, con vistas al bien común.

Ciertamente son medidas que cuentan con el apoyo de las conciencias individuales, es decir, cuentan con su legitimidad democrática tras la caída del Antiguo Régimen, pero esa legitimidad no tiene su consistencia en la referencia al pasado, sino, como ya se ha dicho, en la referencia al futuro.

[30] Las conexiones culturales operan a niveles bastante profundos en el inconsciente, y, tras el Concilio Vaticano II, los católicos más conservadores se repliegan sobre lo que sienten como las esencias cristianas. Toman como último reducto inalienable de la identidad católica las normas sobre el divorcio, la homosexualidad y el aborto, y lanzan sus más virulentas ofensivas sobre el papa Francisco, porque sienten que no le concede el respeto debido a la moral sexual, que sienten en efecto como esencia del mensaje evangélico.

§ 12. EXPULSIONES DE MORISCOS, JUDÍOS, ÁNGELES Y DEMONIOS. INQUISICIÓN Y POLICÍA

El orden tridentino-westfaliano, además de expresarse en la familia, se expresa también en la sociedad civil.

Por lo que se refiere a la sociedad civil, el interés y el sentido de responsabilidad sobre la ortodoxia y las iglesias nacionales, no es menor en los reyes que en los pontífices, ni en el medievo menor que en la modernidad. No lo es por lo que se refiere a la moral, que se estrena en el siglo XVI como clave de la ortodoxia, y tampoco por lo que se refiere a la fe, que es su clave en la el Medievo.

El tratado *Assertio Septem Sacramentorum* (*Defensa de los siete sacramentos*, 1521), de Enrique VIII de Inglaterra, es exponente de una responsabilidad religiosa como la de Felipe II de España, e incluso como la del hugonote Enrique IV de Francia, a pesar de que abraza el catolicismo para coronarse rey, presionado por Felipe II, con la conocida frase “París bien vale una misa”.

El celo de los reinos europeos del Antiguo Régimen, se manifiesta en excomuniones, exilios, encarcelamientos y ejecuciones, en número equivalente, independientemente de las confesión cristiana de cada uno. Esas prácticas son ejecutadas desde tiempos antiguos por cuerpos especiales el Estado, que custodian el orden, y por otros cuerpos que la Iglesia crea muy pronto. Esos cuerpos son la policía y la Inquisición.

Durante el periodo de consolidación de los Estados modernos, la policía y la Inquisición se afinan como instrumentos bien sintonizados con las dos instituciones supremas.

La policía nace en el periodo helenístico, como un cuerpo diferenciado del ejército al servicio del gobierno del Estado, como una especie de guardia pretoriana romana. En la Edad Media, la policía asume el orden de la sociedad civil en cooperación con la autoridad eclesiástica que se ocupa del orden moral y religioso.

En los inicios del Estado moderno, y especialmente con la monarquía absoluta, el rey dispone de la policía a su arbitrio. A finales del siglo XVIII, con las doctrinas sobre división de poderes, el desarrollo del Estado en secciones administrativas más especializadas, y las doctrinas sobre los derechos humanos, pasa a vincularse al “ministerio de justicia”. La policía, entonces, es igualmente garante de la seguridad, el orden público y el orden jurídico³¹.

Hasta el siglo XVIII, y en cuanto garante del orden público, la policía cumple su función, ya sea bajo el imperio del rey, ya sea bajo el correspondiente departamento de justicia, y restablece el orden alterado, ya sea por causas políticas o religiosas. La Inquisición opera más estrictamente en cuestiones de índole religiosa, siendo su fuerza física la policía, y compartiendo cárceles con el poder civil entrada ya la modernidad.

La Inquisición es posterior a la institución de la policía, y surge con la urbanización medieval. Se funda en 1184 en el sur de Francia para combatir la herejía de los cátaros o albigenses. En 1249 se implanta en el reino de Aragón, y al unirse a Castilla toma el nombre de Inquisición española, que opera bajo las monarquía desde 1478 hasta 1821, extendiéndose después a América. Después se crea la Inquisición portuguesa (1536-1821) y posteriormente la Inquisición romana (1542-1965).

La Inquisición persigue a las personas acusadas de infidelidad, perfidia, herejía, y todo tipo de pecados contra la fe, pero también a las acusadas de brujería, o de homosexualidad, e incluso a animales poseídos y embrujados.

[31] Durand, Julio César. «Sobre los conceptos de “policía”, “poder de policía” y “actividad de policía”» (PDF). Comentario al dictamen de la Procuración del Tesoro de la Nación del 13 de julio de 2004. *Revista de Derecho Administrativo (REDA)*, N° 51. Cfr., Delgado Mallarino, Victor Alberto, «Policía, derechos humanos y libertades individuales», *Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos, IIDH*, vol. 17, 1993, UNAM, México. <https://es.wikipedia.org/wiki/Policía>. Cfr., Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI, 1996

La regulación de la Inquisición en los aspectos procesales y penales, la establece el papa Lucio III al fundarla en 1184, para evitar abusos en los castigos, dispuestos con anterioridad por las autoridades civiles. La reglamentación papal exige la presencia de los obispos y su pronunciamiento para juzgar y condenar a los herejes de su diócesis³².

Poco a poco, las diversas corrientes del cristianismo, rechazadas por la ortodoxia de los concilios ecuménicos griegos, y renacidas con las migraciones e intercambios antiguos y medievales, se marginan, se disuelven o se integran en las ortodoxias nacionales.

También en los primeros siglos de la modernidad, el trabajo de la policía y la Inquisición reintegra en la ortodoxia y el orden público de los nuevos Estados, las prácticas neolíticas y agrarias de la religiosidad popular, y las formas antiguas del paganismo y el cristianismo heterodoxos. A partir de 1600 disminuyen o cesan los procesos por herejía, por acusaciones de judaizar en secreto, ‘por sodomía’, blasfemia y por bestialismo.

La Inquisición, como la policía, es una institución urbana, al servicio de la ortodoxia y de un sentido común moderno y “racional”. Una ortodoxia y un sentido común que ya han triunfado sobre el simbolismo y la teúrgia de la Antigüedad, siguiendo la línea de Porfirio, cuyos enfoques racionalistas triunfan sobre el “irracionalismo” de Jámblico y sobre el misticismo de Proclo (OORA § 50).

La ortodoxia romana, luterana y anglicana, se sienten incómodas con los poderes espirituales que no han quedado domesticados en las doctrinas y prácticas de los sacramentos, y mucho más con los que persisten en los sacramentales, territorio

[32] Caro Baroja, Julio: *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid: Editorial Alianza, 2006; Beatriz Comella, Beatriz, *La Inquisición española*. Madrid: Rialp, 2004; Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (dirs.): *Historia de la Inquisición en España y América*, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984-2000, 3 vols. <https://es.wikipedia.org/wiki/Inquisición>

fronterizo con la magia, donde la Inquisición monta permanentemente su guardia³³.

La mística y la “devotio moderna” son sospechosas desde el punto de vista religioso, y también son potenciales focos de desorden desde el punto de vista civil. Por eso la Inquisición española vigila y examina a personas como Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Fray Luis de León, Arias Montano, y tantos otros.

La Inquisición española vigila y controla la religiosidad, los carnavales, las fiestas de locos, y las formas de magia que perduran en reductos marginales. Persigue la brujería, la teología caldea, y otras prácticas y doctrinas ejercidas por judíos y moriscos, que finalmente son expulsados del territorio nacional.

Con la expulsión de judíos, moriscos y heterodoxos en general, se configura un cierto sentido común de corte racional, y en cierto modo racionalista, en consonancia con el descubrimiento de la ciencia moderna y de la administración moderna.

La expulsión de los judíos y moriscos, significa la erradicación del territorio nacional de España, no solo de ellos, sino también de todos los espíritus con los que conviven, buenos y malos, ángeles y demonios, y que prestan su concurso en las prácticas de hechicería, magia, curaciones, adivinación, etc.

La policía y la Inquisición no solo persiguen a los hombres heterodoxos, persiguen también a los animales vinculados a los espíritus, y a los espíritus mismos ajenos a la reglamentación administrativa estatal o eclesiástica.

Son instituciones que operan en el sentido de una homogeneización de la sociedad, y de las mentes, cooperando así con la burocratización creciente de la vida civil, generada por la expropiación sistemática de los medios de administración que lleva a

[33] Los sacramentales son el territorio donde la ortodoxia romana muestra su dificultad para colonizar completamente los poderes espirituales y la religiosidad popular, en esos territorios fronterizos con la superstición, la magia y las ciencias ocultas.

cabo el Estado del Antiguo Régimen³⁴.

Las persecuciones y expulsiones de los infieles y los herejes no son una particularidad de España. Son una práctica de todos los Estados de la Europa moderna. En concreto, el celo de los monarcas británicos por la ortodoxia es, en buena parte, determinante de la formación de los Estados Unidos, y de su peculiar religiosidad. Determinante de un país cuyo valor máximo es, más que cualquier otro en occidente, la religión, porque está constituido por fugitivos de persecuciones religiosas³⁵.

§13. DEL CONTROL MEDIEVAL DE LA FE AL CONTROL MODERNO DEL SEXO

El orden tridentino-westfaliano, además de expresarse en la familia y la sociedad civil, se expresa también en el Estado. A partir de Trento y Westfalia las relaciones entre la Iglesia y el Estado, tanto en los países católicos como en los protestantes, se regulan por normativas concordadas, que se pueden actualizar o modificar sin conflictos como los de los siglos XVI y XVII.

Los Estados, por una parte, organizan las sociedades nacionales y extienden su administración para integrar en ella un número creciente de actividades, y, por otra parte, colonizan los nuevos mundos descubiertos.

El despotismo ilustrado de los siglos XVII y XVIII asiste a la extensión del Estado, desde las esferas primarias de la cultura, religión, política, derecho y economía, que eran sus ámbitos tradicionales, a las esferas secundarias, técnica,

[34] Cfr. Weber, M., *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 2000; cfr., Foucault, M., *Historia de la sexualidad, siglo XXI; Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI, 1996.

[35] Probablemente el mejor análisis de la religiosidad de los Estados Unidos siga siendo el que hizo en 1935 Tocqueville, en *La democracia en América*. Madrid: Akal, 2007.

arte, ciencia y filosofía, con la creación de los ejércitos nacionales, sus escuelas de ingeniería y náuticas, los museos y las academias artísticas, las universidades y centros de estudios.

En el despliegue colonizador, los Estados actúan movidos por un doble interés, religioso evangelizador, por una parte, y político-económico dominador, por otra. Estos intereses tienen la misma intensidad y sinceridad en los países católicos y en los protestantes, y lejos de excluirse, se refuerzan entre sí, tanto en la modernidad como en el romanticismo, del mismo modo que ocurría en el Calcolítico y la Antigüedad.

La ortodoxia mantiene la sintonía de la subjetualidad nacional y la eclesial con la subjetividad personal, y la sintonía de las colonias con la metrópolis. Más aún, en las colonias, la Iglesia y sus ministros velan por el cumplimiento de las normas justas emanadas de la metrópolis, de manera que la ortodoxia pone freno de algún modo a los numerosos abusos y a las formas de corrupción que frecuentemente se dan en los territorios de ultramar³⁶.

La persecución del pecado contra la fe, de pensamiento, palabra, obra u omisión, practicada en los Estados modernos contra moros, judíos y heterodoxos, se aplica en las colonias sobre hombres y culturas cuyas religiones no están basada en el conocimiento y la fe, como es el caso de las religiones de la Antigüedad, sino en las prácticas rituales propias de las religiones prehistóricas. Entonces ya no mantiene la forma de lucha contra la herejía, sino la de extirpación de la idolatría. Con eso se pretende una asimilación real del cristianismo de la cristiandad³⁷.

El mantenimiento de la ortodoxia no es solamente un asunto del Estado. Es, en general, el modo en que la cultura se reafirma

[36] García Oro, José, *Historia de la Iglesia*, III, Edad Moderna, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

[37] García Oro, José, *Historia de la Iglesia*, III, Edad Moderna, cit.

a sí misma y el modo en que la sociedad, los grupos y los individuos reafirman su identidad.

Así es como se muestran y se perciben, en la cultura y la sociedad españolas, las manifestaciones de orgullo del “cristiano viejo” y de la “limpieza de sangre”, es decir, el orgullo de quienes no tienen entre sus ascendientes judíos ni moriscos conversos al cristianismo.

Esa forma de afirmación de la identidad frente a los judíos y musulmanes, se encuentra también en las numerosas veces que Don Quijote, y otros héroes de ficción o de la historia real, hacen profesión de su fe en la Santísima Trinidad contra el estricto monoteísmo del judaísmo y el islam.

Un sentido análogo tienen las proclamaciones de los héroes, históricos o de ficción, británicos y francos, de San Patricio, San Jorge o Saint Denis, en los inicios y culminación de sus empresas. Son patrones culturales que se extienden desde los inicios del ciclo artúrico hasta finales de la modernidad y que llegan hasta el romanticismo.

Donde se muestra de manera más neta la superioridad del celo del Estado y de la sociedad civil sobre el de la Iglesia, en cuanto a custodia y garantía de la ortodoxia se refiere, es en el cambio de clave de la ortodoxia de la fe a la moral, especialmente la moral sexual.

Como se ha dicho, el orden social moderno se monta sobre el monopolio del sexo femenino establecido en Trento. A partir de entonces deja de haber concilios ecuménicos, y tanto la moral ilustrada como la moral social en general, se despliegan en una observancia y un aprecio crecientes de la normativa sobre el sexo.

Las apelaciones a la Santísima Trinidad, a San Jorge y a otros santos fundadores de las naciones, dejan de ser las señas de identidad y dignidad, para pasar a serlo la honestidad en la mujer y en el varón, el cumplimiento de los pactos, la honradez en los

negocios, la valentía, etc., es decir, los valores morales de la sociedad urbana, de la nueva sociedad civil³⁸.

La identidad cristiana se expresa, sobre todo, en la manera de vivir las normas que regulan la vida sexual. Desde la época romana, la moral sexual de las clases medias y altas marca la identidad y la dignidad humanas. Para los esclavos no hay normas de conducta sexual, y en ese aspecto se les considera como animales. Hasta la época del imperio, con las *leyes Julia*, no empieza a considerarse el incesto entre ellos como un acto delictivo o inmoral. Durante la República pueden tener el comportamiento sexual que quieran, exactamente como los animales, sin que nadie diga nada. Algo parecido sucede con los siervos y esclavos en la Edad Media, y con las clases más bajas en la Edad Moderna.

Pero en el Estado moderno el bautismo cristiano es la marca de la ciudadanía, y en la creciente burguesía de la sociedad civil, la identidad y la dignidad cristianas se establecen también en términos de moralidad. La moral es el fundamento de la sociedad y de la vida, y las normas, que en el medievo están fragmentadas en numerosos ámbitos de fueros particulares y leyes privadas (*privata lex*, privilegio), en los estados modernos son únicas y universales.

Esa universalidad es la garantía de su legitimidad, del orden y de la justicia. Las sociedades y los Estados modernos no se fundamentan tanto en el poder sagrado de los astros, los dioses o los santos, como en el de los pactos y la universalidad de las normas, y así se hace constar en las doctrinas jurídicas y políticas de la época, desde Hobbes hasta Jefferson.

[38] En este sentido, puede recordarse que Fray Luis de León pasa cuatro años en las cárceles de la Inquisición por haber traducido al castellano *El Cantar de los Cantares*, y que dicha prohibición se establece porque se presume que el vulgo no puede entender dicho libro en el sentido específicamente espiritual, que es el sentido que la Iglesia le da. Por otra parte, puede recordarse también la cantidad de veces que Don Quijote proclama su honestidad y su fidelidad a Dulcinea. Cfr., Tomás y Valiente, F., Clavero, B., et al. *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid: Alianza, 1990.

Los intelectuales ilustrados y los científicos, explican de una manera nueva el origen del universo y de los vivientes, y prescindan cada vez más de los relatos sagrados sobre esos temas y de las elaboraciones metafísicas de sus contenidos. Es decir, prescinden de la dimensión revelada o dogmática de la religión, y la entienden e interpretan, cada vez con más convicción, según su dimensión o versión moral.

Los ilustrados buscan la fundamentación de las leyes morales, como las de las leyes científicas, en la naturaleza en general y en la naturaleza humana en particular, en la naturaleza de la voluntad y la libertad humanas mismas. Justamente como habían hecho Sócrates, Platón y Epicuro, para darle verosimilitud y legitimidad a la religión.

La unidad de la moral y la dogmática con el culto, y la derivación histórica del dogma a partir de la moral y del culto, dejan de tomarse en consideración. El culto y la dogmática resultan cada vez más ajenos y extraños, y la religión se identifica cada vez más con la moral, y se hace más racional³⁹.

El celo moderno por la ortodoxia moral, y por la moral sexual, tiene quizá su mejor expresión en el descubrimiento de un nuevo pecado sexual, sobre el que se concentra la atención estatal y social, a saber, la masturbación.

La sexualidad femenina está suficientemente gestionada bajo el monopolio del matrimonio y la filiación legítima, pero la masculina no lo está. En 1712 se publica en Inglaterra el libro anónimo *Onania; o el atroz pecado de la autopolución y sus terribles consecuencias, indagado en ambos sexos, con consejos espirituales y físicos para aquellos que se han dañado con esta abominable práctica. Y una provechosa admonición a la juventud de la nación de ambos sexos...*

[39] Ese es el espíritu de Kant, E., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y de los ilustrados en general. Sobre la deriva de la religión, desde sus forma de culto a su forma de moral y de dogma, y al posterior distanciamiento entre ellas y el sentido común, cfr., Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid: Akal, 2016

que se difunde en poco tiempo a través de numerosas ediciones⁴⁰. Posteriormente, en 1761, el médico suizo Samuel Auguste Tissot publica *L'onanisme y l'Avis au peuple sur sa santé*⁴¹. El nuevo vicio aparece como un pecado “contra natura”, como una de las inmoralidades más graves en el que el varón y la mujer pueden incurrir.

Estas doctrinas son recogidas por Voltaire y Kant, y otros intelectuales de máximo rango, glosadas y difundidas en todos los ámbitos, y se toman medidas prácticas de vigilancia y control por parte de las autoridades civiles, que ya custodian las instituciones educativas y difunden las enseñanzas ortodoxas.

Como señala Foucault, la sexualidad de los hombres y de las mujeres pasa a ser objeto de unos controles estatales y culturales, científicos, más estrictos que los de la Iglesia⁴².

Como puede advertirse, en los títulos de estos libros aparecen los términos “la nación”, y “el pueblo”, que no son los que utilizan las autoridades eclesiásticas para dirigirse a los miembros de su comunidad, sino los que utilizan las autoridades civiles y los ciudadanos responsables para dirigirse a los miembros de la suya.

El Estado del Antiguo Régimen, es, pues, un Estado confesional, como los reinos medievales. Pero es una confesionalidad cuya religión no tiene como eje la fe, sino la moral, y junto a esa moral, opera como su garante el culto público. En cierto modo, la confesionalidad del Estado moderno es del mismo tipo que la confesionalidad de la Roma de Augusto, distanciada de la confesionalidad de los reinos medievales, basada en la fe y el culto interior.

[40] Laqueur, Thomas W., *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*, Buenos Aires: FCE, 2007.

[41] https://fr.wikipedia.org/wiki/Samuel_Auguste_Tissot

[42] Foucault, M., *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI, 2006, y *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI, 1996; *Historia de la locura en la época clásica*, Barcelona: FCE, 2006.

La confesionalidad moderna, no obstante, es a la vez oficial y personal, de un modo en que no lo era la medieval ni la romana. Individuo y Estado están vinculados por la participación en una confesionalidad moral única, voluntaria y autoconsciente, lo que, como se ha dicho, ocurriría en menor medida en la confesionalidad medieval basada en la fe.

Esa confesionalidad religioso-moral, institucional y personal, desarrollada y consolidada durante el Antiguo Régimen, es la matriz de la religiosidad política-nacional e ideológica, que hace eclosión con los nacionalismos de los siglos XIX y XX.

§ 14. DE LOS RELATOS REVELADOS ANTIGUOS AL DEÍSMO ILUSTRADO

El orden tridentino-westfaliano, que se expresa en la familia, la sociedad civil, y el Estado, se expresa igualmente en todos los órdenes de la cultura. Se expresa de diversos modos, y especialmente en la generalización de una “mentalidad científica” cuya expresión más genuina es probablemente el deísmo.

El deísmo es la sustitución del principio jerárquico religioso, político y gnoseológico en general, que desde el Calcolítico viene dado por la autoridad y la voz del soberano, por el principio jerárquico, religioso, político y gnoseológico en general, que viene dado por una evidencia objetiva, universal, perceptible por todos, y de la cual dimana la salvación religiosa, la legitimidad política y el conocimiento aceptable por el sentido común.

La *devotio moderna* y el humanismo, Tomás de Kempis y Erasmo, entre muchos otros, enseñan a los hombres a pensar y sentir por sí mismos en relación con Dios, y Leonor de Aquitania y los trovadores, a hacer lo mismo en relación con la elección del cónyuge.

Por otra parte, la ciencia moderna, Copérnico, Galileo, Descartes y otros, les enseñan a pensar por sí mismos, por referencia a un orden objetivo universal accesible a todos y verificable por todos.

A la vez, las nuevas ciudades enseñan a los individuos a actuar por sí mismos comportándose de un modo estándar, es decir, civilizado, urbano, y las leyes de los estados modernos refuerzan ese tipo de comportamiento.

¿Por qué el modo de manifestarse la intimidad divina a los hombres no podría tener esas mismas características? ¿Por qué la palabra de Dios, que ha sido ya elaborada en el estándar epistemológico de la ontología, objetiva, universal y accesible a todos los estudiosos, no viene dada así? ¿Por qué la revelación aparece en relatos antiguos, imaginativos, como los mitos y los cuentos infantiles?

Los relatos de los libros sagrados sobre los orígenes del universo y del hombre, y los episodios más notables de la historia, aparecen cada vez como más inverosímiles, y la divinidad que actúa en ellos, cada vez como más increíble.

Una vez averiguado que Dios habla en lenguaje matemático, y que habla al corazón y a la inteligencia de cada uno, desde el cielo estrellado y desde la ley moral, ¿cómo seguir creyendo en esas historias infantiles y particulares de los libros sagrados?, ¿cómo seguir creyendo en un Dios tan inverosímil?

Desde este punto de vista el deísmo es la apologética de la cultura ilustrada, una representación de Dios que le hace justicia, en un medio cultural donde la ciencia y la conciencia individual van ganando protagonismo en la interpretación pública de la realidad, en un medio donde hay ya interpretación pública de la realidad y un sentido común moldeado por la razón objetiva.

Las historias sagradas, y en general, las historias, no forman parte del sistema de conocimientos que cooperan a la veneración de Dios en sus nuevas representaciones. Y Kant experimenta esto como un déficit amargo.

“En efecto, ¿de qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la naturaleza y recomendar la observación de la misma si la parte que corresponde a la gran escena de la suprema sabiduría, la que contiene los fines de

todas las demás —la historia del género humano—, debiese seguir siendo una objeción incesante cuya visión nos obligaría a apartar los ojos con disgusto, puesto que dudamos de encontrar en ella una intención plenamente racional, por lo que la esperamos en otro mundo?⁴³.

La integración de la historia humana en los parámetros intelectuales de la cultura ilustrada, es la elaboración de una filosofía y una teología de la historia, capaces de mostrar, en la singularidad de unos relatos infantiles y mitológicos, no solo la universalidad de Dios, sino también la universalidad del plan de salvación, del plan de la providencia, para todo el género humano y para la creación toda.

Eso es lo que Kant echa en falta y desea, y eso es lo que inicia Vico en 1744 con la *Ciencia nueva*⁴⁴, Voltaire en 1765 con la *Filosofía de la historia*⁴⁵, y Hegel en 1830 con las *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*⁴⁶.

Vico es el primero en elaborar, en el siglo XVIII una secuencia de la evolución de la mente humana, y en mostrar la equivalencia ontológica de las versiones culturalmente diferentes del mundo humano. Voltaire es uno de los primeros, también en el siglo XVIII, en mostrar la convergencia entre diversas religiones, y especialmente entre cristianismo y zoroastrismo, es decir, uno de los primeros en esbozar los planteamientos ecuménicos⁴⁷. He-

[43] Kant, E., *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Trad. E. Estriú, Buenos Aires: Nova, 1958, pag. 55.

[44] Vico, J.-B., *Ciencia Nueva*, Madrid: Tecnos: 2006.

[45] Voltaire, *Filosofía de la Historia*, Madrid: Tecnos, 2001.

[46] Hegel, J. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid: Alianza, 1980.

[47] Aunque el texto y la intención de Voltaire se interpreta tradicionalmente como expresión de la “infamia” del ilustrado, hay interpretaciones actuales en que su enfoque se considera precursor del ecumenismo. Cfr. OORA, §§ 40-42; cfr., Michael Stausberg, «Hell in Zoroastrian History», *Numen* 56 (2009) 217-253; cfr., Holland, Tom, *Dominion: How the Christian Revolution Remade the World*, New York: Basic Books, 2019.

gel es el primero, en el siglo XIX, en mostrar la coincidencia entre el contenido de la revelación cristiana y el orden de la ontología trascendental⁴⁸.

En el siglo XX, y después del trabajo de los dos siglos anteriores, es cuando se alcanza a integrar en el plano ontológico trascendental, las distintas versiones empíricas de la historia de la salvación. El desarrollo de la teología de las religiones y de las corrientes inclusivistas, por parte de Robert Charles Zaehner, Raymon Panikkar, y tantos otros⁴⁹, lleva la singularidad de la revelación empírica, histórica, a su ubicación en el orden trascendental, y ubican la acción redentora trascendental en los momentos empíricos singulares, en los que tiene lugar, en el orden de los procesos temporales culturales, la historia de la salvación.

Esta articulación de lo empírico y lo trascendental se logra en el plano teórico especulativo, no en el orden institucional de las diferentes confesiones religiosas, ni en el orden sociocultural. Es posible que semejante logro se vaya alcanzando en esos niveles a lo largo del siglo XXI.

§ 15. *ORTODOXIA MEDIEVAL Y ORTODOXIA MODERNA. LA REFORMA Y TRENTO*

El orden tridentino-westfaliano, además de expresarse en la familia, la sociedad civil, el Estado y la cultura en general, se expresa también en la Iglesia de la Cristiandad.

Durante la Antigüedad y el Medievo, la ortodoxia, como el arte, es simbólica, conceptual, icónica y trascendente. En el nuevo orden tridentino-westfaliano, se hace descriptiva, realista, orga-

[48] Cfr., Pagano, M., *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Milano-Udine: Mimesis, 2011. Maurizio Pagano interpreta la filosofía de Hegel según la concordancia indicada.

[49] Cfr. Rodríguez Panizo, Pedro, *Disonancia acorde: la significación teológica de la historia de las religiones según R.C. Zaehner (1913-1974)*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1960.

nizativa, voluntarista y reflexiva, o, como también podría decirse, burocrática, racional y autorreferencial, según las descripciones de Max Weber⁵⁰.

Los nueve concilios ecuménicos griegos, desde Nicea I (325) hasta Constantinopla V (1341-1351), tienen como tema fundamental las personas y la naturaleza de la Trinidad, y la persona y las naturalezas de Cristo, y los once concilios ecuménicos latinos, que se numeran desde Letrán I (1122) a Trento (1545-1563), tienen como tema la iglesia, el poder, las investiduras, la disciplina sacramental y la organización de la sociedad.

Los concilios Vaticano I (1869-1870) y Vaticano II (1962-1965), no pertenecen a la modernidad, sino a la Edad Contemporánea.⁵¹

El arte realista, especialmente el retrato que busca el parecido máximo con la persona representada, nace en el Renacimiento, en el orden tridentino-westfaliano. Los retratos y esculturas anteriores, los de Nefertiti, Homero, Cesar o Constantino, no reflejan ni pretenden reflejar el rostro de una persona concreta, ni su carácter, sino su posición en la jerarquía social y tal vez en la historia.

La representación de una persona singular real, su rostro, su carácter, y su personalidad, se empieza a dar en el renacimiento, y alcanza sus máximas cumbres en el barroco. Una de esas cumbres es el retrato que hace Velázquez al papa Inocencio III en 1650. En ese lienzo, la persona retratada se reconoce, e incluso se sorprende de haber sido tan hondamente descubierta, según el comentario del propio pontífice al contemplar su retrato: “troppo

[50] Weber, M., *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 2000.

[51] Una tabla completa de los concilios ecuménicos de las diferentes confesiones cristianas puede encontrarse en https://es.wikipedia.org/wiki/Concilio_ecumenico. En la Edad Contemporánea, el concilio Vaticano I, (1869-1870), presidido por Pio IX, está dedicado a tomar medidas eclesiales. Refuerza la ortodoxia establecida en Trento, rechaza el Racionalismo, el Naturalismo y el Modernismo, y establece el dogma de la primacía y la infalibilidad papal en materia de fe y costumbres. Por su parte, el concilio Vaticano II (1962-1965), presidido por Juan XXIII y Paulo VI, lleva a cabo la “apertura al mundo moderno”, la reforma de la liturgia, la pastoral de la Iglesia, y proclama la libertad religiosa y señala las directrices del apostolado de los laicos.

vero" (demasiado verdadero).

Esa descripción, análisis y profundización de las personas físicas sobre sí mismas, es la que también llevan a cabo las personas jurídicas, especialmente las grandes instituciones, la Iglesia y el Estado, sobre sí mismas.

El orden tridentino-westfaliano es el del ensimismamiento, auto-constitución y reflexión del sujeto sobre sí mismo, del saber sobre sí mismo, de la comunidad sobre sí misma y de las instituciones sobre sí mismas.

Descartes muere en 1650 e inaugura una nueva época en la que la filosofía se construye como reflexión de la razón y como sistema autónomo. Pero no sólo se construye así la filosofía. También la geometría analítica, la mecánica, y en general la matemática y la física, se elaboran mediante la construcción reflexiva de modelos completos del tiempo, del espacio y del universo, mediante la construcción de sistemas autónomos, que luego se confrontan con los hechos.

Así se reelaboran también el derecho y la moral, la gramática y la lógica, y de ese modo se reexamina a sí misma la subjetividad, la persona física, y las personas jurídicas: la banca y la universidad, el Estado con su diferenciación de funciones y competencias, y la Iglesia con las suyas.

La Iglesia de la Cristiandad sistematiza su ritual, su moral y su dogmática, su ortodoxia, proveniente de la Antigüedad y el medievo, en Trento. Se trata de una ortodoxia en la que tiene primacía la comprensión profética e histórica empírica del cristianismo, y que se difunde, como en el medievo, por vía de predicación evangélica y de conquistas militares y políticas.

En la modernidad, las conquistas no son las de los reinos medievales con Estados nacionales en ciernes, sino las de los Estados modernos con aparatos consistentes, que abarcan todo el planeta, y que lo ocupan en términos imperialistas y colonialistas. La difusión del cristianismo es el imperialismo y el colonialismo de la Cristiandad, de las Iglesias Cristianas de Europa. Las instituciones, aunque tienen enormes efectos históricos, como se ha dicho

antes, no tienen la intencionalidad histórica de llevar la existencia humana a la plenitud de su esencia. Pretenden encontrar los modos más cómodos posible de funcionamiento y de desempeño de sus tareas, para realizarse a sí mismas como instituciones.

La Cristiandad moderna no revisa ni desarrolla la ortodoxia elaborada de tiempos anteriores. La sistematiza, la difunde y la establece en los territorios colonizados, según procedimientos que, después de proclamados los Derechos Humanos en los siglos XVIII a XX, generan sentimientos de culpabilidad de diferentes proporciones en las diversas áreas de la autoconciencia europea, en la subjetualidad occidental.

.El Antiguo Régimen recoge de la Reforma la afirmación de la autonomía individual, que tiene su máxima expresión reflexiva en la doctrina sobre el valor infinito de la persona, su dignidad, formulada del modo más explícito y fundamentado por Kant.

Por otra parte, recoge de Trento y Westfalia el orden del Estado moderno y la unidad y homogeneidad del Estado y la nación. En esta herencia integra en las mismas subjetividades personales y las mismas subjetualidades nacionales, dos fuerzas interdependientes y que se potencian entre sí, y que dan lugar, a través de una serie de conflictos de enorme virulencia, a la caída del Antiguo Régimen, y a la síntesis entre individuo y comunidad que son los modernos Estados democráticos.

A lo largo de la modernidad, los habitantes de Europa viven conflictos como los de Antígona, Sócrates y Epicuro, en una serie de individuos ejemplares, que va desde Galileo a Péguy, de un modo más o menos reflexivo. Estos conflictos tienen como resultado, por una parte, una mayor autonomía de la conciencia personal, que se manifiesta en el protagonismo que asumen los individuos en el Estado y en la Iglesia en tanto que instituciones, y, por otra parte, una transformación profunda en el Estado y en la Iglesia en cuanto instituciones.

El orden político y el religioso en la Edad Contemporánea, en los siglos XIX, XX y XXI, sufre unas transformaciones de mayor intensidad que las que se registran en el siglo XVI en el nacimien

to del orden moderno. La transformación de esas instituciones lleva consigo a su vez profundas transformaciones en las actividades gestionadas por ellas, a saber, la política y la religión.

CAPÍTULO 2: DESCONFESIONALIZACIÓN DEL ESTADO. EL REGISTRO CIVIL

2.1. *REVOLUCIÓN INDUSTRIAL, URBANIZACIÓN Y CAÍDA DEL ANTIGUO RÉGIMEN* - § 16. *Revolución industrial, demografía, subjetualidad y subjetividad* - § 17. *La triple subjetualidad. Revolución y reacción* - § 18. *Libertad, igualdad, fraternidad. Jefferson, Napoleón, Marx y Lenin* - § 19. *Una nueva confesionalidad. La religión civil* - § 20. *Confesionalidad ilustrada y romántica. Masonerías y socialismos* - 2.2. *DETERMINACIÓN POLÍTICA DE LA CONFESIONALIDAD. EL REGISTRO CIVIL* - § 21. *Providencia divina y estado social de bienestar. Clérigos y funcionarios* - § 22. *Determinación jurídica de la confesionalidad. El Registro civil* - § 23. *Misericordia institucional y gasto público (1900-2000). Hábitos del corazón* - § 24. *Determinación social de la confesionalidad. La religiosidad civil* - 2.3. *FIN DEL MONOPOLIO ECLESIASTICO DE LA RELIGIÓN. LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO* - § 25. *Arrianismo de Voltaire y pelagianismo de Feuerbach. La sombra de Séneca* - § 26. *Violencia y resistencia del paradigma antiguo. Los casos de Rusia y el Vaticano* - § 27. *Gregorio XVI, la "Mirari vos" y las condenas del liberalismo* - § 28. *Pio IX, el Syllabus y los errores modernos* - § 29. *Pio X y el Código de Derecho Canónico. "La iglesia en estado de sitio"* - 2.4. *GUERRAS SANTAS DE LOS SIGLOS XIX Y XX Y RECONOCIMIENTO DE LA PERSONA* - § 30. *Guerras Santas de la Cristiandad de los siglos XIX y XX. El holocausto* - § 31. *Los derechos humanos y la moral global formal. Cristianismos periféricos* - § 32. *Reconocimiento de la persona. Los derechos subjetivos en el derecho público*

2.1. REVOLUCIÓN INDUSTRIAL, URBANIZACIÓN Y CAÍDA DEL ANTIGUO RÉGIMEN

§ 16. *REVOLUCIÓN INDUSTRIAL, DEMOGRAFÍA, SUBJETUALIDAD Y SUBJETIVIDAD*

Las revoluciones industriales se enumeran en la segunda década del siglo XXI de 1 a 4. En términos genéricos, la primera, desde mediados del siglo XVIII a mediados del XIX, tiene como exponente la industria textil y la máquina de vapor. La segunda, desde mediados del siglo XIX a mediados del XX, tiene como

exponente la electricidad, el automóvil y el teléfono. La tercera, en la segunda mitad del siglo XX, también llamada revolución digital, las tecnologías de la información y la comunicación (TIC)¹. Y la cuarta, en el siglo XXI, la unificación de los ámbitos físico, digital y biológico².

Las cuatro revoluciones, incluida la cuarta, están vinculadas a los procesos de urbanización, de concentración de la población en las ciudades. A su vez, la concentración de población en las ciudades, desde los inicios del Calcolítico en el milenio quinto AdC, se vincula al aumento de la población y al aumento de la esperanza media de vida.

Con las revoluciones industriales, la urbanización resulta ser el factor más determinante de la explosión demográfica de los siglos XIX y XX, de la prolongación de la esperanza media de vida, y del incremento de la calidad de vida. En la medida en que la religión es afirmación de la vida, y la vida, sus condiciones de mantenimiento y de mejora, varía de unas etapas a otras, la religión registra en sí misma los efectos de esas alteraciones, porque lo que en un contexto se percibe inmediatamente como afirmación de la vida y realmente lo es, en otros no se percibe así y difícilmente lo es.

La evolución de la población europea y mundial en esos siglos se puede representar en la siguiente tabla³.

[1] Rifkin, J., *La tercera revolución industrial*, Barcelona: Paidós, 2011.

[2] https://es.wikipedia.org/wiki/Revolucion_industrial_etapa_cuatro The Fourth Industrial Revolution: what it means and how to respond». World Economic Forum. Consultado el 12 de septiembre de 2018. Schwab, Klaus, *La cuarta revolución industrial*, Barcelona: Debate, 2016.

[3] https://es.wikipedia.org/wiki/Poblacion_mundial

Población mundial a través del tiempo								
Año	Total	África	Asia	Euro- pa	Amé- rica	Ocea- nia	Cre cimnt (%)	Crecm anual medio (%)
1750	791 000 000	106 000 000	502 000 000	163 000 000	18 000 000	2 000 000		
1800	978 000 000	107 000 000	635 000 000	203 000 000	31 000 000	2 000 000	23,64%	0,43%
1850	1 262 000 000	111 000 000	809 000 000	276 000 000	64 000 000	2 000 000	29,04%	0,51%
1900	1 650 000 000	133 000 000	947 000 000	408 000 000	156 000 000	6 000 000	30,74%	0,54%
1950	2 518 630 000	221 214 000	1 398 488 000	547 403 000	338 713 000	12 812 000	52,64%	0,85%
2000	6 070 581 000	795 671 000	3 679 737 000	727 986 000	836 144 000	31 043 000	6,98%*	1,36%
2011	7 082 354 087	1 050 311 998	4 240 900 000	750 000 000	1 005 098 001	36 044 088	3,08%	2,54%
2017	7 722 727 000	1 110 020 000	4 677 291 000	801 000 000	1 094 215 000	40 201 000	2,16%	1,18%

Desde los inicios del Calcolítico y las primeras ciudades en Mesopotamia y Egipto en el quinto milenio AdC hasta el

siglo XVIII, hay un equilibrio estable entre la inmensa mayoría de la población dedicada a la agricultura y la ganadería en el medio rural, y una escasa cantidad dedicada al comercio y la manufactura a pequeña escala en las ciudades.

En el primer milenio AdC, es decir en la era axial, se registra un incremento del porcentaje de la población urbana. En los siglos XVI y XVII se registra otro incremento en la India, que alcanza un 15%, y en Europa, donde se llega a un 8-13% en 1800.

A finales del siglo XVIII este equilibrio constante durante milenios se rompe con la revolución industrial, que genera una intensa migración del campo a la ciudad y una enorme expansión demográfica.

En Inglaterra y Gales, la proporción de población viviendo en ciudades con más de 20.000 habitantes pasa, del 17% en 1801 al 54% en 1891, es decir, el 72% del total. Por la misma fecha, la proporción de población urbana que se alcanza en Francia es el 37%, en Prusia el 41% y en Estados Unidos el 28%.

El proceso de urbanización tiene lugar en el mundo occidental durante los siglos XIX y XX, y a partir de 1950 también en los países en desarrollo. A comienzos del siglo XX, la proporción de población mundial urbanizada es del 15%, y en 2007 más del 50% de la población mundial vive en ciudades⁴. A partir de 2007 la población del mundo tiende a permanecer predominantemente urbana, y el proceso de urbanización se acelera en las últimas seis décadas.

Por una parte, por lo que se refiere a la población, el crecimiento en el período de 1950-2000 es de aproximadamente el 141% (1,78% en tasa anual acumulativa), mientras que en el período 1900-1950 es del 53% (0,85% en tasa anual acumulativa). Se calcula que para el 2050 se vuelve a las tasas de crecimiento inferiores al 0'45%, o sea, anteriores a la primera revolución industrial, que alcanza su máximo en la década de los 90.

[4] <https://en.wikipedia.org/wiki/Urbanization>

Por otra parte, por lo que se refiere a la urbanización, en 1951, el 79% de las personas en todo el mundo vive en asentamientos rurales y el 21% en asentamientos urbanos. En 1967, la mitad de la población mundial es urbana. Una proyección de la ONU señala que en 2050 más del 80% de los países tendrá al menos la mitad de su población urbana; y, poco menos del 50% tendrá al menos el 75% de su población urbana⁵.

La revolución industrial y las explosiones demográficas tienen un considerable efecto sobre lo que aquí se viene llamando subjetualidad social y subjetividad personal. En primer lugar, ponen de manifiesto la incapacidad de las instituciones para integrar en ellas a un número suficiente de los nuevos individuos, lo que significa incapacidad para mantenerse como organizaciones determinantes de la conciencia colectiva, del sentido común, de la subjetualidad civil y de la eclesiástica.

Las primeras instituciones que se muestran incapaces de esa integración son el Estado y la Iglesia. En concreto, son incapaces de integrar a los nuevos individuos, por una parte, las ciudades, los ayuntamientos, las instalaciones de mercados, el derecho en vigor, la administración pública, la banca, la universidad, etc. Por otra parte, resultan igualmente incapaces las parroquias, especialmente los registros parroquiales, las diócesis, los sistemas normativos tanto morales como jurídicos, las fiestas y ceremonias tradicionales, etc.

La subjetualidad civil, urbana, se escinde en dos ámbitos, los individuos que han vivido siempre en la ciudad, con sus instituciones, y los incorporados recientemente, que no tienen cabida en esas instituciones por diversos motivos. No solamente por motivos etnocéntricos, clasistas o ideológicos, sino, antes que eso, por motivos físicos: físicamente no caben en las calles, en las iglesias, en las escuelas, en los mercados, en los lugares donde se centra, se concentra y se constituye la vida civil misma.

[5] <https://en.wikipedia.org/wiki/Urbanization>

Se genera así, junto a la subjetualidad civil establecida, y junto a la eclesiástica, una nueva subjetualidad, la marginal, inicialmente más disgregada y menos autoconsciente que la primera. Las tres están constituidas por un número amplio de subjetividades autónomas, por personas más o menos autoconscientes de sí, de su pasado, de su presente, y de sus posibilidades futuras. Inicialmente los individuos de las subjetualidades civil y eclesiástica establecidas son más en número, pero el desarrollo demográfico los convierte en una minoría con un poder decreciente.

§ 17. *LA TRIPLE SUBJETUALIDAD. REVOLUCIÓN Y REACCIÓN*

La subjetualidad civil de la población urbana de los siglos XVIII, XIX y XX es confesional. Profesa y sustenta una ortodoxia que, como se ha dicho, ha desplazado su eje desde la revelación de la historia sagrada hacia la moralidad pública.

La subjetualidad de la población migrante es confesional en origen, en las zonas agrícolas, con una confesionalidad de tipo feudal, y con una ortodoxia basada en los ritos y en los relatos sagrados. Desde el punto de vista de la sociedad civil establecida (urbana, "burguesa"), los inmigrantes no tienen moral, como no la tienen los esclavos en la República romana o en cualquier otro lugar. Sobre todo, no tienen moral familiar, esa moral basada en las instituciones que vertebran la vida urbana desde el Calcolítico, a saber, la propiedad inmobiliaria y el matrimonio legítimo, a su vez vinculadas entre sí.

Los inmigrantes son autoconciencias desarraigadas, como las de Antígona, Sócrates y Epicuro, que no tienen cobijo en las instituciones urbanas y que tienen que procurárselo generando nuevas instituciones, tanto civiles como religiosas, adaptándose a las existentes, o adaptando las existentes a sus necesidades y posibilidades. De un modo

paulatino y pacífico o de un modo repentino y violento, o sea, “revolucionario”.

Esas nuevas instituciones son agrupaciones civiles como el ejército, las logias, los partidos políticos, etc., económicas como los sindicatos, cooperativas, economatos, etc., y son también agrupaciones religiosas como hermandades, cofradías, parroquias, etc.

En no pocos casos la diferencia entre una institución civil y una religiosa no es fácil de determinar, por ejemplo, en el caso de algunas cooperativas, cajas de ahorro, sindicatos, logias, etc., y ese poco margen de discriminación tiene relación con la confesionalidad de la sociedad y del Estado.

Los dirigentes individuales de las diversas subjetualidades ejercen un protagonismo autoconsciente e intencional, dirigido al fin específico de resolver problemas existenciales de diversa índole, y que se resumen en la integración de todos los individuos en una única y común subjetualidad concorde consigo misma, es decir, una convivencia apacible y de bienestar en una sola ciudad y un solo Estado bien integrado, que desde Aristóteles se señala como el fin de la política.

En unas ocasiones los migrantes tienen el apoyo de las instituciones religiosas, que son amigas y aliadas en unos lugares, y en otras ocasiones y otros lugares tienen su indiferencia u hostilidad.

En líneas generales, puede decirse que, en toda América, las instituciones religiosas apoyan a los migrantes, y a veces tienen un cierto carácter revolucionario. En el sur de Europa, apoyan más bien al orden urbano preestablecido, y a veces tienen un cierto carácter reaccionario. En el centro y norte de Europa, adoptan una de las dos posiciones, dependiendo de las circunstancias de unos países y otros.

El espacio social y cultural en disputa tiene siempre como base territorial el Estado nacional, pues desde el siglo XV en occidente la iglesia tiene como único territorio propio los estados pontificios, y el resto de la geografía se divide en espacios nacionales.

El resultado del conflicto entre las masas de población integradas en subjetualidades diversas, y hostiles entre sí, es la caída del Antiguo Régimen, la desconfesionalización de los estados católicos y la libertad religiosa en los estados de otras confesiones.

Es un conflicto protagonizado por conciencias autónomas, como las de Antígona, Sócrates y Epicuro, agrupadas de modo voluntario y autoconsciente en subjetualidades que poseen una ortodoxia y un sentido común unitario, y que lo proponen o lo imponen a la totalidad.

Eso ya ocurrió en las guerras de religión y ya se resolvió con el orden establecido en Westfalia. Pero en el contexto de la demografía urbana generada por la revolución industrial, el orden westfaliano no puede mantenerse y las guerras de religión se inician de nuevo en otro registro.

§ 18. *LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD. JEFFERSON, NAPOLEÓN, MARX Y LENIN*

Desde comienzos del proceso de urbanización en los siglos XII y XIII los habitantes de las ciudades han generado cada vez más riqueza y bienestar, y mucho más intensamente a lo largo del siglo XVIII con el comienzo de la industria. Esos habitantes de las ciudades, esa burguesía ciudadana, tienen en el siglo XVIII más riqueza que los nobles feudales que protagonizaron las guerras de religión en el siglo XVI.

Son igual de religiosos que los nobles, y apoyan igualmente la ortodoxia de sus ciudades y sus países, pero su posición en el todo social orgánico, su legitimidad, su poder, es inferior al de ellos, y no se apoya en el pasado, en sus patrimonios transmisibles por herencia, sino en su presente y en su futuro. No en lo que hicieron sus antepasados, sino en lo que hacen ellos y en lo que quieren hacer, según la estructura existencial del hombre moderno descrita anteriormente (RORPEH § 7).

¿Qué son ese futuro y esa libertad que se busca y se persigue,

ante ese orden tridentino-westfaliano generador del espacio nacional urbano, que provoca expulsiones, exilios, y migraciones masivas?, ¿qué libertad buscan los diferentes grupos de marginados, de las naciones y de las ciudades?, ¿qué es la libertad religiosa en particular, la libertad política, jurídica y económica que se pretende?, ¿qué es la libertad, la igualdad y la fraternidad que se proclama?, ¿quiénes la buscan?, ¿cuántos son?, ¿ante quienes la piden y cuantos son éstos?

El movimiento de los que proclaman “Libertad, igualdad, fraternidad”, se levanta frente a los que sostienen el orden tridentino-westfaliano bajo el lema “Dios, Patria y Rey”.

“Dios, Patria y Rey”, es el lema que significa la unidad de la tierra y la sangre con la religión. Es arraigo, tradición, propiedad, herencia, legitimidad que viene del pasado. Es el orden de siempre, y que más tarde los historiadores llaman el Antiguo Régimen.

¿Qué es “libertad, igualdad y fraternidad”? Antes que nada, libertad es que cada uno pueda adorar a Dios tal como lo entiende, como se empezó a hacer en la “devotio moderna” en marcado contraste con la “devotio ibérica”, y sin que le hagan violencia.

A partir del siglo XVIII, libertad es también que los siervos se puedan marchar de las tierras del señor a la ciudad o a donde quieran, que desaparezca la servidumbre y la esclavitud, que el trabajo no esté vinculado a la tierra y se pueda vender y comprar. Libertad finalmente, también es que la tierra, a su vez, no esté vinculada a la sangre y no se transmita solamente por vía hereditaria, que se integre en régimen de la oferta y la demanda.

Esas exigencias emergen con una intensidad insoslayable en las conciencias de los ciudadanos del siglo XVII europeo, y posteriormente son proclamadas de tres maneras distintas, para tres conjuntos de personas diferentes, y dan lugar a tres modelos de estados diferentes, cada uno con profundo poder de configuración y transformación social.

El primero es el Estado liberal que se configura en Inglaterra en el siglo XVII, luego en Francia y más tarde en Estados Unidos.

El segundo es el Estado centralista europeo, que arranca de Napoleón y que da lugar al Estado social de bienestar. El tercero es el Estado totalitario marxista, que tiene plena vigencia en los países de la Unión Soviética desde 1922 hasta 1991, y que se mantiene en el siglo XXI en algunos países de Asia y América (Cuba).

Estos tres modelos de estado están vinculados a la proclamación de los Derechos Humanos, y corresponden fundamentalmente a los diseños de constituciones realizadas por Jefferson, Napoleón y Marx y Lenin. Proponen tres modelos diferentes de realización de la libertad, la igualdad y la fraternidad, en el orden de la sociedad civil, que son ejecutados en América, en Europa, y en Europa oriental y Asia, a lo largo de los siglos XIX y XX.

El Estado liberal surge a partir de la Revolución inglesa (*English Civil War*, 1642-1651), de la Independencia de los Estados Unidos y las declaraciones de derechos de diversas colonias (la de Virginia de 1776, y de otros territorios) y de la Revolución francesa, y tiene su expresión en la Constitución diseñada por Thomas Jefferson. Dicha Constitución unifica en un país libre a un conjunto de individuos fugitivos de las persecuciones religiosas europeas, marginados económicamente de la revolución industrial británica, y que inician, no sin graves conflictos internos, su revolución industrial.

El Estado liberal centralista, que da lugar al Estado Social de Bienestar, surge a partir de la Revolución francesa de 1789 y de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y tiene su primera expresión en la Constitución francesa, en la creación del Derecho Administrativo, y en el Código de Napoleón de 1800. Este Estado organiza una sociedad de hombres libres e iguales, inicialmente marginados de la subjetualidad civil y eclesiástica establecida que les era hostil, y que después de más de un siglo de guerras civiles, logran constituir una subjetualidad civil integrada.

El Estado autoritario marxista, surge a partir de las proclamaciones de los Derechos Humanos Sociales, pronunciadas en los movimientos socialistas desde La Asociación Internacional de

Trabajadores (AIT) o Primera Internacional de los trabajadores (PIT), de Londres de 1864, pasando por la Comuna de París de 1871, hasta la Segunda Internacional de 1889. Este modelo de estado tiene su expresión más propia en los Estados de la Unión Soviética, vigente desde 1922 hasta 1991. El estado marxista organiza una sociedad sin clases, sobre la base de la abolición de la propiedad privada, y concediendo prioridad a la igualdad en cuanto a los derechos humanos sociales.

Cada uno de estos tres tipos de estado se basa en una religión civil, profesa una confesionalidad y promueve una ortodoxia, incompatibles con la de los estados de otro tipo, y con la de las iglesias cristianas en casi todos los casos. En cada uno de ellos la confesionalidad y la desconfesionalización presenta algunos rasgos comunes y rasgos diferentes.

§ 19. UNA NUEVA CONFESIONALIDAD. LA RELIGIÓN CIVIL

En el capítulo 8 del libro IV del *Contrato Social*, publicado en 1762, Rousseau describe como “religión civil” el conjunto de valores y prácticas civiles, que, frente a los de las instituciones religiosas referidos a Dios, establece los propios de la sociedad civil referidos también a Dios, pero a través del servicio a la patria y al Estado.

Rousseau habla de una fe civil, de unas certezas sagradas, referidas a la patria y al estado, sin las cuales es imposible ser un buen ciudadano, que no se puede imponer, y cuyo contenido consiste en la creencia en Dios como remunerador en la vida eterna, y en la exclusión de la intolerancia religiosa⁶.

La religión civil de Rousseau no es una ocurrencia puramente

[6] Rousseau, J.J., *El Contrato Social*, Madrid: Alianza, 1980. https://en.wikipedia.org/wiki/Civil_religion. En realidad, se trata de los elementos básico de la religión de la Edad de los Metales, que se expresan por primera vez en el mazdeísmo, y que pasan a las religiones de las sociedades estatales complejas, como se ha visto en el volumen 3 de esta Filosofía de la religión (ROREM).

teórica. Es el conjunto de creencias de una sociedad que ha sustituido la historia sagrada de los antiguos dioses como eje de la ortodoxia por la moral, y que se siente a sí misma necesitada de venerar a los nuevos dioses, los del deísmo, con buenos motivos.

Se siente deísta porque las propuestas dogmáticas de las instituciones eclesiásticas, provenientes de los concilios ecuménicos griegos, y sistematizadas en Trento según el lenguaje de la escolástica medieval, pierden su sentido propiamente religioso de afirmación de la vida, perceptible inmediatamente como tal. Pasan a convertirse en relatos de afirmaciones de la vida, que en otro contexto se percibían inmediatamente como tales, pero en el contexto de la modernidad no se perciben así. Se convierten en expresiones autorreferentes, cada vez menos relacionadas con esa afirmación, y menos comprensibles para los habitantes de las ciudades de la Edad Moderna. Las expresiones dogmáticas y las referencias a Dios contenidas en ellas, paulatinamente se convierten en expresiones antiguas cada vez más extrañas y ajenas a la vida en las nuevas condiciones de supervivencia.

La afirmación de la vida, en que consiste la religión, se expresa individual y socialmente mediante los ritos de caza en el paleolítico, mediante las prácticas agrícolas y observancias astronómicas en el neolítico, mediante la veneración del soberano y de los relatos sobre el origen en los estados calcolíticos, y se expresa individualmente mediante la meditación y unión mística en la antigüedad. Esos ritos, en esos periodos, son afirmación de la vida en el orden religioso y civil, o sea, eclesiástico y político, al mismo tiempo, percibida inmediatamente como tal afirmación de la vida.

En la época histórica la religión, que integra el culto, la moral, la dogmática revelada y la plegaria, tanto en el culto público estatal como en los cultos privados de las religiones místicas, empieza a desarrollarse en el cristianismo, se posesiona de un espacio exclusivo en la cristiandad, y en ese espacio se desarrolla institucionalmente con una complejidad y difusión que llega a abarcar todo el planeta.

En este cristianismo de la Cristiandad, la religión se desarrolla como la actividad de una persona jurídica dual, la Iglesia y el Estado, que genera en la Antigüedad una ortodoxia basada en los libros sagrados y en la filosofía griega. El cristianismo de la Cristiandad genera un tipo de ortodoxia, imprescindible para una cultura que ha descubierto la esencia y la autoconciencia individual, y que necesita saber lo que son las cosas para asumirlas y desplegar la propia vida en relación con ellas.

En esa Cristiandad, y en ese espacio abierto por la diferenciación progresiva de esa persona jurídica dual, la Iglesia y el Estado, emerge la autoconciencia individual cada vez con mayor dependencia, y a la vez con mayor autonomía, respecto de las instituciones y de la sociedad en conjunto.

En ese espacio, la conciencia individual desarrolla una confesionalidad religiosa en la Iglesia, o sea una identidad eclesiástica, y a la vez desarrolla una confesionalidad religiosa en la nación-estado, o sea una identidad religiosa civil. El individuo reconoce en sí mismo una identidad religiosa-eclesiástica, y una identidad religiosa-civil, con prioridad sobre la eclesiástica en la vida mundanal, como propia de la consistencia y autonomía del hombre religioso cristiano.

Esta autonomía de la autoconciencia personal en su identidad eclesiástica y en su identidad civil, que tiene sus primeras expresiones paradigmáticas en Antígona, Sócrates y Epicuro, se manifiesta de varias maneras en las diversas culturas históricas, y en la Cristiandad tiene una de sus expresiones en la primera desconfesionalización del estado, en el conflicto entre Felipe IV y Bonifacio VIII en siglo XIII, como se ha dicho (RORPEH § 8). A partir de entonces, la afirmación de la vida que se percibe inmediatamente como tal, pasa a ser realmente la afirmación de la identidad religiosa-civil en la institución estatal, con prioridad sobre la identidad eclesiástica en institución eclesiástica. Porque a partir de entonces aquello en lo que consiste realmente la afirmación de la vida, empieza a ser cada vez más el conjunto de actividades propias de la organización estatal de la sociedad civil,

y cada vez menos el conjunto de actividades propias de la organización eclesial de la comunidad eclesial.

La *Devotio moderna* y la Reforma dan lugar a un reforzamiento de esta conciencia de autonomía en las iglesias reformadas, y la Contrarreforma produce en ella un sesgo de dependencia en los medios católicos.

La manifestación de la prioridad de la confesionalidad civil sobre la eclesial del siglo XIII, no es rechazo de la religión, como también se ha dicho, sino más bien afirmación de la autonomía del hombre cristiano en la sociedad civil, afirmación de la legitimidad operativa de los fieles corrientes (laicos), según la potestad que les confiere el bautismo, y que los convierte en conjunto en un pueblo de sacerdotes.

Es decir, a diferencia de lo que ocurre en el judaísmo, donde la actividad sacerdotal está reservada a la tribu de Leví, y a diferencia de lo que ocurre en la comunidad eclesial cristiana, donde solo están legitimados los que reciben el sacramento del orden, en la comunidad civil de la Cristiandad todos los fieles están legitimados para desempeñar funciones sacerdotales, de mediación entre los hombres y Dios.

La doctrina del sacerdocio universal, que tiene su base en el Antiguo y el Nuevo Testamento, es desarrollada por Lutero, y posteriormente por Calvino y la casi totalidad de las iglesias protestantes, para rechazar en el seno del cristianismo la división de clases entre jerarquía sacerdotal y fieles corrientes (laicos), generada en la estructura de vasallaje jerárquico de la sociedad feudal del Medioevo.

En la iglesia católica y en la anglicana se entiende la legitimidad de la actividad religiosa del fiel común, como fundada ontológicamente, pero también como forma diferencial que hace resaltar el sacerdocio sacramental de los clérigos y el sacerdocio

de Cristo⁷.

En general, la vitalidad religiosa del hombre común está presente en la historia del ser humano, junto a la del chaman paleolítico, y junto a las jerarquías sacerdotales calcolíticas y posteriores. En la historia de la Cristiandad, tras el episodio de la Reforma y la Contrarreforma, el triunfo del orden tridentino-westfaliano parece producir en los medios católicos una clandestinidad y una inhibición de la conciencia personal en cuanto autónoma, de la creatividad y de la imaginación religiosa, y un cierto monopolio eclesiástico de las iniciativas religiosas. Pero no ocurre así en los países donde triunfa la Reforma.

En los países donde triunfa la Reforma la identidad religiosa civil de los ciudadanos los legitima para la afirmación de la vida en términos de actividad civil, y por ese motivo en tales países la caída del Antiguo Régimen no necesita cancelar la confesionalidad religiosa del Estado, que se articula con la confesionalidad eclesial de las iglesias nacionales.

A lo largo de la modernidad, las energías religiosas marginadas, contenidas o reprimidas, permanecen latentes mientras se produce el desplazamiento del eje de la ortodoxia de la dogmática a la moral, y el de la afirmación de la vida se desliza de la organización eclesiástica a la organización civil.

En la Ilustración, la vitalidad religiosa se manifiesta expresándose en el orden civil de diversas maneras. Una de ellas es la religión civil, la configuración en clave religiosa de la veneración

[7] Blanco, Pablo, "El ministerio en Lutero, Trento y el Vaticano II. Un recorrido histórico-dogmático", *SCRIPTA THEOLOGICA* 40 (2008/3) 733-776; Ekkehardt Mueller "El sacerdocio de todos los creyentes- parte ii: aspectos históricos e implicancias", *Theologica* 33, no. 1 (2018): 34-55; Junge, Martin, *Bautismo, Sacerdocio Universal y Ministerio Ordenado* Impulsos para la reflexión.

Programa sobre sustentabilidad de la iglesia - Federación Luterana Mundial, Secretario para América Latina y El Caribe, Federación Luterana Mundial, Lima, Agosto de 2008.

<https://sustentabilidad.files.wordpress.com/2008/10/bautismo-sacerdocio-universal-y-ministerio-ordenado.pdf>.; Cfr. Balthasar, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica*. Vol 3, *Estilos laicales*, Madrid: Encuentro, 1998. En este volumen se estudian las figuras de Dante, Juan de la Cruz y Soloviev, entre otros.

por la nación, cuando no hay diferencia ni conflicto entre confesionalidad estatal y confesionalidad eclesial. En esos casos, la veneración por la Iglesia es también veneración por la sociedad y el Estado, que entonces pasan a ser las organizaciones que afirman la vida de modo perceptible e inmediato.

En los países donde no triunfa la Reforma, la caída del Antiguo Régimen, lleva consigo una desconfesionalización que es una liberación de la vitalidad y energías espirituales contenidas o reprimidas. Esa vitalidad y energía se expresan en formas religiosas referidas al mundo civil naciente, como en el Calcolítico y la Antigüedad se expresaban también religiosamente en las esferas de la cultura y de las profesiones nacientes.

La vitalidad espiritual religiosa se manifiesta también, por supuesto, en el mundo eclesiástico en el barroco, y en menor medida en la Ilustración, pues las iglesias cristianas europeas están ya muy consolidadas, y se despliega más en los territorios de misión.

Esa vitalidad religiosa referida al mundo civil es la que presienten y sienten Rousseau y otros, y la que le inspira la idea de la religión civil. Probablemente esa es también la vitalidad que inspira la misma idea a Benjamín Franklin, George Washington, a los revolucionarios hispanoamericanos, a los franceses que crean un santoral nuevo y una nueva divinidad, y en general a los creadores de formas religiosas en las nuevas sociedades⁸.

Las formas religiosas presentidas o vivenciadas por los pensadores ilustrados, son percibidas y descritas en 1835 por Alexis de Tocqueville en *La democracia en América*. En los Estados Unidos es quizá donde más claramente aparecen las prácticas religiosas espontáneas y las institucionales, provenientes de la identidad religiosa civil, que son de carácter estrictamente civil y están referidas a la nación estado⁹.

[8] Cfr. Bellah, Robert & Hammond, Phillip E, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco: Harper & Row, 1980; Bellah, Robert N., *Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press. 1992.

[9] Tocqueville, A., *La democracia en América*, Madrid: Trotta, 2010.

Más tarde Durkheim, inspirado en Hegel y en las propias tradiciones judías, describe lo sagrado como la sustancia ética de la sociedad, como el fundamento de las comunidades totémicas prehistóricas, de las formas elementales de la vida religiosa, y del socialismo que durante el siglo XIX ha movilizadado a todas las sociedades europeas¹⁰.

La religión es para Durkheim la fuente de la solidaridad y la camaradería, que a su vez son el fundamento de todos los vínculos funcionales de la sociedad. En su obra póstuma, *El Socialismo*, siguiendo a Saint Simon, presenta el socialismo como la forma de la sociedad futura, como una organización de la vida humana inédita, que contribuye a llevar al hombre a su plenitud.

§ 20. CONFESIONALIDAD ILUSTRADA Y ROMÁNTICA. MASONERÍAS Y SOCIALISMOS

La vitalidad religiosa que inspira la religión civil, se institucionaliza como religión pública según el modelo antiguo de Egipto, Persia, Grecia y Roma, tanto en los estados laicos europeos y americanos como en los estados marxistas. Pero, además, se institucionaliza como religión privada en la masonería en Europa occidental y América, y como conjunto de sociedades teosóficas en Europa oriental.

Se configuran así en el seno de la Cristiandad, en la interacción de fuerzas que provocan la caída del Antiguo Régimen, cuatro ortodoxias que se excluyen mutuamente, y que pugnan por la exclusividad o la supremacía en sus esferas territoriales y culturales.

1.- La religión civil del estado liberal, que tiene sus versiones privadas en la masonería (Estados Unidos).

[10] Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal: Madrid, 1982; *El socialismo*, Madrid: Akal, 2010.

- 2.- La religión civil de los estados laicos, o con iglesias nacionales vinculadas a ellos (Francia, estados anglosajones y escandinavos).
- 3.- La religión civil de los estados socialistas (Unión Soviética, estados comunistas de Asia y Cuba).
- 4.- La religión católica, que carece de territorio desde la desaparición de los estados pontificios en 1870, y que no aparece como confesional de ningún estado desde finales del siglo XX.

La religión sigue siendo afirmación de la vida, pero ahora la afirmación de la vida se bifurca en dos caras, 1) afirmación de la supervivencia física y provisión de recursos de alimento, vivienda y vestido, y 2) afirmación de la propia identidad y de la conciencia de la propia identidad. El poder institucionalizado necesita las dos afirmaciones, que pueden desplegarse independientemente una de otra y enfrentarse entre sí. Esta bifurcación es propia de la modernidad, que inaugura el periodo de las ortodoxias configuradas en términos de ideologías.

La religiosidad de las religiones civiles busca un cobijo institucional en la ortodoxia porque lo necesitan los individuos y porque lo necesita la subjetualidad ilustrada nacional. La institucionalización expresa la autoconciencia social, es la mediación entre el individuo y la comunidad, de cualquier tipo que sea la comunidad, y la forma de transmisión y crecimiento de la vida de una comunidad.

La religión pública institucionalizada en las diversas iglesias cristianas presenta una ortodoxia débil, que resulta insuficiente en la Ilustración, como lo resultaba en la Antigüedad la religión griega y la romana. Y lo mismo que entonces surgen las religiones místicas, surgen en el XVIII las hermandades y las logias, como modalidades de una ortodoxia suficientemente precisa y fuerte¹¹.

A lo largo del siglo XIX tiene lugar la lucha entre todas estas confesiones por la exclusividad de la ortodoxia. En el XX y el XXI se produce una convergencia entre todas ellas a medida que se

[11] Burkert, W., *Cultos místicos antiguos*, Madrid: Trotta, 2018.

reconocen entre sí como afirmadoras de la vida, a medida que las iglesias empiezan a comprender sus religiones no solo desde el punto de vista histórico empírico y exclusivista, sino también desde el punto de vista trascendental e inclusivista, a medida que la necesidad de configurar la ortodoxia en términos de ideología deja de hacerse sentir¹². Ese punto de vista es el que inspira la tolerancia, que aparece en la masonería en el siglo XVIII, especialmente en Voltaire, Locke y otros.

La pugna entre las cuatro confesiones se puede apreciar observando el elenco de protagonistas de revoluciones liberales y las condenas de la masonería por parte de las otras confesiones¹³, que se puede representar en líneas generales en la siguiente tabla.

[12] Esta es una perspectiva que permite también ver con un enfoque algo diverso el fenómeno de debilitamiento y las transformaciones de las ideologías, cfr., Bell, Daniel, *El final de la ideología: Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*, Madrid: Alianza, 2015 (orig.1960); cfr., Fukuyama, F., *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta, 1992 (orig.1992) e *Identidad*, Barcelona: Deusto Ediciones S.A., 2019.

[13] Gruber, Hermann. «Masonry (Freemasonry).» The Catholic Encyclopedia. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. <http://www.newadvent.org/cathen/09771a.htm>; <http://www.newadvent.org/cathen/09771a.htm>; <https://en.wikipedia.org/wiki/Freemasonry>; <https://en.wikipedia.org/wiki/Freemasonry>; <https://ec.aciprensa.com/wiki/Masoneria>, Enciclopedia Católica On Line Rodríguez, P., *Masonería al descubierto: (Del mito a la realidad 1100-2006)*. Madrid: Temas de Hoy, 2006; Pedro Álvarez Lázaro S. J., *La Masonería Escuela de Formación del Ciudadano. La educación interna de los masones españoles en el último tercio de siglo XIX*, Madrid, Universidad pontificia de Comillas,1996.

Figuras masónicas en Revoluciones liberales	Condenas de la Iglesia católica Bulas y Encíclicas	Prohibiciones de monarquías y regímenes absolutos	Prohibiciones de dictaduras de derechas y de izquierdas	Prohibiciones de estados socialistas // Islam
Voltaire Napoleón Bonaparte Mirabeau Washington Jefferson Adams Francisco de Miranda. Bolívar San Martín José Martí Salmerón Castelar Pi i Margall Giner de los Ríos Garibaldi Cavour Lessing Fichte, Herder, Goethe, Krause.	<i>In Eminent</i> Clemente XII (1738) <i>Providas</i> Benedicto XIV (1751) <i>Ecclesiam a Jesu Christo.</i> Pio VII, 1821 (excomunió)n <i>Quo</i> <i>Graviora</i> León XII, (1825). <i>Traditi</i> <i>Humilitati</i> Pío VIII (1829). <i>Mirari Vos</i> Gregorio XVI (1832). <i>Qui Pluribus</i> Pío IX, 1846. <i>Humanum</i> <i>Genus</i> León XIII (1884).	Zar Alejandro I, Reyes españoles: Felipe V, Fernando VI, Carlos III, Fernando VII.	Dictaduras fascistas y autoritarias: Adolf Hitler, Mussolini, Régimen de Vichy, Francisco Franco, Miguel Primo de Rivera, Oliveira Salazar	Prohibición en la Unión Soviética: Tercer Congreso de la Internacional Socialista 1921. Condena del Colegio de Jurisdicción Islámica (15 de julio de 1978)

El carácter religioso de la masonería se manifiesta en su enraizamiento en el sionismo, en la orden del Temple del siglo XIII y en la construcción del templo de Jerusalén. La relación de la masonería con el judaísmo es a su vez motivo de su persecución por parte del régimen nazi. Se calcula que entre 80.000 y 200.000 masones murieron en los campos de concentración alemanes junto con los judíos.

La exclusión de la masonería por parte de los estados mar-

xistas se da en todos los casos excepto en el de Cuba, donde no figura como ilegal debido a que uno de los héroes de la independencia, José Martí, es masón¹⁴.

En el siglo XX la Iglesia católica mantiene la condena de la masonería en el Código de Derecho Canónico de 1917, de Benedicto XV. En los cánones 684, 1349 y 2335 se declara que incurren en excomunión los que dan su nombre a la masonería o a otras asociaciones que maquinan contra la Iglesia.

El vigente Código de Derecho Canónico de 1983, de Juan Pablo II, en el can. 1374 dice: “Quien da su nombre a una asociación que maquina contra la Iglesia debe ser castigado con una pena justa, quien promueve o dirige esa asociación, ha de ser castigado con entredicho”.

El estado británico, el francés y el estadounidense son los que siempre han tenido mejores relaciones con la masonería, en buena medida debido a que surgen de un tronco común, a saber, las revoluciones liberales.

La confesionalidad socialista se impone por la fuerza en la Unión Soviética desde su vigencia entre 1922 y 1991, aboliendo cualquier otro tipo de confesionalidad, según el orden tridentino-westfaliano, y, tras su disolución, se reinstauran las iglesias cristianas orientales en los países que tenían iglesias nacionales ortodoxas, incluida Rusia.

El grado en que las cuatro confesiones se excluyen entre sí, confirma su homogeneidad, por muy claro que, por otra parte, resulte el carácter político de unas y el religioso de otras. El principio lógico de que los opuestos pertenecen al mismo género, y, por

[14] Esta afirmación es discutida por muchos y no se enseña oficialmente en ese país. En Miami se localiza la Gran Logia de Cuba en el exilio, no aceptada como legítima por la masonería estadounidense. La Gran Logia de Cuba (regular y aceptada) tiene sede en La Habana. https://es.wikipedia.org/wiki/Religiones_y_masoneria; <https://es.wikipedia.org/wiki/Francmasoneria>; Cfr. Margaret Jacob, “La Ilustración como se vivió: Reformadores masónicos europeos de finales del siglo XVIII” REHMLAC ISSN 1659-4223, Vol. 3, N° 1, Mayo 2011-Noiembre 2011

otra parte, la oposición práctica entre ellas, refuerzan la igualdad de estas cuatro confesiones religiosas y políticas en determinados registros.

Con o sin revolución al estilo francés, el siglo XIX es un siglo de guerras civiles entre revolucionarios liberales y conservadores del Antiguo Régimen, que prolongan las guerras de religión de los siglos XVI y XVII.

En España hay tres guerras civiles entre liberales y conservadores en el XIX y una en el siglo XX, que se han interpretado como guerras de religión o incluso como “cruzada”. En Europa, después de las guerras napoleónicas, los conservadores del Antiguo Régimen se toman su revancha en el congreso de Viena. En América, después de la independencia se suceden también las guerras entre conservadores y liberales en el siglo XIX, y las guerrillas entre burguesía ciudadana y proletariado campesino en el siglo XX, con su propio contenido religioso.

Con o sin revolución al estilo ruso y chino, el siglo XX en Europa y América es un siglo de guerras y de guerrillas entre la burguesía liberal establecida y los proletarios que migran a las ciudades o a los países de clases medias amplias, en las que la religión juega un papel más o menos implícito.

2.2. DETERMINACIÓN POLÍTICA DE LA CONFESIONALIDAD. EL REGISTRO CIVIL

§ 21. *PROVIDENCIA DIVINA Y ESTADO SOCIAL DE BIENESTAR. CLÉRIGOS Y FUNCIONARIOS*

De los tres modelos de estado que se han señalado antes, el modelo norteamericano es el más frágil y menos competente

en orden a velar por los individuos y protegerlos¹⁵. Los estados europeos tienen un origen y un sentido diferente del de los Estados Unidos. Su constitución se inicia de modo reflexivo y autoconsciente en Roma, como un modo en que la comunidad toma conciencia de su propia grandeza militar y urbana, expresándola y afirmándola.

Ese es el sentido de la organización militar y las conquistas, a la vez que el de los acueductos, termas, calzadas, servicios de correos, escuelas públicas, etc. También en las personas jurídicas la dinámica de la realidad es un crecimiento “hacia sí mismo y hacia el acto”¹⁶.

Tras la caída de Roma, y antes de la formación de las naciones europeas, es la Iglesia, a través de sus instituciones primarias como las diócesis y parroquias, y a través de sus funcionarios fundacionales, como los obispos, presbíteros, diáconos, diaconisas, etc., quien se ocupa de atender a las necesidades espirituales y materiales de los fieles, y, al mismo tiempo, súbditos.

Con el desarrollo organizativo de la Cristiandad, estas necesidades son atendidas cada vez más por las instituciones secundarias como abadías, monasterios, órdenes de caballería, órdenes mendicantes, y por funcionarios de institución no fundacional, como monjes, frailes y religiosos de diversa índole, como se ha dicho (RORPEH § 7).

Todos ellos, junto con los funcionarios primordiales,

[15] La sociedad civil norteamericana, falla en el intento de crear un estado completo, maduro y fuerte, y a su vez, los virreinos españoles en América, fallan en el intento de crear una sociedad civil madura y fuerte. Estados Unidos es una sociedad civil que ha superado el Antiguo Régimen pero que no logra darse a sí misma un estado, mientras que la América española es un conjunto de estados que no logra generar una sociedad civil fuerte, es decir, que no supera el Antiguo Régimen.

[16] Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 5, 417b 6-7, Madrid: Gredos, 1978. Ese es el sentido de los servicios administrativos de los virreinos españoles en América, que fallan en el intento de crear una sociedad civil madura y fuerte, y eso es lo que no consigue la sociedad civil norteamericana, que falla en el intento de crear un estado completo, maduro y fuerte.

forman el conjunto de los clérigos, que se ocupan de todas las tareas de asistencia espiritual y de no pocas de asistencia material. Para ello obtienen financiación de sus propias posesiones, de las que adquieren mediante herencias y donaciones, y de lo que obtienen mediante la limosna, como también se ha señalado.

Los clérigos forman la proto-estructura del cuerpo de funcionarios y profesionales civiles, como queda reflejado en las lenguas de la cristiandad. En inglés, *Clerck*, oficinista, burócrata, administrativo (*white-collar worker*), deriva de *clergy*, es decir, clérigo¹⁷. En alemán *Beruf* significa a la vez “vocación” y “profesión”.

En español, italiano y francés, profesional, *professionista* y *professionnel*, respectivamente, significa actualmente sujeto que desempeña una actividad para la que se requiere una preparación especial, trabaja para el servicio del público y se rige por un código ético.

El término proviene del latín *professio*, que a partir del siglo III designa la ceremonia por la cual un hombre o una mujer se dedican al servicio divino mediante unos votos públicos¹⁸. En la Edad Media y comienzos de la modernidad se reconocen tres profesiones, a saber, clérigos, médicos y juristas. El comercio y la industria no son profesiones¹⁹.

Uno de los modos de comprender el poder es considerarlo desarrollado en función de tres factores, a saber, la personalidad del jefe, la propiedad y la organización. En el tránsito del medioevo a la modernidad, el papel primordial pasa de la personalidad y la propiedad a la organización²⁰. La Iglesia crea muy pronto cuerpos de funcionarios y establece cuidadosos procedimientos para su selección y preparación, mientras que el Estado no emprende esa tarea hasta después de la caída del Antiguo Régimen.

[17] <https://en.wikipedia.org/wiki/Clerk>

[18] https://en.wikipedia.org/wiki/Religious_profession

[19] <https://en.wikipedia.org/wiki/Profession>

[20] Galbraith, J. K., *La anatomía del poder*, Barcelona: Plaza y Janés, 1984.

En la época histórica, durante el desarrollo de la cristiandad, por debajo y por encima de los conflictos entre la Iglesia y el Estado, hay una unidad y continuidad en la tendencia reflexiva e integrativa de la totalidad en las organizaciones, operativa al margen de la conciencia humana, y a partir de la modernidad, un crecimiento organizativo que no da lugar a estratificaciones sino a diferenciaciones²¹. Los sistemas institucionales diferenciados se ocupan del bien común, ya se entienda como afirmación de la vida en el orden sobrenatural, ya se entienda como afirmación de la vida en el orden de la supervivencia física natural. En ambos casos, ese cuidado se realiza a través de cuerpos de funcionarios.

Independientemente de las ideologías políticas e independientemente de la base cristiana de los estados europeos del XIX, la historia de la dinámica organizativa es la historia de la burocracia²².

De ese modo, en el nacimiento de los estados modernos en el siglo XVI, y sobre todo a partir del estado napoleónico y el nacimiento del Derecho administrativo a comienzos del XIX, se generan cuerpos de funcionarios civiles que van sustituyendo las actividades asistenciales del clero.

El desplazamiento ya señalado del eje de la ortodoxia, de las formulaciones de los dogmas cristológicos y trinitarios en la Antigüedad y el Medioevo, a la moral y especialmente a la moral sexual en la modernidad, tiene como correlato la sustitución de los clérigos por los cuerpos de funcionarios civiles.

Este desplazamiento tiene también su reflejo en el lenguaje. En efecto, la palabra latina *salus*, que traduce la palabra griega *soteria*, y que significa “salvación eterna”, pasa a significar salud en sentido físico y médico, es decir, en el sentido de las lenguas europeas actuales.

[21] Luhmann, Niklas, *La sociedad de la sociedad*, 4, VIII, Barcelona: Herder/Universidad Iberoamericana, 2007.

[22] Este planteamiento, propio de Weber y Luhmann, está tratado con más detenimiento en Choza, J., *Prehistoria y posthistoria del derecho*, en Aymerich Ojea, I., y García Cívico, J., *Derecho y cultura. La norma y la imagen I.*, Valencia: Canibaal, 2019.

Los ministerios del Estado, empezando por el ejército, y siguiendo por la salud pública, que se crean con la Ilustración, expresan el cuidado por parte del estado del bien común, del orden público y de la ortodoxia moral, como se ha dicho anteriormente²³. La dimensión totalitaria y autoritaria de este cuidado es lo que estudia Foucault en sus obras *Historia de la locura en la época clásica* (1961), *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (1963), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (1975), *Historia de la sexualidad. 1: La voluntad de saber*, (1976).

Foucault es uno de los cronistas, y uno de los notarios, que describe el desplazamiento, de la afirmación de la vida en referencia al mundo sobrenatural, a la afirmación de la vida en referencia al orden físico natural.

Esto ya se había producido en Grecia en el paso del mito al logos en el orden del saber, pero no se produce en el orden de la organización social, en el orden de las instituciones políticas y del derecho público, hasta la caída del Antiguo Régimen. Después del desarrollo organizativo de Roma y después de su caída, la caída del Antiguo Régimen es la continuidad con aquel tránsito del mito al logos de la era axial.

Por lo que se refiere a la atención al bien común en el orden educativo, Kant, que muere en 1804, es el primer pensador en la historia de la filosofía que vive de su sueldo de funcionario en Prusia.

Desde principios del siglo XIX los estados europeos empiezan a prestar a sus funcionarios la atención que la Iglesia prestaba a los suyos desde el siglo III, y, sobre todo, después de Trento, y estos funcionarios empiezan a desempeñar las funciones que antes eran desempeñadas por los clérigos, o que quedaban confiadas a la Divina Providencia. En 1789 la Divina Providencia pasa al servicio civil activo, y uno de los nombres que recibe el Estado a

[23] Para una historia de la institucionalización del ejército, cfr., Bañón, R., y Olmeda, J.A., (eds.), *La institución militar en el Estado contemporáneo*. Madrid: Alianza, 1985.

partir de entonces es el de “Estado providencia”²⁴.

Los funcionarios de la era contemporánea tienen conciencia de su confesionalidad ético-religiosa. Desde luego, la tiene Kant, pero también y más agudamente, Hegel, que considera la tarea del funcionario como específicamente sacerdotal, según la concepción luterana del sacerdocio universal, y según su propia concepción del Estado como sustancia ética de la sociedad.

En general este sentido confesional se da en los funcionarios y profesionales de todos los países de Europa, y se mantiene hasta la actualidad, ahora ya dentro de organizaciones democráticas, que tienen como prioridad la afirmación de la vida de la comunidad, en términos de libertad, igualdad y fraternidad. Al funcionario corresponde una dignidad y una ejemplaridad propia del mediador entre el ciudadano y el poder supremo del Estado, poder que no carece de dimensión religiosa²⁵.

Esta mediación, en cierta medida, también está en crisis a comienzos del siglo XXI, como otras. El populismo es un intento del poder supremo de conectar directamente con el ciudadano sin el estorbo de los mediadores. En parte debido a que esos mediadores incurren a veces en un clericalismo civil, o corporativismo, que pierde de vista la dimensión de servicio a la sociedad, no a sí mismos. En parte, también, porque son un contrapoder, como

[24] Fernández García-Armero, Pablo, “La función pública desde el siglo XIX”, *Cader-nos de Dereito Actual* N° 2 (2014), pp. 161-173 · <https://www.derecho-administrativo.com/2014/09/evolucion-historica-funcion-publica.html>, consultado 7-11-2019; cfr. Muñoz Llinás, Jaime Ignacio, *La Función Pública en España 1827-2007*, Tesis doctoral, UNED. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2016; https://es.wikipedia.org/wiki/Estado_del_bienestar.

[25] Cfr., Gomá Lanzón, Javier, *Ejemplaridad pública*, Madrid: Taurus, 2009. En realidad, en este sentido del servicio a la familia y a la comunidad como una especie de sacerdocio universal, puede interpretarse la tetralogía de Gomá Lanzón, compuesta en primer lugar por *Imitación y Experiencia*, Valencia: Pre-Textos, 2003, en segundo lugar, por *Aquiles en el gineceo (O aprender a ser mortal)*, Valencia: Pre-Textos, 2007, en tercer lugar por el citado libro sobre la ejemplaridad, y en cuarto lugar por *Necesario, pero imposible*, Madrid: Taurus, 2013. Incluso la obra más reciente, *Dignidad*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2019, también se mantiene en esta línea temática y argumentativa.

dejó bien claro la famosa serie de televisión “Sí, Ministro”²⁶.

§ 22. DETERMINACIÓN JURÍDICA DE LA CONFESIONALIDAD. EL REGISTRO CIVIL

El sistema social paleolítico, constituido por el conjunto de los ritos de paso, genera y determina la identidad personal en cada etapa de la vida humana, a saber, infancia, madurez y senectud, la desglosa en dos modalidades, masculina y femenina, y las articula en orden a la producción y reproducción, las actividades mediante las que vive y se difunde la comunidad (CORP § 22).

El sistema social neolítico añade al del paleolítico la propiedad inmobiliaria, el lenguaje ordinario y un sistema normativo, legal, que regula la transmisión de bienes vinculándolo al sistema matrimonial y familiar. Es decir, vincula la producción y la reproducción, y desarrolla los procesos de reflexión autoconsciente mediante nuevos sistemas de inventario y contabilidad (MORN §§ 28, 30, 31).

El sistema social de la Edad de los Metales incrementa y desarrolla la reflexión autoconsciente previamente existente, y genera nuevos modos interactivos de relación entre el sistema y los individuos: Estado teocrático, sistema de impuestos, ciudadanía y censos (ROREM §§ 5, 12, 13, 44.1 y 44.2).

En la primera etapa de la época histórica, en la Antigüedad, con la incipiente diferenciación entre la Iglesia y el Estado, el censo, originalmente no diferenciado, empieza a desdoblarse. El “seno de Abraham” y “El libro de la vida”, provenientes del orden teocrático de la Edad de los Metales, se desglosa en “Ciudad de Dios” y “ciudad terrena”. Las dos ciudades inicialmente no designan dos registros empíricos materiales diferenciados, pero sí dos tipos de ciudadanía, dos actitudes morales en relación con

[26] Agradezco a Luis Fonseca, de la Embajada de España en Ankara, esta observación sobre el populismo y sobre el corporativismo como clericalismo civil.

la comunidad, que a su vez queda desglosada también moralmente en espiritual o religiosa y política o mundana (OORA §§ 4, 5, 8-11, 21,22).

Tras la caída de Roma, donde se dispone de datos censales desde la época del rey Servio Tulio (siglo VI AdC), y a partir del nacimiento de la Cristiandad la Iglesia lleva registro de los bautizos y matrimonios. A partir del siglo XIV se generalizan los primeros registros parroquiales utilizados en Francia e Italia central. En 1787 Luis XVI establece en Francia la libertad de cultos y, con ello, un rudimentario Registro Civil para dejar constancia de los nacimientos, los matrimonios y las defunciones ante los oficiales de la justicia real.

La Revolución francesa de 1789 trae consigo la constitución civil del clero y, en 1804, se regula el funcionamiento del Registro Civil, que queda integrado en el Código de Napoleón.

A partir de comienzos del siglo XIX, la “salus animarum” ha dejado de ser el interés primordial de la comunidad y ha pasado a serlo la “salud pública”, como se ha dicho, y los funcionarios empiezan a sustituir al clero en la atención a los ciudadanos.

En España, el primer Registro Civil se crea para medianos y grandes núcleos de población y comienza sus anotaciones con fecha 1 de enero de 1841²⁷. El Registro Civil actual comienza el 1 de enero de 1871²⁸.

El Registro Civil de los estados modernos sigue cumpliendo la función del sistema social paleolítico de determinar la identi-

[27] https://es.wikipedia.org/wiki/Registro_civil

[28] “El actual Registro Civil en España comenzó el 1 de enero de 1871, a raíz de la entrada en vigor de la Ley Provisional 2/1870, de 17 de junio, del Registro Civil y del Reglamento para la ejecución de las leyes de matrimonio y Registro civil, de 13 de diciembre de 1870.2 Esta ley exigía a todos los municipios la creación de un Registro Civil en el que se debían inscribir los datos referentes al estado civil de todos los españoles (nacimientos, matrimonios, defunciones, etc.), al margen de sus creencias”. [https://es.wikipedia.org/wiki/Registro_Civil_\(España\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Registro_Civil_(España)); <https://espana.leyderecho.org/historia-del-registro-civil/>

dad de los individuos, y constituye el esqueleto del ordenamiento civil, como ya ha quedado señalado (CORP § 22).

En el Registro Civil se inscriben los nacidos, la filiación, el nombre y apellido de las personas, los fallecimientos reales o presuntos, los matrimonios. Es la institución mediante la cual el Estado garantiza para cada persona que tenga un DNI, una identificación, que sea alguien, que tenga tutela asegurada, y otras cosas necesarias. Según los países, también le compete el registro de las guardas, la patria potestad, las emancipaciones, las nacionalizaciones, el registro de profesionales, etc.

El Registro Civil es el ente administrativo o servicio público, encargado de registrar todo lo relativo al estado civil de las personas físicas, o lo que es lo mismo, todo lo relativo a su existencia civil.

Si se tiene en cuenta que existir es existir para la sociedad, vivir en sociedad, en el reconocimiento de una comunidad, y se advierte que desde el comienzo de la época histórica, y especialmente después de la caída del Antiguo Régimen, existir y ser alguien es tener una ciudadanía, se entiende que el Registro Civil cumple, en el orden físico, natural y social, las funciones que cumplía el “Libro de la vida” en el orden religioso, sobrenatural y social. Todo ello se percibe de modo estridente en la situación dramática de los migrantes sin ciudadanía (“sin papeles”) de los siglos XX y XXI.

La vida humana natural es, como señala Hobbes, una «vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta», y se hace plena según su esencia cuando es investida, mediante una participación del poder supremo, de capacidades específicas para desempeñar tareas específicas de joven, adulto o anciano, de varón o de mujer, de jefe o de guerrero, de padre o de madre, etc.

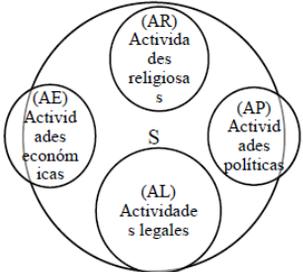
Estos poderes específicos vienen siempre del poder supremo, según señala Durkheim (CORP § 22), y como una participación de él, tanto si el poder supremo se concibe como la Fuerza Inteligente del que se participa mediante el rito de iniciación, como si se concibe como Dios Trino del que se participa mediante el rito

del bautismo o como si se concibe como Estado del que se participa mediante el rito de inscripción en el Registro civil.

Una de las varias raíces a partir de las que se desarrolla la noción filosófica y teológica de persona es la noción de capacidad jurídica²⁹.

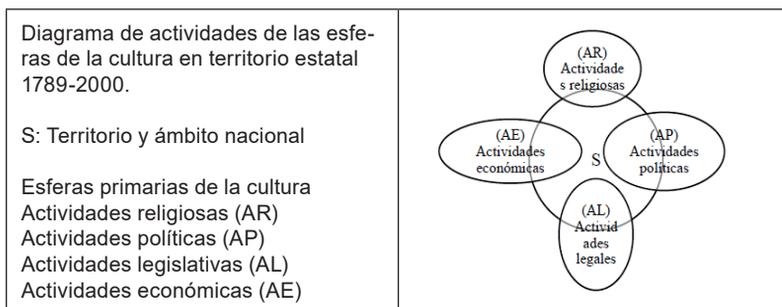
Desde esta perspectiva, el trasvase de la inscripción de los ciudadanos de los registros parroquiales a los registros civiles, es también una sustitución en la instancia que determina la confesionalidad, que deja de ser eclesiástica y pasa a ser civil, pero no por ello es menos religiosa.

La posición y dependencia de las actividades profesionales respecto de la unidad Iglesia-Estado en el orden westfaliano, y la misma posición y dependencia respecto de la institución estatal solamente, tras la caída del Antiguo Régimen, puede representarse mediante los siguientes diagramas de Venn.

<p>Diagrama de actividades de las esferas de la cultura en territorio Estatal/Eclesial 1789/2000.</p> <p>S: Territorio y ámbito Estatal/Eclesial</p> <p>Esferas primarias de la cultura Actividades religiosas (AR) Actividades políticas (AP) Actividades legislativas (AL) Actividades económicas (AE)</p>	
<p>Actividades de las esferas de la cultura</p>	<p>en territorio Estatal/Eclesial 1648-1789</p>

[29] Cfr., Choza, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Sevilla: Thémata, 2ª ed. 2019.

Desplazamiento de las actividades de las esferas de la cultura desde 1789.



En lo que se refiere a la filiación, identidad, nombres y apellidos, sexo, ciudadanía, capacidad de matrimonio, mayoría de edad, capacidad de actividades económicas, actividades profesionales, cargos públicos, herencia, y, en general, la totalidad de actividades que se realizan en la vida social, la dependencia legal que tenían los individuos respecto de los registros eclesiásticos desde la Edad Media, a partir de 1789 se transfiere a los registros civiles, que señalan también los procedimientos de alteración de de todas las determinaciones de la identidad.

§ 23. MISERICORDIA INSTITUCIONAL Y GASTO PÚBLICO (1900-2000). HÁBITOS DEL CORAZÓN

En el capítulo XXV del Evangelio de Mateo se describe el juicio final de las naciones, es decir, de los que no forman parte del pueblo elegido, en los siguientes términos:

35 «Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recibisteis; 36 estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a mí.» 37 Entonces los justos le responderán, diciendo: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer, o sediento, y te dimos de beber? 38 «¿Y cuándo te vimos como forastero, y te recibimos, o desnudo, y te vestimos? 39 «¿Y cuándo te vimos enfermo, o en la cárcel, y vinimos a ti?» 40 Respondiendo el Rey, les dirá: «En verdad os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos hermanos míos, aun a los más pequeños, a mí lo hicisteis.»

Es bastante probable que este texto evangélico resultara familiar a los habitantes de la Cristiandad en el siglo XIX, después de mil seiscientos años de evangelización, pero no es frecuente encontrarlo en las proclamas revolucionarias ni en los textos constitucionales. Es más probable que, mezclado con la piedad espontánea por los mendigos, que data de los primeros códigos sumerios y los relatos homéricos, se encuentre sedimentado en la memoria de los europeos, constituyendo lo que Tocqueville llama “hábitos del corazón”, y que Robert N. Bellah investiga a lo largo de su obra como base de la religión civil.

El sentido de la libertad y la piedad, ejercidos durante más de mil años, y los recuerdos de ese ejercicio sedimentados en el sentido común y en la memoria de la subjetualidad civil, surgen en los movimientos revolucionarios y en la evolución de la organización social, tanto en el plano político constitucional como en el jurídico administrativo, en las mentes y en las voces de dirigentes y técnicos, para generar los procedimientos institucionales y los cuerpos de funcionarios, que se ocupan del bien común en todas las dimensiones señaladas por el texto evangélico.

Ocuparse del bien común institucionalmente en todas esas dimensiones, requiere muchos recursos, al menos en el orden de la organización, en el de los hombres y en el del dinero.

Así como la Iglesia cuenta con medios sobrenaturales, escrituras, sacramentos y leyes, y con los medios materiales de su patri-

monio, el Estado cuenta también con medios inmateriales de hacer participar su poder, por una parte, que son los ritos o sacramentos civiles de investidura de poder, y, por otra parte, con medios materiales, que en parte expropia a la Iglesia, para cumplir el fin de servicio al bien común que antes cumplían.

La distribución de la riqueza y la asignación de su uso, expresa las tensiones entre la Iglesia y el Estado, y entre los factores socializadores y los individualizadores propios de ambas instituciones, determinantes de la articulación entre lo oficial y lo personal, que la conciencia individual puede reconocer a finales del siglo XX.

Los eventos destacados de esas tensiones, se pueden exponer en los momentos 8 a 12, del total en que se ha dividido la historia de la Cristiandad, para completar con ello el cuadro cronológico que se expone a partir del § 6. Es bastante probable que este texto evangélico resultara familiar a los habitantes de la Cristiandad en el siglo XIX, después de mil seiscientos años de evangelización, pero no es frecuente encontrarlo en las proclamas revolucionarias ni en los textos constitucionales. Es más probable que, mezclado con la piedad espontánea por los mendigos, que data de los primeros códigos sumerios y los relatos homéricos, se encuentre sedimentado en la memoria de los europeos, constituyendo lo que Tocqueville llama “hábitos del corazón”, y que Robert N. Bellah investiga a lo largo de su obra como base de la religión civil.

El sentido de la libertad y la piedad, ejercidos durante más de mil años, y los recuerdos de ese ejercicio sedimentados en el sentido común y en la memoria de la subjetualidad civil, surgen en los movimientos revolucionarios y en la evolución de la organización social, tanto en el plano político constitucional como en el jurídico administrativo, en las mentes y en las voces de dirigentes y técnicos, para generar los procedimientos institucionales y los cuerpos de funcionarios, que se ocupan del bien común en todas las dimensiones señaladas por el texto evangélico.

Ocuparse del bien común institucionalmente en todas esas dimensiones, requiere muchos recursos, al menos en el orden de la organización, en el de los hombres y en el del dinero.

Así como la Iglesia cuenta con medios sobrenaturales, escrituras, sacramentos y leyes, y con los medios materiales de su patrimonio, el Estado cuenta también con medios inmateriales de hacer participar su poder, por una parte, que son los ritos o sacramentos civiles de investidura de poder, y, por otra parte, con medios materiales, que en parte expropia a la Iglesia, para cumplir el fin de servicio al bien común que antes cumplían.

La distribución de la riqueza y la asignación de su uso, expresa las tensiones entre la Iglesia y el Estado, y entre los factores socializadores y los individualizadores propios de ambas instituciones, determinantes de la articulación entre lo oficial y lo personal, que la conciencia individual puede reconocer a finales del siglo XX.

Los eventos destacados de esas tensiones, se pueden exponer en los momentos 8 a 12, del total en que se ha dividido la historia de la Cristiandad, para completar con ello el cuadro cronológico que se expone a partir del § 6.

	Factores socializadores		Factores individualizadores	
	A.-Sociedad Civil	B.-Iglesia Cristiana	C.- Sociedad Civil	D.- Iglesia Cristiana
8 1ª Revol Indust Caida Ant Reg 1789	2ª desconfesionaliz del Estado Revol Americana Revol Francesa	Pio VI 1775-1779 Condena "Libertad, igualdad, fratern."	Dchos Humanos Desvinculación Sangre, tierra y trabajo Abolic esclavitud	2ª desconfesionaliz del Estado
9, 2ª Revol Indust. 1800-1900	Nacionalismos Sindicatos Manif Comun 1848 1ª Internacional 1864 Comuna de París 1871	<i>Mirari vos</i> Greg XVI, 1832 León XIII, 1891 Rerum Novarum	Independ América española Guerra Civil USA Desamortización Bernstein, Segunda Internacional 1889	Fin de los Estados Pontificios Pactos de Le-trán, 1870
10, 3ª Revol Indust 1900-1950	1929 Crack NY Nacionalizaciones Keynes, Stalin, Roosvelt, Mao	Pio X, <i>Pascendi</i> , 1907 Pio XI. Quadrag. Anno 1931	1ª y 2ª Guerra Mundial Desarrollo tenolog	
11, 3ª Revol Indust 1950-2000	Descolonización Unión Europea Fin Patron oro ONGs Caida Muro Berlin 1989	Juan XXIII, Mater et Magistra, 1961, Pacem in Terris ,63 Democraacia Crist	Revoluc Sexual Privatizaciones Thatcher, Den Xiao Pin <i>Dignitatis Humanae</i>	Conci Vaticano II 1963-65 Teologia liberac Martin Luther King Movimientos laicales
12, 4ª Revol Indust 2000-2020	Globalización Internet, IA		Gobalización Internet, IA	Desconfesionaliz de la Iglesia, Papa Francisco <i>Evangelii Gaudium</i> <i>Amoris Letitia</i>

Algunos de los eventos más destacados de los siglos XIX y XX que influyen en las tensiones entre subjetualidad civil, subjetualidad eclesiástica y subjetividad personal, quedan recogidos en el cuadro.

Con el nacionalismo romántico, se da la conmensuración y el ajuste máximo entre sociedad civil, nación y estado, y alcanza su plenitud la sociedad burguesa. A partir del XIX se produce la quiebra definitiva de la articulación tradicional entre Iglesia y Estado basada en la confesionalidad, y a partir del siglo XX se inicia la superación de la nación-estado en los bloques supranacionales y supraestatales.

En ese periodo, los estados muestran una tendencia y un esfuerzo en la configuración de una función pública, que, por otra parte, es también y a la vez creación consciente de clase media por parte de los estados³⁰.

Ese esfuerzo tiene una expresión particularmente perceptible en los datos económicos, disponibles desde 1800, relativos al PIB de los países, a los presupuestos de los estados, y al gasto público, desglosado en gasto social, político, etc.

El equilibrio entre el porcentaje del PIB reservado a los presupuestos generales del Estado, y el destinado al libre uso por parte de los ciudadanos, se puede tomar como un índice del equilibrio entre bien común y libertades individuales.

En líneas generales, los presupuestos del Estado de los países europeos, pasan de administrar un 14% del PIB en 1900, a administrar entre el 50% y el 60% del PIB en 2000, independientemente de la ideología política del régimen y del partido en el gobierno. A su vez, el volumen de recursos destinado a gasto social aumenta de un modo casi proporcional o más durante ese mismo periodo.

Desde 1850 a 2000, el gasto social experimentó un salto muy importante. En términos reales, el gasto social por habitante pasa

[30] Cfr. Barnés, J. (ed.), *Hacia el Derecho Administrativo Global: fundamentos, principios y ámbito de aplicación*. Sevilla: Global Law, 2016t.

de 1.216,76 pesetas de 1857 a 348.565,53 en el año 2000, una cifra 286 veces superior.

Un crecimiento similar se aprecia si se analiza el gasto social como porcentaje del PIB. En el siglo XIX el gasto social representaba alrededor de un 1 % del PIB; entre 1850 y 1913 el gasto social, expresado como porcentaje del PIB, se mantiene prácticamente estancado, con ligeras fluctuaciones. En cambio, a partir del 2000 supera el 20 % del PIB. Este crecimiento no ha sido lineal, sino que es resultado de la alternancia de largos períodos de estancamiento con otros de rápido crecimiento³¹.

A partir de 1920 el gasto social público se incrementa hasta alcanzar cifras del 30% del gasto público total, incluido ejército, infraestructuras, etc. Y se mantiene así incluso antes y durante la segunda guerra mundial³².

Cuando el cuidado de los pobre y marginados pasa de la confesionalidad eclesiástica a la confesionalidad civil, la misericordia, por una parte, pasa de tener como actores a clérigos para pasar a tener funcionarios, y, por otra parte, pasa a quedar reflejada en los presupuestos generales del Estado, y a ser susceptible de programación, análisis de resultados y tendencias, en términos mensurables.

§ 24. DETERMINACIÓN SOCIAL DE LA CONFESIONALIDAD. LA RELIGIOSIDAD CIVIL

La abolición de las monarquías absolutas del Antiguo Régimen no lleva consigo la extinción de las Iglesias ni la suspensión de la confesionalidad. Donde no hay iglesias nacionales, como en

[31] Espuelas Barroso, Sergio, Estudios de Historia Económica, n.º 63, *La evolución del gasto social público en España, 1850-2005*, Banco de España, Madrid, 2013.

[32] Berdún Chéliz, Pilar, "Intervencionismo y gasto público en Europa 1870-1920", en *Acciones e Investigaciones sociales*, 13 (oct 2001) pp. 235-263, consultado 7-11-2019

Francia, aparece la religión civil en sus diversas formas³³.

Y donde hay iglesias nacionales, los estados y las iglesias convergen en unos objetivos como los buscados por la masonería y los socialismos en los siglos XVIII y XIX.

Con Bolívar y Santander, Comte y Tolstoi, Bismarck y Lenin, el Estado asume en el orden empírico la función que antes de 1789 quedaba asignada a la providencia, y la asume en conflicto con la Iglesia. En primer lugar, porque, a partir de las revoluciones industriales, la Iglesia no tiene competencias en el orden de la organización social para afirmar la vida y promover la supervivencia material de la comunidad. En segundo lugar, porque, a pesar de la predicación de Jesús, de Pablo y de las autoridades cristianas posteriores sobre la obediencia a las autoridades civiles, dese las guerras de las investiduras en el siglo XII, la desconfianza y la sospecha entre la Iglesia y el Estado en relación con la primacía del poder material y el espiritual no se ha mitigado.

La vitalidad religiosa que se muestra en los protagonistas de los movimientos políticos de los siglos XIX y XX, y en sus expresiones ideológicas, se manifiesta también en los movimientos sociales y en sus idearios y estatutos, que en no pocos casos tienen un contenido teológico, confesional y no confesional, que guarda analogía con las constituciones de órdenes religiosas.

En el oriente europeo, León Tolstoi (1828-1910) despliega una ingente obra literaria, por una parte, e institucional por otra, para exponer y realizar la doctrina cristiana de la misericordia universal, especialmente con los marginados y desvalidos.

Yásnaia Poliana (en ruso: «Claro del Bosque»), es la finca donde Tolstoi vive toda su vida, escribió sus libros, fundó la escuela, en señó sus doctrinas, el lugar desde donde la difundió a todo el mundo, y el centro de culto de las esencias de la religiosidad rusa, desde la muerte de Tolstoi hasta la actualidad, incluido el periodo del régimen de la Unión Soviética.

[33] Cfr. Bellah, Robert & Hammond, Phillip E, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco: Harper & Row, 1980.

En Francia, la religiosidad del cuidado universal se difunde a partir de la forma de socialismo utópico de Saint Simón (1760-1825), en diversas formas de socialismo que integra contenidos teológicos y religiosos del cristianismo, implícita y explícitamente, como el de Auguste Comte (1798-1857), Emil Durkheim (1858-1917), Charles Péguy (1873-1914) y otros.

En los Estados Unidos el *Evangelio Social* se desarrolla desde el pionero Washington Gladden (1836-1918) hasta Martin Luther King (1929-1968), con una referencia explícita en su propia denominación al Nuevo Testamento.

A partir del movimiento francés de los curas obreros, y de la obra de teólogos alemanes como Barth y Bonhoeffer y teólogos franceses como Congar y De Lubac, surge en Sudamérica, y también con referencia explícita al cristianismo, la *Teología de la liberación*, que desarrollan teólogos, sacerdotes y dirigentes políticos como Gustavo Gutiérrez (1928-), Hélder Cámara (1909-1999), Ignacio Ellacuría (1930-1989) y otros.

En líneas generales, a lo largo de los siglos XIX y XX, en el espacio de la Cristiandad, los dirigentes políticos que sustituyen una confesionalidad eclesiástica por una confesionalidad civil, están flanqueados por dirigentes de movimientos sociales, que promueven también una confesionalidad civil reconocible como cristiana.

Se trata de movimientos y doctrinas que, sin tener cabida en las instituciones eclesiásticas, integran las enseñanzas y las prácticas cristianas en sus idearios y sus actividades. Entre ellos hay que enumerar, fuera de la cristiandad, a Ghandi (1869-1948) en Asia y a Mandela (1918-2013) en África, y no hay que pasar por alto el hecho de que varios de ellos mueren mártires, como señala Beck³⁴. Mandela, como algunos teólogos de la liberación, se declara marxista, pero no ingresa en el Partido Comunista porque lo considera incompatible con su fe cristiana.

[34] Beck, Ulrich, *El Dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*, Barcelona: Paidós, 2009.

La religiosidad es el momento subjetivo de la religión. La desconfesionalización del estado es un desplazamiento de la determinación de la confesionalidad, desde las instituciones eclesásticas, a las instituciones políticas, porque la religiosidad de los ciudadanos se expresa más adecuadamente en los modos de afirmación de la vida gestionados por la sociedad civil y el estado. Ese desplazamiento tiene lugar una vez que el eje de la ortodoxia se ha desplazado, a su vez, del ámbito de la dogmática al ámbito de la moral.

La burguesía ciudadana empieza a tener más riqueza, más ciencia y más tecnología que la nobleza y que el clero. Esos ciudadanos que habitan las ciudades tienen realmente más protagonismo y relevancia social que los gestores del Estado y de la Iglesia. Ellos mismos desearían gestionar el Estado y la Iglesia.

No solo por una cuestión de ambición personal, no sólo porque quieren un poder político, civil y religioso, proporcionado a su riqueza y a su saber. No solo porque quieren un poder económico que les permita invertir su capital comprando y vendiendo tierras y trabajo, creando industrias y compañías comerciales. No sólo porque quieren una igualdad de derechos frente a los nobles, porque quieren que, cuando cooperan igual que ellos al desarrollo de las ciudades y del país, tener el mismo reconocimiento y las mismas posibilidades operativas.

También, y a veces por encima de todo, porque sienten y creen que llevarían la gestión del Estado y de la Iglesia mejor que los nobles y los reyes, y mejor que los obispos y teólogos. Como quizá lo creían Sócrates y Epicuro, y como es propio del sacerdocio universal de los cristianos.

Llevar mejor la gestión del Estado quiere decir cambiar la sociedad jerárquica, agrícola y feudal en una sociedad igualitaria, urbana y democrática. Ese es el sentimiento común de quienes son llamados liberales, y que, de manera evolutivamente pacífica o revolucionariamente violenta, cambian los regímenes políticos de monarquías absolutas en repúblicas democráticas. Ese es el sentimiento común de quienes posteriormente son llamados so-

cialistas, y transforman los estados democráticos en estados sociales de bienestar.

Llevar mejor la gestión de la Iglesia quiere decir ajustar la presencia y la acción de las instituciones religiosas a la ortodoxia moral que ha adquirido vigencia, y al deísmo teológico que se consolida como representación teórica de ese orden moral. Poner la Iglesia al servicio del progreso material y moral de los ciudadanos de todos los países, es decir, al servicio de la religión en tanto que afirmación de la vida.

Ese es el sentimiento común de quienes, como los seguidores de las antiguas religiones místicas, se sienten insatisfechos con la religión del Estado y de la Iglesia oficiales, pero que en el siglo XIX buscan una religión en la que puedan volcar su vida y su actividad para que redunde en beneficio del prójimo, del todo social, de un modo perceptible.

Ese es el sentimiento común de quienes fundan las logias de la masonería y los movimientos sociales, el sentimiento de la religión civil. Ese es el sentimiento que se expresa en la creatividad religiosa de los hombres del Neolítico, del Calcolítico y de la Era Axial. Y que vuelve a expresarse en la creatividad religiosa del medioevo y de la modernidad.

De un modo análogo a como la vitalidad religiosa de la Antigüedad da lugar al monacato, a las órdenes de caballería y a las órdenes mendicantes, la de la modernidad da lugar a las logias y hermandades de la masonería, a los diversos socialismos, y posteriormente a algunas de las Organizaciones no gubernamentales y movimientos de diverso tipo. Pero en la modernidad la afirmación de la vida no solo tiene un sentido universal, como lo tenía entre los estoicos, sino trascendental.

2.3. FIN DEL MONOPOLIO ECLESIASTICO DE LA RELIGIÓN. LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

§ 25. *ARRIANISMO DE VOLTAIRE Y PELAGIANISMO DE FEUERBACH. LA SOMBRA DE SÉNECA*

En el 380, con el Edicto de Tesalónica, no solo se inaugura la Cristiandad y la confesionalidad del estado. Se inaugura también un monopolio eclesiástico de la religión que dura hasta 1789. Un monopolio que dura mil quinientos nueve años, que cuesta muchos exilios, muchas excomuniones y muchas guerras, y que genera una identificación entre lo eclesiástico y lo religioso particularmente firme y resistente.

Esta identificación entre lo eclesiástico y lo religioso se hace tan intensa en la Cristiandad que, a lo largo de la época histórica, religión llega a significar, para el lenguaje ordinario y el sentido común, directamente cristianismo, y las formas religiosas ajenas al cristianismo, simple y llanamente paganismo o, lo que llega a ser sinónimo, ateísmo.

En la modernidad, pagano quiere decir, en la cultura común, salvaje, primitivo y, como consecuencia, ateo. Se encuentran interpretaciones en la cultura popular, e incluso en los ámbitos académicos, de pensadores precristianos como Epicuro y Lucrecio, como ateos, porque critican la autoridad religiosa vigente y su ortodoxia³⁵. De modo análogo, se consideran ateos a numerosos pensadores, desde Maquiavelo y Montaigne hasta Fichte y Hegel. En general, en el siglo XX se declaran “ateas” personas que no tienen vínculos con instituciones religiosas y no acatan sus orto

[35] Sobre la rehabilitación de Lucrecio como autor religioso, cfr., Ruiz Castellanos, Antonio, “Lucrecio, *De rerum natura*: Sentido y coherencia del prólogo (1.1-148)”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 2015, 35, núm. 2 235-261.

doxias³⁶.

La quiebra del monopolio eclesiástico de la religión quizá se inicia en el siglo XVIII, y en el siglo XXI alcanza el nivel del sentido común y del lenguaje ordinario. Posiblemente las declaraciones de derechos humanos de 1776, de 1789 y de 1948, la Segunda Guerra Mundial, el Holocausto y su difusión mundial llevada a cabo por Hollywood, generan en toda la población del planeta una conciencia moral que tiene carácter trascendental, y que arrastra a ese mismo nivel trascendental al cristianismo y a todas las religiones.

Ese tránsito de la conciencia moral y de la conciencia religiosa del orden empírico al orden trascendental, es un proceso que tiene su vertiente reflexiva, teórica y práctica, en los intelectuales y políticos modernos y contemporáneos, de entre los cuales se pueden tomar como claves, entre otros, a Vico, Voltaire, Hegel, Feuerbach y a los pensadores del socialismo.

Vico es probablemente el primero que en 1744 señala, con una intención claramente científica y filosófica, la unidad y la universalidad de la religión y de la moral en todas las culturas, y su evolución uniforme en todas ellas³⁷, con el propósito primordial de crear una ciencia de la cultura completa, como se refleja en el

[36] Uno de los problemas de la investigación sociológica mediante encuestas es la polivalencia y versatilidad significativa del término “ateísmo”. Cfr., <https://en.wikipedia.org/wiki/Atheism>. Por eso empiezan a utilizarse, en el siglo XXI, las categorías de “espiritualidad” para indicar comportamientos religiosos al margen de sistemas normativos, y “religiosidad” para comportamientos vinculados a sistemas normativos, sean o no sean institucionalizados. Cfr., Duche Pérez, Aleixandre B., *Los evangélicos ante la muerte: tiempo, memoria y política*, VI Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología del Perú, “Por la institucionalidad de la Antropología ante los desafíos de la diversidad cultural e inclusión social”, Puno 2 - 5 de octubre de 2012, <https://www.equiponaya.com.ar/eventos/6cniap.htm>. También por eso Habermas y Luhmann insisten en que las categorías público/privado aplicadas a la religión han quedado inservibles y hay que revisar tanto lo que se considera real como las categorías con las que se designa. Cfr., Jiménez Redondo, Manuel, “Religión y cultura política liberal: sobre las discusiones Ratzinger-Habermas”, *SCIO* 6 [Julio 2010], 43-74: Luhmann, N., *La religión de la sociedad*, Madrid: Trotta, 2007.

[37] Vico, G-B., *La Ciencia Nueva*, Madrid: Tecnos, 2006.

título de su obra.

En segundo lugar, uno de los primeros que pretende mostrar la unidad y universalidad de la religión, y la uniformidad de su evolución en todas las culturas, con una intención filosófica, religiosa y política, es Voltaire en 1765, en la *Filosofía de la historia*. La obra podía haberse titulado muy bien “Filosofía de la religión”, o quizá mejor “El deísmo o la esencia del cristianismo y de toda religión”, pues esa es la tesis que sostiene³⁸.

Al desarrollarla, Voltaire siente, como Kant, la necesidad de depurar el cristianismo, y todas las religiones, de los elementos empíricos inadmisibles para el sentido científico y el sentido de la dignidad humana de su época³⁹.

En tercer lugar, uno de los primeros que pretende mostrar la unidad y universalidad del cristianismo y la integración en sus formulaciones dogmáticas, de orden trascendental, de los relatos empíricos de la revelación judía y cristianas, y de las religiones positivas en su conjunto, con una intención teológica, filosófica y política, es Hegel, entre 1821 y 1831, en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*⁴⁰.

En cuarto lugar, finalmente, uno de los primeros pensadores que pretende mostrar la unidad de los ideales morales y religiosos cristianos, con los ideales políticos del socialismo es Feuerbach en 1841 en *Esencia del cristianismo*⁴¹.

Los pensadores ilustrados, al centrar su atención en la ciencia y la moral para desarrollar su concepción de la realización del hombre en plenitud, de alguna manera retoman los ideales estoicos del universalismo cosmopolita y de la religión universal. No por casualidad Séneca es uno de los autores más leído y citado

[38] Voltaire, *Filosofía de la historia*, Madrid: Tecnos, 2001.

[39] Esta depuración implica la exclusión de cualquier pueblo elegido como receptor de una revelación especial, que es uno de los motivos del rechazo del judaísmo por parte de no pocos ilustrados.

[40] Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, 3 vols., Madrid: Alianza, 1984-1987.

[41] Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Madrid: Trotta, 2013.

por los ilustrados europeos⁴².

Por otra parte, el ideal de la realización del hombre en plenitud, desde el punto de vista de la razón, o del *logos*, desde un punto de vista cristiano, es Cristo. Este punto de vista, en cuanto acentúa la esencia humana y remite a Dios a un más allá ignoto, encaja en la posición ocupada por Arrio en la controversia cristológica y trinitaria. Cristo, el *logos*, es hombre, pero no es Dios en cuanto que no es idéntico al Padre, sino que es engendrado por Él y tiene un comienzo. En una determinada perspectiva, no hay diferencia esencial entre el espíritu humano y el divino (OORA § 26 y 53-54). Eso no es solamente una tesis de Arrio y Pelagio, de Hegel y Feuerbach. También en una tesis de Inb Arabi, Eckhardt, y en general de todos los místicos (OORA § 39 y 66).

Si se sostiene esa misma tesis y por otra parte se acentúa el protagonismo que corresponde al hombre en su realización hasta la plenitud, el protagonismo de la libertad humana, se ocupa la posición de Pelagio en el siglo V. Dichas tesis, muy presentes en la Reforma, se hacen más presentes en la obra de Feuerbach y en su proclamación de que el hombre es un dios para el hombre (*homo homini Deus*).

Feuerbach, que tiene una formación teológica tan amplia como la de Hegel y Hölderlin, es plenamente consciente de que asume las posiciones de Lutero, como queda claro en su proclamación “Yo soy Lutero II”⁴³.

Los ilustrados liberales y los románticos socialistas, por una parte, y los pontífices de la Iglesia católica, por otra, en cierto modo reponen en el plano del orden moral y político, la contro-

[42] Zambrano, María, *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid: Cátedra, 2010, orig. 1941. Es posible que en el siglo XXI siga tan vivo como el siglo XVIII, debido también a la obra de María Zambrano y a otros motivos. Es oportuno recordar que en el cristianismo primitivo Séneca es considerado como un valor de santidad y ejemplaridad que se integra en el patrimonio cristiano.

[43] Arroyo Arrarás, Luis Miguel, *Yo soy Lutero II. La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1991. Wiliam, Rowan, *Arrio. Herejía y tradición*, Salamanca: Sígueme, 2010.

versia cristológica y trinitaria de los siglos III y IV, aunque no todos son conscientes de ello.

Si se acentúa la dimensión humana de Cristo frente a su dimensión divina, se abre el camino de Arrio. Si se acentúa el valor divino de lo humano, frente a su dimensión de miseria, se abre, además, el camino de Pelagio.

El trayecto iniciado y descrito en clave filosófica por Vico y Voltaire, se puede describir en clave religiosa, de un modo que resulta más perceptible intuitivamente.

La versión imaginativa del carácter trascendental del orden moral y religioso, se encuentra en numerosos textos religiosos, especialmente en el más relevante para la Cristiandad, el Nuevo Testamento. Allí se localizan estas expresiones evangélicas:

43Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo. 44Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen; 45para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos. 46Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos? 47Y si saludáis a vuestros hermanos solamente, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen también así los gentiles? 48Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto (Mateo 5).

El paso de esta versión empírica e imaginativa del sentido trascendental de la moral y de la religión, a una versión intelectual trascendental de ese mismo sentido trascendental de la moral y la religión, tiene también numerosas expresiones. Una de las más recientes e ilustres es la de Clifford Geertz, cuando refiere la invocación a la divinidad de una mujer de una tribu africana, que ha perdido todo sentido para su vida al perder, de un modo terrible, a su marido y a sus hijos junto con su choza. La apelación a la divinidad es la apelación a una instancia más allá de todo

sentido y de toda comprensión posible, sin la menor duda de que esa apelación es legítima.

Geertz descubre en ese hecho el valor de la religión como sistema cultural, como instancia última de apelación legítima, y lo expresa en su tesis de que lo que todas las religiones comparten es “el dogma, relativamente modesto, de que Dios no está completamente loco”⁴⁴.

Esa mujer que apela a Dios en demanda de sentido es el hecho empírico en el que Vico, Voltaire y tantos otros en el plano intelectual, y quizá todos los hombres en el plano existencial, ven como algo válido para todo tiempo y lugar y para cualquier tipo de creatura, o sea como carácter trascendental de la moral y de la religión. Porque ¿puede alguien creer que el Dios responsable de la creación, podría no escucharla debido a la circunstancia de no ser ella judía, musulmana, o cristiana, o de que le faltara a su demanda cualquier tipo de requisito administrativo?

Las súplicas de la mujer africana están en línea con la de todos los suplicantes, desde los que aparecen en el arte rupestre paleolítico y neolítico (MORN §§ 10-11, 26) hasta los de la tragedia griega y la del pueblo hebreo cautivo en Babilonia.

El mismo paso de una versión empírica del sentido trascendental de la moral y de la religión, a una versión existencial trascendental, se encuentra, también entre otras muchas versiones, en Péguy.

Los suplicantes prehistóricos hacen la misma invocación que se encuentra en el prelude de Edipo Rey Edipo Rey, y con esa súplica compara Péguy la petición de los obreros al Zar el domingo 22 de enero de 1905 en el palacio de invierno en San Petersburgo. Esas invocaciones tienen “la misma grandeza humanamente sobrehumana”, porque “para los griegos, el hombre suplicante era genuinamente grande porque era representante de los dioses, mientras que el satisfecho era digno de conmiseración, porque

[44] Geertz, C., “La religión como sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 2009.

estaba bajo la amenaza del hado, a merced de la fatalidad”.

Para Péguy, y para von Balthasar, hay una continuidad y unidad entre Edipo y las víctimas del palacio de invierno, entre esos suplicantes y los suplicantes mesiánicos del Antiguo Testamento y el Cristo del Nuevo Testamento, cuando se conmueve ante la muchedumbre en la miseria, y lo expresa así: “Tengo compasión de la gente, porque ya hace tres días que están conmigo, y no tienen qué comer” (Marcos 8.2)⁴⁵.

Quizá Vico y Voltaire se encuentran entre los que, como los griegos, entienden que las circunstancias empíricas e históricas no pueden prevalecer sobre el orden trascendental, y se encuentran entre los primeros que intentan la articulación entre ambos órdenes desde el punto de vista de la filosofía, de la religión y de la organización de la vida social. Y quizá Hegel y Feuerbach se encuentran entre los primeros que intentan articular también esos dos órdenes desde el punto de vista de la ontología y desde el de la filosofía política, y de la organización de la sociedad.

Ese punto de vista que se despliega desde Vico hasta Feuerbach no es, desde luego, compartido por todos sus contemporáneos filósofos y teólogos, y mucho menos, por las autoridades responsables de los estados europeos y de las iglesias de la Cristiandad.

§ 26. VIOLENCIA Y RESISTENCIA DEL PARADIGMA ANTIGUO. LOS CASOS DE RUSIA Y EL VATICANO

La religión y la política, que constituyen la reflexión del poder en sus formas más inmediatas y puras, son las actividades que más rápida y fácilmente se institucionalizan. La institución es, como se ha dicho, la mejor mediación entre el individuo y la comunidad, de cualquier tipo que sea la comunidad, y la mejor

[45] Balthasar, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica, vol 3, Estilos laicales*, Madrid: Encuentro, 1987, p. 446.

posibilidad de transmisión y crecimiento de la vida de una comunidad.

Las instituciones son más naturales mientras más tienen en sí su principio de actividad, de crecimiento y renovación. Las más naturales se renuevan más espontáneamente y padecen menos el envejecimiento y la obsolescencia. En sentido contrario, mientras más artificiales son, menos tienen en sí su principio de actividad, de crecimiento y renovación, más lo tienen en el exterior, menos se renuevan de modo espontáneo, y más expuestas están a la obsolescencia y a los cambios violentos, es decir, a las revoluciones. A medida que la Iglesia y el Estado se hacen más complejos, más fácilmente su fin primordial, la afirmación inmediata de la vida, el bien común, pasa a un plano secundario, y el primer plano lo ocupa la afirmación reflexiva de la propia institución.

La afirmación inmediata de la vida se difumina como objetivo de la institución, realmente y en la percepción de la conciencia individual. Tiende a confundirse con la autoafirmación de la identidad institucional, porque cuando la conciencia va adquiriendo protagonismo (la conciencia subjetiva individual y la conciencia subjetual del grupo), la afirmación reflexiva de la comunidad sobre sí misma se bifurca en dos frentes, la afirmación de la vida mediante la provisión de recursos alimenticios, y la afirmación de la propia identidad comunitaria como sujeto de la vida.

Esta bifurcación se ha examinado al exponer la religión calcolítica, como desglose de la divinidad neolítica, unidad familiar cósmica y telúrica, en las tres divinidades de los indoeuropeos señalada por Dumézil, a saber, la autoridad suprema, el poder guerrero y la riqueza agrícola (ROREM §§ 8 y 17).

Esta bifurcación vuelve a producirse cuando la religión se expresa en su forma más espiritual, en el orden del intelecto. Entonces se configura como religión de la plegaria interior, y se expresa en dogma teológico y en unión mística. Eso sucede en la Antigüedad, como se ha visto (OORA §§ 8-11).

En el cristianismo de la Cristiandad se abre entonces la bifurcación entre afirmación inmediata de la vida espiritual, y autoa-

firmación de sí mismo como institución, o sea, como ortodoxia, como Iglesia que dispensa y organiza ese culto, es decir, como aparato (OORA § 19.2)⁴⁶. Dicha bifurcación se percibe también en la diferencia entre el tema y contenido de los concilios ecuménicos griegos y los latinos, como se ha señalado en el capítulo anterior (OORA § 54).

Dada la implicación entre vida espiritual y organización eclesial, por una parte, y entre vida social y organización estatal, por otra, el desplazamiento del fin primario de la institución, la afirmación de la vida, hacia objetivos secundarios, la afirmación del aparato, es fácil que pase inadvertida.

En las instituciones, el máximo de flexibilidad innovadora, con el mínimo de rigidez estructural, se da en las esferas secundarias de la cultura. En los estilos artísticos, las técnicas, las ciencias y la sabiduría, en sus lenguajes específicos, y sobre todo en el lenguaje ordinario, en las lenguas habladas. En el lenguaje ordinario no hay revoluciones.

El máximo de rigidez estructural con el mínimo de flexibilidad innovadora, se da en las esferas primarias de la cultura, religión, política, derecho y economía, que buscan la fidelidad máxima en la transmisión de contenidos, en el ejercicio de sus actividades propias, y, sobre todo, en la preservación de la institución misma. En las instituciones de estas esferas es donde se dan los cambios más violentos, es decir, las revoluciones, sobre todo en las instituciones religiosas y políticas, en la Iglesia y en el Estado.

Las esferas de la cultura constituyen el sentido común, que reposa sobre un sistema de certezas dadas por supuesto, y que se toman como punto de partida para las decisiones, actuaciones, argumentaciones e indagaciones. A ese sistema de certezas in-

[46] Esta bifurcación entre afirmación de la vida inmediata y autoafirmación de la institución, se da muy débilmente, o no se da en absoluto, en las formas del cristianismo desarrolladas en medios culturales y épocas preestatales, como son algunas sociedades africanas, de oriente medio y asiáticas. Porque en ellas, el culto no se difunde ni se garantiza, mediante dogmas, ortodoxia y aparato.

conscientes se llama paradigma a partir de un estudio ya clásico de Thomas S. Kuhn.

Cada una de las esferas de la cultura tiene sus propios paradigmas, más o menos interconectados, y el conjunto de paradigmas de todas las esferas de la cultura es lo que constituye el sentido común, que tiene carácter unitario, aunque no sistemático.

La esclerotización, reificación o parálisis evolutiva del paradigma, es la falta de perspicacia, de percepción, por parte de los gestores de las instituciones, de la pérdida de relevancia para la afirmación de vida inmediata, para la vida cotidiana real, de las certezas básicas del paradigma, y de su incapacidad para afirmar realmente la vida, para decidir, actuar, argumentar e indagar sobre los asuntos y problemas que la vida diaria genera.

Los pioneros en cada esfera de la cultura son los que perciben la obsolescencia del paradigma vigente, crean otro nuevo, y dan lugar a una lucha entre los del centro del paradigma y los de la periferia, o pioneros, a los que se considera como locos, malos o tontos, porque no aceptan lo que es tenido por bueno y correcto por la inmensa mayoría y por el conjunto.

Aunque la mayor parte de los estudios sobre renovación y sustitución de paradigmas actualmente versan sobre empresas y están realizados por economistas, una de las primeras descripciones del fenómeno la hace Maquiavelo⁴⁷. Es muy obvio que los humanistas del Renacimiento perciben claramente el proceso, así como los ilustrados, los dirigentes de las revoluciones liberales y los de los socialistas.

Las instituciones que se vuelven cada vez más complejas y resultan cada vez más artificiales, quedan desasistidas de sus principios naturales de crecimiento, de las subjetividades personales y de la subjetividad que le es propia, corren el riesgo de quiebra y afrontan revoluciones más o menos graves.

Eso les ocurre a la Iglesia y al Estado, cuando a lo largo de la modernidad pierden su referencia al objetivo primario de afirma-

[47] Maquiavelo, N., *El príncipe*, Madrid: Espasa, 2003.

ción de la vida inmediata, y pasan a tener como objetivo primario su autoafirmación institucional, desvinculada de la afirmación de la vida de la comunidad. Eso es lo que perciben los protagonistas de las revoluciones liberales y socialistas de los siglos XVIII, XIX y XX, y ese es uno de los modos de explicar y comprender la caída del Antiguo Régimen.

El tránsito del Antiguo Régimen al nuevo orden republicano y democrático, se produce de modo frecuentemente violento, como ya se ha indicado, y con episodios que son grandes marcas históricas, como la Revolución y la Independencia Norteamericana (1776) la Revolución Francesa (1789), las guerras de la Independencia de la América Española (1808-1833), las tres guerras carlistas en España (1833-1840, 1846-1849, 1872-1876) la guerra civil norteamericana (1861-1865) y otras.

Dejando a un lado las revoluciones, guerras civiles y guerras de independencia, la inadvertencia del cambio de paradigma, y la del desplazamiento del fin primario de la institución al fin secundario, sin advertencia de la desconexión de ambos, queda bien ilustrada, de un modo ejemplar, en los casos del régimen ruso de los últimos Zares y en el de los pontífices de la Iglesia Católica desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX. Quizá son los dos casos más perceptibles porque se trata de las dos instituciones más sacralizadas de la edad contemporánea.

El Zar Nicolás II de Rusia (vida, 1868-1918; Zar 1894-1918) es quizá el caso de menos perspicacia y circunspección en instituciones políticas de la Cristiandad, y el que, con el fin de la casa de los Romanov en Rusia, abre una brecha en la continuidad y unidad de una nación europea entre 1922 y 1992, la más profunda de la edad Moderna y la Contemporánea.

Una brecha que empieza a restañarse cuando Vladimir Putin reúne los cuerpos identifica de los miembros de la última familia Romanov, y les da sepultura en un funeral de Estado en 1997, en la catedral de San Pedro y San Pablo en San Petersburgo, junto

con el resto de la familia imperial y de los demás zares rusos⁴⁸.

Aparte de las desafortunadas acciones internacionales, en la guerra con Japón y en la Primera Guerra Mundial, las acciones del último Zar son especialmente desafortunadas en política interior.

Se ve forzado por diversos acontecimientos (entre otros el domingo sangriento de enero de 1905) y por sus consejeros, a introducir en 1905 reformas democratizantes, la Duma, parlamento del estado con poderes legislativos, que en el fondo no comprende porque lo considera un atentado contra la sacralidad del estado zarista.

El 22 enero 1905 tiene lugar el “domingo sangriento”, la manifestación de los obreros y campesinos rusos, que entregan al Zar su petición en el palacio de invierno en San Petersburgo, que termina con la represión violenta, una carga contra manifestantes y varias decenas de muertos por los disparos de la guardia.

La petición la recoge y la glosa Charles Péguy en *Les suppliants parallèles*,

“¡Sire!, nuestros trabajadores de la ciudad de San Petersburgo, nuestras mujeres y niños y los padres ancianos inválidos, han venido a ti en busca de justicia y de protección. Estamos sumidos en la miseria... no se nos considera hombres, somos tratados como esclavos que soportan su triste ya amarga suerte y, además, tienen que callar... Poco es lo que pedimos, sólo aquello sin lo que la vida no es vida, sino cárcel y tortura infinita... Cualquiera de nosotros

[48] En 2007 se descubren los cuerpos de Anastasia y Alexis, y tras realizarles las pruebas de ADN, son enterrados junto a sus padres y hermanas, que desde 1998 reposan en la Catedral de San Pedro y San Pablo de San Petersburgo. La familia de los últimos Romanov es canonizada por la Iglesia ortodoxa rusa en el exilio en 1981, y canonización es refrendada en agosto de 2000 por el sínodo de la Ortodoxia Rusa. Los Romanov tienen su principal santuario en la *Iglesia sobre la sangre* en Ekaterimburgo, construida sobre el lugar donde fueron asesinados. Su festividad se celebra el 17 de julio.

https://en.wikipedia.org/wiki/Nicholas_II_of_Russia, https://es.wikipedia.org/wiki/Nicolas_II_de_Rusia,

que ose levantar la voz es arrojado a la cárcel, enviado al exilio... ¡Sire! ¿Es todo esto conforme a la gracia de Dios por la que gobiernas? Te hablamos como a nuestro padre, leal y francamente [...] Y si tú no accedes a nuestras peticiones, queremos morir aquí mismo en este lugar, delante de tu palacio”⁴⁹

Puede verse una cierta analogía entre los socialistas rusos, que combaten el Antiguo Régimen, y los liberales europeos, que pretenden alcanzar una apertura de la Iglesia Católica a sus planteamientos. La resistencia y la violencia de Nicolas II parece ser también, en diverso grado, el caso de los pontífices de la Iglesia Católica, desde la condena del lema “libertad, igualdad, fraternidad” por Pio VI (1775-1779) hasta Pio XII (1939-1958).

§ 27. GREGORIO XVI, LA “MIRARI VOS” Y LAS CONDENAS DEL LIBERALISMO

Gregorio XVI⁵⁰, Papa entre 1831 y 1846, publica el 15 de agosto de 1832 la Carta Encíclica *Mirari vos*, mediante la cual puede quedar ilustrado el estado de las conciencias en Europa, en relación con la confesionalidad y la religiosidad civil del liberalismo.

En la versión española de Wikipedia se dice de ella:

es una encíclica de Gregorio XVI publicada el 15 de agosto de 1832. En ella se condena toda forma de liberalismo como pecado y se prohíben dichas ideas a los católicos⁵¹.

[49] Péguy, Charles, *Les suppliants parallèles*, recogido y glosado en Balthasar, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica. Vol 3, Estilos laicales*, Madrid: Encuentro, 1987, pp. 445-446. Cfr., [https://en.wikipedia.org/wiki/Bloody_Sunday_\(1905\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Bloody_Sunday_(1905))

[50] Gregorio XVI, monje camaldulense veneciano (1765-1846), es el 254º Papa de la Iglesia católica entre 1831 y 1846, https://es.wikipedia.org/wiki/Gregorio_XVI, consultada 16/11/2019; Cfr., Garrido Luceño, José María, *Desarrollo doctrinal del cristianismo*, Sevilla: Thémata, 2019.

[51] https://es.wikipedia.org/wiki/Mirari_vos, consultada el 16/11/2019.

En la versión inglesa de Wikipedia, se dice lo siguiente⁵²:

Felicité Robert de Lamennais, Charles Forbes René de Montalembert y Jean-Baptiste Henri Lacordaire habían puesto en marcha el diario, *L'Avenir* («El futuro»). Si bien el periódico era un fuerte defensor del ultramontanismo, apoyando la autoridad del papado frente a las ideas nacionalistas y seculares, también apoyaba un sufragio ampliado, la separación de la iglesia y el estado, y la libertad universal de conciencia, de educación, de reunión y de prensa. No veían conflicto entre el catolicismo y la reforma liberal. La jerarquía conservadora francesa consideraba tales puntos de vista como insensateces peligrosas. En noviembre de 1831, Lamennais y Montalembert viajaron a Roma, buscando del Papa Gregorio la confirmación de la ortodoxia de las opiniones expresadas en su periódico.

Aunque presionado por el gobierno francés y por la jerarquía francesa, el Papa Gregorio XVI hubiera preferido no hacer del asunto una cuestión oficial. Después de mucha oposición, obtuvieron una audiencia el 15 de marzo de 1832, solicitando que en ningún caso se mencionaran sus opiniones políticas. La reunión fue aparentemente cordial y sin incidentes.

Por su parte, Klemens von Metternich, cuyas tropas austriacas aseguraban la estabilidad de los Estados Pontificios, presionó para que sus doctrinas fueran condenadas.

Los consejeros del Papa estaban convencidos de que, si no se pronunciaba en ningún sentido, se verían aprobadas las opiniones de Lamennais. La Encíclica *Mirari vos* se publicó en el siguiente mes de agosto, rechazando las tesis de Lamennais, pero sin mencionarlo por su nombre.

La Encíclica, y la condena del liberalismo y del indiferentismo religioso, “que lleva a conceder al error los mismos derechos que a la verdad”, se difunden, se glosan y se proclaman en las diócesis, parroquias, periódicos y parlamentos de Italia, Francia

[52] https://en.wikipedia.org/wiki/Mirari_vos, consultada el 16/11/2019.

y España, donde los estados confesionales católicos experimentan el acoso de los partidos liberales, que pretenden las libertades proclamadas por el diario francés *L'Avenir*.

En Polonia, Bélgica y el Reino Unido, donde los estados experimentan el mismo acoso por parte de los liberales, los obispos polacos, belgas y británicos evitan o impiden la difusión el documento pontificio.

Polonia, con una población en su totalidad católica, en esos años está bajo el dominio de Rusia, que tiene un estado confesional de la Iglesia ortodoxa rusa, y no permite el culto de otras religiones diferentes de la propia. Los aliados naturales de los católicos polacos son los liberales de Polonia y de Rusia, y no resulta lo más oportuno para la iglesia católica polaca proclamar condenas contra el liberalismo.

Bélgica se encuentra en esos años bajo el dominio de Holanda, país con un estado confesionalmente protestante, que no permite el culto de otras confesiones, y no permite en concreto el culto de los católicos. En esa situación, los liberales belgas y holandeses son los aliados naturales de los católicos, por lo cual los obispos belgas y holandeses no difunden la Encíclica que condena a sus aliados.

Inglaterra es un país con una confesionalidad anglicana desde los tiempos de Enrique VIII, criticada por los liberales. Los católicos ingleses, impedidos por el Estado en la celebración de su culto, tienen como aliados a los liberales británicos. Los obispos británicos tampoco difunden la *Mirari vos*, porque un ataque de Roma a sus aliados no es algo que en modo alguna les resulta conveniente⁵³.

La *Mirari vos*, por una parte, reafirma el estado confesional, pero, a la vez, pide libertad para que los católicos puedan practicar su religión. No se encuentra en ella todavía una lucha por el reconocimiento entre dos subjetualidades diferenciadas, por una

[53] Redondo, Gonzalo, *La Iglesia en el mundo contemporáneo*, vol. I, (1775-1878), Pamplona: Eunsa, 1979.

parte, y la subjetividad personal, por otra. No se refleja en la Encíclica una lucha entre tres instancias, sino la lucha de la subjetualidad eclesial por el reconocimiento de parte de la subjetualidad política.

La lucha por el reconocimiento de la subjetividad personal ante ambas subjetualidades aparece más tarde, en la segunda mitad del siglo XX, y como una lucha del individuo ante dos frentes diferentes, que a veces se unen en su contra (por ejemplo, en la revolución sexual de los años 60). La *Mirari vos* mediante sus condenas formales, expresa la impotencia de la Iglesia para detener, en el orden real, el creciente protagonismo sociocultural de la subjetualidad política y de la subjetividad personal, y, en tanto que expresión de impotencia, puede considerarse como un síntoma de la liquidación del orden tridentino-westfaliano. La ira verbal suele ser una manifestación de impotencia.

Una treintena de años más tarde, el Papa Pio IX se inscribe en la línea de la *Mirari vos* con su encíclica *Quanta cura*. Esta encíclica produce el «l'effet d'une bombe» (el efecto de una bomba), pues en ella la Iglesia Católica rechaza en bloque «les expressions de la modernité» (las expresiones de la modernidad), y se dispone a combatirla activamente⁵⁴.

§ 28. PÍO IX, EL SYLLABUS Y LOS ERRORES MODERNOS

Desde el punto de vista de la conciencia de las autoridades institucionales eclesiásticas, la Iglesia católica se encuentra en una situación próxima a su destrucción desde el punto de vista geográfico, y desde el punto de vista espiritual. Esa es la percepción de Pio IX (1846-1878)⁵⁵.

[54] https://fr.wikipedia.org/wiki/Mirari_vos, consultado 20-11-2019. Cfr., Garrido Luceño, José María, *Desarrollo doctrinal del cristianismo*, Sevilla: Thémata, 2019.

[55] Es el 255.º papa de la Iglesia católica y el último soberano de los Estados Pontificios. Su pontificado de 31 años, 7 meses y 22 días (16 de junio de 1846-7 de febrero de 1878), ha sido el segundo más largo de la historia de la Iglesia, o el más largo si se

Este horizonte es el que tiene, por una parte, el *Syllabus* y, por otra, la Encíclica *Quanta cura*.

La *Quanta cura* se publica el 8 de diciembre de 1864 junto con el *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (“Listado recopilatorio de los principales errores de nuestro tiempo”). En ella se rechaza la libertad de culto, proclamada por la Revolución francesa y el *Risorgimento* italiano, el liberalismo ideológico, el estado laico que establece la separación entre Iglesia y Estado, y, en general, la cultura moderna.

Las tesis de la encíclica quedan resumidas y sistematizadas en las 80 tesis del *Syllabus*, que se agrupan en los títulos de los nueve apartados siguientes⁵⁶:

(1-7): panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto;

(8-14): racionalismo moderado (8-14);

(15-18): indiferentismo y falsa tolerancia en asuntos religiosos;

(19-38): socialismo, comunismo, sociedades secretas, sociedades bíblicas, asociaciones clericales liberales (se hace referencia a tres encíclicas y dos alocuciones del Papa, en las que se condena esas tendencias), errores sobre la Iglesia y sus derechos;

(39-55): errores sobre el Estado y su relación con la Iglesia;

(56-64): errores sobre la ética natural y cristiana;

(65-74): errores sobre el matrimonio cristiano;

(75-76): errores sobre el poder temporal del Papa;

(77-80): errores en relación con el liberalismo moderno.

Tanto el tono de la redacción como el léxico utilizado son relevantes para percibir la comprensión vaticana de las tesis que se

descarta el de san Pedro, cuya duración es difícil de determinar. Fue beatificado por Juan Pablo II. https://es.wikipedia.org/wiki/Pio_IX

[56] Cfr., *Enciclopedia Católica*, <https://ec.aciprensa.com/wiki/Syllabus>, consultado 24-11-2019.

rechazan. Por eso es importante transcribir, al menos, algunas de particular relevancia posterior.

15. Todo hombre es libre para abrazar y profesar la religión que juzgue verdadera, guiado por la luz de su razón.

17. Por lo menos debemos esperar con fundamento la eterna salvación de todos aquellos que no se encuentran dentro de la verdadera Iglesia de Cristo.

18. El protestantismo no es más que una forma distinta de la verdadera religión cristiana; y dentro de aquélla se puede agradar a Dios lo mismo que en la Iglesia católica.

24. La Iglesia no tiene el derecho de usar la fuerza y carece de todo poder temporal directo o indirecto

31. El fuero eclesiástico para las causas temporales, civiles o criminales, de los clérigos, debe ser totalmente suprimido, aun sin consultar a la Sede Apostólica y a pesar de sus reclamaciones.

45. La dirección total de las escuelas públicas en que se educa a la juventud de una nación cristiana puede y debe ser entregada a la autoridad civil, con la sola excepción de los seminarios episcopales legalmente excluidos y debe serle entregada de tal manera que ninguna otra autoridad tenga derecho a intervenir en la disciplina de las escuelas, en el régimen de estudios, en la colocación de grados y en la elección y aprobación de los maestros.

55. La Iglesia debe estar separada del Estado, y el Estado debe estar separado de la Iglesia.

57. La ciencia moral y la ciencia filosófica, así como las leyes civiles, pueden y deben separarse de la autoridad divina y eclesiástica.

66. El Sacramento del matrimonio no es más que un elemento accesorio del contrato y separable de éste, y el Sacramento mismo no es otra cosa que la bendición nupcial.

67. El vínculo del matrimonio no es indisoluble por derecho «natural, y en ciertos y determinados casos el poder civil

puede sancionar el divorcio propiamente dicho.

68. La Iglesia no tiene potestad para establecer impedimentos dirimentes del matrimonio; esta potestad compete a la autoridad civil, la cual debe suprimir los impedimentos actualmente existentes.

77. En la época actual no es necesario ya que la religión católica sea considerada como la única religión del Estado, con exclusión de todos los demás.

78. Por esto, es de alabar la legislación promulgada en algunas naciones católicas, en virtud de la cual los extranjeros que a ellas emigran pueden ejercer lícitamente el ejercicio público de su propio culto.

79. Porque es falso que la libertad civil de cultos y la facultad plena, otorgada a todos, de manifestar abierta y públicamente sus opiniones y pensamientos, sin excepción alguna, conduzcan con mayor facilidad a los pueblos a la corrupción de las costumbres y de las inteligencias y propaguen la peste del indiferentismo.

80. El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna.⁵⁷

Con este horizonte cultural y esta percepción, convoca Pío IX el Concilio Vaticano I, que se inicia en diciembre de 1869, y que termina en verano de 1870, cuando las tropas de Garibaldi toman los Estados Pontificios y los anexionan a la naciente nación italiana.

Es un concilio en el que la Iglesia se prepara para la guerra, y, como punto de partida, se asegura el poder unitario y sin fisuras de su autoridad máxima, como hace cualquier soberano que va

[57] Cfr. *Enciclopedia Católica*, <https://ec.aciprensa.com/wiki/Syllabus>, consultado 24-11-2019.

El *Syllabus* recoge, junto a estas tesis rechazadas, los documentos del magisterio de la Iglesia en que se encuentran rechazos y condenas de ellas.

a la guerra.

Eso es lo que expresa el Concilio Vaticano I cuando establece la infalibilidad del Papa, y esa es una de las cuestiones importantes, si la guerra que se va a emprender es, fundamentalmente, una guerra doctrinal, como las celebradas durante los siglos de la construcción de la ortodoxia a lo largo de los concilios ecuménicos griegos (OORA §§ 26 y 54).

Lo que se juega es una versión moderna del arrianismo, como se ha señalado antes, no en el orden teórico del dogma, sino en el orden práctico de la realización efectiva de la esencia humana, en el orden del alcance de la autonomía y del valor divino de lo humano (RORPEH § 25).

§ 29. PÍO X Y EL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO. “LA IGLESIA EN ESTADO DE SITIO”

La continuidad en las posiciones oficiales de la Iglesia Católica entre Pío IX (1846-1878) y Pío X (1903-1914), con el pontificado intermedio de León XIII (1878-1903), es firme y consistente. A comienzos del siglo XX el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado se agrava, hasta el punto de que el pontífice puede sentir y declarar que la “la Iglesia se encuentra en estado de Sitio”.

No sólo porque los estados liberales y socialistas promuevan el estado laico, desde sus propias confesiones de religiosidad civil, como se ha dicho, sino, lo que es mucho más grave, porque dentro de la Iglesia empiezan a encontrarse cada vez más pastores y teólogos que apoyan esas posiciones. No desde diarios nacionales como *L’Avenir*, sino desde el gobierno de las diócesis o las parroquias, o desde las cátedras de seminario y universidades eclesiásticas⁵⁸.

[58] Redondo, Gonzalo, *La Iglesia en el mundo contemporáneo*, vol. II, (1878-1939), Pamplona: Eunsa, 1979; cfr., San Pío X, *Enciclopedia católica*, https://ec.aciprensa.com/wiki/Papa_San_Pio_X; https://es.wikipedia.org/wiki/Pio_X; https://en.wikipedia.org/wiki/Pope_Pius_X, consultado 25-11-2019.

Pío X tiene un instrumento de defensa antiguo, y que se muestra poco eficaz, a saber, el *Index librorum prohibitorum*, “Índice de libros prohibidos”, promulgado a petición del Concilio de Trento por Pío IV en 1564⁵⁹.

El *Syllabus* de Pío IX es un arma nueva y más útil, porque unifica y sistematiza los errores y las condenas. Pero Pío X crea otra decisiva, para regular y regir al pueblo de Dios, a saber, el *Código de Derecho Canónico*, que se publica después de su muerte, en 1917, en el pontificado de Benedicto XV (1914-1922), que lo promulga y lo aplica.

A semejanza de Pío IX, Pío X Escribe una Encíclica en que recoge, sistematiza y condena los errores de la modernidad, el “modernismo”, a saber, la *Pascendi Dominici gregis*, (“De la alimentación del rebaño del Señor”) publicada en 1907.

Pío X plantea su combate en lo más profundo de la intimidad del creyente. Sistematiza y expone todos los errores modernos en su encíclica, resume y aplica las tesis en puntos concretos, y los convierte en materia de un juramento de observación de la doctrina de la fe, el *juramento antimodernista*.

El juramento se establece como obligatorio en la Iglesia Católica a «todo el clero, los pastores, confesores, predicadores, superiores religiosos y profesores de filosofía y teología en seminarios», el 1 de septiembre de 1910 por el *Motu proprio Sacrorum antiistitum*, con objeto de neutralizar la herejía modernista.

Probablemente nunca en la historia humana se ha intentado un entañamiento de doctrinas, una interiorización de lo ideal, una subjetivización de lo objetivo, como la que se pretende en el juramento. Jesús no pretende nada semejante con su predicación evangélica, ni Teodosio se propone algo así cuando establece el cristianismo como religión del imperio. Quizá Hobbes puede pensar esa identificación como ideal, porque en el siglo XVII ya

[59] Cfr., Índice de Libros prohibidos, cfr., https://ec.aciprensa.com/wiki/Indice_de_Libros_Prohibidos;

https://es.wikipedia.org/wiki/Index_librorum_prohibitorum.

la objetividad y la subjetividad modernas están suficientemente constituidas como para pretender su unificación en términos objetivistas. Y en los siglos XVII y XVIII las leyes físicas y las leyes morales, el cielo estrellado y el deber, gravitan sobre la cabeza y el corazón de Kant y del hombre moderno con la universalidad y la necesidad de lo objetivo.

El Código de Derecho Canónico tiene una parte de cierta amplitud, dedicada al Derecho Penal, en que se regulan las causas y procedimientos de la excomunión, y entre estos los de Excomunión *latae sententiae*.

Una pena de *latae sententiae* (“impuesta ya por la ley”) es la que se sigue automáticamente, por la fuerza de ley misma, cuando una ley es contravenida, sin necesidad de declaración por una autoridad eclesiástica. Así, a partir de determinadas condenas, queda excomulgado quien lea libros prohibidos, quien vote al partido liberal, quien vote al partido comunista, quien procure un aborto, o quien incurra en otros supuestos que se establezcan.

Pío X, en cierto modo como el Zar Nicolas II, insiste, ante quienes aconsejan moderación, en que la Iglesia necesita ser defendida por todos los medios, y utiliza sus armas defensivas. Decreta excomuniones dirigidas a personas singulares, y excomuniones dirigidas en abstracto a quienes incurren en determinados comportamientos, o, dicho de otra manera, a dirigentes más o menos destacados de movimientos políticos e intelectuales, y a masas de liberales y comunistas de buena fe, ajenos a los decretos pontificios.

Las excomuniones *latae sententiae* tienen cierta analogía con los disparos de las tropas zaristas en el palacio de invierno el célebre domingo de enero de 1905. En cierto modo, son las deportaciones masivas a las tinieblas exteriores, en orden a la preservación de la Ciudad de Dios, como las deportaciones de Stalin tenían como objeto la preservación de la confesionalidad socialista y la realización del Estado socialista.

Después de Pio X, Pio XI (1922-1939)⁶⁰ ratifica las condenas del comunismo, y proclama las del el fascismo y el nazismo, con una política muy en línea con la de sus predecesores, y con las de los jefes de los nuevos estados correspondientes a las nuevas confesionalidades (RORPEH §§ 19-20).

Después del gran choque de la Segunda Guerra mundial, los estados y las iglesias de la Cristiandad se recomponen, miran al exterior y se hacen cargo de que hay vida, sociedad, iglesias y cristianismo más allá de sus fronteras culturales. El encuentro con los otros, los otros estados y las otras iglesias, cristianas y no cristianas, pone a la Cristiandad en situación de pensar de nuevo sus instituciones, su subjetualidad civil y su subjetualidad eclesiástica.

El 8 de febrero de 1966 el papa Pablo VI suprime el índice de libros prohibidos. El juramento antimodernista es suprimido el 17 de julio de 1967 por la Congregación para la Doctrina de la Fe con la aprobación del papa Pablo VI. El Código de Derecho Canónico de 1917 se mantiene vigente hasta 1983, en que Juan Pablo II promulga el nuevo Código de Derecho Canónico inspirado en el Concilio Vaticano II.

Las dos Guerras mundiales, y especialmente la segunda, llevan consigo una transformación del mundo tan profunda, que después del aturdimiento producido por tanta catástrofe, la conciencia general, en la sociedad civil y en la eclesiástica, experimenta un nuevo comienzo, en el que las referencias al pasado son menos importantes que el inventario de los nuevos mundos que emergen.

[60] Es el 259.º papa de la Iglesia católica, y primer soberano de la Ciudad del Vaticano entre 1922 y 1939. Su pontificado abarca casi todo el período de entreguerras. https://es.wikipedia.org/wiki/Pio_XI

2.4. GUERRAS SANTAS DE LOS SIGLOS XIX Y XX Y RECONOCIMIENTO DE LA PERSONA

§ 30. GUERRAS SANTAS DE LA CRISTIANDAD DE LOS SIGLOS XIX Y XX. EL HOLOCAUSTO

No es demasiado difícil, gracias a la documentación histórica, literaria y cinematográfica, situarse en la intimidad de Lamennais y Péguy, o en las de Bolívar y Garibaldi, por una parte, en las de Bernstein y Lenin, por otra, y en la de Pio IX y Pio X, por otra. Pero sí es difícil, en realidad, imposible, decir en cuál de ellas hay más angustia, más abnegación, más piedad por el pueblo y más heroísmo.

Lo mismo puede decirse de los dos bandos que se enfrentaron en las guerras civiles de España y Colombia en los siglos XIX y XX, o en la de los cristeros mexicanos (1926-1929). Y lo mismo cabe decir del enfrentamiento entre Ernesto Cardenal y Juan Pablo II, a propósito de la teología de la liberación en las tres últimas décadas del siglo XX, entre Bernard Häring y Josep Ratzinger en ese mismo periodo a propósito de la flexibilización de la moral, o entre el Papa Francisco y el Cardenal Sarah a propósito de la flexibilización de la disciplina jurídica de la Iglesia Católica sobre sexo y matrimonio.

Esta incertidumbre no sería aplicable a las modalidades radicales de las posiciones conservadoras (en el límite, el nazismo en su forma de fanatización absoluta), ni a las modalidades radicales de las posiciones revolucionarias (en el límite, el comunismo en su forma de fanatización absoluta). Es el caso en el que los extremos se tocan y coinciden.

En su forma absoluta, el fanatismo, es una situación ideal. En ella se ubican individuos en los que no pueden percibirse cualidades como las mencionadas en la configuración de la subjetividad, porque en ellos *la realidad* del otro como ser humano, queda completamente anulada por la fuerza del ideal, de *la objetividad* del proyecto ideológico, que legitima para la destrucción total de

los obstáculos (OORA § 28). El fanatismo implica una cancelación del carácter humano del otro y, consiguientemente, una amputación o incluso una cancelación igualmente completa de la propia subjetividad. Si no hay reconocimiento de una subjetividad ajena como tal, tampoco puede hacer autoconciencia de uno mismo como subjetividad⁶¹.

En el límite, los tradicionalistas y los revolucionarios, los extremos de ambos bandos, se pueden aproximar asintóticamente al punto cero del fanatismo puro. En ese caso, se deja de considerar al adversario como humano, como semejante, y la subjetividad entra en una espiral de odio autodeformante y autodestructiva. También es imposible decir cuántos, cuándo y quienes alcanzan ese punto cero en cualquiera de los bandos.

Por supuesto, entre la intimidad de personalidades como Péguy y Pio X, cabe una gradación de posiciones intermedias en que posiblemente la piedad y el heroísmo sería menos perceptible.

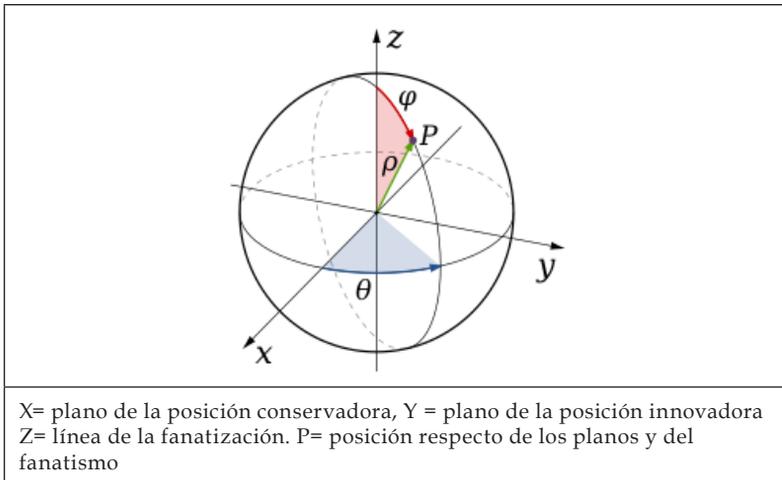
El punto de vista académico puede corresponder con el que Rousseau, en el *Discurso sobre las artes y las letras*, califica de insensibilidad e indiferencia despiadada, aunque también entre los académicos resulta perceptible su posicionamiento íntimo y subjetivo.

Esa diferencia y esa gradación podría representarse en la siguiente tabla:

[61] Es muy ilustrativo a este respecto el análisis del sociólogo francés G erald Bronner (discípulo de Boudon, a su vez discípulo de Aron) en su libro *La Pensée extr me: Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*, Paris: Deno l, 2009, en el que caracteriza el extremismo como una adhesión incondicional a ideas poco transubjetivas (minoritarias en su ambiente) y sociop ticas. Y describe las cuatro vías de tránsito de la "normalidad" al fanatismo. Agradezco esta información a Luis Fonseca.

A.-Posición revolucionaria innovadora, de máxima piedad y heroísmo	Posiciones intermedias entre A (izquierda) y Z (derecha)	Z.- Posición institucional, tradicional y oficial, de máxima piedad y heroísmo
Lamennais	Izquierda//Derecha	Gregorio XVI
Péguy	Lenin, Stalin // Nicolas II	Pio IX, Pio X
Paulo VI	Manuel Azaña // F. Franco	Cardenal Ottaviani
Bernard Häring	Fidel Castro // Pinochet	Josep Ratzinger
Ernesto Cardenal		Juan Pablo II
Papa Francisco		Cardenal Sarah

A su vez, cualquiera de estas posiciones se puede representar mediante un sistema de coordenadas esféricas⁶² del siguiente modo



[62] https://es.wikipedia.org/wiki/Coordenadas_polares.

Desde este punto de vista, las guerras y revoluciones de los siglos XIX y XX aparecen como guerras de religión, de apoyo a las confesionalidades, civiles y eclesiásticas, que se han mencionado.

Estas guerras de religión se pueden considerar guerras santas en el mismo sentido en que se considera y se autodenomina así la Segunda Cruzada promovida por Urbano II (RORPEH §§ 6-7). Tanto los papas Pío IX y Pío X, y los “mártires” que se alinean con ellos, como Paulo VI y Francisco I, pueden comprender y hacer suyas las siguientes palabras de Agustín de Hipona

«Oh Jerusalén, que haya paz dentro de tus muros, seguridad en tus palacios» (Sl 121,7). Es decir, que tu paz se encuentre en tu amor, porque el amor es la fuerza. Escuchad lo que dice el Cantar de los Cantares: «El amor es fuerte como la muerte» (8,6) [...]. Sí, «el amor es fuerte como la muerte». Sí, el amor es fuerte, es poderoso, tiene mucha fuerza, es la fuerza misma... Que tu paz esté, pues, en tu fuerza, Jerusalén; que tu paz esté en tu amor.⁶³

Los nuevos estados generados tras la caída del Antiguo Régimen, en la medida en que siguen siendo absolutos y autoritarios, mantienen el orden tridentino-westfaliano obsoleto en un régimen de urbanización plena, y mantienen el sistema de exclusión y violencia de la modernidad. En primer lugar, y especialmente, en el régimen nazi con el holocausto. En otros países, los estados llegan a extremos máximos de violencia como en los casos de Stalin, Mao Tse Tung y los regímenes marxistas. Otras veces, como en los regímenes autoritarios de derechas, se llega a los mismos extremos de violencia, como en los caos de Franco, Pinochet, Videla y otros.

El holocausto y el archipiélago Gulag⁶⁴ son la expresión de

[63] Agustín de Hipona, *Sermones sobre los salmos*, ps. 121, §3,12.

[64] El nombre se toma de las condiciones de vida y las muertes provocadas por el sistema de cárceles de Stalin, descritas por Aleksandr Solzhenitsyn, en su novela-reportaje *Archipiélago Gulag*, publicada en 1973-75. Cfr., https://es.wikipedia.org/wiki/Aleksandr_Solzhenitsyn

la destrucción de lo humano real, mediante la afirmación de la objetividad ideal abstracta (lo que Hegel llama fanatismo), que se apodera de la sociedad y del sistema de producción de la primera y segunda revolución industrial⁶⁵.

A parte de las diferencias específicas de esos dos sistemas de destrucción humana, el holocausto, en virtud de su difusión mundial a través de la industria cinematográfica de Hollywood, da lugar a la universalización empírica de la solidaridad y de la conciencia moral.

Es difícil señalar la profundidad y el impacto unificador y configurador que el holocausto produce en la conciencia de la humanidad de la segunda mitad del siglo XX. Resultaría superficial decir que se trata de un acontecimiento político, o de un acontecimiento moral.

El holocausto, que se lleva a cabo mediante el mecanismo psicológico de considerar como no-humanos y no-semblantes a las víctimas, produce el efecto de hacer aparecer, precisamente a todas esas víctimas, ante todos los demás seres humanos del planeta, como hermanos suyos sacrificados.

El holocausto es un acontecimiento profundamente total, político, moral y religioso, que apela a todas las dimensiones existenciales del hombre, configura de un modo especial la unidad del género humano, y acuña a partir de él el concepto de “delito contra la humanidad”⁶⁶.

[65] Es devastador el estudio histórico de la solución final de Raul Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid: Akal, 2005 (original 1961), en el que explica el malestar de Hitler por la noche de los cristales rotos: su fanatismo debía ser legal y reglado. La creación de las leyes de Nuremberg que despenaliza la aniquilación de los judíos tenía, además, como explica Hilberg, la finalidad de que fueran los propios judíos los que recogieran sus maletas y marcharan en filas en las estaciones por su propio pie hacia su exterminio. La burocratización del exterminio que tenía como arquitecto a Adolf Eichmann está perfectamente caracterizado en su juicio, donde Arendt se percata de el poder de la banalización del mal en la conciencia indiferente del acusado. Agradezco esta observación a Pau Arnau.

[66] El delito se formaliza y tipifica a partir del juicio de Nuremberg, y a partir de entonces incluye delitos anteriores como el comercio de esclavos, el genocidio armenio y otros. Cfr. https://es.wikipedia.org/wiki/Crimen_de_lesa_humanidad; https://en.wikipedia.org/wiki/Crimes_against_humanity

Es el holocausto lo que afina las conciencias y la sensibilidad humana para poder percibir el valor de la persona, de lo singular, lo particular, lo finito, lo humano, todo eso que la modernidad ilustrada no podía apreciar, deslumbrada por la universalidad objetiva, y sin advertir que podía naufragar en la abstracción.

§ 31. *LOS DERECHOS HUMANOS Y LA MORAL GLOBAL FORMAL*

La universalización empírica de la conciencia moral que el holocausto produce, refuerza, como un sumatorio, la afirmación del sentido trascendental de la moral y de la religión, que proviene del deísmo ilustrado, y que se expresa en la religión civil descrita anteriormente, propia de los dirigentes políticos e intelectuales modernos.

La experiencia de la destrucción masiva de lo particular desde los ideales abstractos, es uno de los factores que da lugar a la afirmación de los derechos de la particularidad y la singularidad, y que tiene su culminación en la Declaración de los Derechos Humanos de 1948.

El cierto modo, esta Declaración es una cumbre y un triunfo del deísmo y de la religión civil de los Ilustrados, y es la apertura del máximo horizonte posible para el sacerdocio universal proclamado en la Reforma. Es la realización del proyecto de reconocimiento pleno del hombre por el hombre, del reconocimiento pleno de lo sagrado en el hombre, que se declara en los mendigos de Homero y Alejandro, que se proclama en los evangelios cristianos, que continúan Caracalla y Teodosio, que se proponen los soberanos de la Cristiandad, y que, tras la Caída del antiguo Régimen y el fin del monopolio eclesiástico de la religión, asumen las instituciones políticas y religiosas del mundo.

En la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, las instituciones políticas y las religiosas, y las subjetualidades civiles y eclesiásticas, alcanzan el pleno reconocimiento entre ellas, y el pleno reconocimiento de las subjetividades singulares.

Naturalmente, se trata de una declaración de principio, de una propuesta, que posteriormente ha de realizarse, no sin graves quebrantos institucionales y subjetivos, tanto en las instituciones políticas y eclesiásticas como en las singularidades personales.

La Declaración de 1948 no deja de ser la proclamación de unos principios abstractos, por más que afirmen el reconocimiento de la particularidad y la singularidad.

En el plano de la moral, los derechos humanos establecen el marco general de igualdad esencial, sobre el que hay que establecer el derecho de las diferencias. Contienen una síntesis de las aspiraciones revolucionarias de liberales y socialistas, y por eso el *Syllabus* y el *Juramento antimodernista* resultan ser, en cierto modo, el negativo.

Los derechos se contienen en 30 artículos, que se pueden agrupar en las cuatro categorías siguientes.

Artículos del 3 al 11: *derechos de carácter personal.*

Artículos 12 a 17: *derechos del individuo en relación con la comunidad.*

Artículos 18 a 21: *derechos de pensamiento, de conciencia, de religión y libertades políticas.*

Artículos 22 a 27: *derechos económicos, sociales y culturales.*

Artículos 28 al 30: *condiciones y límites con que estos derechos deben ejercerse.*

También resulta imprescindible recoger algunos de esos derechos en su literalidad, para captar el horizonte de comprensión del mundo de quienes lo formulan⁶⁷.

Artículo 1

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los

[67] <https://www.derechoshumanos.net/normativa/normas/1948-DeclaracionUniversal.htm>

otros.

Artículo 2

1. Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

2. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

Artículo 3

Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

Artículo 12

Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.

Artículo 16

1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.

3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

Artículo 18

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Artículo 19

Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

Artículo 20

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.

2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

Artículo 26

1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.

2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

Aunque no es un documento obligatorio o vinculante para los Estados, sirvió como base para la creación de las dos convenciones internacionales de la ONU, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, pactos que fueron adoptados por la Asamblea General de Naciones Unidas en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966⁶⁸.

§ 32. RECONOCIMIENTO DE LA PERSONA. LOS DERECHOS SUBJETIVOS EN EL DERECHO PÚBLICO

La Segunda Guerra deja paso, en la segunda mitad del XX, a una revolución demográfica, urbanística e industrial mucho más fuerte que la del siglo XII-XIII y que la del siglo XVIII-XIX, pues lleva consigo unas transformaciones más profundas que las de las revoluciones que liquidan el Antiguo Régimen.

Esas transformaciones se pueden agrupar en dos esferas, la interna de las instituciones en sí mismas, y la externa de la relación de las instituciones entre sí y con el mundo no institucional.

Desde el punto de vista interno, tiene lugar una ampliación de las instituciones mucho mayor que la registrada con creación del estado moderno y el orden tridentino westfaliano. Entonces las instituciones, el Estado, la Iglesia, la Banca, la Universidad, etc., se entrelazan con el desarrollo del mundo urbano y generan profesiones y cuerpos de profesionales, que determinan profundamente la naturaleza del Estado, de la Iglesia, de la Banca, de la Universidad, etc. Después de la Segunda Guerra, las instituciones se despliegan en conjuntos de subsistemas que se autonomizan y se articulan de modos más complejos. Así en el sistema económico se autonomizan y se hacen más complejos a su vez el subsiste-

[68] https://es.wikipedia.org/wiki/Declaracion_Universal_de_los_Derechos_Humanos

ma laboral, el financiero, el monetario, etc. En el sistema religioso se autonomizan y se hacen más complejos el subsistema cultural, el litúrgico, el moral, etc. Las instituciones tienen como una de las tareas primordiales organizar su propia complejidad, y eso afecta también a la Iglesia y al Estado, a la religión y a la política⁶⁹.

Desde el punto de vista de las relaciones con el exterior, La Iglesia y el Estado se encuentran con una ampliación mucho mayor que el descubrimiento de América del siglo XV, que es la descolonización y la globalización del siglo XX. En efecto, se ubican en un orden internacional con una población que, si a comienzos de la revolución industrial, en 1750, es de 791 000 000 millones, en 1950 es de 2 518 630 000 millones⁷⁰.

Cuando Pio IX (1846-1878) está próximo a la muerte, declara que siente no poder dar ningún consejo a su sucesor, porque, desde que él inicia su pontificado hasta el momento en que lo termina, el mundo ha cambiado tanto que, realmente, es otro. Otro mundo en el que, por ejemplo, no existen los Estados pontificios.

Por su parte, Pio XI (1922-1939) y Pio XII (1939-1958) están en peores condiciones que Pio IX para aconsejar a sus sucesores, porque los cambios son todavía más profundos. El problema no proviene de que se hayan quedado sin Estados Pontificios, es que se han quedado sin el contexto de la pérdida de aquellos Estados y en el cual contexto tenía sentido el lamento y la reclamación.

No se trata de que los Estados Pontificios pertenezcan al Estado italiano, se trata de que Italia, ocupada primero por los nazis, y posteriormente por los aliados, forma parte de una política de bloques y queda convertida en el corazón de la OTAN. Y se trata de que la OTAN no reemplaza a la Cristiandad como espacio cultural en el que la Iglesia Católica como institución ubicada en Roma pueda orientarse como antes.

La OTAN resulta un contexto difícilmente imaginable para los papas anteriores a Pio XII. Resulta difícil imaginar en él la

[69] Luhmann, N., *La sociedad de la sociedad*, cit., 4, VIII.

[70] https://es.wikipedia.org/wiki/Poblacion_mundial

orientación de la actividad de la Iglesia Católica Romana de la cristiandad, porque la Cristiandad misma queda disuelta en la descolonización y la globalización posterior.

El fin de la Cristiandad permite mirar a la Iglesia de un modo nuevo, diferente del que es propio del catolicismo romano. Con los ojos del cristianismo periférico, etíope, copto, abisinio, armenio o hindú, con los ojos del cristianismo de unas sociedades que no han experimentado un proceso de institucionalización tan complejo como el que la Iglesia y el Estado han experimentado en la Cristiandad.

Las iglesias nacionales de los países no católicos quizá pueden recuperarse mejor, porque mantienen sus identidades nacionales, pero la Iglesia Católica Romana tiene que empezar de nuevo. La Cristiandad termina formalmente en 1789, y realmente en 1945, y tiene que empezar otra vez, quizá desde cero, pero con inmenso capital a sus espaldas que tiene que aprender a administrar.

Su ámbito cultural de actuación y de orientación no es ciertamente la OTAN, pero sí es la ONU, donde, desde 1964, el Vaticano figura como observador permanente, y en cuyo ámbito ejerce como decano del cuerpo diplomático⁷¹.

Paradójicamente, las peticiones de *L'Avenir*, de todos los liberales desde Lamennais, y por las que la Iglesia se ha sentido en "estado de sitio", son las que, proclamadas como Derechos Humanos por Adenauer, Maritain, De Gasperi, la Democracia Cristiana, y tantos otros, abren el camino a los católicos de Alemania, Italia y Francia, a los de toda Europa, y también a la Iglesia de Roma, para reiniciar su camino en la ONU y, en general, en el

[71] La Santa Sede ejerce soberanía sobre el Estado de la Ciudad del Vaticano y mantiene relaciones diplomáticas con otros ciento ochenta Estados. Desde el 6 de abril de 1964 tiene el estatus de observador permanente y el 1 de julio de 2004 obtuvo los derechos de membresía plena, excepto el voto. https://es.wikipedia.org/wiki/Estado_miembro_de_las_Naciones_Unidas. Consultado 26/11/2019. La relación de la Iglesia Católica con las naciones de la ONU registra hostilidades, cuyo examen no pertenece a este momento.

mundo nuevo que emerge de la Segunda Guerra⁷².

Para eso la Iglesia Católica tiene que aceptar y asumir las tesis que antes había condenado en el *Syllabus* y abrir los nuevos Concordatos con los nuevos estados. Es una tarea difícil porque, además de condenar esas tesis, ha definido solemnemente su infalibilidad cuando se pronuncia precisamente de modo solemne sobre ese tipo de cuestiones.

En medio de esa contradicción hay realmente un camino. Los derechos humanos son la afirmación de los Estados de los derechos de la subjetividad frente a la objetividad y frente al objetivismo de la modernidad. El *Syllabus* es el rechazo de los derechos de la subjetividad como proclamación del subjetivismo.

Los Derechos Humanos son la síntesis que realiza el mundo civil entre los derechos de la realidad formulados en la objetividad, y los derechos de la subjetividad.

La tarea a la que se enfrenta y que se propone el Concilio Vaticano II, es la interpretación de la subjetividad contemporánea en clave no subjetivista, que se inicia con Orestes y Ezequiel (OORA §§ 23-24), y la interpretación de la realidad en clave nouménica no objetivista, que se había iniciado con los primeros filósofos griegos, y que había encontrado en Tomás de Aquino una de sus mejores síntesis (OORA §§ 62-63).

De ese modo, se puede establecer la concordia entre la Iglesia y el Estado, entre la subjetualidad eclesial y la subjetualidad civil, y entre ambas y la subjetividad personal.

Ese es el camino y el programa. Su recorrido y su realización tiene sus vicisitudes.

[72] Los planteamientos de la democracia cristiana, los derechos humanos y el humanismo cristiano de Jacques Maritain pueden verse en su obra, *Humanismo integral*, Madrid: Palabra, 1999 (orig. 1936). La traducción italiana de esta obra la realizó Giuseppe Montini, elegido Papa con el nombre de Pablo VI en 1963 y canonizado por el Papa Francisco en 2018.

CAPÍTULO 3: OBJETIVISMO Y DERECHOS SUBJETIVOS EN LA SOCIEDAD CIVIL

3.1. DEL OBJETIVISMO MODERNO A LOS DERECHOS HUMANOS - § 33. *Disolución de las categorías del Antiguo Régimen: Dios, Patria, Rey* - § 34. *Autonomización y diferenciación de la objetividad y la subjetividad* - § 35. *Subjetividad y subjetivismo. Debate Kant-Hegel sobre personalización del sexo* - § 36. *Objetividad y objetivismo. Inquisición, esclavitud, libertad religiosa y pena de muerte* - 3.2. LOS DERECHOS SUBJETIVOS Y LA TRANSFORMACIÓN DEL ESTADO - § 37. *Vía democrática a la confesionalidad. Socialdemócratas y democristianos* - § 38. *La confesionalidad democrática. "El estado somos nosotros"* - § 39. *De la tolerancia a la libertad religiosa en Occidente* - 3.3. LIBERTAD SUBJETIVA Y REPRODUCCIÓN. LA REVOLUCIÓN SEXUAL - § 40. *Libertad subjetiva y revolución sexual. Todos los hijos son iguales* - § 41. *Transformaciones del matrimonio y de la familia* - § 42. *Personalización reproductiva y aborto. "¿Cuántas divisiones tiene el Papa?"* - 3.4. ESCATOLOGÍA DE LA RELIGIÓN CIVIL. UTOPIA MESIÁNICA Y APOCALIPSIS ECOLÓGICO - § 43- *Sodoma, Gomorra, el Diluvio, el cambio climático y Wall-e* - § 44. *Urbanización, desarraigo y fundamentalismo. "The homeless Mind"* - § 45. *El inevitable diálogo confesional. Habermas-Ratzinger*

3.1. DEL OBJETIVISMO MODERNO A LOS DERECHOS HUMANOS

§ 33. DISOLUCIÓN DE LAS CATEGORÍAS DEL ANTIGUO RÉGIMEN: DIOS, PATRIA, REY

Desde que en la antigua Grecia se establece la diferencia entre *teoría, praxis y poiesis* (o también *téchne*), entre contemplación, organización y transformación, las interpretaciones de la relación entre esos factores de la cultura - en la dinámica histórica han sido numerosas. En el enfoque de Durkheim, hay correspondencia entre instituciones, herramientas y categorías, sin que esa correspondencia requiera ulteriores precisiones sobre el modo en

que los elementos y cambios de un factor operan sobre los de los otros.

Los valores supremos del Antiguo Régimen, expresados en el lema “Dios, Patria, Rey” designan una tríada de instituciones, herramientas y categorías vinculadas entre sí. Las tres instituciones están vinculadas a tres personas, cada una con una dimensión física y otra jurídica. Dios, en tanto que persona física, es la persona divina, y en tanto que persona jurídica es la Iglesia. La Patria, en tanto que persona física, es el conjunto de los ciudadanos con su territorio, y en tanto que persona jurídica es el pueblo con su historia. El Rey, en tanto que persona física, es el vástago de una dinastía, y en tanto que persona jurídica, es el Estado.

Estas tres instituciones personalizadas, ejercen sus funciones, las que ratifican su identidad, mediante grupos de herramientas con las que se comunican entre sí y con el mundo. De entre esos grupos de herramientas, las más importantes, por ser las que más comunicación, intercambio y reconocimiento registran, son el lenguaje escrito y la propiedad, la riqueza, que se expresa en el lenguaje de la contabilidad.

Estas tres personas institucionalizadas, se designan mediante la categoría lingüística del nombre sustantivo y del sujeto de la acción, y se entienden mediante la categoría filosófica de sustancia y de sujeto, que es lo que existe en sí mismo, y a lo que se refiere todo lo que no existe en sí mismo. La sustancia es lo realmente existente, consistente y duradero. Lo demás es transitorio, accidental, depende de ella y existe por ella.

La categoría de sustancia determina en occidente, desde el calcolítico, qué es lo que se entiende por realidad, por lo realmente real, frente a lo imaginario o ficticio, frente a lo transitorio y

efímero, frente a lo inconsistente y precedero¹.

Por lo que se refiere a las herramientas, a la escritura y a la riqueza como medio de comunicación, el bien raíz en el paleolítico es la mujer, en el calcolítico y la época histórica es la tierra, o propiedad inmobiliaria, y a partir del siglo XIX el dinero².

El proceso de neolitización comienza cuando el hombre deja de ser nómada y aparecen los asentamientos urbanos, cuando empieza a formarse la escritura y el lenguaje ordinario o lenguaje natural, y cuando empiezan a formarse la propiedad inmobiliaria y la economía de producción. En terminología clásica, el neolítico se consolida cuando se consolida la ciudad, la escritura y la economía de producción³.

Durante el calcolítico y la época histórica, la correspondencia durkheimiana entre instituciones, herramientas y categorías, se configura como interdependencia entre ciudad, economía de producción y escritura, y ambas series en consolidan y refuerzan recíprocamente con la tríada Dios, Patria y Rey.

Las correlaciones indicadas se pueden representar en la siguiente tabla

[1] La correspondencia entre categorías lingüísticas y filosóficas es un tema clásico de la filosofía, muy estudiado en algunas escuelas contemporáneas. En general lo que las cosas son, y el papel que juegan en las comunicaciones humanas, tienen mucha relación con la manera de designarlas. En este punto convergen la lógica y la ontología del lenguaje con la psicolingüística y la sociolingüística. Entre otros tratados sobre el tema, Cfr., Berger, Peter B., y Luckmann Thomas, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968; Pinker, S., *El instinto del lenguaje. Cómo la mente construye el lenguaje*, Alianza: Madrid, 2017; Friederike Moltmann, *Natural Language Ontology*, Version November 23, 2019, de próxima aparición en *Routledge Handbook of Metametaphysics*. Agradezco a Friederike Moltmann poder disponer por anticipado de su trabajo.

[2] Attali, J., *Historia de la propiedad*, Barcelona: Planeta, 1989. Esta última y profunda transformación de la economía tiene su expresión en la obra de Keynes, John Maynard, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, México, F.C.E., 2003.

[3] Esta tesis es lo que se conserva aceptado en el siglo XXI, tras los descubrimientos de Göbekli Tepe (MORN § 3), de las propuestas de Gordon Childe sobre la *Revolución neolítica* en 1936.

	Institución	Herramienta	Categorías
Neolítico	Proto-estado/ proto-iglesia	Escritura/Econ. producción	Nombres, sustantivos
Edad de los metales	Estado: Templo-Palacio Organizaciones piramidales	Propiedad inmobiliaria Lenguaje ordinario	Sustancia, sujeto Acto permanente
Época histórica	<i>Dios-Iglesia, Rey-Estado</i>	<i>Patria, Ciudad, Escritura alfabética</i>	<i>Divinidad única Soberano absoluto</i>
Época post-histórica	Jefes electivos sucesivos Sistemas reticulares	Dinero, Códigos digitales	Acción-pasión Poder, relación

Las personas del soberano y el sacerdote, profieren en el lenguaje ordinario alfabético las leyes y las órdenes en que se expresa la voluntad divina. Los sistemas de numeración, que permiten los cálculos económicos, arquitectónicos y bélicos, expresan la providencia divina ejecutada por el soberano, y crean una malla inextricable en que realidad y objetividad quedan fusionadas indiferenciadamente.

Las revoluciones industriales marcan el fin de la correlación, firme y constante desde el neolítico, entre los tres factores, con centro en la estabilidad de lo sustancial. El neolítico se inaugura con la aparición y confluencia de la ciudad, la economía de producción y la escritura, y se disuelve con la desaparición o superación de la ciudad, la economía de producción y la escritura, en virtud de las revoluciones industriales y la inauguración de la era digital⁴.

La ciudad, con unos límites reconocibles, deja de ser el centro

[4] He dedicado a este tema el estudio *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Sevilla: Thémata, 2^a 2020, así como *Filosofía de la cultura*, Sevilla: Thémata, 2^a 2014.

espacial de la vida humana estable, que pasa a desplegarse en varias ciudades, las del trabajo y las de la vida familiar, y la vida misma deja de ser estable para pasar a ser móvil.

La riqueza y la propiedad dejan de estar representadas por una casa solariega inamovible, una hacienda permanente y un mausoleo más permanente aún, y pasa a consistir en un capital financiero continuamente transformable, disponible mediante tarjetas de crédito o análogas, que carecen de ubicación propia.

El lenguaje codificado en signos alfabéticos, fijados en piedra o en otros soportes físicos estables, es sustituido y superado por las comunicaciones basadas en imágenes y sonidos, que procesan más información que las basadas en signo alfabéticos⁵.

La fase más rápida y perceptible de esas transformaciones es la de las décadas siguientes a la Segunda Guerra. En ellas se generaliza la crítica a la modernidad, a la metafísica, y al pensamiento de la época histórica en general en el ámbito de la filosofía y las humanidades⁶, y se va configurando un nuevo mundo, en el que se siente cómo “todo lo que se ligaba aletea tan suelto en el espacio”⁷.

Lo permanente, lo verdadero y lo seguro, lo trascendente y lo divino, se experimentan como ausentes, y durante unas décadas el nihilismo se expresa en reflexiones filosóficas y estéticas agrupadas bajo el rótulo de posmodernidad. En ese contexto, el objetivismo se denomina “metafísica”⁸, y también “humanismo”⁹. El término histórico filosófico de “posmodernidad” se fusiona con

[5] Sobre la fluidez y movilidad de la realidad en el siglo XXI hay abundante literatura, entre la que destaca Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Madrid: FCE, 2002.

[6] Las obras filosóficas más emblemáticas de esa crítica son las de Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid: FCE, 2009 (Orig. 1927), y de Horkheimer, M., y Adorno T. W., *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Trotta, 10ª, 2016 (orig.1944).

[7] Rilke, R.M., *Elegías de Duino, Elegía 1*, en *Obras de Rainer María Rilke*, ed. de José María Valverde, Barcelona: Plaza y Janés, 1967.

[8] Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisa, 1983; *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa, 2009; *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1985.

[9] Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, Madrid: Siruela, 2006.

la categoría sociológica cultural de “fluidez”.

§ 34. AUTONOMIZACIÓN Y DIFERENCIACIÓN DE LA OBJETIVIDAD Y LA SUBJETIVIDAD

La consistencia de la correlación entre Dios, Patria y Rey, y también la consistencia de la correlación entre la institución del monoteísmo y la monarquía absoluta por una parte, la ciudad como expresión de la casa, la propiedad, la nación y la patria, por otra, y las categorías de sustancia y sujeto, que definen la realidad de Dios, de la Patria y del Rey codificadas en la escritura alfabética, por otra, tienen su mejor y más adecuada formulación en la objetividad del mundo ideal expresado imaginaria y lingüísticamente.

En el imaginario estable, y en el lenguaje verdadero y objetivo, la subjetividad encuentra cobijo y fuerza. La subjetividad posee más y mejor mediante el conocimiento que mediante ningún otro medio¹⁰, y el conocimiento universal, necesario y objetivo, es decir, verdadero, proporciona una certeza, un poder y una seguridad inexpugnables.

Con todo, la universalidad y necesidad de las leyes morales y científicas modernas, es decir, la ética ilustrada y la ciencia moderna (kantianas), articulan la objetividad y la subjetividad de un modo en el que escasamente se percibe la autonomía y diferenciación de la una y de la otra. Y en esa in-diferencia la subjetividad, desde la inauguración del orden tridentino-westfaliano, y especialmente durante la Ilustración, resulta marginada, exiliada, torturada y ejecutada en nombre de la objetividad.

La expresión “todo para el pueblo, pero sin el pueblo”, con la que se caracteriza el despotismo ilustrado, describe bastante adecuadamente un modo de producirse los acontecimientos.

[10] Marín, Higinio, *Mundus. Una arqueología de la existencia*, Granada, Nuevo Inicio, 2019, cap. 1.

A diferencia de Kant y Hegel, Rousseau y Marx consideran tan débil la conciencia subjetiva de la propia libertad, que hay que forzar a los hombres a ser libres. La libertad subjetiva no la pueden afirmar los hombres desde sí mismos, y hay que afirmarla desde fuera, es decir, tienen que ser liberados.

La afirmación de la libertad subjetiva se produce en el proceso de diferenciación y autonomización de la objetividad y la subjetividad, que, desde el punto de vista de no pocos planteamientos, adopta la forma de conflicto entre la verdad y la libertad.

La autonomía y diferenciación entre objetividad y subjetividad requiere un proceso de esclarecimiento, que se produce a lo largo de los siglos XIX y XX, en el que se establecen de modo legítimo las características de cada una.

La subjetividad se autonomiza y se diferencia legítimamente de la objetividad estableciéndose frente a las diferentes formas de subjetivismo, como son idealismo, psicologismo, etc. Adquiere así sus formas legítimas, a saber, existencialismo, pragmatismo, personalismo, hermenéutica, y otras.

Por su parte, la objetividad se autonomiza y diferencia legítimamente de la subjetividad, estableciéndose frente a diferentes formas de objetivismo, como totalitarismo, fundamentalismo, fanatismo, etc. Adquiere así sus formas legítimas, a saber, mundo eidético, modelo ideal, método hipotético, programa, diagnóstico, presupuesto de gasto, y otras.

Las formas de la falta de diferenciación entre objetividad y realidad (OORA § 28), se ubican en el espectro que va desde el fanatismo a la hipocresía¹¹, y son las posiciones de aprecio o desprecio de la subjetividad hacia las formas de la objetividad

La autonomización, diferenciación y legitimación de las formas de la subjetividad y la objetividad, corresponden a la diferenciación de diversos subsistemas dentro de los sistemas de las esferas de la cultura en la descripción de Luhmann¹², en concreto,

[11] Cfr., Newman, Jay, *Fanatics and Hypocrites*, Buffalo (NY): Prometheus Book, 1986.

[12] Cfr. Luhmann, N., *La sociedad de la sociedad*, 4, VIII, cit.

en las esferas del derecho y la ciencia-sabiduría (FC §§ 40-42).

Por otra parte, las diferenciaciones de la objetividad y la subjetividad, en sus variedades legítimas e ilegítimas, tiene también su correspondencia y sus efectos dentro de las esferas o los sistemas de religión y política. En ellos se registran formas de diferenciación espontáneas (transiciones democráticas), o violentas (revoluciones, cismas, excomuniones).

§ 35. *SUBJETIVIDAD Y SUBJETIVISMO. DEBATE KANT-HEGEL SOBRE PERSONALIZACIÓN DEL SEXO*

Un punto privilegiado para la observación de la convergencia conflictiva entre la ortodoxia civil, la eclesiástica y el derecho de la subjetividad es la familia, el derecho de familia. Porque la vida y su principio, en el sexo y en la familia, es un terreno de la mayor importancia para el Estado, para la Iglesia y para la persona singular.

La regulación civil y religiosa del sexo es la esfera donde se registra más perceptiblemente el ajuste en la articulación entre objetividad (o si se quiere, naturaleza, verdad) y subjetividad (o si se quiere, libertad subjetiva), en el proceso histórico de reconocimiento de la persona. Es también uno de los puntos en que el choque entre las condenas del *Syllabus* y las Declaraciones de los Derechos Humanos resulta más vivo y más común.

Particularmente ilustrativo en este proceso es la crítica de Hegel a la concepción del matrimonio de Kant, y, posteriormente, la crítica de Kierkegaard a Hegel

Para Kant, la libertad es la única fuente de derechos y de moralidad, y la naturaleza es una realidad (una cosa) disponible desde el punto de vista de la libertad subjetiva. Por esa razón ubica el matrimonio, en sus *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, de 1797, en los apartados "Primera parte, Derecho privado. Capítulo Segundo, De la manera de adquirir una cosa exterior. Sección tercera, Derecho mixto o derecho real-personal. Título I.

Derecho conyugal”.

El matrimonio, de ese modo, resulta ser parcialmente un contrato sobre una cosa, a saber, el sexo del otro cónyuge, sobre el que se otorga el derecho de uso y disfrute al albedrío de cada uno¹³.

Para Hegel, además de la libertad, la naturaleza también es fuente de derechos. Cuando se trata de los seres humanos, y especialmente en el caso del sexo, en cuanto que modalización del cuerpo, lo que hay es una naturaleza humanizada y subjetivizada, o bien un espíritu corporizado. En la unión matrimonial se dan dos subjetividades particulares, que alcanzan en el contrato una unidad sustancial.

“Como punto de partida subjetivo del matrimonio puede aparecer la inclinación particular de las dos personas que entran en relación o la previsión y organización de los padres, etc., pero el punto de partida objetivo es el libre consentimiento de las personas, más precisamente el consentimiento para constituir una persona y abandonar en esa unidad su personalidad natural e individual. Esto, que desde ese aspecto es una autolimitación, es sin embargo una liberación, pues en esa unidad se alcanza la autoconciencia sustancial”¹⁴.

La posición de Kant aparece aquí como un tanto objetivista y subjetivista a la vez, y la de Hegel, más bien como clarificadora de los derechos de la subjetividad. Por otra parte, y al igual que Kant, Hegel también considera, que, en líneas generales, el bien se articula con la ley moral, universal y objetiva, para la que reserva la denominación de *eticidad*.

Sobre ese aspecto de semejante consideración objetiva del

[13] Kant, I., *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. Traducción parcial de *Metafísica de las costumbres* (Metaphysik der Sitten), México, UNAM, 1978, pp. 94-98. Para un estudio más detenido de este tema, cfr., Choza, J., *Antropología de la sexualidad*, Sevilla: Thémata. 2ª, 2019.

[14] Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, § 162, Barcelona: Edhasa, 1988; cfr., Choza, J., op. cit.

bien, en tanto que vinculado a una ley universal y necesaria, incide la crítica de Kierkegaard a Hegel, y, más en general, al objetivismo.

Mientras el cumplimiento de los contratos reales es mensurable por referencia a *definiciones objetivas*, como por ejemplo la de “lo que es realmente un coche, una vivienda, etc., y cómo funcionan”, el cumplimiento de los contratos intersubjetivos no es tan mensurable mediante ese tipo de referencias. Tiene que intervenir la ponderación de los testigos o del juez. Éstos son los que pueden apreciar si hay o no voluntad de permanecer siendo cónyuge del otro, afecto conyugal (*affectio maritalis*), trato impropio, etc.¹⁵

Las características de las relaciones intersubjetivas, es lo que hace difícil, para un legislador y para un juez, determinar en qué consisten los malos tratos psíquicos hacia el cónyuge, la negligencia hacia la prole, etc. Estas determinaciones jurídicas, son muy propias de los desarrollos del derecho contemporáneo, a partir del siglo XIX, es decir, a partir del momento en que se toman cada vez más en cuenta los derechos de la subjetividad.

Pocos temas han sido tan tratados en el arte y la literatura como el del cumplimiento de unos deberes objetivos con el cónyuge, los progenitores, la prole, la patria o Dios, sin el correlato de una actitud subjetiva en que la voluntad y el sentimiento (el amor) de la persona acompañe a la conducta objetiva. Y es de la mayor relevancia la frecuencia con que dicho tema aparece, precisamente, en la literatura de los siglos XIX y XX¹⁶.

El orden tridentino-westfaliano no diferencia realidad y objetividad, y asimila la unidad de ambas al bien y al orden, por una

[15] La complejidad del reconocimiento de la libertad subjetiva en el derecho actual, puede verse, por ejemplo, en Cazorla González, María José, “La quiebra de la *affectio maritalis* como causa de separación matrimonial su inclusión en el anteproyecto de ley por la que modifica el código civil en materia de separación y divorcio”, en Rocío López San Luis, Ana María Pérez Vallejo, coord., *Tendencias actuales en el derecho de familia*, Almería: Universidad de Almería, 2004.

[16] Son especialmente relevantes en este sentido las obras de Galdós, *Doña Perfecta*, de Mauriac, *La farisea*, y en el caso de la relación con Dios, es particularmente pertinente la novela de Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno Martir*.

parte. Por otra parte, tampoco diferencia subjetividad y subjetivismo, y unifica ambos enfoques y los asimila al caos.

Este enfoque objetivista es el propio de los continuadores del Antiguo Régimen en los siglos XIX y XX, es decir, de los conservadores, tanto si son creyente como si son ateos. Ese es el enfoque de Augusto Comte en el XIX o el de Ernst Gellner en el XX en el mundo civil, y eso es lo que expresan en sus obras, su aprecio por el bien concebido como orden objetivo¹⁷.

Asimismo, ese es el enfoque de Pio IX, Pio X, en el siglo XIX, y de Pio XI, Pio XII, del cardenal Ottaviani y Benedicto XVI en el siglo XX, en el mundo eclesiástico católico. Su posición se puede expresar con la frase del prelado italiano “no se le pueden conceder al error los mismos derechos que a la verdad”¹⁸.

La expresión de Ottaviani, implica que son la misma cosa demostrar la existencia de Dios que establecer políticamente el bien, o sea, la religión, en términos de formulaciones objetivas y demostrables. En el planteamiento objetivistas la afirmación institucional del orden es, sencillamente, el bien, y la afirmación de la voluntad particular frente a ese orden es, sencillamente, el mal. Si la voluntad particular no coincide con la objetiva universal es, sencillamente, porque está en el error o porque es malvada.

Hegel describe la invasión de la objetividad en un terreno que pertenece al derecho de la subjetividad en los siguientes términos¹⁹:

[17] Gellner, Ernst, *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós, 1994.

[18] El cardenal Alfredo Ottaviani, “la principal voz conservadora en el Concilio Vaticano II”, “sirvió como secretario de la Sagrada Congregación del Santo Oficio de la Romana y Universal Inquisición, en la Curia Romana desde 1959 a 1966, en que ese dicasterio fue reorganizado como la Congregación para la Doctrina de la Fe, de la cual él era Pro-Prefecto hasta 1968”. Cfr., https://es.wikipedia.org/wiki/Alfredo_Ottaviani

[19] Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 195., tr. de Valls Plana, Madrid: Alianza, 1997.

“Como presión y choque son relaciones mecánicas, también nosotros sabemos mecánicamente, de memoria, cuando las palabras no tienen significado para nosotros y permanecen extrínsecamente a los sentidos, a la representación, al pensamiento: son exteriores también a sí mismas y forman una sucesión sin significación ni valor. La acción, por ejemplo, la práctica religiosa, etc., es igualmente mecánica, cuando lo que el hombre hace está determinado por las leyes de un ceremonial, por un director espiritual, etc., y su propio espíritu y voluntad no se encuentra en sus acciones, las cuales son por lo mismo exteriores a él”.

El conflicto entre objetividad y subjetividad tiene, además de formulaciones jurídicas, literarias y religiosas, formulaciones fenomenológicas filosóficas, que se pueden expresar en textos de diferentes pensadores.

La posición objetivista, que asimila la afirmación de la subjetividad al subjetivismo y cancela los derechos de la subjetividad, queda bien recogida en la siguiente copla del poeta sevillano Antonio Machado²⁰:

¿Tu verdad? No, la Verdad,
y ven conmigo a buscarla.
La tuya, guárdatela.

La afirmación de los derechos de la subjetividad, queda bien recogida en la protesta de Kierkegaard de que, si la verdad no me tiene a mí en cuenta, si desde el punto de vista de la verdad es irrelevante que yo pueda vivirla o no, si la verdad no tiene nada que ver conmigo, entonces yo no tengo nada que ver con la verdad, y me da igual a mí y, en general, da igual que la verdad sea verdad como que no lo sea²¹.

[20] Machado, A., *Proverbios y cantares*. LXXXV.

[21] Esta exposición del punto de vista de Kierkegaard, proviene de clases y de conversaciones personales con Leonardo Polo, que están recogidas en varias de sus obras, especialmente en su libro,

Sobre este contexto, se puede decir, y se puede comprender, que el *Syllabus* es la interpretación de los derechos de la subjetividad como subjetivismo. Se puede decir y comprender que los Derechos Humanos son la afirmación de los derechos de la subjetividad, frente al objetivismo de la modernidad. Y se puede decir y comprender que los Derechos Humanos son la síntesis, que realiza el mundo civil, entre los derechos de la realidad formulados en la objetividad, y los derechos de la subjetividad.

Desde el punto de vista de la Iglesia, se puede decir y se puede comprender que el Concilio Vaticano II, es la interpretación de la subjetividad contemporánea en clave subjetiva y no subjetivista, y la interpretación de la realidad en clave ontológica no objetivista.

Hay otras versiones dramáticas, junto a las ya mencionadas de la historia de la filosofía y de la literatura, e incluso trágicas, que pertenecen a la historia de las iglesias cristianas y no cristianas. Son las que tienen como protagonistas a Lamennais, Péguy, Ellacuría, Martin Luther King, Gandhi y otros²².

§ 36. OBJETIVIDAD Y OBJETIVISMO. INQUISICIÓN, ESCLAVITUD, LIBERTAD RELIGIOSA Y PENA DE MUERTE

Hay cosas que empiezan siendo pensamientos inconfesables, pasan luego a horribles blasfemias, más tarde son opiniones discutibles, después se transforman en propuestas debatidas, y acaban convirtiéndose en derechos inalienables de la persona humana. Así lo declara John Kenneth Galbraith, con su respetuoso sentido del humor. La suya es la versión ligera e irónica, o incluso la versión sencilla y humilde. Las hay mucho más dramáticas, y

Hegel y el posthegelianismo, Pamplona, Eunsa, 2006. Con este enfoque de Kierkegaard concuerdan los textos de León Felipe y Rilke que se escriben como lema introductorio de este volumen.

[22] En este tema se sigue el planteamiento y las matizaciones de John Henry Newman, *Apología pro vita sua*, London: Penguin, 1994, ed. de Ian Ker, orig., 1873.

muy trágicas.

Se ha dicho ya (§ 29) que quizá nunca antes en la historia se ha pretendido una interiorización de lo ideal, una subjetivización de lo objetivo, como la que se intenta en el *Juramento antimodernista*. Desde luego Jesús no pretende nada semejante con su predicación evangélica, ni Teodosio se propone algo así cuando establece el cristianismo como religión del imperio. Quizá Hobbes puede pensar esa identificación como conveniente, porque en el siglo XVII ya la objetividad y la subjetividad modernas están suficientemente constituidas como para pretender su unificación en términos objetivistas.

La objetividad se puede unir e identificar solamente con otra objetividad. La subjetividad se puede unir e identificar solamente con otra subjetividad, y eso es la unión amorosa, pero no con objetividades. Una persona puede amar los ideales y los sistemas objetivos. Puede no estar dispuesta a morir por la patria, pero sí en cambio por el sistema métrico decimal, porque es lo que más une a los hombres²³. Pero nadie puede ser correspondido en su amor por el sistema métrico, la mecánica clásica o el credo niceo-constantinopolitano, ni tampoco lo espera.

En cada periodo cultural, en el “torbellino de la historia universal”, como lo llama Hegel, la conciencia no percibe y no entiende lo que está pasando. Necesita esperar a que pase para acogerlo en la reflexión y comprenderlo. En el torbellino no se diferencia bien lo que es verdad universal y lo que es idealidad objetiva, lo que es esencia real y lo que es objetivismo o esencialismo, lo que es justicia y lo que es fanatismo, lo que es derecho de la subjetividad y lo que es empecinamiento subjetivista.

Todo eso se va aclarando, primero por vía de hecho, de proclamación política y de declaración jurídica, como acogida de los derechos subjetivos en el derecho público, y después, finalmente, como reflexión filosófica, según la secuencia de vida, derecho y

[23] La expresión la tomo del arquitecto Joan Rius i Camps, a quién deseo honrar aquí como antiguo y admirado amigo.

reflexión señalada por Vico.

Esos procesos tienen lugar durante los siglos XIX y XX, en relación con ellos se generan continuas guerras, que son luchas por asegurarse el poder político, y, en contraste con la claridad y la inactividad de las ideas, registran una maraña inextricable de intereses políticos y económicos.

De todos esos procesos, el más confuso, y menos resuelto todavía en la segunda década del siglo XXI, es el de reconocimiento de la libertad religiosa, entre otros motivos, porque la semántica religiosa en occidente está ya muy deteriorada y desfigurada, e incluso las categorías de las ciencias sociales y humanas, con que se designan los fenómenos religiosos, se han vuelto inoperantes e inservibles, como se ve más adelante.

La acogida de los derechos subjetivos en el derecho público, la superación del objetivismo, por una parte, y del subjetivismo, por otra, se da en muchos ámbitos o esferas y en muchos niveles de profundidad.

El resultado es que, si hasta el siglo XVIII e incluso el XIX, resulta aceptable como normal para la conciencia europea que se realicen ejecuciones de herejes, blasfemos, etc., en la hoguera, o de otras formas públicas, dolorosas y ejemplares, en el siglo XX y mucho más en el XXI, resulta inconcebible no solamente que se haga, sino incluso que se haya hecho en el pasado.

Como cifra del proceso de superación del objetivismo en occidente, o sea, en la Cristiandad, que es lo que se está estudiando ahora, se pueden tomar los diferentes momentos de abolición de la inquisición en las diversas naciones estados²⁴, los de la abolición de la esclavitud²⁵, los de la proclamación de libertad religio-

[24] https://en.wikipedia.org/wiki/Inquisition#Ending_of_the_Inquisition_in_the_19th_and_20th_centuries

[25] <https://es.wikipedia.org/wiki/Abolicionismo>

sa²⁶ y los de abolición de la pena de muerte²⁷.

La última ejecución de la Inquisición tiene lugar en España en 1826²⁸. Es la del maestro Cayetano Ripoll, ejecutado mediante garrote vil por enseñar pertinazmente Deísmo en la escuela.

En los países no católicos no hay inquisición, pero sí excomunión y ejecución en la hoguera, que se practica hasta bien entrado el siglo XVIII, cuando terminan las guerras de religión en el mundo anglosajón (RORPEH §§ 10 y 20).

Por su parte, las nuevas confesionalidades civiles también practican sus quemas de brujas y ejecuciones. En concreto, la fiesta del trabajo que se celebra en numerosos países el día 1 de mayo, conmemora a los Mártires de Chicago, sindicalistas anarquistas ejecutados en Estados Unidos por participar en la lucha por la consecución de la jornada laboral de ocho horas, que surge de la huelga iniciada el 1 de mayo de 1886²⁹.

La abolición de la inquisición y de la esclavitud es quizá un objetivo más claramente logrado, mediante proclamaciones más definidas y derechos más perceptibles. La proclamación de la libertad religiosa es, en cambio, quizá menos clara y más difusa. Se inicia en la Edad Media con leyes de libertad de culto para los judíos en algunos países de la Cristiandad, se encuentra en la Edad Moderna con leyes de libertad para las diversas confesiones

[26] https://en.wikipedia.org/wiki/Freedom_of_religion https://en.wikipedia.org/wiki/Freedom_of_religion_in_Europe_by_country
https://en.wikipedia.org/wiki/Freedom_of_religion_in_South_America_by_country

[27] https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Pena_de_muerte_por_pais
https://es.wikipedia.org/wiki/Pena_de_muerte

[28] Cfr., Law, Stephen. *Humanism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

[29] En Estados Unidos, Canadá y otros países no se celebra esta conmemoración. En su lugar se celebra el Labor Day el primer lunes de septiembre en un desfile realizado en Nueva York y organizado por la Noble Orden de los Caballeros del Trabajo (Knights of Labor, en inglés). El presidente estadounidense Grover Cleveland auspició la celebración en septiembre por temor a que la fecha de mayo reforzase el movimiento socialista en los Estados Unidos desde 1882. Canadá se unió a conmemorar el primer lunes de septiembre en vez del primero de mayo a partir de 1894.
https://es.wikipedia.org/wiki/Dia_Internacional_de_los_Trabajadores

cristianas, en algunos otros países del mismo ámbito cultural, y se universaliza mediante la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, que en su artículo 18 dice³⁰:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

La siguiente tabla proporciona una panorámica cronológica de los mencionados procesos.

[30] <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

Nación Estado	Abolición de la Inquisición	Abolición de la esclavitud	Libertad religiosa	Abolición de la pena de muerte
Venecia	1806			1994 (Italia)
Estados Pontificios, Italia	1814		1929, 1984 Separación Iglesia-Estado	1969 1994
Portugal	1820		1974 Constituc	1976
España	1808 (Napoleón) 1813(Cortes Cádiz) 1834(Real Decr)	1873 (Puerto Rico) 1880 (Cuba)	1978 Constituc	1995
Francia		1794 (DDHH) 1848	1905 Estado laico	1981
Estados Unidos		1789 (Norte) 1865 (Lincoln)	1779 Jefferson 1998 (Internac)	
Chile		1823	1980	
Colombia		1852	1991	1910
Mexico		1829		2005
Perú		1856	1993	
Reino Unido		1834	1998 Human Rights Act	1998
Hungría (Habsburgos)			1558	
Holanda			1569	
Polonia-Lituania			1573	
ONU			1981	

Las fechas de proclamación de libertad religiosa no indican que antes no hubiera libertad religiosa, ni tampoco que después la hubiera plenamente. Indican más tolerancia o menos favoritismo para grupos mayoritarios, o con más influencia en el poder político.

La superación del objetivismo se produce en diversos frentes. En la sociedad civil por el desarrollo y recepción de los derechos subjetivos en el derecho público. En las iglesias cristianas, por el mismo motivo, que en algunos casos adopta la forma de doctrina ecuménica. En el ámbito de la reflexión, por las filosofías del siglo XX, existencialismo, personalismo, pragmatismo y hermenéutica. En el orden de la creación artística, por las revoluciones de las vanguardias.

3.2. LOS DERECHOS SUBJETIVOS Y LA TRANSFORMACIÓN DEL ESTADO

§ 37. *VÍA DEMOCRÁTICA A LA CONFESIONALIDAD. DEMOCRISTIANOS Y SOCIALDEMÓCRATAS*

Cuando en 1883 muere Carlos Marx, su albacea intelectual, el encargado de ejecutar el testamento de su doctrina, es Eduard Bernstein (1850-1932), y lo hace buscando las líneas de acción menos costosas y más eficaces³¹. Eduard Bernstein recoge las descripciones de Marx y las reelabora prescindiendo de sus interpretaciones más particulares y subjetivas.

Sigue la espontaneidad de las corrientes socio-culturales hacia los ideales ilustrados de realización de la esencia humana, más que optar por su imposición rápida y violenta. Dicho de otra

[31] Este párrafo y los siguientes están tomados de Choza, J., *Filosofía para Irene*, §81.- “Bernstein (1850-1932), Gandhi (1869-1948) y Mandela (1918-2013)”. Sevilla: Thémata, 4ª reimp. 2020.

manera, con una actitud y una estrategia que puede calificarse de liberal o de derechas, utiliza la dinámica de la sociedad civil, del mercado y del capital, para la construcción del estado socialista, y así lo declara en su libro *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, de 1899, que constituye el texto fundacional de la Socialdemocracia y de los partidos socialdemócratas³².

Marx y el socialismo científico están convencidos de que el capital tiene una dinámica que lleva a la extinción de los capitalistas, y por eso es partidario de adoptar ya los procedimientos para acelerar ese proceso y alcanzar la realización de la esencia humana, la salvación del hombre. Esos procedimientos y esa anticipación de la salvación son la lucha de clases, la abolición de la propiedad privada, la eliminación de la religión y la dictadura del proletariado, o sea, el establecimiento de la igualdad universal y la garantía universal de los derechos humanos. La libertad es un valor prescindible en ese proceso y queda compensado por la superioridad del valor de la justicia.

Bernstein cree que no hace falta la lucha violenta de clases porque, mediante las elecciones democráticas, las clases obreras y los sindicatos pueden conseguir el poder político, y controlar el Estado con menos coste.

Cree que no es necesario abolir la propiedad privada porque cada vez el estado puede adquirir la propiedad de más medios de producción, de más empresas, o nacionalizarlas, o bien obligar a las empresas privadas a pagar más impuestos para ayudar con eso a las clases obreras.

Y cree que no es necesario abolir la pluralidad política y las libertades democráticas porque las mayorías democráticas votarán a favor de la justicia social y la irán implantando poco a poco.

Muchos intelectuales piensan que las propuestas de Bernstein no son genuinamente marxistas, pero otros piensan que sí. Durante el siglo XX la confesionalidad marxista es asumida por

[32] Bernstein, E., *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, Madrid: Editorial Fundación de Análisis e Iniciativas Socialdemócratas (F.A.I.S.D.), 2018.

la mitad de los filósofos de la Europa continental, la mitad de los políticos y la mitad de los países del mundo³³.

Con el marxismo, por primera vez en la historia, los filósofos realizan el sueño de Platón y se alzan con el mando, si no en todo el mundo, al menos en la mitad. Durante el siglo XX es alcanzado el intento de realizar los ideales de la religión civil ilustrada, mediante las estrategias del marxismo-leninismo y del marxismo-maoísmo.

En ese intento y ese logro, tienen lugar los mayores crímenes de la humanidad y la legitimación de los mayores criminales, de un modo bastante análogo a como sucede con las guerras de religión de los siglos XVI a XVIII.

En el último tercio del siglo XX, con la tercera revolución industrial, la clase obrera se convierte en clase media en los países de libre mercado y de pluralismo político, colapsa el marxismo de la Unión Soviética, y la izquierda y la derecha convergen.

Por su parte, Europa, desde la segunda internacional de 1889, en líneas generales renuncia a la vía revolucionaria para la liberación del hombre y la realización de los derechos humanos, y opta por la vía democrática hacia el socialismo, siguiendo los principios de Bernstein.

Ese es el camino que sigue la Democracia Cristiana, dirigida en Italia por De Gasperi (1881-1954), en Alemania por Adenauer (1876-1967) y en Francia inspirada en el humanismo cristiano de Maritain (1882-1973).

Los democristianos mantienen básicamente la propuesta de Lamennais y el grupo de *L'Avenir*, ya condenada en el *Syllabus* un siglo atrás. Quizá por eso, como ocurre con el socialismo, registra un número semejante de críticas en el mundo católico. Pero como esa propuesta forma parte de la reconstrucción de Europa después de la Segunda Guerra, y es quizá la más viable en el contexto de la posguerra, encuentra sus vías de realización y la aprobación de las autoridades eclesiásticas.

[33] Cfr., Aron, Raymond, *El opio de los intelectuales*, Barcelona: RBA, 2011.

Esa vía democrática de socialistas y democristianos, es también la emprendida por nuevos dirigentes de países que emergen como tales tras la Segunda Guerra, con nuevas visiones del mundo y la sociedad, alimentados también por el impulso de la religión civil. Es el caso de dirigentes ya mencionados, como Mahatma Ghandi (1869-1948) en la India, Martin Luther King (1929-1968, nobel 1964) o Nelson Mandela (1918-2013, nobel 1993) en Sudáfrica.

§ 38. LA CONFESIONALIDAD DEMOCRÁTICA. “EL ESTADO SOMOS NOSOTROS”

El estado soy yo”, (*l’Etat c’est moi*) es el lema del absolutismo acuñado por el rey de Francia y Navarra Luis XIV (1638-1715), y que es determinante, por una parte, de la configuración del Estado desde la constitución del orden tridentino-westfaliano hasta su fin en 1789, y, por otra, determinante de la configuración de la Iglesia Romana, desde la constitución de ese mismo orden hasta el momento presente.

Con la generalización de la democracia a partir de la Segunda Guerra, el lema del absolutismo, y sobre todo, la realidad de la organización política, se invierte en el lema “el estado somos nosotros”.

Bernstein y Adenauer proponen para Alemania, y para Europa, un proyecto de realización política de la esencia humana, pero no una confesionalidad objetiva. La confesionalidad propia de las monarquías absolutas y del despotismo ilustrado está formulada desde el objetivismo, o si se quiere, desde la metafísica esencialista. Pero en los países confesionales del norte de Europa, la confesionalidad cambia, deja de ser objetivista, y abre pasa a la libertad subjetiva, a las formas de la libertad religiosa. En algunos aspectos, la confesionalidad pasa a ser protocolaria u ornamen-

tal³⁴.

Cuando los derechos subjetivos forman parte de los fundamentos del Estado, se produce una transmutación de la confesionalidad. La confesionalidad es la de las personas que votan, que pasan a ser realmente los protagonistas y gestores del estado de un modo u otro. Y eso no solo en el caso de la Reina de Inglaterra o de Balduino de Bélgica, sino también en el caso del presidente de Rusia Vladimir Putin.

El protagonismo de la libertad subjetiva, independientemente de los indicadores de efectividad de los Derechos Humanos y de las democracias, después de la Segunda Guerra, es quizá una de las causas de que los conflictos en la antigua Cristiandad, o sea en occidente, se resuelvan por la vía de Bernstein y Adenauer más que por la vía de Marx (Lenin y Mao), es decir, más por vía democrática que por vía bélica. Precisamente porque “el estado somos nosotros”.

Así, se resuelven con revoluciones y golpes de estado, los conflictos generados durante la guerra fría en América, a saber, la instauración de las dictaduras en Cuba, Chile, Argentina, Nicaragua, y los conflictos generados tras la disolución de la Unión Soviética en los Balcanes.

En cambio, se resuelven sin guerra y sin revolución, en Europa, las transiciones de dictaduras a democracias de España y Portugal, la transición en la URSS de las democracias populares a democracias, la unificación de Alemania, la división de Chequia y Eslovaquia, y en América las transiciones de Chile democracia-dictadura-democracia y la transición de Venezuela.

No es que los estados democráticos occidentales sean menos proclives a la guerra, que no se les pueda conducir a ella, o que no puedan dividirse en sectores radicalizados que alcancen la ma-

[34] Por ejemplo, el rey Balduino de Bélgica se declaró temporalmente incapaz de desempeñar sus funciones del 4 al 5 de abril de 1990, para evitar firmar la ley de despenalización del aborto, contraria a sus convicciones en sintonía con la Iglesia Católica, ley que fue formada por un regente temporal que asumió las funciones de jefe del estado, https://es.wikipedia.org/wiki/Balduino_de_Belgica.

yoría y lleguen a enfrentamientos violentos. Puede ocurrir, pero el protagonismo de la libertad subjetiva en el Estado hace que la conducción de la sociedad entera hacia la guerra resulte más compleja y problemática, como se percibe en el caso de los Estados Unidos con la guerra de Vietnam.

La libertad religiosa se proclama formalmente en la Declaración de Derechos Humanos de 1948. Con todo, no se puede decir que en esos estados esté realizada de un modo satisfactorio. Ni en la mayoría de los países que firman la declaración, ni tampoco en la mayoría de los países occidentales firmantes.

La unidad de la DUDH y los *Pactos Internacionales de Derechos Humanos* y sus protocolos, constituye la denominada *Carta Internacional de Derechos Humanos*. La Declaración es un documento orientativo, mientras que los Pactos son tratados internacionales que obligan a los Estados firmantes a su cumplimiento³⁵.

§ 39. DE LA TOLERANCIA A LA LIBERTAD RELIGIOSA EN OCCIDENTE

Son países con un estado confesional aquellos en los que hay una religión oficial. La versión en español de Wikipedia recoge los siguientes estados confesionales³⁶.

[35] https://es.wikipedia.org/wiki/Declaracion_Universal_de_los_Derechos_Humanos

[36] https://es.wikipedia.org/wiki/Estado_confesional. La versión inglesa de Wikipedia (https://en.wikipedia.org/wiki/State_religion), contiene una relación más amplia y matizada, diferencia los tipos de cristianismo oriental y occidental, y las diferentes confesiones islámicas y la budistas. Para más detalles relevantes en relación con la confesionalidad, cfr., https://es.wikipedia.org/wiki/Consejo_de_Europa#Miembros y https://en.wikipedia.org/wiki/Council_of_Europe

Estados confesionales cristianos	Estados confesionales Islámicos	Casos ambiguos
Inglaterra Dinamarca Islandia Grecia Costa Rica Malta Mónaco (Teocracias) Ciudad del Vaticano	Mauritania Afganistán Pakistán Yemen Omán Marruecos (Teocracias) Irán Arabia Saudí	España Argentina Israel Panamá Perú Reino de Bután Comoras

Son países no confesionales aquellos en los que no hay una religión oficial y que se declaran estados laicos o bien estados aconfesionales.

Una mirada al mapamundi religioso muestra que, en 2019, la confesionalidad del estado se da sobre todo en los países islámicos, y que, en la antigua cristiandad, es decir, en los países occidentales, permanecen como confesionales solamente los estados que en el Antiguo Régimen estaban unidos a iglesias reformadas (protestantes) y a iglesias ortodoxas (Grecia). Los países que en el Antiguo Régimen tenían como religión oficial el catolicismo romano, llegan a una desconfesionalización del estado y a una declaración de Estado aconfesional o de Estado laico³⁷.

La versión en español de Wikipedia recoge los siguientes estados aconfesionales³⁸

[37] https://en.wikipedia.org/wiki/Secular_state

[38] https://es.wikipedia.org/wiki/Estado_laico, https://es.wikipedia.org/wiki/Organizacion_de_los_Estados_Americanos

Estados aconfesionales en Europa	Estados aconfesionales en América
Albania, Alemania, Austria, Bielorrusia, Bélgica, Bosnia-Herzegovina, Bulgaria, Croacia, Chipre, Croacia, R. Checa, Eslovaquia, Eslovenia, España, Estonia, Finlandia, Francia, Hungría, Irlanda, Italia, Letonia, Lituania, Luxemburgo, Noruega, Macedonia N, Moldavia, Montenegro, Países Bajos, Polonia, Portugal, Rumanía, Rusia, Serbia, Suiza, Ucrania.	Los 35 países de la OEA: Antigua y Barbuda, Argentina, Bahamas, Barbados, Belice, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Dominica, Ecuador, El Salvador, Estados Unidos, Granada, Guatemala, Guyana, Haití, Honduras, Jamaica, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana, San Cristóbal y Nieves, San Vicente y las Granadinas, Santa Lucía, Surinam, Trinidad y Tobago, Uruguay y Venezuela.

La libertad religiosa se produce, en los países que eran católicos en el Antiguo Régimen, por vía de revolución, derrocamiento del Antiguo Régimen, y abolición de la religión oficial del estado. En los países de confesiones protestantes, la libertad religiosa se produce tras la firma de la declaración de Derechos humanos de 1948, y la adaptación paulatina de lo acordado mediante dicha firma.

En los países confesionales no católicos, se da primero la forma de tolerancia religiosa, y posteriormente, la libertad religiosa se establece como separación territorial en los Estados Unidos, según los principios de Westfalia (Jefferson).

En el cuadro del § 36 no se incluyen fechas de establecimiento de la libertad religiosa de México, Francia, y otros países, por una parte, porque, como ya se indica, resulta muy difícil averiguar la situación, y, por otra, porque la hay sólo relativamente o sencillamente no la hay. En Alemania, Francia, Inglaterra y España hay mezquitas, sinagogas, iglesias católicas, iglesias anglicanas, reformadas y otras, pero no tienen estatutos jurídicos análogos, y los que tienen no siempre son igualmente favorables para todas las

confesiones³⁹. Y eso que ocurre con la religión ocurre asimismo con la enseñanza, pues ambas suelen estar muy relacionadas⁴⁰.

El artículo 18 de la Declaración de Derechos Humanos de 1948 incluye libertad religiosa, la firman en su inicio 48 países, y 193 en 2019⁴¹, pero eso no quiere decir que la haya en todos, ni que en los que la hay se dé de la misma manera.

La libertad religiosa no se da por el hecho de que haya templos de todas las confesiones. La religión implica también a la enseñanza, y afecta a las leyes sobre educación.

Pero, además, y, sobre todo, afecta a la familia, al derecho de familia, matrimonio, progenitores y prole. La revolución sexual afecta de lleno a este campo, y por eso, aunque es una revolución en el orden civil, también lo es en el eclesiástico.

No se puede decir que la religión de los votantes afecte menos a la política internacional que al derecho de familia, por muy “privada” que sea la religión.

No se trata de que los votantes se declaren o no asiduos del culto de su iglesia, se trata también de qué es lo que sienten en su intimidad, según su cultura familiar y religiosa, ante las decisiones prácticas y las costumbres que rodean el proceso de constitución de las unidades familiares.

[39] Aymerich, I., *Sociología de los derechos humanos. Un modelo weberiano contrastado con investigaciones empíricas*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2001.

[40] De hecho, en la transición española, según declaraciones de Alfonso Guerra a Televisión Española muchos años después, lo que resultó más difícil y estuvo más cerca de hacer naufragar la transición fueron los acuerdos sobre la libertad de enseñanza.

[41] <https://www.un.org/es/sections/about-un/overview/index.html>, consultado 23-12-2019

3.3. LIBERTAD SUBJETIVA Y REPRODUCCIÓN. LA REVOLUCIÓN SEXUAL

§ 40. LIBERTAD SUBJETIVA Y REVOLUCIÓN SEXUAL. TODOS LOS HIJOS SON IGUALES

Tras la firma de la Declaración de Derechos Humanos, y tras su recepción en las constituciones de los diferentes países del mundo, el reconocimiento de la persona, de la libertad subjetiva, va accediendo a la sensibilidad, a la conciencia y a la vida ordinaria de los ciudadanos de las urbes del siglo XX, y va ganando sus batallas.

La revolución sexual de los años 60 se puede enfocar desde muy diversos puntos de vista y tiene numerosas versiones. Una panorámica de esas diferentes y numerosas versiones se obtiene consultado la voz *Revolución sexual* en las versiones en español, en francés y en inglés de Wikipedia⁴².

Desde la perspectiva de esta filosofía de la religión, enfocada desde el punto de vista de la filosofía de la cultura y de la historia cultural, puede decirse que es quizá la más profunda y de mayor alcance de cuantas revoluciones se producen desde que se instaura el orden neolítico (MORN, §§ 14, 15, 21 y 22)⁴³. Porque es la remoción del primer criterio básico sobre el que se establece la organización de las sociedades humanas, a saber, la división de género.

La división de género, que se reelabora en el calcolítico y da lugar a la organización de las sociedades urbanas estatales complejas, tiene mucha relación con la religión, en concreto, con el surgimiento del monoteísmo patriarcal y con su desarrollo, y su cancelación tiene también mucha relación con las religiones.

[42] Una buena panorámica de esas versiones se obtiene consultado la voz *Revolución sexual* en las versiones en español, en francés y en inglés de Wikipedia.

[43] Hércules, el domesticador de animales y plantas, el creador de la ganadería y la agricultura, es una de las figuras mitológicas en que la sexualidad masculina y los papeles de género aparecen de un modo menos definidos.

La revolución sexual no va con las religiones, pero las religiones sí encuentran en ella los mayores obstáculos para llevar a cabo, en su ámbito propio, la superación del Antiguo Régimen, para proclamar el reconocimiento de la persona, de la libertad subjetiva⁴⁴.

La revolución sexual no se dirige contra las religiones ni contra las iglesias, porque, desde el inicio de la modernidad, la familia y el sexo están definidos y controlados por el estado, como se ha explicado. Porque, tras el nacimiento del estado moderno, el orden establecido está gestionado por el estado, y tras la caída del Antiguo Régimen, el Registro civil ha sustituido a los registros eclesiásticos.

La revolución sexual es una revolución que afecta profundamente al derecho, a la administración y a la burocracia. Sincronizada con la tercera revolución industrial y con la cuarta, es la más universal, y quizá la menos conscientemente protagonizada como revolución, por todas las personas de todos los países, proclamando la soberanía de la libertad subjetiva en cuanto a la constitución de la unidad familiar y de la actividad reproductiva.

Es la primera revolución global, y es realizada por hombres conscientes de su dignidad, a partir de uno de los derechos humanos reconocidos desde más antiguo, a saber, el *ius connubii*, el derecho a casarse y fundar una familia, recogido en el artículo 16 de la Declaración de 1948.

El aspecto más vistoso de la revolución sexual es la minifalda, el más práctico la píldora, y el más transformador, la reforma de derecho de familia⁴⁵. La revolución sexual, además de afectar al

[44] La crítica a la modernidad llevada a cabo por Heidegger, por Horkheimer y Adorno, se plantean como crítica a la consolidación del sistema categorial, epistémico, político y económico que se consolida en la cultura presocrática, es decir, en el calcolítico. Esa crítica incide y continúa la crítica del lenguaje y de la religión que Nietzsche lleva a cabo en su crítica a la figura de Zaratustra.

[45] Un estudio de la revolución sexual desde este punto de vista, puede verse en Choza, J., y González del Valle, J.M., *La privatización del sexo*, Sevilla: Thémata, 2016, y en Choza, J., *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*, Sevilla: Thémata, 2020

derecho y a la burocracia, afecta profundamente al control social, y, precisamente en relación con él, pone de manifiesto que la libertad subjetiva, los ciudadanos, o, si se quiere, el pueblo, asume conscientemente su soberanía. El ciudadano, en unión con los demás, pero también individualmente, puede asumir la soberanía de su libertad subjetiva, cada vez en mayor grado, e incluso enfrentarse triunfalmente sobre la más poderosa y sutil de las opresiones, a saber, la del control social⁴⁶.

Primariamente la revolución sexual es un grito silencioso de la autonomía de la persona, plenamente consciente de su soberanía: las personas no acuden a la iglesia a casarse, pero tampoco al registro civil. Generan su propio ritual y su propia vía a la sacralidad del sexo, de la fecundidad, de la maternidad y de la familia.

En cierto modo, inician otra vez el camino emprendido en los comienzos de las sociedades urbanas complejas, al principio del Calcolítico, la reinención de ritos y expresiones de la sacralidad de todos esos momentos de la existencia humana de unión del varón y de la mujer (ROREM §§ 38-40). Como si se tomara de nuevo el camino de un “re-encantamiento” del mundo y de la vida, después de haber experimentado el desencantamiento producido por la racionalización y la burocracia moderna, descritas por Weber⁴⁷.

Es una revolución que no tiene concentraciones, manifestaciones, violencia, declaraciones, ni publicidad de ninguna clase. No se trata de volver a los matrimonios clandestinos. Mediante la insumisión a la forma única del matrimonio establecida por Trento para la unión del hombre y la mujer, al servicio del sistema fiscal del Estado moderno, como se dijo, la revolución sexual es la afirmación de la soberanía de los sentimientos y de la voluntad propia, más allá de los márgenes fijados en 1565, mediante un

[46] Esto es especialmente cierto a partir de la constitución de las redes sociales y de circulación de la información a través de ellas, pero la revolución sexual y la soberanía del pueblo que aquí se describe es más de una década anterior a la era digital.

[47] Cfr., Weber, M., *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 2012.

acto de desobediencia a las costumbres y a las leyes.

Tampoco es propiamente un acto privado. Si acaso, un acto de desobediencia civil, o de resistencia. Un acto de declaración de irrelevancia de las disposiciones administrativas. Nunca la toma de la Bastilla se hizo con menos coste, con más eficacia y con un significado más universal.

Junto a esta revolución antimoderna, hay otras simultáneas y análogas en tranquilidad, como la *Révolution tranquille* de Quebec (*The Quiet Revolution*)⁴⁸, la revolución hippy, el festival gigantesco en Woodstock, y otras proclamaciones de la libertad en el sexo, en el matrimonio y en la familia⁴⁹.

A la vez, y también en los años 60, se dan otras revoluciones igualmente antimodernas más localizadas, públicas, violentas y de significado más político, como el mayo francés, las revoluciones antisoviéticas de Hungría, Polonia y Checoslovaquia, y las revoluciones socialistas de Cuba y Nicaragua y el Salvador (guerra fría). Junto a todas y en simultaneidad con ellas, se sitúa también la revolución de la propia Iglesia Católica, el Concilio Vaticano II (1963-65).

Lo más transformador de esta revolución sexual es la reforma del derecho de familia, que consiste en trasladar la fórmula “todos los hombres son iguales”, del ámbito social, al ámbito familiar y declarar que “todos los hijos son iguales”.

§ 41. TRANSFORMACIONES DEL MATRIMONIO Y DE LA FAMILIA

La reforma del Código Civil español es de 1981, pero las reformas paralelas en el resto de los países occidentales son de los

[48] https://fr.wikipedia.org/wiki/Revolution_tranquille, y https://en.wikipedia.org/wiki/Quiet_Revolution; Cfr., Estrada López, Bruno, *La revolución tranquila*, Albacete: Bomarzo, 2018.

[49] En relación con estas revoluciones, la obra de Marcuse, en línea con la de Horkheimer y Adorno, constituyen su vertiente reflexiva intelectual, desde una perspectiva dialéctica y marxista.

años 60. Entonces es cuando se establecen las leyes sobre el divorcio y el aborto, entonces es cuando se suprime la diferencia entre los hijos legítimos y los ilegítimos, y entonces es cuando desaparece la impotencia como impedimento para contraer matrimonio (en los códigos civiles, aunque se mantiene en el Código de Derecho Canónico)⁵⁰.

La clave de la revolución sexual es la eliminación de la diferencia entre los hijos legítimos y los ilegítimos, o, si se quiere, entre actividad sexual legítima y actividad sexual ilegítima. En las relaciones sexuales, la sociedad y el estado protegen a la parte más débil, que ahora resulta ser la prole, y no la mujer. Refuerzan el vínculo donde puede producirse mayor indefensión y mayor lesión de la justicia, que no es el vínculo marido-mujer sino el vínculo padres-hijos. El deber de los padres, tutelado por el derecho, es la atención a los hijos, no importa si han nacido o no de matrimonio legítimo. La relación sexual entre adultos es algo de lo que el derecho se desentiende, lo que significa una reprivatización del sexo que en cierto modo deshace lo establecido en Trento y vuelve a una situación anterior a 1563.

“Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento...”, dice el artículo 14 de la Constitución española de 1978. La discriminación por razón de nacimiento era lo que convertía al hijo legítimo en ciudadano, en heredero, poseedor de apellidos, titular de todos los derechos, respetable, digno y capacitado para todas las actividades civiles, y lo que convertía al hijo ilegítimo en un individuo vergonzante, sin apellidos, sin herencia, sin capacidades para determinados cargos civiles, militares y eclesiásticos, indigno y marginado, todo lo cual se contenía en la expresión “es un hijo de puta”.

“Hijo de puta”, además de un insulto que data de tiempos anteriores al Quijote, es también, y antes que un insulto, un estatuto

[50] Se reproduce aquí el epígrafe 3,4 de Choza, J., y González del Valle, J. M., *La privatización del sexo*, Sevilla: Thémata.

jurídico y social. La revolución sexual significa la desaparición de ese estatuto y de esa realidad. Es, en cierto modo, una respuesta a la pregunta que hacen en el Evangelio los apóstoles a Jesús: “Señor, ¿quién pecó, este o sus padres, para que naciera ciego?”. No se heredan las culpas. Todos los hombres nacen iguales ante la ley. Y esta no es una de las menores importaciones que la modernidad ha tomado del evangelio y que luego la Iglesia ha retomado de la Ilustración⁵¹.

La revolución sexual protege más al hijo porque a mediados del siglo XX la mujer ya no es la parte más débil de la comunidad familiar. Aunque quede mucho camino por recorrer, están igualadas en derechos a los hombres⁵², y tienen una capacidad de ganarse la vida equivalente a la de estos. Son la mitad de la fuerza política. Y aunque eso suponga un coste en lo que a estabilidad familiar, natalidad, confort y costumbres hogareñas se refiere, no hay amante de los valores de la familia tradicional, de ninguna confesión religiosa, que esté dispuesto a apoyar la reactivación, con vigencia social, del estatuto jurídico del “hijo de puta”.

Si la fidelidad pasa a ser un bien conyugal legalmente desprotegido, ese es el precio que el derecho tiene que pagar para cubrir otras indefensiones más graves. Pero todavía hay un punto más. La supresión del impedimento de impotencia como requisito para la validez del matrimonio civil, además de significar la desconexión entre matrimonio y prole, como observan Areche-

[51] Juan Pablo II. *Memoria e Identidad (conversaciones al filo del milenio)*. La esfera de los Libros, S.L.2005, p 138. «En los documentos del Concilio Vaticano II se puede hallar una síntesis estimulante de la relación del cristianismo con la Ilustración. Aunque los textos no hablan de ella, expresamente, sin embargo, cuando se los analiza más a fondo en el contexto cultural de nuestra época, ofrecen valiosas indicaciones sobre este punto. El Concilio, en la expresión de su doctrina, ha evitado intencionalmente cualquier polémica. Ha preferido presentarse como una nueva expresión de esa inculturación que ha acompañado al cristianismo desde los tiempos apostólicos. Siguiendo sus orientaciones, los cristianos pueden convivir con el mundo contemporáneo y entablar un diálogo constructivo con él». Agradezco la cita a Luis Arechederra.

[52] Como observa González del Valle, tienen muchos más, como, por ejemplo, el derecho a que su exmarido las sustente a ellas y a su nuevo amante.

derra y González del Valle, significa una reprivatización del sexo en otro sentido.

Significa que el derecho, es decir, la sociedad y el estado, se inhiben ante cualquier definición y regulación de lo que son relaciones sexuales correctas en orden a la procreación e incluso en orden a la convivencia conyugal. Se hace imposible cualquier reclamación sobre la competencia o incompetencia, sobre la funcionalidad sexual, de ningún varón en las relaciones matrimoniales, que en ningún caso pueden ser consideradas fraudulentas porque no hay ninguna definición de la funcionalidad correcta.

Desde este punto de vista, la revolución sexual es una reprivatización del sexo en cuanto que es una reprivatización del pene. Y esto sí que es la desaparición del último vestigio paleolítico de los cultos fálicos. El Código Civil no custodia ya un pene de platino iridiado ante el que pueden medirse los demás, un pene oponible frente a terceros en términos tales que, por referencia a él, quepan reclamaciones ante la magistratura pública (aunque el Derecho Canónico siga manteniendo ese canon).

La primera consecuencia de la revolución sexual, la eliminación de la diferencia entre sexo legítimo y sexo ilegítimo, es que el sexo no constituye ya uno de los ejes sobre los que se vertebra el orden social y se ejerce un determinado control sobre el patrimonio y la transmisión de bienes. La última consecuencia de ella, la desaparición de la impotencia como impedimento matrimonial, es que el sexo no tiene relevancia jurídico-social para casi nada. En concreto, no la tiene ni siquiera para el matrimonio.

Todo ello, corre en paralelo a la revisión de la doctrina canónica del fin primario y fin secundario del matrimonio. No se trata ahora de señalar ninguna relación de causa-efecto, ni siquiera de prioridades entre unas leyes u otras, entre unos fenómenos culturales u otros. Se trata, más bien, de señalar el carácter sistémico y sinérgico, de acción y refuerzo recíproco de los diferentes factores culturales entre sí.

El canon 1012, 1 del Código de derecho Canónico (CIC) de 1917, dice "La procreación y la educación de la prole es el fin pri-

mario del matrimonio; la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia es su fin secundario". Esto significa un desarrollo normativo y una aplicación del cap. 8 de la parte segunda del catecismo de Trento de 1566. Pero en 1917 hay una legitimidad del placer al menos en cuanto que la concupiscencia requiere ser remediada, como quiera que se interprete el término "concupiscencia".

El mismo contenido lo recoge el canon 1055, 1 del CIC de 1983 en los siguientes términos: "La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevado por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados". Ahora y aquí es donde se establece una vinculación legítima, por primera vez desde el siglo II, entre sexo y placer, al hablar del bien de los cónyuges en el lugar en que antes se hablaba de "ayuda mutua" y "remedio de la concupiscencia".

Con el establecimiento de la paridad entre ambos fines, y el de la suficiencia del secundario, y con las propuestas de la revolución sexual, se da lugar a algo más que a la trivialización del sexo, en concreto, a su volatilización, a su desaparición en el orden de lo público.

En la reforma del derecho de familia de 1981, la edad mínima para contraer matrimonio, que eran los doce años para la mujer y los catorce para el hombre, es decir, la edad en que hay capacidad natural, pasa a ser los 18 años para ambos, es decir, cuando hay plena responsabilidad, cuando la libertad ha alcanzado la madurez suficiente. El *ius connubii* deja de basarse en la naturaleza de las funciones sexuales para basarse en la libertad de la voluntad.

El sexo se mantiene en el derecho en los márgenes del código penal que se refieren a la protección de los menores o de los incapaces, o bien en las regulaciones civiles de la determinación de la paternidad y las técnicas de reproducción artificial. En ambos casos se trata de un sexo marginal que no desempeña en el ordenamiento jurídico y social el protagonismo que había ejercido

desde el paleolítico.

El impedimento de consanguinidad en primer grado para contraer matrimonio, se mantiene en los códigos civiles, pero tiende a desaparecer en los códigos penales. Y, por otra parte, la regulación de las parejas de hecho, tanto de heterosexuales como de homosexuales, apunta en la dirección de que el sexo no es un factor a tener en cuenta a la hora de determinar jurídicamente la convivencia entre pequeños grupos de personas. Es decir, lo que ha desaparecido también con la revolución sexual es un modelo jurídico de familia.

La revolución sexual pone de relieve la irrelevancia del sexo y proclama, a través de la minifalda, la píldora y los nuevos estilos musicales y festivos, el gozo que puede proporcionar sin lesión alguna para el orden público. En la literatura, el sexo vuelve a emerger, en la poesía de Pablo Neruda, con el esplendor que tenía en Ovidio y Catulo, después de diecinueve siglos de clandestinidad.

Es verdad que Baudelaire lo proclama en el siglo XIX, pero con conciencia de que sus poemas son satánicos o malditos, con una conciencia católica en la que el choque entre fe y moral es verdaderamente dantesco. James Joyce también libera el sexo, pero, de modo semejante a Baudelaire, se encuentra con problemas parecidos a los que Teresa de Jesús tuvo con la inquisición española. Es después de la revolución sexual cuando emerge, con el esplendor pre-maniqueo y pre-gnóstico y se expande por los medios audiovisuales, sin más frenos que el respeto a la dignidad de la mujer, protegido por el derecho y por los movimientos feministas.

Junto a la claridad de esas proclamaciones, las prohibiciones morales y religiosas que pervivían de los siglos en que el sexo y su regulación eran una de las claves del ordenamiento, empiezan a carecer de apoyo real primero, y de apoyo abstracto y racional o racionalizado después. Por eso las posiciones de las autoridades religiosas se bifurcan en tres frentes.

En primer lugar, los maestros de la iglesia en contacto más

directo con el pueblo fiel, es decir, el clero corriente, empieza a registrar que ni para los fieles ni para ellos mismos las antiguas trasgresiones sexuales, consideradas generalmente importantes y graves, tienen tal relevancia, y empiezan a omitir las cuestiones sexuales en el discurso religioso.

En segundo lugar, los moralistas que se hacen cargo del problema real, empiezan a revisar la doctrina y la norma establecida anteriormente y a reformarla. Esto es especialmente perceptible en la Iglesia católica entre la orden de los redentoristas, descendientes institucionales de Alfonso de Ligorio, y custodios del sistema moral establecido el siglo XVIII según cánones tridentinos y cartesianos. Su líder europeo más conocido, Bernard Häring, y su moralista español más destacado, Marciano Vidal, reformulan en términos revisionistas la antigua moral sexual⁵³.

En tercer lugar, la cúpula de la jerarquía eclesiástica, más alejada de los fieles corrientes y más preocupada por mantener la coherencia del aparato consigo mismo y las señas culturales de identidad cristiana que ella misma definió, entra en conflicto con los teólogos revisionistas, por una parte, mientras que, por otra, en algunos aspectos, lanza la contraofensiva a favor de los planteamientos tradicionales con apoyo de los moralistas mejor dispuestos para ello.

Como la posición del clero no llega a ser unánime, la de los moralistas tampoco, y la de la jerarquía tampoco, la solución de los problemas de moral sexual de los creyentes se convierte en el campo de batalla de este triple enfrentamiento. Dicho campo de batalla es tanto más comprometido y problemático cuanto que la moral y la enseñanza tradicional habían vertebrado la autoconciencia de los fieles mediante una cierta identificación entre el cristianismo y la moral, más en concreto, la moral sexual, su-

[53] Cfr. Entre la amplia obra de Marciano Vidal, *Ética de la sexualidad*, Tecnos, Madrid, 1991 y *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 1992, y entre la del jesuita Eduardo López Azpitarte, cfr., *Simbolismo en la sexualidad humana. Criterios para una ética sexual*, Sal Terrae, Santander, 2001.

brayando además el carácter invariable y suprahistórico de las normas morales y de las formulaciones dogmáticas.

§ 42. *PERSONALIZACIÓN REPRODUCTIVA Y ABORTO.*
“¿CUÁNTAS DIVISIONES TIENE EL PAPA?”

Poco después de que Alemania reestableciese sus fuerzas aéreas e implantase el servicio militar obligatorio, en mayo de 1935, el ministro francés de asuntos exteriores, Laval, acudió muy preocupado al no menos inquieto Stalin para firmar un tratado. Laval explicó con cuántas divisiones militares podría defenderse Francia de Alemania. Luego pidió que se rebajara la presión sobre los católicos rusos: eso ayudaría al gobierno de París en sus relaciones con el Papa. Fue en ese momento cuando Stalin formuló la pregunta “¿Cuántas divisiones tiene el Papa?”⁵⁴.

Dos años antes de la entrevista entre Laval y Stalin, Joseph Patrick Kennedy (1888-1969), patriarca de la familia Kennedy, y uno de los dirigentes más activos del partido demócrata⁵⁵, tuvo conversaciones durante la campaña electoral con el aspirante demócrata a presidente, Franklin D. Roosevelt⁵⁶, y presidente efectivo desde el 4 de marzo de 1933 al 12 de abril de 1945.

Kennedy le garantiza a Roosevelt el voto de los católicos norteamericanos a cambio del apoyo de Roosevelt a los católicos españoles que preparan su levantamiento contra la izquierda anticatólica. Cuando en 1936 el general Franco se levanta en armas contra la república, un representante de la Texaco le comunica que puede disponer de todo el combustible que necesite, sin preocuparse de si podrá pagarlo o no. Ni Roosevelt ni los dirigen-

[54] <https://www.expansion.com/2010/11/11/catalunya/1289513310.html>, consultado 3 enero 2020.

[55] https://en.wikipedia.org/wiki/Joseph_P._Kennedy_Sr. Consultado, 3 enero 2020.

[56] https://es.wikipedia.org/wiki/Franklin_D._Roosevelt, Consultado, 3 enero 2020.

tes de la Texaco preguntaron nunca cuántas divisiones tenía el papa⁵⁷. Y ese no es el único apoyo de Estados Unidos, ni en general, de los aliados, al general Franco en la guerra civil española.

En los años 60 se difunden en occidente las legislaciones divorcistas, abortistas y las políticas antinatalistas, y llegan a España y a Irlanda a finales del siglo XX. El matrimonio homosexual y la gestación subrogada se difunden en el siglo XXI en los países de Europa y América, y son frenados en los países islámicos y en los africanos.

Con más o menos apoyo tecnológico y económico, las etapas de la proclamación y recepción de los derechos subjetivos en el derecho público, el incremento del protagonismo de la libertad subjetiva, y de la conciencia de ese protagonismo, coinciden con las diferentes etapas de la revolución sexual.

En parte son los derechos sobre la vida y la muerte, los derechos reproductivos, referidos a la divinidad en todas las religiones, y regulados por las iglesias en las religiones institucionalizadas. Esos derechos sobre la vida y la muerte son las etapas del reconocimiento de la persona en las últimas décadas del siglo XX y en las primeras del siglo XXI.

3.4. ESCATOLOGÍA DE LA RELIGIÓN CIVIL. UTOPIA MESIÁNICA Y APOCALIPSIS ECOLÓGICO

§ 43. SODOMA, GOMORRA, EL DILUVIO, EL CAMBIO CLIMÁTICO Y WALL-E

El proceso de reconocimiento de los derechos subjetivos en el derecho público, y el de transformación de la conciencia religiosa particular en conciencia religiosa transcendental, tanto el de la conciencia personal como el de la institucional, son procesos

[57] Suárez Fernández, Luis, *Lo que el mundo le debe a España*, Barcelona: Ariel, 2009.

históricos y sociales, aunque puedan ser descritos aisladamente como procesos ideales (OORA § 17).

Esos procesos aislados idealmente en la reflexión, en la realidad se dan fundidos en el “torbellino de la historia universal”, y no es lo más común descubrir ahí la heterogénesis de los fines, como indica Vico, o la astucia de la razón, “la rosa en la cruz del presente”, como dice Hegel.

Los individuos, los grupos más o menos formales y las instituciones, tienen su propia percepción, valoración e interpretación de su propio presente, y en concreto, los diferentes momentos de la revolución sexual, que se inicia en los años 60 con las uniones de hecho, se continua en las dos primeras décadas del siglo XXI con la legislación del matrimonio homosexual, y se continua en la tercera década con la industrialización de la gestación.

En simultaneidad con la revolución sexual, es cuando, acaso por primera vez, los hombres registran la autodestrucción del planeta y de la especie, como una posibilidad real. Por una parte en las décadas de la Guerra fría se alcanza la posibilidad real de una autodestrucción mediante el uso de las armas atómicas, y por otra parte, las explosiones demográficas hacen presente la insuficiencia de la tierra para la alimentación del género humano, la insuficiencia del agua para el regadío y el consumo del hombre, la insuficiencia del aire para la respiración en las concentraciones urbanas, y la insuficiencia de los combustibles para generar la energía que un mundo de tales características necesita.

La escasez, la falta o el deterioro de tierra, aire, agua y fuego, pone en primer plano de la atención la unidad del cosmos y su dependencia del hombre, y, a la vez, la percepción de la unidad, totalidad y fragilidad del cosmos produce evocaciones y resonancias religiosas, de lo sagrado, en tanto que principio de la creación.

Esa percepción general una alarma y una vivencia de peligro, que el arte, expresión de la vida, pone de manifiesto y transmite de múltiples modos. De entre todas las manifestaciones artísticas es ilustrativo el modo en que expresa la alarma y el miedo el arte

más típico del siglo XX, el cine⁵⁸.

En la década de los 70 se desarrolla un nuevo género cinematográfico, que ayuda a la autoconciencia humana a visualizar la crisis social y planetaria, el llamado “cine catástrofe”, y que describe la destrucción del planeta y de la humanidad.

Bajo ese nombre se clasifican diversos sub-géneros entre los que se encuentran: 1, Meteoros. 2, Terremotos, derrumbes y otros desastres naturales. 3, Incendios. 4, Volcanes. 5, Extraterrestres, animales y seres monstruosos. 6, Plagas, mutaciones y apocalipsis zombi. 7, Animales feroces. 8, Accidentes en barcos y aviones. 9, Aeropuerto y sus continuaciones.⁵⁹

La vivencia de caos y su dramatismo está expresada en la película *Wall-e*, de 2008, versión contemporánea del relato de Noé, que aparece en todas las mitologías en que se recoge el episodio del diluvio universal (fin del pleistoceno y comienzo del holoceno, o sea, fin de la edad del hielo y de la glaciación Würm).

En este caso las inundaciones no son de agua sino precisamente de basura. La especie humana tiene que ser desalojada del planeta por el exceso de basura y trasladada al espacio. El robot *Wall-e*, con la ayuda de una robot de última generación, *Eva*, que llega en la nave *Axioma*, y tras muchas peripecias, consigue limpiar la tierra y traer de nuevo a la especie humana al planeta⁶⁰.

Wall-e es una película que no pertenece al género “cine catástrofe” que se inaugura en los años 70, sino al género “animación”. Está clasificada como “comedia romántica, cine postapocalíptico, ciencia ficción humorística, aventuras, película infantil, romance, cine distópico”⁶¹.

Quizá en 2008, cuando se estrena la película, los logros en la lucha contra la destrucción son ya tan visibles como los dete-

[58] Se recogen aquí párrafos del epígrafe 1, 2 y 1, 5 de Choza, J., *Filosofía de la basura. La responsabilidad global tecnológica y jurídica*, Sevilla: Thémata, 2020.

[59] Cfr. https://es.wikipedia.org/wiki/Cine_catastrofe.

[60] <https://es.wikipedia.org/wiki/WALL-E>

[61] <https://es.wikipedia.org/wiki/WALL-E>

rioros, y se hacen presentes en la conciencia colectiva de algún modo, aunque generalmente las catástrofes son más perceptibles que las restauraciones, por ser más alarmantes y pertenecer a la categoría de “noticia”⁶².

La vivencia y la experiencia de descomposición del mundo de la segunda mitad del siglo XX, puede verse en correlación con la descomposición de la formalización neolítica del sexo.

Este proceso también puede verse, a su vez, como un aspecto de la maduración de la esencia humana, en concreto, como el correlato jurídico y social de los desarrollos filosóficos personalistas. En efecto, los personalismos también pueden verse como el trayecto, histórico y existencial, de la esencia humana hacia el mayor reconocimiento de la persona, de todas las personas, sin prejuicio de su nacimiento, sexo, etc., como dice el artículo 14 de la Constitución española.

Semejante visión de conjunto se obtiene generalmente cuando los procesos pertenecen al pasado, y suele ser más completa mientras más lejano sea ese pasado. En el presente lo que más bien se percibe, personal, grupal e institucionalmente, es caos, es que “todo lo que se ligaba aletea tan suelto por el espacio”. Y eso se percibe en cada presente con buenas razones, porque los momentos y etapas del desarrollo de la esencia humana, tal como los describen Vico, Voltaire, Hegel, y en general los filósofos de la historia, se describen omitiendo los daños existenciales producidos en los individuos singulares en cada una de esas etapas.

Las interpretaciones que las generaciones afectadas por los acontecimientos caóticos y los grandes cataclismos hacen de ellos, suelen relacionarse con las actividades realizadas por esas generaciones que las presencian y padecen, y en efecto tienen relación con ellas, y también con su responsabilidad, pues los hombres

[62] Esa es la tesis de Pinker, Steve, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona: Paidós, 2018. La recuperación de la capa de ozono, la limpieza del Támesis y el Nervión con sus peces, o las plantas de tratamientos de aguas residuales de París, Bilbao y otras grandes ciudades, no son realmente “noticias”, y no aparecen datos determinantes de la opinión pública.

son y se saben responsables de sus actos, aunque no les resulte fácil determinar el alcance de esa responsabilidad.

Así es como se percibe y se interpreta el Diluvio Universal y otros cataclismos. En el *Enuma Elish* babilonio, en el *Génesis* hebreo, en la *Epístolas de Pablo* del cristianismo, o en los ensayos contemporáneos de Zygmunt Baumann. En efecto, pocas cosas hay más líquidas y disolventes que el Diluvio Universal.

Escritores contemporáneos metodológica o existencialmente agnósticos o ateos, como Comte en el siglo XIX, Ernst Gellner en el XX, o Richard Dawkin en el XXI, pueden hacer interpretaciones apocalípticas, y ser exhibidos por las instituciones responsables del orden religioso establecido, y en descomposición, como testimonio de lo acertado de ese orden.

“Hace unos años, el agresivo movimiento New Atheist, que incluía entre sus filas a alborotadores retóricos como Christopher Hitchens y a biólogos de renombre como Richard Dawkins, encabezaba las acusaciones contra la religión y contra los últimos vestigios de la fe cristiana en Occidente. La religión, declaró Hitchens en una frase que se hizo célebre, «lo envenena todo» y sólo puede ser considerada, como mucho, el «primer y peor» intento de la humanidad de resolver las cuestiones existenciales.

Si estas supersticiones cubiertas de telarañas fueran eliminadas por los vientos refrescantes de la razón y la Ilustración, de sus cenizas surgiría una sociedad mejor... o así pensaban ellos.

Sin embargo, a medida que el cristianismo se aleja en el espejo retrovisor de nuestra civilización, muchos ateos inteligentes empiezan a darse cuenta de que la Ilustración sólo pudo tener éxito porque influyó en una sociedad cristiana. En una sociedad verdaderamente secular, en la que hombres y mujeres viven su vida bajo cielos vacíos y en la que esperan ser reciclados en lugar de ser resucitados, no hay una base sólida moral que distinga entre el bien y el mal.

Anti-deístas como Christopher Hitchens se burlaban, ultrajados ante la idea de que la humanidad necesitara un Dios para saber lo que está bien y lo que está mal; pero han bastado dos generaciones

inmersas en la Gran Secularización para no saber ya distinguir lo masculino de lo femenino”⁶³.

En el último tercio del siglo XX, la cultura occidental atraviesa una etapa de profundas transformaciones, y experimenta una vivencia de caos social y planetario, que se acentúa a comienzos del siglo XXI con los movimientos migratorios y las experiencias del cambio climático. Estos acontecimientos relevantes, son registrados e interpretados, tanto por las instituciones políticas como por las religiosas, tanto por el Estado como por la Iglesia, que responden de manera independiente, o bien en consonancia entre sí.

§ 44. *URBANIZACIÓN, DESARRAIGO Y FUNDAMENTALISMO.* *“THE HOMELESS MIND”*

Los fenómenos de la superpoblación, la escasez de tierra, agua, aire y energía, y del final de la guerra fría, junto con los de los movimientos migratorios y del cambio climático, ponen a las personas singulares, en el tránsito del siglo XX al XXI, en una situación y les producen una sensación de desarraigo más o menos intensa.

Esta situación y sensación pueden provocar, a su vez, nostalgias de la objetividad vivida como verdad, y en diferentes casos el deseo de retorno al “hogar de la realidad objetiva”, como una de sus posibles escapatorias. Una de las modalidades de este último caso se puede denominar fundamentalismo o fanatismo.

El fundamentalismo de finales del XX y del XXI, a diferencia del fervor religioso propio de la guerra santa de la Antigüedad y el Medioevo, es fusión e identificación de objetividad y realidad,

[63] <https://www.religionenlibertad.com/cultura/882501549/pensadores-ateos-alertar-el-declive-del-cristianismo-esta-danando-seriamente-la-sociedad.html>, 17 noviembre 2019. La revista informa sobre las obras y escritos del Cardenal Sarah, de la Hermandad de San Pio X, Jerome Lejeune, y otros enfoques conservadores.

una vez que ambas se han diferenciado en el proceso de despliegue cultural de la modernidad, que es crecimiento de la esencia humana, y por eso se puede denominar fanatismo. Aplicar el mismo término a la pasión religiosa de la guerra santa en periodos anteriores de la época histórica puede ser un anacronismo, porque la esencia humana en un momento tiene mayor madurez que en otro.

Eso que se puede llamar fanatismo está alimentado por una nostalgia y una esperanza de retorno que tiene en sí misma la certeza de su imposibilidad. El adulto no puede volver a la infancia, ni como individuo ni como especie. Por eso para algunas personas en esa situación resulta preferible la muerte.

El primer momento del triunfo de la revolución urbana es el desarraigo, la emigración a la ciudad, que se inicia con la primera revolución industrial en el siglo XVIII, y que ya se ha mencionado (RORPEH §§ 16-18). En el paso del siglo XX al XXI se sigue produciendo el mismo fenómeno, con nuevas características,

El desarraigo es especialmente observable en las masas deportadas por la iglesia católica a las tinieblas exteriores desde 1846, es decir, desde la condena del liberalismo, pero más aún, por las masas deportadas tras la revolución sexual a unas tinieblas exteriores quizá más densas.

El Concilio Vaticano II (1963-65) y el papa Pablo VI levantan las excomuniones, establecidas a partir de 1846, para los católicos por leer libros prohibidos, votar a liberales, socialistas y comunistas, y por dar su nombre a sectas masónicas o análogas, pero no las levantan para quienes procuran el aborto ni para los divorciados casados en segundas nupcias en matrimonio civil. Es decir, no las levantan para quienes se encuentran en situación matrimonial y familiar irregular, que después de la revolución sexual empiezan a ser muy numerosos en todo el occidente.

En España, en concreto, los matrimonios bajan de 250.000 anuales a 200.000 aproximadamente, desde 1976 a 2000, y de esos matrimonios registrados como tales, están contraídos por divor-

ciados el 10%, es decir, unos 20.000 anuales⁶⁴.

El canon 2335 del *Código de derecho canónico* de 1917 establecía para el aborto la pena de excomunión, que se mantiene en el Código de 1983, donde el canon 1398 establece que «una persona que realiza un aborto exitoso, incurre en la excomunión automática» (*latae sententiae*).

El número 2272 del *Catecismo de la Iglesia Católica*, de 1992, señala: «La cooperación formal a un aborto constituye una falta grave. La Iglesia sanciona con pena canónica de excomunión este delito contra la vida humana. “Quien procura el aborto, si éste se produce, incurre en excomunión *latae sententiae*” (CIC can. 1398).

Hay una interpretación novedosa y eximente de esta excomunión y de la de los divorciados, debida al papa Francisco, que se comenta más adelante, a la que se opone el Cardenal Gerhard Ludwig Müller, prefecto de la congregación para la Doctrina de la Fe (antiguo Santo Oficio).

Müller sostiene que los divorciados casados en segundas nupcias en matrimonio civil, no pueden comulgar, porque el matrimonio es un sacramento y no puede dejarse a la libre interpretación de la Iglesia. «Para eso está la doctrina», indica, y hay que diferenciar entre la Excomunión Canónica y la Excomunión Sacramental, que afecta “a este grupo de personas que viven en una nueva unión, como si fueran casados. Ellos no están excomulgados canónicamente, pero no pueden comulgar sin antes regular su vida y recibir el sacramento de la Penitencia”⁶⁵.

Junto a estas masas de desarraigados, sobre los que se vuelve más adelante, se encuentra el desamparo, también especial-

[64] Del Campo, Salustiano y Rodríguez-Brioso, María del Mar, “La gran transformación de la familia española durante la segunda mitad del siglo XX”, *Revista española de investigaciones sociológicas*, 100, 2002; Arroyo Pérez, Andrés, “Nupcialidad”, en *Tendencias demográficas durante el siglo XX en España*, Madrid: Instituto Nacional de Estadística, 2003.

[65] <https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/vaticano/20160504/muller-vuelve-corregir-papa-sostiene-divorciados-vueltos-casar-excomulgados-noticia-689401916735/> consultado 7 enero 2020.

mente perceptible, de los individuos de religión musulmana que emigran a los países desarrollados del occidente cristiano, y que describe Peter Berger en su ya clásico estudio *The homeless mind*, traducido al castellano como *Un mundo sin hogar*⁶⁶.

El segundo momento que sigue al desarraigo es, tanto personal como institucionalmente, el retorno a la religión que describe Gilles Kepel, en otro estudio ya clásico también⁶⁷.

Cuando este retorno es una vuelta a la objetividad, puede dar lugar al fundamentalismo, que en el fondo consiste en una forma frustrada de esperanza, como se ha indicado. De estos fundamentalistas se puede decir, con Jorge V. Arregui, que creen en la Iglesia y se aferran tanto más a ella cuanto menos cree en Dios y menos posibilidades tienen de captarlo en su horizonte⁶⁸.

El retorno al cobijo de la comunidad puede darse también como apelación a la religión, en busca de nuevas formas personales e institucionales, adecuadas y viables en los nuevos tiempos, y que habría que determinar en cada caso.

Independientemente de los movimientos individuales, hay procesos de retorno que se expresan en el nivel político institucional, como los que señala y analiza Kepel. En efecto, en 1977 es elegido Menahem Begin, primer ministro de Israel, en 1879 Wojtyla es elegido Papa, en 1979 el ayatola Jomeini regresa a Teherán y en 1980 Ronald Reagan es elegido presidente de los Estados Unidos.

Para Kepel, "La más espectacular de estas empresas fue el concilio ecuménico Vaticano II y el aggiornamento o «puesta al día» de la Iglesia que fue su consecuencia, cualquiera que sea la

[66] Berger, P.L., Kellner, H., y Berger, B., *The homeless mind. Modernization and consciousness*, New York: Random House, 1973, tr. esp., *Un mundo sin hogar, (modernización y conciencia)*, Santander: Sal Terrae, 1979. Cfr., Rodríguez Valls, Francisco R., "El derecho ce los que sobran", *THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA*, Número 12 - 1994.

[67] Kepel, Gilles, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995 (orig. 1991).

[68] Jorge V. Arregui, "El fundamentalismo y los fundamentos de la sociedad. La inevitable cadencia atea del fundamentalismo moderno", *THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA*, Número 12, 1.

relectura que de ese evento se pueda hacer hoy. Fenómenos similares se produjeron en el mundo protestante e incluso en el universo musulmán, donde se trataba de modernizar el islam”⁶⁹.

§ 45. *EL INEVITABLE DIÁLOGO CONFESIONAL. HABERMAS-RATZINGER*

La descomposición del mundo sentida en la segunda mitad del siglo XX no afecta a la sociedad civil y a los estados, menos de lo que afecta a las comunidades religiosas y a las iglesias. Pero en ese periodo las iglesias no tienen ya una autoridad y cobertura social, una visibilidad universal ni una presencia institucional como tienen los estados, que se agrupan en el foro de la Organización de las Naciones Unidas.

El Consejo Mundial de las Iglesias se crea en 1948⁷⁰, y aglutina a casi todas las iglesias cristianas de los países occidentales, excepto a la Iglesia Católica Romana, que se relaciona con el foro mediante observadores.

En la segunda mitad del siglo XX, la iglesia católica está demasiado ocupada consigo misma para ocuparse del mundo. Tiene algo que decir, pero para ello antes tiene que descubrir que no está sitiada por todo “el mundo”. Tiene que descubrir “el mundo” nuevo, diferente del viejo por el que se consideraba cercada hostilmente, y percibir que la antigua actitud de hostilidad se ha ido diluyendo en una amalgama de actitudes en la que, tanto o más que la hostilidad, cuenta la nostalgia, la indiferencia, y otras.

La Iglesia Católica inicia la actualización de su autoconciencia con Juan XXIII (1958-1963) y Pablo VI (1963-1978), la continúa con el Concilio Vaticano II, y la prosigue con los pontífices posteriores.

Juan Pablo II (1978-2005) se acerca a la ONU para afirmar que

[69] Kepel, *cit.* pag. 9.

[70] https://es.wikipedia.org/wiki/Consejo_Mundial_de_Iglesias

la Iglesia ama la libertad, y que proclama y reclama los derechos humanos, no por estrategia, sino por convicción, y pide perdón por las injerencias de la Iglesia en el diálogo científico y especialmente por el caso Galileo⁷¹.

Benedicto XVI (2005-2013), como hombre del mundo académico alemán, no puede no llegar al inevitable diálogo con el filósofo Habermas, una de las autoridades más relevantes de la segunda mitad del siglo XX en el orden intelectual y moral. Porque las autoridades intelectuales y morales de la Cristiandad disuelta, en tanto que autoridades intelectuales y morales de la cultura o del mundo occidental, que es su heredero, no pueden no ser conscientes de su pasado para seguir ejerciendo su función en el presente, cualquiera que sea la continuidad con el pasado que atribuyan a esa función de autoridad.

Ejercer de autoridad intelectual y moral de una comunidad, cualquiera que sea el contexto institucional en el que tenga lugar ese ejercicio, implica el diálogo con las demás autoridades. Por eso el diálogo entre el Estado y la Iglesia es relevante, imprescindible e inevitable, en general, y más aún si uno de los temas a tratar es la función social de la religión y de la iglesia, en la cultura occidental y en la sociedad globalizada del siglo XXI.

Las autoridades intelectuales y morales de una sociedad no pueden no ocuparse de los problemas morales y políticos de esa comunidad. Por eso Habermas y Ratzinger dialogan.

Su diálogo versa sobre el fundamento del estado, la moral natural, la trascendencia, lo importante que es eso en el mundo globalizado y multicultural, y cuál es en ese mundo el papel de unas instituciones clave, nacidas y maduras en Europa, como

[71] Juan Pablo II, Discurso a las Naciones Unidas en New York, el 2 de octubre de 1979, [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/october.index.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/october/index.html).

y discurso a los científicos alemanes en la catedral de Colonia de 15 de noviembre de 1980, [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/november.index.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/november/index.html).

la Iglesia y el Estado⁷².

Se trata de un diálogo desde un punto de vista teórico, incluso intelectualista, moderno o incluso ilustrado, pero es un diálogo entre “el mundo agnóstico” y “la iglesia católica”, que al menos toma nota de la amplitud del universo que comparten.

Juan Pablo II y Benedicto XVI mantienen un inevitable diálogo con el mundo, con los jefes de los estados, de las iglesias y de otras instituciones, porque no puede ser de otra manera, porque a partir del momento en que empiezan a viajar como pontífices de la iglesia católica no pueden tener esos diálogos. Y no pueden no viajar como cabezas de la Iglesia católica.

Juan Pablo II visita 7 países de Europa y América en 1979, 9 de Europa y África en 1980, 4 de Asia en 1981, y mantiene un ritmo parecido en los veintisiete años de pontificado. Aunque la mayoría de esos viajes son pastorales a diócesis católicas, celebra conversaciones con los jefes de estado y las autoridades religiosas no cristianas de los países que visita⁷³.

Benedicto XVI visita 1 país de Europa en 2005, 4 de Europa y 1 de Asia en 2006, 1 de Europa y 1 América en 2007, Francia USA y Australia 2008, también por motivos pastorales.

Los cabezas de las iglesias cristianas confesionales, anglicana, calvinista, evangelista, etc., no tienen necesidad de visitar otros países por razón de su cargo, porque su ámbito de actividades institucionales es su propia nación. Pero el Papa de Roma sí tiene que visitar muchos países por razón de su cargo porque la Iglesia católica no es una iglesia nacional del ningún país.

La Cristiandad sigue del algún modo vigente en los católicos y en los cristianos en general, las autoridades civiles en la que éstos viven no pueden ignorar a las autoridades religiosas de los cristianos, y estas autoridades, a su vez, no pueden ignorar, en el

[72] Habermas, J., y Ratzinger, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Ecuentro, 2006. Punto de vista intelectualista, moderno, sobre

[73] <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/travels/1981/travels.index.html>

mundo globalizado, ni a las autoridades políticas de los países habitados por los cristianos, ni a las autoridades religiosas de las demás religiones.

La Iglesia católica puede rehusar integrarse como un igual en el Consejo Mundial de las Iglesias, con o sin arrogancia, con o sin razones legítimas, pero cuando lo hace no representa a ninguna iglesia nacional y sí representa a muchas conferencias episcopales de muchos países. Representa a la cristiandad extinguida como tal, a la cultura occidental, que no está extinguida y además es hegemónica, y representa una forma de la Iglesia cristiana globalizada desde la Cristiandad a todo el planeta.

Juan Pablo II y Benedicto XVI son académicos, intelectuales. No son políticos, reformadores y hombres de acción, cosa que sí es el papa Francisco. Por eso el influjo transformador de ellos dos en la Iglesia católica es apenas perceptible.

Parece que la influencia de Juan Pablo II en la caída del muro de Berlín y en la disolución de la URSS, es decir, en la transformación del mundo, de cualquier tipo que haya sido esa influencia y cuantas quiera que sean las divisiones que tiene el papa, es más relevante que en los procesos de transformación de la Iglesia católica.

Las transformaciones internas, y la presencia en el mundo externo, empiezan a ser perceptible con el papa Francisco. Con él la autoridad religiosa de la Iglesia católica empieza a estar presente en el mundo, a ocupar una posición, y a actuar. Y entonces, parece que encuentra más resistencia y hostilidad dentro de la Iglesia católica que en “el mundo” exterior.

CAPÍTULO 4: OBJETIVISMO Y DERECHOS SUBJETIVOS EN LA IGLESIA. ECUMENISMO Y LIBERTAD RELIGIOSA

4.1. OBJETIVIDAD Y SUBJETIVIDAD EN LA CRISTIANDAD. LOS CISMAS DEL SIGLO XX - § 46. De Pio X a Juan XXIII. Del anatema al diálogo - § 47. Resistencia del Antiguo Régimen eclesial. Canonizaciones de los Papas - § 48. Cismas silenciosos. Fraternidad de San Pio X y Teología de la liberación - 4.2. LA SUBJETIVIDAD EN LAS IGLESIAS CRISTIANAS. PERSONALIZACIÓN DEL CRISTIANISMO - § 49. Del objetivismo a la teología existencial. Qué es el personalismo - § 50.1. Autonomización de los subsistemas de la religión y libertad subjetiva - § 50.2. Privatización y personalización del culto. Pirámides y redes - § 50.3. La ISO y la ontología del nominalismo - § 51. Ecumenismo y cristianismos marginales - 4.3. PRIVATIZACIÓN Y PERSONALIZACIÓN DEL DOGMA Y DE LA MORAL - § 52.1. Privatización y personalización - § 52.2. Privatización y personalización del dogma y del conocimiento religioso - § 53. Privatización y personalización de la moral y de la ley religiosa - § 54. Personalización del sexo. Aborto, matrimonio, orden y celibato - § 55. Sexo y género en la administración eclesiástica. El cisma soterrado - 4.4. DESCONFESIONALIZACIÓN DE LAS IGLESIAS Y PERSONALIZACIÓN DE LA PLEGARIA - § 56.1. La "Dignitatis humanae" del Concilio Vaticano II. Husserl y Dilthey - § 56.2. Personalización de la fe y desconfesionalización de la iglesia - § 56.3. Libertad religiosa, realización existencial y personalización de la plegaria

4.1. OBJETIVIDAD Y SUBJETIVIDAD EN LA CRISTIANDAD. LOS CISMAS DEL SIGLO XX

§ 46. TRANSFORMACIONES ENTRE LOS MILENIOS 5 Y 1. DIAGRAMA DE LA VIDA CALCOLÍTICA

En 1869 Pio IX convoca un concilio con el que la Iglesia pretende prepararse para la guerra, para una larga guerra doctrinal

contra la cultura moderna, y que dura desde 8 de diciembre de 1869 al 20 de octubre de 1870, fecha en que es interrumpido por una guerra militar entre las naciones europeas.

Uno de los resultados de esa guerra es la constitución de Italia como una nación, la absorción en ella de los Estados Pontificios y su desaparición como nación. En 1929 se produce su reaparición en el conjunto de las naciones como Estado de la Ciudad del Vaticano, ubicado dentro de la ciudad de Roma, según unos acuerdos entre la Santa Sede y el Estado italiano presidido por Benito Mussolini, denominados Pactos de Letrán.

Los Pactos de Letrán ponen fin a los 59 años de la “cuestión romana”, los años de lucha entre la Santa Sede y el Estado italiano, que se termina mediante un reconocimiento mutuo.

Los sucesores de Pio IX, desde Pio X hasta Pio XII, mantienen el combate doctrinal iniciado en el pontificado de Gregorio XVI, con la conciencia de que la Iglesia se encuentra “en estado de sitio”, según la expresión de Pio X.

Pio XII llega al pontificado en marzo de 1939, y muere el 9 de octubre de 1958. Es el papa de la segunda Guerra Mundial, el interlocutor en el Vaticano de Hitler, Roosevelt, Churchill, Mussolini y Stalin.

Cuando es elegido papa, en marzo de 1939, tiene una visión de la Iglesia y de sus problemas en el mundo análoga a la de sus antecesores, pero al final de ese año, ya no puede permitirse tener entre sus prioridades el combate doctrinal. Cuando la guerra ha terminado, sí puede mantener esos planteamientos, y los mantiene en los trece años que todavía permanece como papa.

Pero cuando muere en 1958, su sucesor Juan XXIII es muy consciente de que el mundo ha cambiado mucho, de que la Iglesia no es institucionalmente consciente de ello, y de que su primera medida ha de ser asomarse a ese mundo.

En 1959 y 1960, el papa Juan XXIII se asoma cada miércoles a su ventana de la Plaza de San Pedro, para dar la bendición y dirigir unas palabras a los miles de fieles que acuden a escucharle y a rezar el *Angelus* con él.

Sabe que la Cristiandad ha desaparecido realmente, y no solo formalmente, sabe que Italia es el corazón de OTAN, sabe cuáles son los problemas sociales de Italia, sabe que la pugna por ganar las elecciones y hacerse con la jefatura del Estado, es muy enconada entre el partido la Democracia Cristiana y el partido comunista, sabe que la mitad de los italianos votan al partido comunista, y sabe que por eso están excomulgados según la normativa eclesiástica de sus antecesores.

Por eso, cuando acuden a saludarle a la plaza de San Pedro los niños de los colegios de Roma, los despide diciéndoles: “id y decidles a vuestros padres comunistas que el papa los quiere tanto y que los bendice con todo su corazón”¹.

Por eso convoca un concilio ecuménico con el único propósito de hacer que la Iglesia se asome institucionalmente al “nuevo mundo” y actualice su autoconciencia.

Y por eso, lo que la Iglesia institucionalmente declara después de dos años de reflexiones y conversaciones, levantadas ya las condenas y las excomuniones después del concilio por el papa Pablo VI, son recomendaciones de apertura y colaboración.

“Trabajen los cristianos y colaboren con los demás hombres en la recta ordenación de los asuntos económicos y sociales. Entréguese con especial cuidado a la educación de los niños y de los adolescentes... Tomen parte, además, los fieles cristianos en los esfuerzos de aquellos pueblos que, luchando con el hambre, la ignorancia y las enfermedades, se esfuerzan en conseguir mejores condiciones de vida y en afirmar la paz en el mundo...” Concilio Vaticano II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia “Ad Gentes”, § 12.

El Concilio Vaticano II emana un número considerable de de-

[1] Algunas de estas informaciones para las que no apporto prueba documental proceden de recuerdos personales, y de las anécdotas e historias de mi época de estudiante en Roma. Un clásico de este proceso de cambio en la Iglesia Católica es el libro de Garaudy, Roger, *Del anatema al diálogo*. Barcelona: Ariel, 1968.

cretos, leyes, recomendaciones y consejos, que tienen el carácter de declaraciones formales, que han de ser interpretadas, y que han de ser trasladadas al orden institucional, y real, como ocurre con las constituciones políticas de los países, mediante leyes y reglamentos, o sea, mediante la interpretación y ejecución de los mismos.

En la aplicación del Vaticano II, como ocurre con el Congreso de Viena de 1815, el congreso de la Restauración después de la caída del Antiguo Régimen, aparece una y otra vez la conciencia de estar en estado de sitio, junto a la conciencia de estar en un nuevo mundo y de dialogar con él. En realidad, se trata del mismo proceso de la caída del Antiguo Régimen, en otra de sus vertientes, y tiene la misma profundidad y complejidad siempre.

En el caso de las iglesias cristianas, son dos estados de conciencia que aglutinan a los cristianos en grupos diferentes, que a veces dialogan entre sí y a veces chocan en enfrentamientos duros. Se trata de la lucha entre el primado del orden empírico, natural e histórico, expresado en la objetividad, y el primado del orden trascendental y personal, expresado en la libertad subjetiva.

§ 47. RESISTENCIA DEL ANTIGUO RÉGIMEN ECLESIAL. CANONIZACIONES DE LOS PAPAS

Se ha dicho antes (§ 27) que el reconocimiento de la subjetividad personal por la subjetividad civil y por la eclesiástica tiene lugar en la segunda mitad del siglo XX, y que es el resultado de una lucha del individuo ante dos frentes diferentes, que a veces se unen en su contra, como es el caso de la revolución sexual y el derecho de familia.

El levantamiento de las prohibiciones y excomuniones establecidas a partir de la encíclica *Mirari vos*, o sea, la cancelación del primado de la objetividad por parte de Pablo VI, es un índice de la liquidación del orden tridentino-westfaliano, del orden ilustrado. Después del Concilio Vaticano II ese orden, en efecto, se

liquida, pero resiste y persiste.

El sistema protector del primado de la objetividad en el orden teórico, y el arsenal creado para custodiarlo entre Gregorio XVI, León XIII, Pio IX y Pio X, se mantiene con Pio XI y Pio XII: índice de libros prohibidos, juramento antimodernista, dogmática tomista y neotomismo en la enseñanza reglada de los seminarios y universidades de la Iglesia, organización de los contenidos desde los “*preambula fidei*” y las demostraciones de la existencia de Dios hasta la armonía completa de razón y fe.

En el orden práctico, de la moral y el derecho, el primado de la objetividad se mantiene, en países confesionales o casi confesionales como Irlanda y Polonia. Allí la Iglesia y el Estado mantienen una misma posición frente a los derechos subjetivos, ya entrado el siglo XXI, en cuestiones como los delitos de aborto y de blasfemia, en cuestiones como el matrimonio homosexual, la gestación subrogada y otros problemas del ámbito de la familia y la reproducción.

El Concilio Vaticano II es una actualización de la autoconciencia de la Iglesia católica realizada, obviamente, en el orden verbal de las declaraciones formales, como las constituciones de los países, y en cierto modo es una nueva Constitución para la Iglesia, de las muchas que ella se ha dado a sí misma con ocasión de cismas, con ocasión de formulaciones dogmáticas, y con ocasión de conflictos menos graves.

En la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia católica como institución inicia las transformaciones indicadas en el Concilio, en primer lugar, en el orden del culto y la liturgia, que es donde resultan más visibles, y en el orden de la reflexión teológica.

En segundo lugar, en el orden de la formación de sus cuadros, en el orden de la reforma de los seminarios y universidades.

En tercer lugar, en el orden de la moral y en el de la estructuración administrativa interna. En este último ámbito mantiene las formas y los principios del Antiguo Régimen hasta el siglo XXI, y registra de un modo particularmente agudo esa lucha entre el primado de la objetividad del orden tridentino-westfaliano y sus

partidarios, y los partidarios del orden vaticano del primado de la libertad subjetiva.

Los momentos, etapas y protagonistas del conflicto se pueden representar esquemáticamente en la relación de las canonizaciones de papas llevadas a cabo en las dos primeras décadas del siglo XXI. También se perciben esas etapas mediante una pequeña reflexión sobre los nombres que adoptan los candidatos electos al acceder a la sede de Pedro.

Cuando un cardenal es elegido papa adopta un nombre, que suele corresponder al de otro papa o un santo destacado en la iglesia por el que siente admiración, a quien le gustaría parecerse, y cuya vida y obras son ya de algún modo un programa de gobierno del pontificado que va a iniciar.

El papa que inicia el orden tridentino-westfaliano es el dominico, y comisario general de la Inquisición romana, Pio V (1566-1572), y los papas de los siglos XIX y XX que eligen el nombre de Pio son los que siguen su misma línea de gobierno.

La relación de los papas canonizados y los papas canonizadores, ilustra la preferencia de cada uno por el orden objetivo tridentino-westfaliano y el orden personalista-vaticano.

Beatificado/Canonizado	Fecha	Canonizador
Pio IX, Beatificado	2000	Juan Pablo II
Pio X, Canonizado	1954	Pio XII
Pio XII, declarado venerable	2009	Benedicto XVI
Juan XXIII, Beatificado/Canonizado	2000/2014	Juan Pablo II/ Francisco
Pablo VI, Beatificado/Canonizado	2014/2018	Francisco
Juan Pablo II, Beatificado/Canonizado	2011/2014	Benedicto XVI/ Francisco

El cuadro muestra sintonía entre Benedicto XVI con Juan Pablo II y con los papas Pío IX, Pío X y Pío XII, por una parte, y sintonía entre Pablo VI y Francisco, por otra.

El papa Juan Pablo II declara venerable a Pío IX en 1985 y lo beatifica en 2000, cuando también se incluye la beatificación del papa Juan XXIII. El proceso coincide con la canonización de Edith Stein, también polémica².

La canonización de Pío X es pacífica y rápida. Su figura es tomada desde el Concilio Vaticano II como emblema y como icono del orden westfaliano-tridentino, por una parte, y, por otra, desaparece completamente de las fuentes del magisterio de la Iglesia que se citan y se recogen en el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992, publicado durante el pontificado de Juan Pablo II.

Después de las reformas y los experimentos litúrgicos de los 70, la reforma de los estudios, de los seminarios y universidades de la Iglesia, se inicia con la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* de Juan Pablo II, de 1979, que establece como centro de los estudios eclesiásticos, en lugar de la sistemática teológica dogmática, la Sagrada Escritura y la tradición viva³.

Artículo 67. § 1. El estudio de la Sagrada Escritura debe ser como el alma de la Sagrada Teología, la cual se basa, como fundamento perenne, sobre la Palabra de Dios escrita junto con la Tradición viva.

Las directrices de este texto de Juan Pablo II se recogen, se glosan y se amplían en la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium* del Papa Francisco, de 29.01.2018, que integra el proemio de la *Sapientia christiana* completo.⁴

Con estos documentos, tanto Juan Pablo II como Francisco

[2] https://es.wikipedia.org/wiki/Pio_IX

[3] http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15041979_sapientia-christiana.html

[4] <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/01/29/gau.html>

dan prioridad a la vida y a la historia, al orden biográfico e histórico, sobre el orden sistemático, y, como indicaba el Decreto *Optatam totius* del Vaticano II⁵, establecen que no hay un orden sistemático, objetivo, que pueda prevalecer sobre la vida y las épocas, porque cada orden objetivo se elabora en una época y desde un saber incompleto por definición⁶.

La prioridad del orden sistemático fácilmente incurre en objetivismo, en la suposición de que puede haber una sistemática objetiva inmune ante la historia y ante la vida, y, por tanto, ante el desarrollo del espíritu.

§ 48. CISMAS SILENCIOSOS. FRATERNIDAD DE SAN PIO X Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Las posiciones de los cristianos a favor de la prioridad de la doctrina objetiva o a favor de la personalización del mensaje evangélico, se ubican en cierto modo en una línea continua, con dos extremos. El extremo tridentino conservador es el de los seguidores del obispo Marcel Lefebvre, congregados en torno a la Fraternidad Sacerdotal de San Pio X, que llega a colocarse en una

[5] “el Decreto conciliar exhorta a conjugar la meditación y el estudio de la Sagrada Escritura, en cuanto «alma de toda la teología» [6], junto con la participación asidua y consciente en la Sagrada Liturgia, «la fuente primera y necesaria del espíritu verdaderamente cristiano» [7], y el estudio sistemático de la Tradición viva de la Iglesia en diálogo con los hombres de su tiempo, en escucha profunda de sus problemas, sus heridas y sus necesidades [8]. De este modo —subraya la *Optatam totius*— «la preocupación pastoral debe estar presente en toda la formación de los alumnos» [9], para que se acostumbren a «superar las fronteras de su propia diócesis, nación o rito y ayudar a las necesidades de toda la Iglesia, con el ánimo dispuesto a predicar el Evangelio por todas partes», *Veritatis gaudium*, n. 2.

http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html

[6] “El teólogo que se complace en su pensamiento completo y acabado es un mediocre. El buen teólogo y filósofo tiene un pensamiento abierto, es decir, incompleto, siempre abierto al *maius* de Dios y de la verdad, siempre en desarrollo, según la ley que san Vicente de Lerins describe así: “*annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*” (*Commonitorium primum*, 23: PL 50,668)»[28]”. *Veritatis gaudium*, 3.

situación cismática, y algunos otros grupos.

El extremo personalizante innovador es el de los seguidores de Newman, Mounier, Péguy y del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, congregados en los movimientos de la Teología de la liberación, que se escinde en dos grupos, sin llegar ninguno a situaciones cismáticas. Junto a éstos, también se sitúan otros grupos, con y sin relación a la problemática latinoamericana.

El 1 de noviembre de 1970, con la autorización de monseñor Charriere (obispo de Friburgo, Suiza), monseñor Marcel Lefebvre funda en Écône la Fraternidad Sacerdotal de San Pio X, a raíz de la petición de varios seminaristas franceses, que no querían estudiar con los nuevos métodos introducidos en el Pontificio Seminario Francés de Roma *ad experimentum* tras terminar el Concilio Vaticano II. Los objetivos de la FSSPX son “el sacerdocio y todo lo que viene con él y nada más que lo que se refiere a él”.

Con el permiso de Pablo VI, la institución es erigida canónicamente como “pía unión” para un período de seis años renovables *ad experimentum*, tras lo cual el prefecto de la Sagrada Congregación para el Clero, cardenal John Joseph Wright, escribe elogiando los estatutos de la Hermandad⁷.

En 1988, contra la prohibición expresa de Juan Pablo II, Marcel Lefebvre consagra obispos a cuatro sacerdotes de la hermandad. Inmediatamente la Congregación para los Obispos emite un decreto declarando la consagración como acto cismático, que implica que, tanto Lefebvre como otros obispos participantes en la ceremonia, han incurrido en excomunión automática, según el derecho canónico vigente⁸.

[7] Las versiones de Wikipedia en los diferentes idiomas refieren la historia con algunas diferencias de matices, importantes para los implicados en https://fr.wikipedia.org/wiki/Fraternité_sacerdotale_Saint-Pie-X; https://it.wikipedia.org/wiki/Fraternità_sacerdotale_San_Pio_X https://es.wikipedia.org/wiki/Fraternidad_Sacerdotal_San_Pio_X

[8] https://es.wikipedia.org/wiki/Marcel_Lefebvre. La exposición más completa de la figura y la historia de Marcel Lefebvre es la de la versión en inglés, https://en.wikipedia.org/wiki/Marcel_Lefebvre.

En 2015, el Papa Francisco autoriza a los sacerdotes de la FSSPX a confesar y a dar la absolución, válida y lícitamente, a cualquier fiel católico durante el Año Jubilar de Misericordia, iniciado en diciembre de 2015. Al finalizar el Año Jubilar de la Misericordia, el 20 de noviembre de 2016, el papa Francisco prorroga esta facultad más allá del período jubilar, hasta nueva disposición. Esta autorización se amplía luego a la extrema unción⁹.

En 1971, el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez publica un libro con el título de *Teología de la Liberación*¹⁰, que sienta las bases de esta corriente que nace en América Latina y se convierte en un polo muy activo de la misión de la Iglesia.

La Teología de la Liberación establece como rasgo esencial de la iglesia la opción preferencial por los pobres y los oprimidos, y en algunos casos sus seguidores colaboran con las guerrillas de diversas orientaciones marxistas que operan en Latinoamérica.

Esas colaboraciones se mantienen hasta la visita de Pablo VI a Bogotá de 22 a 28 de agosto de 1968, al Congreso Eucarístico Internacional, donde declara que los católicos, sacerdotes o laicos, no pueden en ningún caso ejercer la violencia ni cooperar con organizaciones que la asumen en sus programas¹¹.

A partir de entonces los fieles latinoamericanos comprometidos con la liberación de los pobres, optan por aceptar la violencia o por rechazarla, mediante decisiones personales y mediante se

[9] https://fr.wikipedia.org/wiki/Fraternité_sacerdotale_Saint-Pie-X; https://it.wikipedia.org/wiki/Fraternità_sacerdotale_San_Pio_X

[10] Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación*, Salamanca: Sígueme, 1972, a partir de una conferencia pronunciada en el Encuentro nacional del movimiento sacerdotal ONIS, de julio de 1968, en Chimbote (Perú).

[11] Pablo VI, *Populorum Progressio* de 26 de marzo de 1967, cfr., Congreso Eucarístico Internacional de Bogotá, *Alocución en la Misa del Día del Desarrollo*, Bogotá, agosto 23 de 1968; *Alocución a la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, agosto 24 de 1968, y, en general, los discursos pronunciados en Colombia entre el 22 y el 28 de agosto de 1968.

siones de reflexión de los diversos grupos¹².

La Teología de la liberación es cuestionada como marxista por Juan Pablo II en los años 80, por las derivas que toma en las interpretaciones que le dan otros sacerdotes, como el brasileño Leonardo Boff o el nicaragüense Ernesto Cardenal.

En septiembre de 2013, Francisco invita a Gutiérrez a un encuentro privado en Roma. El gesto se considera como un giro, porque era la primera vez que un papa recibía al teólogo peruano, desde que en 1980 Juan Pablo II considera que las interpretaciones radicales que se hacen de esta corriente fomentan la lucha de clases.

Posteriormente, en 2018, con motivo del 90 cumpleaños de Gustavo Gutiérrez, Francisco le envía una carta de felicitación en la que elogia su vida, su tarea sacerdotal y su obra teológica y pastoral¹³. Asimismo, el papa Francisco Levanta a Ernesto Cardenal, que fallece el 1 de marzo de 2020, las sanciones que le había impuesto Juan Pablo II.

En líneas generales, desde mediados del siglo XX, las conciencias cristianas, y también las diócesis y las familias religiosas de diverso tipo, se sitúan respecto de estos dos polos, que también se utilizan como etiquetas para clasificar la posición política de los estados y de la sociedad civil, en correspondencia con las dos situaciones económicas de riqueza y pobreza.

Las órdenes y congregaciones religiosas, invitadas por el Concilio Vaticano II a llevar a cabo un proceso de actualización y de apertura a las relaciones con el “nuevo mundo”, en algunos casos llevan a cabo dicho proceso, y cambian desde su orientación tridentina a una nueva orientación vaticana, no sin grandes problemas de orientación cultural y teológica. Es el caso de la

[12] Testimonio personal del Luis García Balaña, antiguo decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Buenos Aires. Agradezco al profesor García Balaña el tiempo que me ha dedicado para informarme de todos aquellos acontecimientos.

[13] <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2018-06/papa-francisco-saludos-carta-gustavo-gutierrez-90-cumpleanos.html>

Compañía de Jesús bajo la presidencia de Arrupe.

En general, las sociedades y congregaciones religiosas se mantienen radicadas en los estamentos, gremios y clases sociales de la época en que nacieron, bien asumiendo el orden tridentino objetivo, bien asumiendo el orden de la libertad subjetiva en la situación sociocultural en que se encontraba en ese momento.

La ubicación de las distintas instituciones en relación con esta bipolaridad, desde mediados del siglo XX, puede esquematizarse en la siguiente tabla.

Orden tridentino-westfaliano Derecha política Opulencia económica/ Norte	Posición oficial institucional	Orden reformista-Vaticano II Izquierda política Pobreza/Sur
Hermandad de San Pío X	Santa Sede	Teología de la liberación
Conf. Episcop. Occidentales Jesuitas < 1965-1983 (Arrupe) ACNdeP-CEU, España. Opus Dei, España. Comunión y Liberación, Italia. Neocatecumenales, España. Legionarios de Cristo, México. Sodalicios, Perú.	Conf. Episcop. Africanas Conf. Episcop. Asiáticas	Conf. Ep. Latinoamericanas Franciscanos Jesuitas >1965-1983 (Arrupe) Oratorianos de S. Felipe Neri Salesianos (don Bosco) Escolapios (calasancios) Teresianas del P. Poveda Misioneras de la Caridad

En realidad, esta polaridad expresa la configuración de la Iglesia católica desde el Antiguo Régimen. En Europa las diócesis y las congregaciones religiosas están vinculadas a la aristocracia, mientras que en América están más bien referidas al pueblo, tan-

to antes como después de la independencia.

En Europa la Iglesia institucional, las conferencias episcopales, se sitúan en la derecha política, y en América más bien en la izquierda. Las congregaciones y órdenes religiosas, excepto los franciscanos, que ya nacen en el medievo con una opción preferencial por los pobres, persisten vinculadas a los círculos sociales en que nacieron.

Jesuitas y dominicos nacen en el seno del poder político y la banca, y permanecen relacionados con las instituciones políticas y financieras. Salesianos y escolapios nacen en el seno de los gremios y los sindicatos, y permanecen en esa esfera, independientemente de las actualizaciones doctrinales y disciplinares realizadas por cada familia religiosa a partir del Concilio Vaticano II. Las actualizaciones de orden reflexivo y doctrinal generalmente no alcanzan a modificar la posición inicial geográfica y sociocultural de las comunidades religiosas.

En el caso de España la vinculación de la Iglesia al Antiguo Régimen es quizá más acusada que en el resto de Europa, porque la guerra civil de 1936-1939 se plantea como una guerra de religión, y en muchos ámbitos se vive como una cruzada. Esa vinculación se mantiene durante la dictadura de Franco (1939-1975), periodo en que España vuelve a ser un país confesional, como los del Antiguo Régimen, en el que la sintonización entre la Iglesia y el Estado es alta. Es posible que la vinculación entre poder eclesiástico y poder estatal en España date de los tiempos de Felipe II o incluso de Fernando de Aragón, y que revista formas tan peculiares y exclusivas como en el caso de Francia.

4.2. LA SUBJETIVIDAD EN LAS IGLESIAS CRISTIANAS. PERSONALIZACIÓN DEL CRISTIANISMO

§ 49. *DEL OBJETIVISMO A LA TEOLOGÍA EXISTENCIAL. QUÉ ES EL PERSONALISMO*

El proceso de secularización se puede ver como un aspecto de la caída del Antiguo Régimen, como un tránsito desde el primado ilustrado de la objetividad (de la ortodoxia definida por la autoridad), al reconocimiento de los derechos de la libertad subjetiva, al reconocimiento de los derechos humanos (de la autoridad de cada conciencia singular). Pero, ¿qué quiere decir, qué significa en los distintos órdenes, primado de la libertad subjetiva, de la persona o de la conciencia, y cómo se establece legítimamente en el orden institucional?

En términos esenciales y rápidos, el reconocimiento de los derechos subjetivos ante la objetividad de la naturaleza, es el primado de la persona, y el conjunto de desarrollos teóricos que lo analizan, lo explican y legitiman, se denomina personalismo. Y ¿qué es eso que explican?, ¿qué es el personalismo?

Si todas y cada una de las realidades del universo pudieran transferir las leyes que las constituyen y que rigen su desarrollo a una forma de autoconciencia propia, y ejecutar su comportamiento electivamente según esas leyes, tal como fuesen asumidas en esa autoconciencia, todas y cada una de esas realidades, desde la luna hasta las madreselvas y los perros, serían personales. La metáfora, obviamente, es de inspiración hegeliana.

Esa ampliación de la autoconciencia a esferas cada vez más amplias del propio ser y del propio poder, ocurre en la naturaleza de modo gradual. La conciencia y la autoconciencia van apareciendo gradualmente en la escala de los seres del universo, hasta llegar al hombre. Cuando aparece en el hombre, esa transferencia de esas leyes también se produce gradualmente, a lo largo de la duración de la especie, y eso es la historia de la especie humana, una historia del incremento de la autoconciencia (no la historia de

la cultura occidental, que es solamente una parte de ella).

La forma y el momento en que los hombres toman conciencia de ese proceso en su conjunto, parece ser el idealismo alemán, y, sobre todo, el siglo XX. Cuando esas leyes que constituyen y rigen los entes pertenecientes a la escala de los seres del universo incluido el hombre, pasan a la autoconciencia humana, empiezan a ser custodiadas y reguladas desde esa autoconciencia humana, según el modo en que están en ella.

El modo en que están y son reconocidas todas esas leyes en la autoconciencia humana, primero es como leyes puestas por el creador, después como leyes de la naturaleza, y después como leyes objetivas y universales. Pero no solamente se encuentran y son reconocidas en la autoconciencia humana según esa tercera forma de la objetividad y universalidad de la naturaleza, sino también, y más radicalmente, según una cuarta forma, que es la de la integración en el propio ser y en el propio vivir, integración que Husserl, Dilthey, Heidegger y Gadamer denominan comprensión.

La comprensión, que Heidegger describe como un “proyectar según posibilidades”, permite y requiere una asunción y un despliegue de esas leyes de los seres del universo de un modo original, único y nuevo, es decir, personal.

El personalismo es el despliegue de la realidad humana, y en general, de todas las realidades, según un modo de ser nuevo, original y único, es decir, personal, “personalizado”, vale decir, como obra de arte, como cooperación, como intercambio, como regalo o como ofrenda¹⁴, en un mundo de relaciones intersubjetivas, que bien se puede llamar, con Gadamer, una “conversación”. De ese modo, y a partir de esa etapa del despliegue de la esencia humana, el hombre se asemeja a Dios de una manera también nueva, a saber, en cuanto a su actividad creativa, original e intersubjetiva. El personalismo es el denominador común de las filo-

[14] Cfr., Marín Higinio, *Mundus. Una arqueología filosófica de la existencia*, Granada: Nuevo Inicio, 2019.

sofías del siglo XX¹⁵.

Las formas de asumirse a sí misma la autoconciencia humana pueden ser constructivas o destructivas de sí misma, posibilitadoras e imposibilitadoras de crecimiento y prosecución. En este sentido el personalismo tiene, según ya se ha señalado, formas legítimas como el romanticismo, el existencialismo, el pragmatismo, la hermenéutica y otras, y formas ilegítimas, como el subjetivismo, el psicologismo, y otras.

Las formas legítimas son las diversas modalidades de acceso sano de la autoconciencia al sí mismo a lo largo del siglo XX, entendiendo por sano el acceso que permite un conocimiento y un autodesarrollo positivo.

La filosofía de la comprensión se consolida con la fenomenología, se desarrolla en Alemania como hermenéutica, en Italia como personalismo, en Francia como existencialismo y en España como perspectivismo. Desde el punto de vista teológico, sus desarrollos más innovadores y amplificadores de horizontes son la hermenéutica bíblica, la vuelta a la patrística, y los espiritualismos diversos, entre los que destaca el personalismo francés.

El personalismo tiene una larga y conflictiva historia en la filosofía y la teología europea, que llena y desborda los siglos XIX y XX, porque es la historia de la superación del orden de la naturaleza y de la objetividad, y la cultura occidental, y por tanto la Cristiandad, está montada sobre ese orden.

En política personalizar es otorgar autoridad a cada persona, concederle voz y voto, y aceptar que lo ejerza, o sea, es democratizar. ¿Qué es en religión personalizar?, ¿qué es en derecho y en economía? Los teólogos presienten que personalizar es el modo pleno de la relación con la divinidad, la universalización y la legitimación, a nivel institucional, de la relación con la divinidad que tuvieron los místicos y maestros espirituales de la antigüedad, los sabios que iniciaron la era axial (OORA §§ 16-17), la que piden los

[15] Cfr., Beuchot, Mauricio, *La persona y su entorno. Bases de un personalismo analógico*. Sevilla: Thémata, 2020.

impulsores de la *devotio moderna*, los humanistas, y otras corrientes espirituales.

Pero ¿cómo puede ser eso?, ¿no está regulada institucionalmente esa relación? La relación de los fieles con la divinidad, ¿no está mediada por los sacerdotes, por la liturgia institucional, la ley moral, la ortodoxia y la plegaria aprendida?, ¿no es peligroso salirse del orden institucional, ortodoxo, objetivo, verdadero y acorde con la naturaleza humana y la divina?, ¿no es sospechoso querer personalizar ese orden?

Querer personalizar ese orden resulta sospechoso obviamente para quienes lo rigen y regulan institucionalmente, tanto el orden civil como en el religioso. Resulta sospechoso para quienes tienen el poder, porque ellos están seguros de que lo hacen bien, pero no de que otros lo harán bien, ni tienen garantías de ello. Difícilmente quienes tienen el poder están seguros de que otros podrán poseerlo y ejercerlo igualmente bien, o incluso mejor.

La moral objetiva, propia del paradigma tridentino-westfaliano, se corresponde con lo que Weber denomina “ética de la convicción”, y la moral de la persona, propia del paradigma personalista, se corresponde con lo que Weber “ética de la responsabilidad”.

La convicción, tal como la entiende Weber, es la certeza de la verdad objetiva tal como se da en la persona singular, en la libertad subjetiva, en tanto que valor que prevalece sobre las subjetividades personales. La responsabilidad, tal como la entiende Weber en tanto que forma de la ética, es la prioridad de la libertad subjetiva sobre la moral objetiva y sobre las leyes de la naturaleza, en orden al bien de las personas.

§ 50.1. AUTONOMIZACIÓN DE LOS SUBSISTEMAS DE LA RELIGIÓN Y LIBERTAD SUBJETIVA

La religión es la primera de las esferas primarias de la cultura en la sistemática aquí utilizada. En las sistemáticas de Weber, Cassirer, Geertz, y Luhmann, ocupa posiciones análogas¹⁶.

En la esfera de la religión, los subsistemas son el culto, la moral, el dogma y la plegaria, que se han estudiado hasta ahora según su aparición y consolidación cronológica en el paleolítico, el neolítico, el calcolítico y la Antigüedad, respectivamente. A partir de la Antigüedad, y sobre todo al final de la época histórica, los subsistemas de la religión, como los de las demás esferas, se autonomizan y diferencian según la descripción de Luhmann¹⁷.

El personalismo es sincrónico con esta autonomización y diferenciación, que en la esfera de la política es la universalización de la democracia, en la del derecho la universalización de los derechos humanos y en la de la economía la universalización del mercado y de la propiedad con sus múltiples formas.

Es difícil que la belleza, la fuerza y la inteligencia, que son los tres poderes naturales según Hobbes, no estén dados de algún modo en la autoconciencia de las mujeres y los hombres que los poseen, y que tales cualidades no se registren en la valoración que ellos hacen de sí mismos y de los demás, y en el comportamiento respecto de ellos. Lo mismo ocurre con la situación jurídica,

[16] La sistemática de las esferas de la cultura y su diferenciación que aquí se utiliza está en Choza J., *Filosofía de la cultura*, Sevilla: Thémata, (2) 2014. La sistemática contemporánea está abocetada por Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, 1997. Las esferas de la cultura y el tratamiento de cada una de ellas de Dilthey y de Durkheim, está repartido en varias de sus obras. La sistemática de las esferas utilizada aquí, ubicándolas en su contexto social, está en Weber, *Economía y Sociedad*, Madrid: FCE, 2002, y contextualizada en la historia de la filosofía se encuentra en Cassirer, E., *Antropología filosófica*, Madrid: FCE, 2016. La misma sistemática desde el punto de vista antropológico se encuentra en Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1988, y *Conocimiento Local*, Barcelona: Paidós, 1994. La sistemática y la analítica de Luhmann se reparte en diferentes títulos de su obra.

[17] Luhmann, N., *La sociedad de la sociedad*, cit., 4, VIII.

el poder económico y el rango social. Es difícil que el clérigo, el aristócrata, el magistrado y el banquero, no se sientan superiores a los demás en las sociedades feudales, estamentales y modernas, y que esa conciencia de superioridad no sea operativa en el comportamiento social¹⁸.

Es difícil que las personas poseedoras de tales cualidades no lleguen a subrogarse profundamente en ellas, y que su sí mismo y su autoconciencia no queden hundidos y fusionados con esas cualidades por las que destacan. Es difícil que las personas no se identifiquen *absolutamente* con su rango en la tribu, en las bandas neolíticas, en los estamentos calcólicas y en las clases sociales de la Antigüedad¹⁹, o bien con su belleza, fuerza, inteligencia, rango social y económico en las sociedades urbanas contemporáneas.

Los estamentos y clases sociales requieren circunscripciones espaciales de los grupos humanos, es decir, una organización del territorio como la del orden feudal o la del westfaliano. Pero la revolución urbana producida por las revoluciones industriales, al integrar en un mismo espacio los grupos separados, disuelve poco a poco las castas y las clases sociales, y acaba desmontando el Antiguo Régimen²⁰.

[18] En estas consideraciones estoy siguiendo las tesis de Hobbes sobre el comportamiento social, analizadas en Choza, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Sevilla: Thémata, (2) 2020, capítulo V, "El sujeto moderno. Modelo monológico y modelo dialógico".

[19] Los tatuajes, adornos y herramientas de los moche en Perú, los munduruku en Brasil, etc., indican el rango social y su poder relacionado con ese rango. Eso es también lo que se refleja en la escultura sumeria, egipcia, griega y en la romana. Las cualidades personales de belleza, el parecido al modelo único, la semejanza con la fisonomía del retratado, no empiezan a valer por sí mismos, y no empiezan a recogerse en el arte, hasta el renacimiento italiano, o sea, hasta los inicios de la modernidad. Entonces se empieza a reconocer el valor del individuo y la dignidad de la persona, que son los prolegómenos del personalismo.

[20] En la India de Narendra Modi es la revolución urbana, con todo su carácter caótico, o quizá también por eso, el factor más importante en la disolución, paulatina inicialmente y acelerada después, del sistema multiseccular de castas. Cfr., DEMOGRAPHIA WORLD URBAN AREAS, 15th ANNUAL EDITION, April 2019, <http://www.demographia.com/db-worldua.pdf>.

En virtud de esa revolución urbana, la racionalización del trabajo, y con ella, la burocracia, promueven a su vez unas relaciones intersubjetivas más igualitarias, como describe Weber. Pues bien, el personalismo es, desde el punto de vista sociológico, un paso más, y un nivel más, en la personalización de las relaciones intersubjetivas, una cierta homologación de todos los ciudadanos en tanto que interlocutores en una cantidad creciente de relaciones espontaneas.

§ 50.2. PRIVATIZACIÓN Y PERSONALIZACIÓN DEL CULTO. PIRÁMIDES Y REDES

Cuando las relaciones intersubjetivas, y de los sujetos con los subsistemas de las esferas de las culturas, son crecientes indefinidamente, cuando los individuos son cada vez más soberanos en el establecimiento de un número cada vez mayor de relaciones, o sea, cuando la acción social es cada vez más personal, entonces los individuos son cada vez menos jerarquizables. Entonces las representaciones matemáticas de las relaciones sociales son cada vez menos piramidales y cada vez más reticulares. Las pirámides son sustituidas por las redes²¹.

Entonces la religión se personaliza como lo expresan Rilke y León Felipe en los poemas que inician este volumen²²:

“Nadie fue ayer,
ni va hoy,
ni irá mañana

[21] Esas relaciones pueden agruparse según múltiples tipos de afinidades, mediante la inteligencia artificial (IA) y los sistemas de gestión de los Big Data, pero en principio esas agrupaciones, más que impedir o negar la igualdad básica de todos los individuos de la sociedad de la información, confirman esa igualdad básica al potenciar la personalización de sus comportamientos.

[22] León Felipe, *Versos y oraciones del caminante*, Madrid: Espasa-Calpe, col Austral, 1977, orig. 1920.

hacia Dios
por este mismo camino
que yo voy.
Para cada hombre guarda
un rayo nuevo de luz el sol...
y un camino virgen
Dios”.

En las sociedades urbanas de la cuarta revolución industrial, la integración social se produce por una conexión muy personalizada de cada individuo con los diferentes subsistemas de la cultura, como indica Luhmann. A eso se le puede llamar personalización de la acción social y personalismo.

La religión es afectada por estos procesos sociológicos como las demás esferas de la cultura. Y en todas las esferas, los subsistemas implican a la persona, cada vez más en función de la libertad subjetiva.

En efecto, en la esfera de la política se diferencian los subsistemas de las naciones y de los bloques supra e infra-nacionales, los ciudadanos y los no ciudadanos, los tipos de regímenes, democráticos y no democráticos, los tipos de representación, los tipos de partidos políticos, los tipos de organizaciones, laborales, asistenciales, etc.

En la esfera del derecho se diferencian los subsistemas de las personas físicas y las personas jurídicas, los propietarios en régimen de totalidad o de participación, los productores y las clases pasivas, etc.

En la esfera de la economía se diferencian los subsistemas financieros, monetarios, laborales, comerciales, etc., y los individuos se ubican como actores de cada uno de ellos cada vez más inevitablemente, y a la vez cada vez más en función de su libertad subjetiva. No pueden prescindir del sistema financiero, ni del monetario, pero pueden determinar electivamente con qué bancos van a trabajar, con qué monedas van a hacer cobros y pagos, etc.

En la esfera de la religión, a lo largo de la modernidad, pero sobre todo al terminar la época histórica, se diferencian y autonomizan los subsistemas del culto, la moral, la dogmática y la plegaria, que se diferencian a su vez en otros subsistemas.

El individuo no puede prescindir del subsistema del culto, y de los subsistemas de la liturgia, la música, etc., pero puede determinar electivamente cuándo, dónde y cómo elige celebrar los nacimientos, la mayoría de edad, los matrimonios, los funerales, las conmemoraciones, las eucaristías de confraternización, etc.

En orden a las celebraciones, el individuo no solamente recibe ofertas de las iglesias institucionales, sino también de una serie de instituciones del mundo civil. En primer lugar, del Registro civil mismo y los ayuntamientos. Pero en segundo, y no menos importante lugar, de la sociedad civil en pleno y de sus organizaciones referidas a tales eventos, como las clínicas de maternidad, las industrias de joyería, las industrias de alimentación infantil, las industrias de moda infantil, los hoteles y restaurantes, las factorías gastronómicas, las agencias de bodas y viajes, las empresas funerarias, los tanatorios, los cementerios, etc.

Desde el punto de vista del monopolio eclesiástico de la religión, y desde el punto de vista de los sistemas y hábitos festivos provenientes de la Antigüedad, del Medioevo y del Antiguo Régimen, las ofertas de celebración de las instituciones civiles, públicas y privadas, pueden ser consideradas como dotadas de cualidades religiosas y festivas débiles o completamente inexistentes.

Pero desde el punto de vista de la sacralidad propia de esas celebraciones, que cuentan con numerosas expresiones en el pasado, esas ofertas tienen pleno sentido. En efecto, la sacralidad de la maternidad y del nacimiento, del sexo y del matrimonio, de los funerales y de la muerte, tal como se expresa en el Paleolítico, se reelabora en el Calcolítico y se mantiene desde entonces (ROREM §§ 33-40), desde el punto de vista de la rehabilitación del sacerdocio universal en la Reforma, desde el punto de vista de la quiebra del monopolio eclesiástico de la religión, y de la liberación de la creatividad religiosa en los siglos XX y XXI, al margen de las igle-

sias institucionales, la sacralidad de esas ofertas de celebración tiene plena legitimidad.

En los diferentes ámbitos nacionales, regionales y locales, se debate si Halloween es o no una fiesta cristiana, o si es o no una fiesta religiosa, si lo es la navidad, la pascua, el carnaval, la semana santa, etc. Son debates que registran diversos enfoques según las posiciones inclusivistas y exclusivistas de los interlocutores.

Eso por lo que se refiere al culto, que es el primer subsistema que se diferencia, y en el cual se diferencia y autonomizan más subsistemas.

Por lo que se refiere al segundo subsistema, la moral, se diferencian y autonomizan también los derechos humanos, las formas asistenciales de las ONGs, las formas de voluntariados, los profesionales de asistencia psicológica, los profesionales y escritores de autoayuda, etc. Los sistemas tributarios nacionales de los países más desarrollados de Occidente suelen obligar a un tipo de prestación, pero el individuo puede elegir si destina su prestación tributaria a instituciones eclesiásticas o a otras instituciones asistenciales civiles.

Por lo que se refiere al tercer subsistema de la religión, los cuerpos dogmáticos, en cualquier religión se puede encontrar inspiración para cualquier otra, y en las diferentes escuelas de pensamiento, y de arte, se puede encontrar ayuda para pensar la divinidad, en sintonía con las instituciones eclesiales o al margen de ellas, al estilo de las antiguas escuelas platónicas, gnósticas, epicúreas, estoicas, etc.

Por lo que se refiere, finalmente, al cuarto subsistema de la religión, la plegaria, se autonomizan y diferencian ofertas de ayuda para el recogimiento, procedentes de instituciones en sintonía con las eclesiásticas o al margen de ellas, que también pueden ser vistas como legítimas y como ilegítimas, como el yoga, el tantra, los diversos tipos de retiros y ejercicios espirituales, etc.

El personalismo es correlativo de la autonomización y diferenciación de los subsistemas de todas las esferas de la cultura, y entre ellas la de la religión. Esa autonomización es lo que hace

posible una integración más personalizada del individuo en cada una de ellas, y a su vez, es el resultado y el despliegue de la creatividad y la acción de la persona en todas ellas.

La autonomización y diferenciación de los subsistemas de las esferas de la cultura es la autonomización y diferenciación de cada individuo como persona de la misma dignidad que las demás, de la misma libertad soberana y de la misma capacidad comunicativa y creativa.

Eso pertenece al despliegue existencial de la esencia humana y al despliegue histórico de todas las esferas de la cultura, incluida, por supuesto, la religión²³.

§ 50.3. LA ISO Y LA ONTOLOGÍA DEL NOMINALISMO

La *International Organization for Standardization* (ISO) es un organismo, creado en 1947, compuesto por representantes de diversas organizaciones nacionales de estandarización, de entre las cuales quizá la más familiar para los europeos es la *Deutsche Industrie Norm* (DIN, Norma de la Industria Alemana) que data de 1917, y que determina el conocido tamaño DIN A4 o DIN A3 de los folios²⁴.

Las organizaciones de normalización gestionan los estándares internacionales de cualesquiera productos y artefactos que se elaboran en cualquier parte del mundo, estándares que tienen por objeto el ajuste, encaje o sintonización de unos artefactos y otros. Por ejemplo, unos tornillos en unas tuercas, unas hojas de papel en unos sobres, unas determinadas ondas de radio en de-

[23] En este sentido es ilustrativo el hecho de que Weber toma como punto central de su sociología la categoría de la acción, mientras que Luhmann toma la categoría de la comunicación. Quizá porque cada una de esas sociologías está elaborada para mundos diferentes. Estas observaciones resultan de conversaciones con Ignacio Aymerich Ojea, de la Universidad Jaume I de Castellón.

[24] https://en.wikipedia.org/wiki/International_Organization_for_Standardization; https://es.wikipedia.org/wiki/Deutsches_Institut_für_Normung

terminados receptores, etc.

En último término la ISO es el sistema que permite la comunicación de los objetos entre sí y de las cosas entre sí, y que hace posible la “racionalidad” de la acción y la producción humana articulada a escala universal.

Los sistemas de estandarización advienen con las revoluciones industriales, y suponen la liquidación de la artesanía como modo normal de producción para el consumo. La normalización tiene, como uno de sus efectos, el paso de la artesanía a la categoría de las artes, las artes manuales, que en el siglo XXI llegan a superar en algunos casos a las bellas artes y a fusionarse con ellas, como en el caso de la moda y la gastronomía.

Aunque los sistemas de estandarización aparezcan en los siglos XIX y XX, hay un sistema mucho más antiguo, que probablemente influye en ellos, que son los sistemas monetarios, y, antes aún, la serie de los números naturales.

Los sistemas monetarios homogeneizan la artesanía más heterogénea en la homogeneidad de la mercancía, y actúan como conectivos, intercambiadores y comunicadores universales, mediante el comercio, desde los tiempos de Hermes, su divinidad calculística.

Entre los sistemas monetarios y los sistemas ISO hay una gran variedad de sistemas intermedios, que son los de clasificación de los productos y mercancías en muy diferentes niveles, según los usos económicos socioculturales.

La universalización de los sistemas monetarios se produce a partir del nacimiento y desarrollo de la banca y del comercio hanseático en los siglos XII y XIII. Ese es también el momento en que la filosofía se plantea el llamado “problema de los universales”, y en el que nace la corriente filosófica conocida como nominalismo.

El nominalismo es la ontología según la cual los nombres son puras convenciones que no tienen como apoyo real ninguna entidad natural de ninguna clase, sino el puro y mero arbitrio, o la utilidad, comodidad, etc., es decir, que tienen las características de los elementos de los sistemas de estandarización.

Estos sistemas se refieren a cosas artificiales, productos y artefactos elaborados por máquinas, pero también a las máquinas, y a la funcionalidad de las personas, a las personas que hacen funcionar las realidades artificiales y las máquinas, es decir, a los funcionarios y a los obreros.

El nominalismo elabora la ontología de esa actividad de los seres humanos, crecientemente artificializada y racionalizada, que puede llegar a ser completamente realizada por robots, y que Weber denomina burocracia.

Desde este punto de vista puede decirse que el nominalismo es la ontología de la burocracia, de la racionalización y mecanización de la actividad, en la medida en que esa actividad se hace cada vez más general y más impersonal.

La persona incide como libertad soberana sobre todos esos sistemas de estandarización, a medida que lo artificial va sustituyendo a lo natural, la industria a la artesanía, y lo general a lo particular.

Entonces a persona, como libertad soberana y electiva, incide, mediante su creación y su elección, sobre unos sistemas de generalidades cada vez más complejas, que son los sistemas y subsistemas en que se diferencian las esferas de la cultura. La persona hace valer su libertad subjetiva sobre todos ellos en el desarrollo de su existencia, y también los grupos humanos hacen valer en ellos su libertad subjetual.

Esta incidencia de la voluntad creativa y electiva, hace posible la reconciliación de lo artificial y lo natural, de lo general y lo singular, en y a través de la razón práctica, es decir, a través de la estética y la ética, a través del arte y los sistemas normativos.

Esa actividad creativa y electiva es el modo en que la libertad subjetiva se abre paso, amplía su ámbito de expresión, y crece, en articulación con todos los demás individuos, en todas las esferas de la cultura. En las de la economía y la política, por supuesto, pero igualmente en las del derecho y la religión.

§ 51. ECUMENISMO Y CRISTIANISMOS MARGINALES

Mientras el papa Juan XXIII bendice a los hijos de los comunistas en las audiencias de los miércoles en la Plaza de San Pedro, convoca el Concilio Ecuménico Vaticano II, señala que una de las tareas del concilio es el diálogo ecuménico, y empieza a hablar también de ecumenismo²⁵.

El concilio desarrolla una doctrina ecuménica, en la que se indica que el modo en que puede llevarse a cabo un diálogo de la Iglesia verdadera con las demás es admitir que todas las iglesias siguen a Jesucristo, con la certeza de que la Iglesia Católica posee toda la verdad, como se repite con insistencia en el Decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo²⁶.

El decreto concibe la doctrina y la revelación más bien en términos objetivos, susceptibles por tanto de conmensuración de tesis y formulaciones. Pero también apela al diálogo entre diferentes tradiciones, y a la fidelidad a ellas. Este segundo punto de vista se desarrolla posteriormente, no en el sentido de que unas tradiciones custodien más verdad que otras, cosa que, precisamente en términos de objetividades, podría ser mensurable, sino en el sentido de que cada una custodia un tipo de relación con la divinidad y con el mensaje evangélico que resulta única e irrepetible.

Es decir, las iglesias cristianas tienen con el mensaje evangélico y con Jesús una relación original, única e irrepetible, o dicho de otra manera, mantienen con Jesús y con el Verbo, una relación de transmisión de una doctrina objetiva, pero además, una relación de tipo personal, propia de una subjetualidad histórica, única e irrepetible. Y este tipo de relaciones no son mensurables ni jerarquizables. Ese tipo de relación es también la que hay entre las iglesias de las diversas confesiones religiosas con el Dios creador,

[25] Cfr., *Diálogo Ecuménico*, t. XXXVI, ns. 115-116 (2001) 209-214

[26] http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html

como había dicho Proclo (OORA § 42).

Los papas posteriores al Vaticano II se encuentran con que el diálogo para la unidad de los cristianos implica amplias y determinadas relaciones con iglesias cristianas orientales, por una parte, y también con iglesias católicas de ritos no latinos, o sea, de ritos orientales. Todas estas son marginales, es decir, irrelevantes, desde el punto de vista de la Cristiandad.

Pero esas iglesias católicas marginales, orientales en su mayoría, empiezan a ser de la máxima relevancia para el cristianismo del siglo XXI, porque a partir del siglo XXI la mayoría de los fieles católicos, y cristianos en general, vive fuera de Europa. El cristianismo mayoritario es extraeuropeo, mientras que el cristianismo de la cristiandad pasa a ser cada más irrelevante en cuanto a número de fieles.

Incluso podría decirse que se ha formado una nueva cristiandad, constituida por los considerados cristianismos marginales a comienzos del siglo XX. De hecho, en 2013 la sede de Pedro la ocupa por primera vez un obispo no europeo, el argentino Jorge Mario Bergoglio.

En el año 2020 hay en Europa 45 conferencias episcopales de diócesis latinas, o sea, de diócesis de la Iglesia Católica de rito romano. Italia tiene 214 diócesis²⁷, Francia y España tienen entre 70 y 80 diócesis cada una²⁸, Alemania unas 24²⁹, y el resto de los países europeos un promedio de media docena cada uno.

Los tres papas posteriores al Concilio Vaticano II, han promulgado más de un centenar de *Constituciones apostólicas*, que son los documentos mediante los que la Santa Sede erige o reforma diócesis en todo el mundo. La mayoría de las diócesis creadas por ellos se han erigido en África, Asia y Oceanía, y las que se han erigido en Europa y América corresponden a grupos de fieles

[27] https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Diocesis_de_Italia

[28] https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Diocesis_Latinas_de_Europa

[29] https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Diocesis_catolicas_de_Alemania

católicos de ritos orientales emigrados a Europa y América³⁰.

Según las estimaciones sobre el desarrollo de las religiones, sobre su extensión y su volumen futuro, que se hacen sobre el crecimiento vegetativo de las poblaciones, el cristianismo seguirá siendo en 2060, igual que en el XX, la religión mayoritaria de la humanidad, con el 32 % de la población, y superará los mil millones de personas, junto con el islam, pero superará al islam solo en un punto porcentual, pues los musulmanes serán el 31 % de la población mundial.

El crecimiento y distribución geográfica del cristianismo se puede presentar en la siguiente tabla³¹.

40%		África Subsahariana	>40 %
30%			30 %
20%	África Subsahariana Latinoamérica, Europa	Latinoamérica	20 %
10%	Norteamérica	Europa/Asia Pacífico	10 %
0		Norteamérica	0
	2015	2060	

En el siglo XXI el cristianismo europeo se compone de una jerarquía de tendencia mayoritariamente tridentino-westfaliana (excepto en Alemania), y de unos fieles mayoritariamente perso-

[30] http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions.index.html; http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_constitutions.index.html; http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions.index.html; Cfr. Wikipedia, voces Diócesis latinas de Asia, Diócesis de África, Diócesis de América, Diócesis de Oceanía.

[31] *The Economist*, 12/9/2019, "Why Pope Francis struggles in Africa. The church is growing fast there, but it is difficult terrain for a liberal pontiff".

nalistas en descenso creciente, y entre ambos forman un conjunto que tiende a ser minoritario y numéricamente irrelevante en el conjunto mundial de los cristianos. El cristianismo subsahariano, que es el mayoritario en el siglo XXI, es por su parte de tendencia mayoritariamente tridentino-westfaliana, al estilo de la Fraternidad de San Pio X.

Las poblaciones urbanas de los países emergentes, en Asia, África y América, tienden cada vez más a configurarse según sistemas y subsistemas personalizados y personalizantes, y ese desarrollo afecta a todas las esferas de la cultura, incluida la religión. También a la religión católica.

Por su parte, el catolicismo romano europeo está envuelto en un proceso conflictivo de personalización, que puede reproducirse en Norteamérica, Latinoamérica, África y Asia. Ese proceso de personalización, probablemente irá afectando también al islam, y a todas las religiones, como afecta a todas las esferas de la cultura.

4.3. PRIVATIZACIÓN Y PERSONALIZACIÓN DEL DOGMA Y LA MORAL

§ 52.1. *PRIVATIZACIÓN Y PERSONALIZACIÓN*

Privatización es el acto oficial por el que una institución pública, que ejerce determinadas actividades y funciones por sí misma y en nombre de la persona jurídica que es, cede el ejercicio de esas actividades y funciones, bien a personas jurídicas no públicas, bien a personas físicas, que en cada caso pueden llevar a cabo tales actividades y funciones según la naturaleza de las mismas, y según lo que se establezca en los modos de privatización, si es el caso.

Las instituciones públicas son las que gestionan los asuntos de la comunidad a nivel internacional, nacional o local, y las instituciones privadas son las que gestionan los asuntos particulares

de comunidades particulares, también a todos los niveles.

Así, son instituciones públicas los estados, los ministerios, los ayuntamientos, y también, en los regímenes jurídicos anteriores a la caída del Antiguo Régimen, las iglesias nacionales, las diócesis, las parroquias, etc.

Las instituciones privadas, como una empresa hidroeléctrica, un club de fútbol, o una asociación benéfica, pueden ser propiedad del Estado, de la Iglesia o de particulares, y estar gestionadas por ellos.

Se puede privatizar un ministerio, o una parte de él, por ejemplo, se puede privatizar el ejército y contratar la defensa nacional con empresas privadas (mercenarios). Se puede privatizar una empresa hidroeléctrica propiedad del Estado o del Ayuntamiento, y venderla a particulares, con unas condiciones sobre el precio que van a poner a la electricidad, o no, y la empresa privada que la compre puede hacerla funcionar bien o mal, y arruinarla.

Se puede privatizar el poder sobrenatural de absolver, imponer las manos para curar, etc., delito tipificado como “Simonía” en el Derecho Canónico, a partir del episodio de Simón el Mago en el Nuevo Testamento (Hch 8, 17-23). La simonía es, en el cristianismo, la compra o venta de lo espiritual por medio de bienes materiales. Incluye cargos eclesiásticos, sacramentos, reliquias, promesas de oración, la gracia, la jurisdicción eclesiástica, la excomunión, etc.³²

En la Iglesia, y a efectos de este estudio comparativo, se pueden asimilar a las instituciones públicas civiles las llamadas de derecho divino, instituidas por Jesucristo, como los siete sacramen-

[32] Cfr., *El delito canónico de simonía*, en <http://www.iuscanonicum.org/index.php/derecho-penal/delitos-y-penas-en-particular/560-el-delito-canonicode-simoniam.html>, 26 de enero 2020, Canon 1380: Quien celebra o recibe un sacramento con simonía, debe ser castigado con entredicho o suspensión. Canon 1381: el que da o promete cosas, para que quien ejerce una función en la Iglesia haga u omite algo ilegítimamente debe ser castigado con una pena justa, así como quien acepta esos regalos o promesas. Canon 1385: quien obtiene ilegítimamente un lucro con la ofrenda de la Misa, debe ser castigado con una censura o con otra pena justa.

tos y la constitución jerárquica de la Iglesia, y se pueden asimilar a las instituciones privadas las llamadas de derecho eclesiástico, instituidas por las autoridades eclesiásticas en diversas épocas, como los monasterios, órdenes religiosas, congregaciones, etc.³³

En las condenas del liberalismo, tanto en la *Mirari vos* como en las encíclicas posteriores, se entiende que la desconfesionalización del Estado es una privatización de la fe, y de la religión en general, que consiste en la no confesión pública, y debida, de la creencia religiosa. El sentido de esta confesión pública viene dado por el contexto sociocultural del carácter público de la religión de los pueblos, las naciones y los estados, en el Antiguo Régimen y en el Medievo. En ese contexto histórico de la Cristiandad, la privatización se homologa en cierto modo al pecado de apostasía³⁴.

Después de las cuatro revoluciones industriales y de la caída del Antiguo Régimen, en el contexto de los países firmantes de la Declaración de Derechos Humanos de 1948, de las declaraciones constitucionales de libertad religiosa, de la tolerancia por parte de las autoridades religiosas, y en el contexto de las doctrinas per-

[33] Cfr., Molano, Eduardo, “Derecho divino y Derecho constitucional canónico”, *IUS CANONICUM*, XLIX, N. 97, 2009, págs. 195-212.

[34] La apostasía es el rechazo total de la fe cristiana, por parte de un bautizado, cuando hay persistencia en esa posición negativa.

La idea de rechazo implica un acto positivo de la voluntad, que lleva a un comportamiento externo que le da relevancia jurídica, realizado con mala fe, sea explícitamente mediante una declaración categórica, sea implícitamente mediante un acto notorio (como la aceptación en una religión no cristiana).

La idea de totalidad puede darse también con la negación de una verdad fundamental de la fe, cuya eliminación provoca la destrucción de toda la religión cristiana (por ejemplo, negar el misterio de la Trinidad de Dios o la divinidad de Cristo).

Junto con la herejía –que supone un rechazo parcial– y el cisma, constituye un delito contra la religión y la unidad de la Iglesia, al que corresponde la excomunión *latae sententiae* –que luego puede ser declarada–, además de la remoción del oficio eclesiástico. Para que se aplique la pena se requiere que el delito sea doloso, que quien lo comete tenga uso de razón y haya cumplido 16 años.

La Congregación para la Doctrina de la Fe es la competente en el delito de apostasía, aunque se deja al ordinario la remisión de la excomunión *latae sententiae*. Fuentes: CIC cc. 751, 1364; <https://www.lexicon-canonicum.org/materias/derecho-penal-canonic/apostasias/>, consultado 26 enero 2020.

sonalistas, la ausencia de aplicación de penas canónicas por parte de las autoridades eclesiásticas (cristianas, judías o budistas), a comportamientos de instituciones y de fieles no concordantes con la liturgia, la moral o la ortodoxia institucionales y públicas, deja de entenderse como una privatización del culto, de la moral o del dogma, en el sentido del pecado y delito de apostasía, y pasa a entenderse como una personalización de esas dimensiones de la religión.

Este tránsito resulta imperceptible porque no acontece mediante proclamaciones públicas directas de ningún tipo, sino mediante omisiones de ese tipo de actos, y de unas omisiones que resultan ser legitimantes.

La personalización de esas dimensiones de la religión, se entiende en el sentido de que la autoridad eclesiástica acepta la determinación de vivirlas, según el modo propio de un maestro espiritual para una comunidad o grupos de personas, y según el modo propio de las subjetividades individuales, según se examina en los siguientes epígrafes.

§ 52.2. *PRIVATIZACIÓN Y PERSONALIZACIÓN DEL DOGMA Y DEL CONOCIMIENTO RELIGIOSO*

Veintidós años después de que Marcel Léfèbvre fundara la fraternidad de San Pio X, el Catecismo de la Iglesia Católica, publicado en 1992, declara en el N^o 170

“No creemos en las fórmulas, sino en las realidades que estas expresan y que la fe nos permite «tocar». «El acto [de fe] del creyente no se detiene en el enunciado, sino en la realidad [enunciada]» (Santo Tomás de Aquino, S.Th., 2-2, q.1, a. 2, ad 2). Sin embargo, nos acercamos a estas realidades con la ayuda de las formulaciones de la fe. Estas permiten expresar y transmitir la fe, celebrarla en comuni-

dad, asimilarla y vivir de ella cada vez más”³⁵

En los años de pontificado del Papa Francisco es perceptible el modo en que la Iglesia Católica ha llevado a cabo una privatización del dogma, de modo inconsciente e impremeditado, una privatización de la moral de modo consciente, reflexivo y deliberado, y mediante ambos procesos, un reajuste entre la sensibilidad religiosa de la Iglesia católica y la sociedad civil secularizada. Los fundamentos teológicos de todo ese proceso, de su parte consciente y de su parte inconsciente, son explicitados por Josef Ratzinger en los años 60, especialmente en su libro *Introducción al cristianismo*³⁶.

A través del análisis del capítulo 25 del Evangelio de Mateo, donde se recoge el juicio de las naciones, realizado en base a los hechos “tuve hambre y me disteis de comer...”, el entonces profesor de teología de la Universidad de Múnich, posteriormente pontífice con el nombre de Benedicto XVI, ponía de manifiesto que el cristianismo, la confesión y la profesión de la fe en Jesucristo, no consiste en un cuerpo dogmático, ni en un sistema de normas morales, ni en un conjunto de prácticas litúrgicas, sino en el amor y la misericordia.

El cristianismo consiste en dar de comer al que tiene hambre, de beber al que tiene sed, en alojar al peregrino (al emigrante), visitar al enfermo, etc., lo cual ni siquiera requiere conocimiento de la existencia histórica de Jesucristo. Es decir, el amor, que es en lo consiste ser cristiano, no pertenece al orden del conocimiento y ni siquiera al de la conciencia.

Semejante planteamiento, con el que Ratzinger seguía la estela de la teología existencial abierta por Romano Guardini décadas antes, situaba al profesor bávaro en la vanguardia de la progresía, como antes lo había estado Guardini, y lo hacía igualmente blanco de las sospechas de la curia romana.

[35] http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s1c3a2_sp.html

[36] *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 1969.

El cristianismo moderno, tridentino-westfaliano, se consolida y desarrolla enfatizando las dimensiones cognoscitiva y administrativa de la religión. La superación de ese cristianismo moderno se lleva a cabo mediante un énfasis en las dimensiones asistenciales efectivas, afectivas, volitivas y electivas.

En el caso del catolicismo romano, ésta diferencia entre su versión moderna y su versión contemporánea resulta especialmente perceptible en los textos en que la Iglesia Católica más se afirma y se define a sí misma, a saber, el Catecismo y el Código de Derecho Canónico. El estudio comparativo de los catecismos y de la legislación de los siglos XVI y XX permiten percibir la metamorfosis del catolicismo moderno en el contemporáneo.

Quizá la mayor y más perceptible diferencia se da entre los textos del Vaticano II y los de los anteriores concilios que dicen, *Si quis dixerit... anatema sit* ("si alguien dice...sea anatema", esto es, "sea excluido de su comunidad religiosa y de la posibilidad de recibir los sacramentos")³⁷.

Cuando el Papa Francisco llega al pontificado aplica la deliberación y la acción reflexiva del gobernante a esa metamorfosis, y lleva a cabo una privatización de la moral, que permite comprobar que ya antes, hacía mucho, se había producido una privatización del dogma.

¿Desde hace cuánto tiempo no se quema en la hoguera a un hereje? ¿Cuánto tiempo hace que no se expulsa a nadie de la Iglesia por unas formulaciones de la doctrina discordantes con las formulaciones oficiales?

El 4 de marzo de 1983, a su llegada a Nicaragua, Juan Pablo II le advierte al sacerdote Ernesto Cardenal que debe regularizar su situación con la Iglesia, refiriéndose a los trámites de secularización establecidos como requisito para que un sacerdote desempeñe tareas políticas en el gobierno de cualquier país (cfr. <http://>

[37] Este párrafo está tomado del prólogo a la segunda edición de Choza, J., *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Sevilla: Thémata, 2018.

www.voltairenet.org/article124517.html), y le impone unas sanciones.

Ni a Juan Pablo II ni a ninguna otra persona de la Iglesia Católica, autoridades o fieles corrientes, le pasa por la cabeza que debería ser condenado a la hoguera, y ni siquiera que hubiera que excomulgarlo, a pesar de que él, y la teología de la liberación en parte, había sido calificada de neopelagianismo. Se le imponen unas sanciones, y no llega a esbozarse un cisma como el que se bosqueja en el caso de la Hermandad de San Pio X.

En el siglo XX no se quema ni se excomulga a los discrepantes. Se les amonesta, se les tolera o se les silencia, pero no se les expulsa de la comunidad, ni se les considera pecadores públicos en relación con la dimensión cognoscitiva del cristianismo. No existe más la “herejía”, es decir, el pecado público contra la fe. Eso es cabalmente la privatización del dogma.

Guardini y Ratzinger no son excomulgados en ningún momento, aunque sí silenciados en determinados ambientes oficiales. Las excomuniones y las condenas por herejía resultan ahora planteamientos muy eurocéntricos, muy romanocéntricos o muy euro-cristianocéntricos. Excepto en el ámbito de la cristiandad, de Europa, la dimensión cognoscitiva del cristianismo, los dogmas, no son lo más importante de ninguna religión, ni tampoco del cristianismo, si se tiene en cuenta que el cristianismo no se desarrolla solamente en Europa y que no se identifica con la cristiandad.

Como señalara Max Weber, la aparición y la consolidación de los dogmas no depende del contenido de lo que se cree, sino de la forma que se le da a ese contenido en sociedades estatales complejas, donde la comunidad religiosa tiene a su vez una estructura y una jerarquía compleja.

En una entrevista recogida en *You Tube* Hanna Arendt, en que se le pregunta si no cree que la religión, y las creencias en general, son algo del pasado, refiere el diálogo en una sinagoga entre un joven y el rabino. El joven expresa lo que piensa que es lo más problemático de su situación: yo no creo en Dios. El rabino le con-

testa: nadie te lo pide³⁸.

El judaísmo no es, por supuesto, una religión del conocimiento, no es una religión calcolítica ni de la época histórica. Es una religión neolítica, de la voluntad y de la norma.

En las formas del cristianismo africano, de Oriente medio, de Asia o de América, la clave no son los dogmas, sino los relatos, como en las religiones de las sociedades preestatales, tal como señala Weber.

Por su parte, en la interpretación post-histórica y existencial del cristianismo, en la interpretación de Guardini y de Ratzinger, la clave tampoco es la conciencia, el conocimiento o el dogma. Es la asistencia efectiva, la voluntad, el amor, aunque este término es tan polisémico que su significado puede resultar confuso y boroso.

§ 53. PRIVATIZACIÓN Y PERSONALIZACIÓN DE LA MORAL Y DE LA LEY RELIGIOSA

A diferencia de la privatización del dogma, para la cual es difícil señalar un momento y una acción que la lleve a cabo, la privatización de la moral la realiza el Papa Francisco mediante la publicación de unos documentos que provocan escándalo. Provocan conmoción en la conciencia de los sectores más conservadores, que controlan el aparato, y provocan el júbilo y la esperanza en los deportados masivamente a las tinieblas exteriores.

Provocan alegría y esperanza en quienes habían abandonado la Iglesia, ante la imposibilidad de mantener la situación fijada por el sistema administrativo del orden tridentino-westfaliano.

Esos documentos son los siguientes.

[38] *Entrevista a Hannah Arendt*, realizada por Edwin Arturo Chimal Leal 4(4/4), YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=ZQ0yMcjXP64>, (8/03/2020)

1.- Las dos Cartas “motu proprio date” “Mitis Iudex Dominus Iesus” e “Mitis et misericors Iesus” sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad de matrimonio, respectivamente en el Código de Derecho Canónico y en el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales, de 8 de septiembre de 2015.

2.- La Bula “Misericordiae Vultus”, *El rostro de la misericordia*, de convocación del jubileo extraordinario de la misericordia, de 11 de abril de 2015. Con ocasión de ella, se concede un permiso temporal para que los sacerdotes puedan absolver del pecado de aborto a quienes lo han practicado y que estén arrepentidos de corazón durante el Jubileo de la Misericordia o Año Santo, entre el 8 de diciembre de 2015 y el 20 de noviembre de 2016. Así se lee en carta firmada por el sumo pontífice y enviada al presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, Rino Fisichella, encargado de organizar el Año Santo extraordinario, el 1 de septiembre de 2015.

3.- La exhortación apostólica “Amoris laetitia”, *La alegría del amor*, sobre el amor en la familia, de 19 de marzo de 2016, después de los dos sínodos sobre la familia celebrados en 2015 y 2016.

Mediante estos documentos se agiliza la práctica de la nulidad de los matrimonios canónicos para aproximarlos a la de la disolución de los matrimonios civiles, por una parte, y por otra se facilita levantar la pena canónica de excomunión a las personas que practican el aborto, es decir, se cancela su estatuto de pecadores públicos si el delito tenía ese carácter público.

La alegría del amor, además, hace valer en el ámbito del derecho público de la Iglesia el principio canónico y teológico del primado de la conciencia soberana, razón por la cual se establece que el pastor no debe negar el sacramento a ninguna persona que se acerque a él, aunque conozca su condición de divorciado, de homosexual, etc., porque la relación del sacramento con la conciencia del interesado tiene primacía sobre la norma canónica general.

Estos documentos provocan escándalo en las conciencias que han tomado como señas de identidad cristiana la moral sexual moderna, concretadas en la condena canónica del aborto, del divorcio y de la homosexualidad, y no las señas evangélicas de identidad cristiana, el amor y la misericordia (“En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tuviereis amor los unos con los otros” Juan 13:35), a que se refieren Guardini en *La esencia del cristianismo* y Ratzinger en su *Introducción al cristianismo*.

Los sectores conservadores, creyentes y no creyentes, entienden que, utilizando como pretexto el amor y la misericordia, estos documentos pontificios producen la destrucción de la Iglesia, incluso una reactivación del arrianismo³⁹.

En realidad, la aceptación del divorcio en la Iglesia no es una herejía, si eso fuese lo propuesto por la *Amoris laetitia*, sino una modificación de la disciplina del sacramento como la que se operó con el decreto *Tametsi* con la oposición del padre Laínez⁴⁰. El matrimonio tiene una disciplina inicial. “Por la dureza de vuestro corazón Moisés os permitió repudiar á vuestras mujeres: mas al principio no fue así”. Si Moisés y Lutero cambiaron esa disciplina por motivos graves, como observa Hegel en su momento, y también la tuvo el Decreto *Tametsi*, el papa Francisco tiene una legitimidad no menor para introducir una alteración análoga en la disciplina del sacramento⁴¹.

Como perciben los conservadores, el Papa Francisco tiene

[39] https://en.wikipedia.org/wiki/Amoris_laetitia, cfr. especialmente los External links:

Claudio Pierantoni: The Arian crisis and the current controversy about *Amoris laetitia*: a parallel. *AEMAET*, 5(2), 250-278. Josef Seifert: *Amoris Laetitia*: Joy, Sadness and Hopes. *AEMAET*, 5 (2), 160-249.

[40] Sobre ese episodio, cfr., Choza, J., *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*, §§ 33-36, Sevilla: Thémata, 2020.

[41] En cierto modo, semejante disciplina es innecesaria si se pone en claro la escasa probabilidad de celebrar un matrimonio válido según la disciplina de Trento, como se señala en Choza, J., *El sexo de los ángeles*, §§ 33-36, cit. Por eso, dado el carácter altamente dudoso de su validez, lo más procedente es remitir la conciencia personal de los cónyuges y a los hábitos de vida de ambos.

más partidarios entre los no creyentes que entre los creyentes.

Efectivamente, tiene más partidarios entre los no creyentes, los que fueron expulsados de la Iglesia y deportados a las tinieblas exteriores, los que con dolor dejaron la Iglesia como Péguy, porque no podían asumir su disciplina administrativa, o fueron deportados sin tener conciencia de ello. Y tiene menos partidarios entre los creyentes, entre los que se quedaron en ella asumiendo esa disciplina, a veces sin grandes esfuerzos, pero también no pocas veces con grandes sacrificios.

Antes del Papa Francisco la imagen más común de la Iglesia Católica viene dada por los edificios de la Ciudad del Vaticano y la Curia Romana que la habita. La imagen que él parece querer darle es más bien la de una institución que predica y ejerce el amor y la misericordia, incluso de carácter no confesional, o carente de una ortodoxia propia, quizá algo así como *Cáritas*.

En efecto, *Cáritas* nace en Colonia, en 1897, creada por el prelado Lorenz Werthmann, en 1919 es reconocida por la conferencia episcopal alemana como la unión de las asociaciones diocesanas dedicadas a actividades de caridad, y en 1954 adopta el nombre *Caritas Internationalis* con su sede en Roma⁴².

Es una institución dirigida por la Iglesia Católica, pero no es una institución eclesiástica, sino civil y pública, cuyo objetivo es la misericordia, y en la que cabe todo el mundo, por no requerir confesión alguna por parte de sus colaboradores, a no ser que el amor y la misericordia sean ya de suyo una confesión, como sostiene Josef Ratzinger en 1960.

En el siglo XXI la Iglesia Católica registra una tensión entre quienes se repliegan sobre las anteriores señas culturales de identidad, sobre la moral sexual y las prohibiciones y anatemas que la custodian, que es lo que efectivamente les confiere su sentido de identidad y pertenencia, como también señalara Weber, y quienes consideran que “no hay más regla que el evangelio” para determinar la identidad, como repetía una y otra vez Francisco de

[42] <https://es.wikipedia.org/wiki/Caritas>

Así, cuando sus seguidores le pedían una regla como la que San Benito había dado a sus seguidores.

O bien los anatemas o bien “amaos los unos a los otros”. En apoyo de una u otra “fórmula” se firman declaraciones y documentos, se convocan asambleas y sínodos, se ensalza o se anatematiza al Papa Francisco, se proclama la liberación de los oprimidos y la predicación del evangelio a los pobres⁴³.

§ 54. PERSONALIZACIÓN DEL SEXO. ABORTO, MATRIMONIO, ORDEN Y CELIBATO

La moral sexual moderna, y la mente tridentina-westfaliana misma, sufren bajo el empuje del personalismo una alteración que se expresa de modo estridente en la revolución sexual. Ante ella, resiste el paradigma objetivista, que tiene una de sus expresiones más claras en la sentencia del Cardenal Müller, anteriormente citada, “para algo está la doctrina”.

En § 44, se indica la reserva del Cardenal Gerhard Ludwig Müller, prefecto de la congregación para la Doctrina de la Fe (antiguo Santo Oficio) entre 2012-17⁴⁴, ante la Bula “Misericordiae Vultus”, *El rostro de la misericordia*, y la exhortación apostólica “Amoris laetitia”, *La alegría del amor*. Müller entiende que ambos textos pueden entenderse como novedosos y eximentes de la excomunión de quienes practican el aborto y de la de los divorciados.

Müller sostiene que los divorciados casados en segundas nupcias en matrimonio civil, no pueden comulgar, porque el matrimonio es un sacramento y no puede dejarse a la libre interpretación de la Iglesia. «Para eso está la doctrina», indica. Hay que

[43] Cfr., Garrido Luceño, J.M., *Desarrollo doctrinal del cristianismo*, Sevilla: Thémata, 2019.

[44] Müller es nombrado por Benedicto XVI antes de su renuncia en 2013, y reemplazado por Francisco en 2017 por el cardenal mallorquín Luis Francisco Ladaria Ferrer S.I., http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/index_sp.htm

diferenciar entre la Excomunión Canónica y la Excomunión Sacramental, que afecta “a este grupo de personas que viven en una nueva unión, como si fueran casados. Ellos no están excomulgados canónicamente, pero no pueden comulgar sin antes regular su vida y recibir el sacramento de la Penitencia”⁴⁵.

La tensión entre objetivismo y personalismo en relación con el sexo se expresa en los debates sobre el aborto, el matrimonio, el orden y el celibato sacerdotal.

El objetivismo de la mente tridentino-westfaliana se expresa en primer lugar en los debates sobre el aborto. Los partidarios de mantener las penas para el delito de aborto, desde la Iglesia o desde el ateísmo, lo hacen expresando el rechazo del pecado y del delito de homicidio en general, en términos universales y objetivos.

Quienes promueven la despenalización, obviamente no abogan por el homicidio, sino que abogan por dejar la custodia y la responsabilidad de la vida del nasciturus, en determinadas circunstancias, bajo la libertad subjetiva de la madre, de la persona singular que la gesta.

La bula *El rostro de la misericordia* y la exhortación *Amoris letitia* se escriben desde ese segundo punto de vista. Desde el punto de vista de la personalización de la moral, la responsabilidad de la vida del nasciturus, depende de la libertad de la madre. En este caso se opta por dejarle a ella esa responsabilidad personal, y en el primero por asumirla institucionalmente, desde la Iglesia o desde el Estado.

En relación con el matrimonio y el divorcio, los “*motu proprio date*” “*Mitis Iudex Dominus Iesus*” y “*Mitis et misericors Iesus*”, en la medida en que agilizan la declaración de nulidad, cargan más la responsabilidad sobre la defensa del vínculo conyugal sobre la responsabilidad de los cónyuges que sobre los tribunales

[45] <https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/vaticano/20160504/muller-vuelve-corregir-papa-sostiene-divorciados-vueltos-casar-excomulgados-noticia-689401916735/> consultado 7 enero 2020.

eclesiásticos, más sobre las personas singulares de los fieles que sobre el dictamen institucional de la Iglesia.

En relación con los debates sobre el celibato opcional y la ordenación de mujeres, en la medida en que se apoyan ambas causas, se entiende el sexo como un rasgo de la persona, cuya aptitud personal es la que determina la capacidad para el ejercicio del ministerio sacerdotal. El rechazo de la ordenación de mujeres y del celibato opcional implican una concepción de la persona y del sexo determinada desde la naturaleza universal y objetiva.

O bien la persona asume la naturaleza y el sexo, y se decide en función de su capacidad y responsabilidad, o bien la naturaleza y el sexo asumen a la persona, que queda determinada por la universalidad y objetividad de ambos.

El debate sobre si el sexo pertenece a la naturaleza o a la persona, data de Kant y Hegel como se ha dicho antes, y en el tránsito del siglo XVIII al XIX se plantea así entre ambos filósofos.

En el tránsito del siglo XX al XXI el debate se resuelve, en el ámbito civil, claramente en el sentido de la personalización. En esa etapa del desarrollo de la esencia y la autoconciencia humanas, el sexo pertenece primariamente al ámbito de la persona, y secundariamente al de la naturaleza.

La revolución sexual lleva consigo la personalización del sexo en el orden civil, último momento del proceso de personalización del ser humano que se inicia con la caída del Antiguo Régimen, en 1789, con la personalización de la política y de la economía.

Es una revolución encaminada a cambiar el derecho de familia barroco-ilustrado, el orden tridentino-westfaliano y el sistema fiscal-familiar del estado moderno, orden y sistema que los estados contemporáneos cancelan definitivamente.

La personalización del sexo en el orden civil, se expresa en el establecimiento del derecho a la identidad sexual en los códigos civiles, en términos de determinación psicológica y no anatómica

del sexo, es decir, según lo que cada uno “siente y cree ser”⁴⁶.

En el ámbito eclesiástico, la personalización del sexo podría decirse que se inicia, en el orden formal o teórico, con la obra filosófica y teológica de Karol Wojtyła, que establece como función principal del sexo, en lugar de la procreación, la comunicación íntima entre las personas⁴⁷, y con la promulgación del Código de Derecho Canónico en 1983.

El Código de 1983 cancela la antigua división del Código de 1917 de los fines del matrimonio en primario (“la procreación y educación de la prole”) y secundario (“la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia” Canon 1013§ 1), y establece que “La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados (Canon 1055 § 1).

Esta personalización del sexo se mantiene formal y teóricamente, hasta la aparición de los mencionados documentos del Papa Francisco, especialmente la *Amoris laetitia*, en que se produce la personalización en el orden real, al menos en parte.

No obstante, la Iglesia institucionalmente sigue tomando como elemento esencial de la identidad cristiana la moral sexual, y la disciplina sacramental del orden tridentino-westfaliano, aunque no son de origen evangélico, ni en el mensaje evangélico tienen especial relevancia.

¿Por qué? ¿Por qué buena parte de la jerarquía sostiene que esa es la esencia del cristianismo para la Iglesia católica, y especialmente, según el Cardenal Sarah, para las comunidades africanas? ¿Es que la Iglesia Católica institucional, entiende que el

[46] Ley 2/2016, de 29 de marzo, de Identidad y Expresión de Género e Igualdad Social y no Discriminación de la Comunidad de Madrid. Comunidad de Madrid. «BOCM» núm. 98, de 26 de abril de 2016. «BOE» núm. 169, de 14 de julio de 2016. Referencia: BOE-A-2016-728.

[47] Wojtyła, Karol, *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, Madrid: Editorial Razón y Fe, S. A., 3ª ed. 1978, orig. 1960; Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó: el amor humano en el plano divino*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.

orden sexual tridentino-westfaliano es esencial al cristianismo, en la modernidad y ahora, concluida ya la época histórica? ¿Es que mantiene esa autoconciencia incluso gobernada por el más abierto e innovador de sus pontífices desde Pablo VI, el Papa Francisco?

§ 55. SEXO Y GÉNERO EN LA ADMINISTRACIÓN ECLESIAÍSTICA.
EL CISMA SOTERRADO

La moral sexual moderna aparece como particularmente determinante de la autoconciencia cristiana durante todo el siglo XX e incluso el XXI, como la más pertinaz de las contaminaciones de épocas precedentes, causando lo que puede llamarse y se ha llamado el fundamentalismo católico⁴⁸. En efecto, las cuestiones de sexo y género son las que mantienen a la Iglesia católica atenazada en el Antiguo régimen, en el primado de la naturaleza objetiva frente al de la persona y la libertad subjetiva.

El 25 de julio de 1968, en pleno estallido de la revolución sexual y la revolución estudiantil, Pablo VI publica la encíclica *Humanae vitae*. En ella mantiene la doctrina tradicional de la Iglesia católica sobre el matrimonio y las relaciones conyugales, y la condena del control de la natalidad artificial, en continuidad con lo establecido por Pío XI y Pío XII. Por otra parte, se esboza la doctrina de la paternidad responsable, que se interpreta en los ámbitos más conservadores como *generosidad* para generar el mayor número posible de hijos, y en los ámbitos más innovadores como responsabilidad para generar los hijos cuya educación se pueda asumir⁴⁹.

En 1981, la doctrina de la paternidad responsable se desarro-

[48] Garrido Luceño, J.M., *Desarrollo doctrinal del cristianismo*, Sevilla: Thémata, 2019, caps. 4 y 5.

[49] <https://es.catholic.net/op/articulos/10299/cat/322/paternidad-responsable.html#modal>.

Illa más en la línea de la *responsabilidad* que en la de la *generosidad*, en la Encíclica *Familiaris consorsortio* de Juan Pablo II⁵⁰.

En 1998, el filósofo italiano Pietro Prini publica *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa cattolica*⁵¹. En su ensayo Prini describe la escisión, la separación masiva, de los fieles católicos respecto de las posiciones de la jerarquía, precisamente en lo referente a las doctrinas sobre control de la natalidad, aborto, divorcio, celibato y homosexualidad.

Lo que Prini describe es una nueva deportación masiva de fieles a las tinieblas exteriores, quizá de mayores proporciones que las de Pio IX, Pio X, Pio XI y Pio XII, pero esta vez propiciada después del Concilio Vaticano II por Pablo VI, Juan Pablo II, e incluso, a posteriori, por el papa Francisco.

Las iglesias protestantes siguen un camino diferente del marcado por los pontífices y la jerarquía católica, en relación con la moral sexual y las cuestiones de sexo y género, y han evitado esa escisión con los fieles que describe Prini para el mundo católico.

Las iglesias luteranas de Suecia y Dinamarca ordenan mujeres desde 1948, sin importar su orientación sexual y la unidad familiar en la que viven⁵², y la federación de Iglesias Luteranas de América Latina y el Caribe ordena mujeres desde 2009⁵³.

El caso de la Iglesia de Alemania es análogo al de Suecia y Dinamarca, pero al compararla con la Iglesia católica hay que tener en cuenta una precisión ya antes mencionada. En la Iglesia luterana, según su concepción del sacerdocio universal, la ordenación sacerdotal no es un sacramento específico como en la Iglesia ca-

[50] JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio*, Cfr. n. 32. Esta encíclica se recibe con recelo y sospecha en los ambientes más conservadores, declarando que a partir de ella no todo lo escrito por Juan Pablo II puede considerarse “trigo limpio” (comunicación personal).

[51] Prini, P., *El cisma soterrado. El mensaje cristiano, la sociedad moderna y la Iglesia Católica*, Valencia: Pre-textos, 2003.

[52] https://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_de_Suecia

[53] <https://americalatinaribe.lutheranworld.org/es/content/iglesia-luterana-mexicana-diez-anos-de-la-ordenacion-de-la-mujer-al-ministerio-pastoral-4>

tólica, sino la activación de unas capacidades que todo fiel tiene desde el bautismo⁵⁴.

En la Iglesia Anglicana, a diferencia de la luterana, el orden sacerdotal es un sacramento de la misma naturaleza que en la católica, y sus acuerdos son referencias más cercanas a ésta. Algunas provincias de la Comunión Anglicana, entre ellas la Iglesia Episcopal en los Estados Unidos de América, la Iglesia Anglicana en Aotearoa, Nueva Zelanda y la Polinesia, la Iglesia Anglicana de Canadá y la Iglesia Anglicana de Australia, ordenan a mujeres como diáconos, sacerdotes y obispos a partir de 1971. En 2005, 2006 y 2008, el Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra vota a favor de eliminar los obstáculos legales que impiden a las mujeres se conviertan en obispo⁵⁵.

La Iglesia anglicana y las iglesias luteranas abandonan el orden del Antiguo Régimen, confieren el sacerdocio y el episcopado a mujeres, y aceptan el matrimonio entre personas del mismo sexo. Los prelados alemanes, que desean proporcionar a sus fieles los mismos servicios que prestan las otras iglesias cristianas asentadas en sus territorios, solicitan de la autoridad pontificia la venia para hacer lo mismo, y al serle negada esbozan movimientos cismáticos.

Los obispos alemanes, presididos por Reinhard Marx, piden a Roma en 2019, para la Iglesia católica, la eliminación del sexo como determinante de cualquier función pública en la administración eclesiástica, al igual que se hace en las iglesias reformadas y en la sociedad civil.

El 3 de marzo de 2020 el cardenal Georg Bätzing sustituye a Reinhard Marx como presidente de la conferencia episcopal alemana, pero mantiene ante Roma las mismas posiciones y reivindica

[54] Burggraf, Jutta, "Las pastoras luteranas en Alemania", *Diálogo Ecueménico*. XXXIII, n. 106 (1998) 159-184, https://www.mercaba.org/Enciclopedia/P/pastoras_luteranas_en_aleman.html

[55] <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2014/09/21/historia-de-la-ordenacion-de-las-mujeres-en-la-comunion-anglicana/>

dicaciones sobre sexo y género⁵⁶.

En las iglesias nacionales luteranas y anglicanas, el *sensus fidei fidelium*, el sentido de la fe de los fieles, se expresa primero en los parlamentos y reformas constitucionales de los países respectivos, y después en las reglamentaciones administrativas eclesiásticas, en una simbiosis que puede adoptar la forma de un influjo de doble dirección, de carácter pacífico y fluido.

En las Iglesias católicas de los diferentes países, la independencia del Parlamento civil y las Conferencias episcopales, hace que las relaciones no sean inmediatas, y que los influjos positivos y negativos entre Iglesia y Estado revista una complejidad a veces insuperable. En los países católicos la disociación entre jerarquía y pueblo fiel puede alcanzar unos niveles que no se dan en los que tienen iglesias nacionales.

Esa es la tensión entre una personalización del sexo en las sociedades civiles y en las iglesias cristianas de la Europa occidental y una resistencia de la naturalización del sexo y de la persona en la Iglesia Católica.

El sexo deja de ser un factor determinante de la organización social en el mundo civil, y también de la organización eclesiástica, en las iglesias occidentales, pero no en la iglesia católica, en relación con la disciplina del matrimonio y del orden.

Por su parte, el sínodo de la Amazonía de 2019, esperaba la aprobación del sacerdocio para hombres casados, pero no alcanzó el resultado deseado.

La respuesta del papa Francisco fue una negativa, expresada tanto en la Carta a los Obispos alemanes de junio de 2019⁵⁷, como en la Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonía de 2020⁵⁸. Ambos documentos pueden resumirse realmente con la

[56] <https://www.vidanuevadigital.com/2020/03/03/georg-batzing-sustituye-al-cardenal-marx-como-presidente-de-la-conferencia-episcopal-de-alemania/>

[57] http://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html

[58] http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html

sentencia del Cardenal Müller anteriormente citada “para algo está la doctrina”.

En esta carta y esta Exhortación no aparece la soberanía de la conciencia personal, que está en la base del *sensus fidei fidelium*, al que Francisco apela en la *Veritatis gaudium*, 3 (RORPEH §51), y en la *Amoris laetitia*.

El pleno reconocimiento de la persona, tanto en el orden formal como en el real, se encuentra en lucha con el primado de la naturaleza universal y de la objetividad, propios del Antiguo régimen y del fundamentalismo católico.

4.4. DESCONFESIONALIZACIÓN DE LAS IGLESIAS Y PERSONALIZACIÓN DE LA PLEGARIA

§ 56.1. LA “*DIGNITATIS HUMANAЕ*” DEL CONCILIO VATICANO II. HUSSERL Y DILTHEY

Monseñor Léfebvre señala y denuncia la política de apertura post-conciliar, atacando en particular, lo que para él son los tres puntos fundamentales que condensan los errores del Vaticano II, asimilables a los tres principios revolucionarios del liberalismo, que son también principios de la ontología personalista:

La Libertad religiosa: La declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II afirma el derecho de cada persona y comunidad a la libertad social y civil en materia religiosa, por lo que Léfebvre y sus seguidores consideran que la Iglesia abandona su bimilenaria vocación misionera y desalienta en sus miembros la labor proselitista, por lo que se recomienda a los potenciales conversos a permanecer en su fe. La libertad de cultos es asimilable al principio revolucionario liberal de la «Libertad».

El Conciliarismo: La Iglesia no es ya una monarquía, sino una democracia donde la voluntad de la mayoría gobierna a través

de un estado de «Concilio Permanente», asimilable al principio revolucionario liberal de la «Igualdad».

El Ecumenismo: Todos los credos -incluso los no cristianos, animistas o paganos- son iguales y agradan al único Dios, principio base de la Reunión de Asís 1988 y sus secuelas, asimilable al principio revolucionario liberal de la «Fraternidad»⁵⁹.

Para la mente tridentino-westfaliana, para el fundamentalismo católico, el Concilio Vaticano II se entiende como la proclamación de la libertad, la igualdad y la fraternidad, como la Revolución francesa dentro de la Iglesia, en un insoportable Hara Kiri institucional de la Iglesia. Como si Pio IX y Pio X le dieran la razón a Lamennais y lo canonizaran.

Para la mente democrática que ha llevado a cabo la caída del Antiguo régimen, es el acceso de la religión interior personal, de la religión en su dimensión trascendental, al derecho eclesiástico público, al plano institucional, en el orden teórico, formal.

Para una mente democrática, la *Dignitatis humanae* no es una renuncia a la profesión pública de la fe personal, ni a una concordia pública fundada en la confesión personal plural. Es el reconocimiento de la imposibilidad de regular, en el ámbito de lo público, lo que pertenece a la intimidad de las relaciones intersubjetivas y personalizadas.

No es una privatización, es una personalización, un reconocimiento de la legitimidad de lo que de suyo no es y no puede ser público.

De modo análogo a como pretende Léfebvre, la investigación filosófica de Dilthey sobre los desarrollos culturales a lo largo de la historia, aspira a una crítica de la razón histórica, aspira a encontrar un juicio objetivo sobre el ser y el acontecer, que sea permanente y que esté a cubierto de las oscilaciones culturales y del subjetivismo.

Así se lo manifiesta a Husserl en carta de 29 de junio de 1911,

[59] https://es.wikipedia.org/wiki/Fraternidad_Sacerdotal_San_Pio_X

a la cual Husserl responde en carta de 5-6 de julio de 1911, indicándole que no hay una objetividad a cubierto del mundo de la vida y por encima de él, que pueda valorarlo y enjuiciarlo con más legitimidad y criterio que esa vida⁶⁰.

Esa tensión entre objetividad y libertad subjetiva que se hace presente en la correspondencia entre los dos filósofos, en las primeras década del siglo XX, se continúa en el debate sobre la hermenéutica en la segunda mitad del siglo entre Habermas y Gadamer.

Habermas piensa que debe haber una comunidad ideal libre de dominio, como instancia última de enjuiciamiento y valoración objetivos y justos, que garantice en último término la verdad y la justicia de los errores humanos. Gadamer cree que el hombre, los hombres, son esencial y existencialmente una conversación, y que los errores e injusticias que se produzcan en esa conversación, se corrigen y remedian también en esa conversación. Para corregir las deficiencias y fallos del lenguaje, el hombre no dispone de otra cosa mejor que el lenguaje mismo⁶¹.

Ese es también el tema del debate entre conservadores e innovadores en las Iglesias cristianas. El fundamento de la objetividad es la intersubjetividad, tanto en el ámbito civil como en el religioso y el eclesiástico. Tanto si el Espíritu Santo asesora especialmente a todos y cada uno de los fieles, como si nos asesora.

El *sensus fidei fidelium*, el sentido de la fe de los fieles en su conjunto, que se manifiesta en la vida de la comunidad, tal como lo describen y tal como apelan a ese sentido y esa vida Juan Pablo II en la Constitución apostólica *Sapientia christiana* y Francisco en la *Veritatis gaudium*, tienen la legitimidad y el fundamento ontológico que señalan Husserl y Gadamer.

[60] Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Nova, 1962, pp. 75-87.

[61] Campos, Matías, *El debate Habermas-Gadamer. Hermenéutica y crítica de la ideología*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1999.

§ 56.2. PERSONALIZACIÓN DE LA FE Y DESCONFESIONALIZACIÓN DE LA IGLESIA

La *Dignitatis humanae*, es de alguna manera una desconfesionalización de la Iglesia en la medida en que es, más que una privatización, una personalización de la fe. Pero en la medida en que es una personalización, en el sentido de León Felipe, en el sentido de que la relación intersubjetiva entre la persona y Dios no puede ser regulada por una norma objetiva, es la declaración de la confesionalidad aconfesional objetiva. Si la relación del hombre con Dios es personal, tiene que ser original, única e irreplicable, tiene que ser verdaderamente personal, y, por eso, más que privada.

Comprender es personalizar, hacer propio, integrar en la propia vida lo otro, la naturaleza, y la vida de la otra persona, especialmente cuando la otra persona es una persona divina.

Eso no implica capricho ni arbitrariedad porque la subjetividad no está aislada, está arropada por el sentido común, por el concilio, la diócesis o la comunidad científica. Nadie puede estar seguro de estar en la verdad cuando va solo, ni en filosofía, como dice Zubiri, ni en Matemática como dice Penrose, ni en teología. Como dicen los documentos del Vaticano II⁶².

La proclamación de la libertad religiosa del Vaticano II no es solo la proclamación de la desconfesionalización del estado, sino también la de la desconfesionalización de la Iglesia.

Hacia mucho que se había producido la desconfesionalización de la iglesia en el orden dogmático, como se ha dicho. Cuando concluye el Vaticano II en 1965, ya resultaba inconcebible para cualquier cristiano excomulgar a alguien porque fuera de la teología de la liberación, ni, en general, porque profesara cualquier forma de pelagianismo, arrianismo o subordinacionismo, y mu-

[62] La expresión de Xavier Zubiri es ¿quién puede estar seguro de la verdad cuando va solo? (en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza, 1981), la de Roger Penrose es que un matemático no tiene certeza completa de que esa verdad, evidente para él, no queda asegurada como verdad hasta que confirma con otro matemático que para él también es evidente (*La nueva mente del emperador*, Madrid: DEBOLSILLO, 2019).

cho menos quemarlo en una hoguera.

Pero esa desconfesionalización en lo dogmático no hacía falta proclamarla. Se daba por supuesta. La *Amoris letitiae* es la proclamación del primado de la conciencia individual por encima de las normas morales de validez objetiva y universal.

Así se declara en el capítulo 8, apelando al amor, a la doctrina de Tomás de Aquino sobre el sentido de la norma y al Catecismo de 1992.

Primero es la vida, luego la norma y luego la doctrina. La norma es el momento reflexivo de la voluntad para establecer cómo hay que comportarse en relación con lo bueno, desde el punto de vista de esa vida social, en ese momento histórico de la sociedad.

El fundamentalismo surge cuando esa norma se sacraliza y se absolutiza en una autoconciencia eclesial monopolizada por la jerarquía. Eso ocurre también en la sociedad civil, los ciudadanos quedan atrapados en esa autoconciencia de la autoridad y esclavizados a ella, y los dirigentes, pastores civiles o eclesiásticos, no saben cómo liberarles de eso. Pero la doctrina política y filosófica de occidente ha aprendido cómo hacerlo: apelando a la primacía de la conciencia individual, establecida en el magisterio pontificio desde el siglo XI.

§ 56.3. LIBERTAD RELIGIOSA, REALIZACIÓN EXISTENCIAL Y PERSONALIZACIÓN DE LA PLEGARIA

La *Dignitatis humanae* es una de las primeras formas con que aparece la autoconciencia institucional de la soberanía de la persona en la primera de las esferas de la cultura, a saber, la religión. Es la recepción real y pública, en el derecho público de la Iglesia católica, de la declaración formal de la primacía de la conciencia realizada en los siglos XII y XIII por Urbano II y Tomás de Aquino (RORPEH § 6-7)

Con esa declaración, la Iglesia católica asume formalmente, en su autoconciencia teórica institucional, la diferenciación y au-

tonomización de culto, moral, dogma y plegaria, que acontece en el orden real a lo largo del siglo XX, y de esa manera entiende la libertad religiosa como un *nihil obstat*, como un visto bueno, a la realización existencial del ser humano en una relación integral de la persona humana y la persona divina, de cualquier modo que se dé, y en cualesquiera marcos institucionales o no institucionales en que se dé.

Es una comprensión de la libertad religiosa en la misma clave en que se promueve la cooperación de los cristianos con los no cristianos,

“en la recta ordenación de los asuntos económicos y sociales [...] en los esfuerzos de aquellos pueblos que, luchando con el hambre, la ignorancia y las enfermedades, se esfuerzan en conseguir mejores condiciones de vida y en afirmar la paz en el mundo...” (Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia “Ad Gentes”, § 12).

Pero además, promoviendo también la cooperación con los no cristianos en los esfuerzos de aquellas poblaciones que, lejos o cerca del Padre, se acercan a Él, ayudándoles y mostrándoles la legitimidad de su camino. Porque en Cristo, y en cada ser humano mediante el Verbo, mediante cada uno de los símbolos y nombres de Cristo, habita la plenitud de la divinidad corporalmente (Colosenses 2:9).

En este sentido la *Dignitatis humanae* es una exhortación, a la convergencia de las religiones positivas y empíricas con la religión trascendental, a la convergencia de los mesianismos proféticos en la escatología, a hacer explícita la glorificación del Verbo que se encuentra implícita en todas las criaturas, en todos los actos de todas las criaturas, también de las instituciones, también en las actividades religiosas de todas las criaturas y en todas las instituciones religiosas.

La *Dignitatis humanae* es una exhortación a que cada cultura y cada individuo sea conducido a Dios por su camino singular y personal, singularizado y personalizado, único e irrepetible, que

es como el Padre y el Hijo y el Espíritu, crean, redimen y aman a cada criatura natural y cultural.

Con la *Dignitatis humanae* el sacerdocio universal queda así reconocido en el ámbito público de la Iglesia católica, como capacidad empírica y trascendental de todo creyente, para que, en él, como perteneciente a la tradición religiosa empírica que le corresponda, se articulen libremente los individuos singulares y las tradiciones positivas, según los principios del ecumenismo de Pablo, Orígenes, Proclo, Fray Luis de León, etc. (OORA, §§ 42, 70).

De este modo se pone fin a la lucha por el reconocimiento, y se realiza la articulación, al menos en el plano formán, entre la religión oficial y la religión personal a finales de la época histórica.

Dicho de otro modo, se hace efectiva la proclamación de Pablo

28 Por lo tanto, ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús. (Gálatas, 3)

9 Tampoco se engañen los unos a los otros. Porque ustedes se despojaron del hombre viejo y de sus obras

10 y se revistieron del hombre nuevo, aquel que avanza hacia el conocimiento perfecto, renovándose constantemente según la imagen de su Creador.

11 Por eso, ya no hay pagano ni judío, circunciso ni incircunciso, bárbaro ni extranjero, esclavo ni hombre libre, sino sólo Cristo, que es todo y está en todos. (Colosenses, 3)

CAPÍTULO 5: REPRESENTACIÓN DE LO DIVINO EN LOS LENGUAJES MODERNOS

5.1. ¿QUÉ REPRESENTAN LAS REPRESENTACIONES DE LO SAGRADO? - § 57. *Cuestiones de procedimiento. Objeto, método y descriptores* - § 58. *Filosofía de la historia de la religión* - § 59. *Teoría institucional del arte y la religión. La religión como lengua muerta* - § 60. *Pérez de Ayala, Wittgenstein, semántica religiosa y anticlericalismo* - § 61. *Conflicto de reconocimiento, de representaciones y de interpretaciones* - 5.2. *TRÁNSITO DEL ORDEN EMPÍRICO AL TRASCENDENTAL EN LAS ESFERAS DE LA CULTURA* - § 62. *La afirmación de la vida personal en las esferas de la cultura* - § 63. *La afirmación de la vida en la religión personalizada. Ulrich Beck* - § 64. *La afirmación de la vida en el ámbito de la libertad. Moral y derecho* - § 65. *La afirmación de la vida en sus expresiones inmediatas. Mefistófeles y el arte* - § 66. *La afirmación de la vida en el dominio del cosmos. Ciencia y tecnología* - § 67. *La afirmación de la vida personal en la filosofía del siglo XX* - 5.3. *ONTOLOGÍA DEL ORDEN TRASCENDENTAL MODERNO Y DEL CONTEMPORÁNEO* - § 68. *Resistencia del orden empírico ante el orden trascendental. Pedro y Pablo* - § 69. *La resistencia institucional política. Del tradicionalismo al fundamentalismo* - § 70. *La categoría de sustancia, la naturaleza, la vida* - § 71. *La resistencia personal e institucional al desarraigo* - 5.4. *RECONOCIMIENTO Y ARMONIZACIÓN DE SUJETOS Y ÓRDENES DEL SABER* - § 72. *Subjetualidad, subjetividad, orden empírico y trascendental. La religiosidad popular*

5.1. QUÉ REPRESENTAN LAS REPRESENTACIONES DE LO SAGRADO

§ 57. CUESTIONES DE PROCEDIMIENTO. OBJETO, MÉTODO Y DESCRIPTORES

Una de las tesis provocativas de Foucault es que la historia no tiene objeto sino sólo método. En un contexto dado por la idea de que el tiempo es el horizonte de comprensión del ser, el tiempo y el ser coinciden entre sí, y a la vez coinciden con la cultura y la historia. Por eso la historia no tiene objeto, como no lo tiene el ser. La totalidad de lo real en cuanto tal no es un objeto. Los objetos

surgen después de la determinación metodológica del campo de observación. Esa determinación consiste en una focalización, en una manera de mirar y de ver, en un interés determinado, etc. Los objetos surgen como acotaciones o restricciones efectuadas por la subjetividad sobre lo real. Eso es lo que quiere decir Foucault.

En la escolástica medieval se llama objeto material y objeto formal al aspecto genérico y al aspecto específico de cada realidad en el que se centra la atención para buscar el *sentido* de cada tipo de realidades. En primer lugar, es la vida, y, en segundo lugar, la lógica, quien divide y permite determinar los campos de estudio.

En la era digital el concepto de “descriptor” ha sustituido en parte a los conceptos medievales. El espíritu de la enciclopedia y el orden alfabético han sustituido al orden sistemático, porque los buscadores no necesitan el sistema para encontrar algo.

La totalidad de lo real se puede clasificar y estudiar desde muchos puntos de vista, como pone de relieve en el siglo XX la Antropología cultural¹. Desde el punto de vista de la subjetividad, que es quizá el punto de vista más elevado, más sapiente y más vivible y viviente, se puede ver desde los tres puntos de vista del espíritu absoluto, a saber, desde los tres puntos de vista de la filosofía, del arte y de la religión.

El punto de vista de la filosofía es el punto de vista de la interioridad objetiva, de lo que las cosas son en sí, como dicen Proclo y Hegel. El punto de vista del arte es el punto de vista de la expresión de la vida, como dice Dilthey, el punto de vista de lo que las cosas son para sí. El punto de vista de la religión es el más profundo, como dice Eliade, porque es el de lo que las cosas son en sí, para sí, y para el fundamento en una relación a la vez intelectual y erótica. Es el punto de vista de *nous erón*, como lo llama Plotino.

La historia de las culturas humanas, desde el punto de vista de la religión, es la historia del modo en que el espíritu ha ido

[1] El tema de la clasificación de los sistemas de clasificación, y de las lógicas, está vinculado a la obra de Claude Lévy-Strauss, y especialmente a las obras *El pensamiento salvaje*, México: FCE, 1962, y *Antropología estructural*, México: Siglo XXI, 2006.

creciendo hacia el sí mismo y el acto, hasta encontrarse con su propio fundamento, en tanto que asume la tarea de unificación del cosmos y de la especie humana en su multiplicidad, y en una relación de tipo estética, dramática y erótica².

Esta filosofía de la religión, hecha desde el punto de vista de la historia cultural, en ocasiones entrelaza, con el punto de vista de la filosofía, el del arte y el de la religión.

§ 58. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE LA RELIGIÓN

La religión es la afirmación de la vida en su principio real y en sus símbolos primarios y derivados. Es una afirmación que se expresa en el proceso de despliegue existencial de la esencia humana. Dado que la afirmación de la vida, y el logro de la supervivencia, no tienen lugar del mismo modo en las diferentes etapas del despliegue de la esencia humana, la religión tiene características diferentes en cada una de ellas.

1) Se inicia *en su primera etapa* con la afirmación de la vida a través de un comportamiento corporal, gestual y mímico, de veneración de los símbolos inmediatos y derivados de la vida, como son el animal cazado, su inmolación, la sangre, etc.

2) Se continúa *en su segunda etapa* con la afirmación de la vida a través del mandato imperativo de la ley, que organiza la actividad y el ser de las comunidades agrícolas. La ley es una expresión de la voluntad, una reflexión del espíritu volente, que organiza al grupo en la forma de veneración de los elementos y símbolos mediatos y derivados de la vida. La semilla y el semen, en tanto que principios mediatos de la vida en la agricultura y la ganadería, son el centro de la organización y de la ley de las sociedades seminómadas y proto-urbanas, el centro de la afirmación de la

[2] Así concibe la teología Hans Urs von Balthasar, y así la expone en sus tres obras básicas, *Gloria. Una estética teológica*, Madrid: Encuentro, 7 vols., 1992; *Teodramática*, Madrid: Encuentro, 1992, 5 vols. y *Teológica*. Madrid: Encuentro, 1997, 2 vols.

vida en que consiste la supervivencia.

3) Alcanza *en su tercera etapa* su perfección esencial con la afirmación de la vida en una reflexión del espíritu inteligente sobre lo que conoce, en una reflexión sobre lo que sabe. Es una afirmación de la vida que lleva a cabo el intelecto mediante sus expresiones, en una reflexión sobre el logos, mediante la cual recoge, organiza y dirige a la comunidad y al universo.

En esas expresiones, en la palabra, como símbolo mediato y primario de la realidad, la comunidad se organiza como estado, en la forma de veneración al principio de la vida como poder soberano. En esta etapa, el principio soberano se expresa en el poder religioso y civil, que en las religiones y estados calcolíticos aparecen diferenciados funcionalmente, pero unificados institucionalmente.

La religión es afirmación de la vida como veneración al poder institucional cuyo símbolo mediato y primario es la palabra del soberano. Afirmación de la vida es afirmación de las organizaciones, de las instituciones, que hacen posible la supervivencia, y el símbolo de esa supervivencia es el poder de la palabra del rey, y el rey mismo.

4) Culmina en plenitud *en la cuarta etapa* con la afirmación de la vida en una reflexión del espíritu libre sobre su fundamento, en una relación inmediata y primaria en el orden de la persona individual, y en una relación mediata y primaria en el orden de la persona jurídica institucional, civil y eclesiástica.

El espíritu afirma la propia vida individualmente, y afirma la vida y organización de la comunidad. Afirma su vida singular en la forma de veneración íntima del fundamento de su ser personal, y afirma su vida en común institucional, en la forma de veneración intersubjetiva de los símbolos de la vida institucional civil y religiosa.

5) La época histórica, *la quinta etapa*, es el proceso de unificación en el orden religioso de las personas singulares y de las instituciones en la unidad de la comunidad y de la autoconciencia humana, como unidad de la especie empíricamente realizada. Es

una unidad que se logra a través de conflictos.

En la época histórica tiene lugar el conflicto de reconocimientos entre las subjetividades y las subjetualidades civil y eclesiástica, y de ambas con las subjetividades personales. En ese conflicto la Iglesia y el Estado se constituyen y se afirman a sí mismos como tales, y transmiten y desarrollan el conocimiento y las prácticas de afirmación de la vida. Un conocimiento y unas prácticas que emergen en el calcolítico diferenciándose entre sí, y que en la época posthistórica se articulan reconociéndose mutuamente y reconociendo a las personas singulares.

Tras los concilios ecuménicos orientales de la antigüedad, griegos, en que se perfilan las figuras de la divinidad, en los concilios latinos del medievo, el relato revelado deja de ser afirmación inmediata y directa de la vida, y empieza a ser definición y constitución de la institución religiosa eclesial, frente a la institución civil estatal, que desarrolla en paralelo su reflexión de autoconstitución y autodefinición.

En la modernidad, el Estado pasa poco a poco a asumir institucionalmente, en el orden civil, las tareas de afirmación de la vida en el orden empírico. La religión deja de ser afirmación inmediata y directa de la vida en ese orden, y pasa a ser afirmación inmediata y directa de la vida en el orden trascendental.

La religión pasa a ser, por una parte, relato de las formas históricas de afirmación de la vida en el orden empírico, que es también clave de la identidad. Relatos que, en tanto referidos empíricamente al orden trascendente, resultan cada vez más antiguos y pertenecientes a otro contexto cultural, suenan cada vez más extraños, se muestran cada vez más difícil de comprender, requieren explicación, y se llega a la paradoja de que unas explicaciones, supuestamente razonables, se aceptan por fe o por obediencia.

La religión pasa a ser, por otra parte, afirmación inmediata y directa de la vida en el orden trascendental, y desde este punto de vista, aparecen, a lo largo de la modernidad, y sobre todo después de la caída del Antiguo régimen, una variedad cada vez

más numerosa de formas de religiones civiles y de religiones sociales, como ya se ha señalado, al margen de las religiones institucionales oficiales. Estas formas de religión pueden registrar diversas formas de la autoconciencia de la religión trascendental, sin relación con iglesias institucionales, como en los casos de la masonería, de los socialismos, o como en los casos de Lamennais, Péguy y otros.

A lo largo del siglo XX, el “pueblo de Dios” que está al cuidado de los pastores en la cristiandad, queda escindido en dos grandes grupos, que son, por una parte, los deportados en masa a las tinieblas exteriores, y, por otra, los que aceptan unas enseñanzas y explicaciones de la doctrina poco actualizadas y poco comprensibles.

Para este sector del pueblo de Dios, la doctrina pasa a ser algo que entienden los expertos, que son quienes deben dar razón de ella y a quienes el pueblo se remite. De este modo es como el cristianismo de la cristiandad pasa a ser algo así como una lengua muerta, que hablan los eruditos.

Los teólogos protestantes buscan nuevas formas de afirmación de la vida, de representación de lo sagrado, que se puedan hacer valer en el orden empírico personal e institucional. Buscan una interpretación ajustada a los relatos empíricos de la Buena Nueva (cada vez más depurados por la ciencia), que se puedan hacer valer a la vez en el orden de la vida cotidiana y en el orden trascendental.

Los teólogos católicos, si son oficialistas, se sitúan en la línea de los pontífices que van, desde Pío VI (1775-1779) y sus condenas del lema “Libertad, igualdad, fraternidad”, hasta Pío XII. Si no son oficialistas, se sitúan en tierra de nadie, entre la jerarquía y el pueblo, y suelen ser castigados por las autoridades y mirados con recelo por la gente corriente.

§ 59. TEORÍA INSTITUCIONAL DEL ARTE Y LA RELIGIÓN. LA RELIGIÓN COMO UNA LENGUA MUERTA

En 1973 Roger Garaudy publica, en Éditions du Seuil, París, *Danser sa vie*, una teoría y una reflexión sobre la danza contemporánea³, madurada a lo largo de los años en que el filósofo, que acude asiduamente al conservatorio de danza a recoger a sus hijas, se queda como espectador de los ensayos, y vuelven a casa comentando la jornada.

En el capítulo titulado “De cómo la danza se convirtió en una lengua muerta”, Garaudy atribuye a Luis XIV, y sobre todo a Jean Baptista Lully, a los inventores del ballet clásico y, sobre todo, del escenario, la liquidación de la danza como arte universal para convertirse en arte de una élite de profesionales.

Por esos años Garaudy está empeñado en el diálogo entre cristianismo y marxismo, y durante buena parte de su vida enfoca su atención en la escisión entre vida cotidiana de la gente ordinaria, y vida elevada de élites del poder político, económico, o religioso.

Cuando la danza pasa de ser una expresión de la vida de las personas comunes, a ser el arte de unos profesionales muy virtuosos, la danza se convierte en un conjunto de especialidades de los conservatorios, que se aprende como las lenguas muertas, en unos pentagramas y ante unos espejos colocados como paredes. Se aprende como las lenguas muertas y se vive y utiliza como las lenguas muertas. Las verbenas de pueblo y de barrios pasan a ser algo menor.

En paralelo cronológico a Garaudy, pero sin relación con él, George Dickie publica en 1969 el artículo “Defining Art”, en el que define el arte también como una lengua muerta, en términos análogos a los utilizados por el filósofo francés.

El artículo de Dickie da nombre a la “teoría institucional del arte”, que considera las obras artísticas como entidades cuya con-

[3] Garaudy, Roger, *Danser sa vie*, Paris: Seuil, 1973.

sistencia real no viene dada tanto por cualidades ontológicas propias, accesibles a la experiencia humana, sino por la funcionalidad que le atribuyen las instituciones que las custodian y operan con ellas. Una obra de arte es obra de arte a causa de su posición en un contexto institucional⁴.

Los estetas debaten las tesis de Dickie. El hecho de que la actividad institucional sea la que confiere entidad al objeto, no es algo inédito, y el reconocimiento de tal acto y tal efecto, no son algo novedoso en la cultura occidental.

La ley es un ejemplo mucho más claro. Que una acción sea un crimen viene determinado por las instituciones legales que lo declaran: crimen es lo que el sistema legal dice que es. De modo semejante, que alguien sea sacerdote resulta del hecho de que el obispo le haya conferido tal estatuto. Ahora bien, tanto la institución jurídica como la eclesiástica tienen autoridades reconocidas y establecidas. En el caso del mundo del arte, al menos tal como lo entiende Dickie, parece que no hay tales autoridades. ¿Quién confiere exactamente el estatuto de obra de arte y por qué autoridad?⁵

La teoría institucional del arte está viva en la segunda mitad del siglo XX, y empieza a declinar en el XXI, pero no es la tesis planteada por esa teoría lo que aquí interesa.

Lo que interesa aquí es, en primer lugar, averiguar si el monopolio eclesiástico de la religión, ejercido por las Iglesias cristianas durante los siglos de la Cristiandad, ha operado y continúa operando, y haciendo verdadera, para la religión, una teoría institucional no formulada explícitamente para ella, pero sí para el arte.

Y lo que interesa aquí todavía más, en segundo lugar, es si las instituciones artísticas, religiosas y jurídicas, tienen algún funda-

[4] Dickie, G., *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*, Washington: Cornell University Press, 1974; *El círculo del arte*, Barcelona: Paidós, 2005 (orig. *The Art Circle*, 1984).

[5] "George Dickie, la teoría institucional y las instituciones artísticas" Sixto J. Castro, *FEDRO*, (12) 2013, pp 1-19.

mento ontológico más allá de los usos sociales, cuando declaran que algo es o no es una obra de arte, que algo es o no es sagrado, o que alguien es o no es propietario.

Interesa porque las instituciones, aunque constituyan en valor jurídico y social lo artístico, lo religioso y lo jurídico, esos valores no tienen como fundamento último el poder constituyente de la institución, sino la realidad de lo artístico, lo religioso y lo socialmente vinculante, que las instituciones definen y gestionan en el ámbito público de las comunidades, de modo ciertamente muy variado.

La teoría institucional del arte tiene una primera etapa de buena acogida y una segunda etapa reajuste de su aceptación, de modo análogo a como ocurre con las tesis de Garaudy sobre la danza como una “lengua muerta”. La historia no se equivoca en sus fracasos ni en su creatividad. El espíritu humano es el protagonista en ambos casos, protagonista de los fracasos y de los éxitos.

Los coreógrafos del siglo XX, los maestros de la danza contemporánea, como Pina Bausch y Martha Graham, reconocen lo acertado de las críticas de Garaudy, pero sostienen que, para el desarrollo de la danza, ha sido muy importante la invención del ballet, del escenario y de los conservatorios, es decir, la institucionalización. Como lo fue para el desarrollo de la música la creación de la orquesta institucionalizada, con su director incluido, gracias especialmente al trabajo de Beethoven y Mendelsohn.

Lo mismo cabe decir para las demás artes, para la religión e incluso para el deporte. También Johan Cruyff, entrenador del Barcelona Club de Fútbol desde 1988 a 1996, y creador del denominado *Dream team*⁶, tiene una visión del fútbol que asume la bipolaridad que Garaudy y Dickie describen en el arte.

En una entrevista sobre la evolución del fútbol durante su carrera deportiva, Cruyff declara que, aunque la Masía, y las demás escuelas de fútbol de los grandes clubes, son capitales para

[6] https://es.wikipedia.org/wiki/Johan_Cruyff

el deporte y para la alta competición, la fuente permanente de renovación e inspiración del fútbol son “las playas de Maracanã”. Allí, donde los niños juegan descalzos sobre la arena permanentemente, es donde se renueva y se recrea el fútbol, como la danza se renueva y se recrea en las verbenas de los pueblos, en las de los barrios de las ciudades y en las fiestas folklóricas de todo tipo.

Estas consideraciones sobre la danza en particular y el arte en general, y sobre el deporte, valen también para la religión. Para el análisis de su institucionalización en la cristiandad medieval y moderna, para el mantenimiento de sus reservas latentes en las formas de “religiosidad popular” y de “otras religiones”, y para comprender la liberación de la creatividad religiosa en el siglo XXI.

Lo artístico, lo lúdico y lo sagrado son dimensiones de la realidad y de la existencia humana, tienen su fuente de expresión y de renovación en ellas, y sobre esa realidad incide la institucionalización, encauzándola de maneras muy diversas, unas veces domesticándola, otras debilitándola y otras potenciándola.

A lo largo de la modernidad, la afirmación de la vida se percibe como tal, de modo directo e inmediato, en las actividades políticas y económicas de los ciudadanos y de las instituciones estatales, pero no en las actividades de las instituciones eclesiásticas. Por eso el Estado adquiere un cierto sentido sagrado, y la reflexión teórica sobre su esencia y su tarea, a saber, las ideologías políticas, tienden a sustituir a la religión.

La llamada secularización se ve, desde este punto de vista, como la persistencia por parte de la institución religiosa en el modelo calcolítico de religión, en contraste con la afirmación directa e inmediata de la vida por parte de las instituciones civiles políticas y económicas del Estado moderno.

El Estado y la persona individual se mantienen en la afirmación de la vida como tal, y por eso se van desvinculando de la institución religiosa. Eso es lo que perciben y describen los pensadores desde Voltaire a Feuerbach.

Durante los dos siglos posteriores a la caída del Antiguo ré-

gimen, los que van desde la Revolución francesa de 1789 hasta la caída del muro de Berlín en 1989, la religión de la cristiandad languidece, hasta alcanzar casi los niveles de una lengua muerta. Habla de cosas que son irrelevantes para la vida cotidiana, o que bien la obstaculizan, y a veces pasa a ocupar el lugar de una segunda lengua, una lengua materna de un espacio marginal que poco a poco deja de hablarse.

Y desde algunos puntos de vista, no solo se parece a una lengua muerta, sino también una lengua putrefacta, que es como se muestra en las formas del anticlericalismo.

§ 60. PÉREZ DE AYALA, WITTGENSTEIN, SEMÁNTICA RELIGIOSA Y ANTICLERICALISMO

En el vol. 34, no. 34, de 1988, de la revista mexicana de filosofía DIANOIA, dedicado a la presentación de la edición española de las *Investigaciones filosóficas*, de Ludwig Wittgenstein, publicado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en coedición con la Editorial Crítica de Barcelona, España (traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, México-Barcelona, 1988), se recoge el acto celebrado el 26 de septiembre de 1988 en el mismo Instituto.

Participaron en la presentación los profesores Mark Platts, Salma Saab, Alejandro Tomasini, Margarita Valdés y Luis Villoro.

En su turno de actuación, Alejandro Tomasini Bassols, declara

De las Investigaciones filosóficas podemos ciertamente afirmar lo que Wittgenstein mismo dice de sus *Philosophical Remarks*:

«Yo quisiera decir -confiesa Wittgenstein- ‘Este libro está escrito a la gloria de Dios’, pero en nuestros días ello sería torpemente deshonesto, esto es, no sería debidamente comprendido. Lo que quiere ello decir es que el libro está escrito con buena voluntad y en la medida en que no esté así escrito, sino por vanidad, etc., el autor quisiera que se le condenara. Él no puede liberarlo de esas impurezas más

allá de lo que él mismo está libre de ellas.»

Es claro que este párrafo también podría haber servido de prefacio para las *Investigaciones filosóficas*, porque éstas no describen otra cosa que el itinerario intelectual de una mente lúcida en grado supremo, y capaz, tanto de superar los obstáculos puestos en su camino por los adversarios en el quehacer filosófico, como de desdeñar los obsequios de los falsos amigos, como la gloria académica y el prestigio social⁷.

La expresión que utiliza Wittgenstein, “a la gloria de Dios”, o “para la mayor gloria de Dios”, “Ad maiorem Dei gloriam” y su acrónimo AMDG, es una cláusula de estilo, un lema, utilizado por los autores de la Compañía de Jesús, como encabezamiento y dedicatoria de sus libros, y de sus obras en general.

Esas siglas son también el título de una novela *A. M. D. G. (La vida en los colegios de jesuitas)*, publicada en Madrid, Imprenta Artística Española, en 1910, de Ramón Pérez de Ayala (1880-1962)⁸.

Pérez de Ayala es un literato, poeta, político, diplomático y periodista asturiano, que vive la dictadura, la República, la guerra civil y el franquismo, junto a Clarín, Azorín, Ortega, Marañón y otros, y que recoge en sus brazos a Joaquín Sorolla cuando, en 1923, le sobreviene el ictus que le lleva a la tumba, mientras pinta en la casa del político el retrato de su esposa.

[7] “*Investigaciones filosóficas*, de Ludwig Wittgenstein, presentación de la edición española”, vol. 34, no. 34, 1988, *DIANOIA*, p. 56. En verdad, todo filósofo, todo matemático, todo pintor y todo músico, desearían poner ese prólogo en el comienzo de su obra, o conservar de ella sólo lo que pudiera encabezarse con un prólogo así.

[8] Pérez de Ayala, Ramón, *A. M. D. G. (La vida en los colegios de jesuitas)*, Madrid: Cátedra, 1984. Esta novela estuvo prohibida en España durante el franquismo. En 1979 pude tener en mis manos un ejemplar, en la Columbia University de New York, obtenido por préstamo interbibliotecario de la Universidad del Estado de Ohio, porque en Estados Unidos entonces no podían encontrarse más que dos o tres ejemplares, y en bibliotecas universitarias. En la época de la democracia, en España se han hecho diversas ediciones de la novela. Quizá la mejor es la de Colección Letras Hispánicas, de Ediciones Cátedra.

Pérez de Ayala es anticlerical como Galdós y Leopoldo Alas “Clarín”, su maestro, y el anticlericalismo que éste expresa en *La Regenta*, lo expresa él en *AMDG*.

El anticlericalismo no es una doctrina teológica. Es una actitud, una posición política de recelo y oposición al poder eclesiástico. El anticlericalismo se expresa en la denuncia de los abusos de la clase sacerdotal, de las prácticas de protección e incremento del dominio político y económico, y de explotación de los débiles en nombre de la divinidad para beneficio propio. Sus representantes iniciales más notables son Epicuro y Lucrecio, que pasan por ser ateos durante el monopolio de la religión por la Iglesia durante la Cristiandad, como se ha dicho (OORA cap. 2,3).

En los inicios del siglo XXI es difícil hacerse una idea de lo que es el clericalismo moderno y el anticlericalismo contemporáneo, y hay que recurrir a la historia.

La Compañía de Jesús (*Societatis Iesus*, S.I.), fundada por Ignacio de Loyola en 1534, es expulsada de los reinos católicos de Europa repetidas veces en los siglos XVII, XVIII, XIX y XX, y es disuelta por decreto pontificio en 1773 y restaurada por otro decreto en 1814⁹.

Las expulsiones y retornos de los jesuitas a los diversos reinos, reflejan el enfrentamiento secular entre la Compañía y la aristocracia, durante el Barroco, y entre la Compañía y la burguesía ascendente que toma el poder en los reinos católicos europeos, durante la Ilustración.

Los escándalos de la Iglesia católica, difundidos por los medios de comunicación a partir del siglo XXI en los países de tradición cristiana, se refieren a abusos sexuales por parte del clero sobre menores y monjas, a prácticas habituales de encubrimiento y silenciamiento de los abusos, a prácticas de castigos a las víctimas por delatar, a las extorsiones y obtención de herencias y recursos financieros, a la explotación laboral, al control de las magistraturas, al control de centros de poder político, económico

[9] https://es.wikipedia.org/wiki/Expulsion_de_los_jesuitas

y académico, y a otras prácticas similares.

El clericalismo consiste en el ejercicio habitual de esas prácticas, en su encubrimiento, en su negación y en su justificación, apelando a la autonomía del fuero eclesiástico, a la ejemplaridad que en todo caso corresponde a la institución, al carácter sacro de la misma, y apelando a la comprensible fragilidad humana que en ningún caso empaña ni menoscaba la santidad de la Iglesia.

El clericalismo se blinda, y se escuda en los fines elevados de la institución, en su santidad ideal y en los servicios que presta al mundo, y adscribe las injusticias y abusos a la inevitable fragilidad humana, que se manifiesta en las personas singulares, a las que la Iglesia misma castiga o perdona, según sus modos propios de dispensar la justicia y la misericordia.

El anticlericalismo consiste en el rechazo del poder eclesiástico, y de todos sus representantes, especialmente del clero, en virtud de la asociación de los valores propuestos y predicados por la Iglesia con todas las prácticas mencionadas, cometidas impunemente, con una impunidad blindada precisamente por la conexión entre el poder político con el derecho socialmente vigente y la religión cristiana.

Así, los términos Dios, alma, espíritu, inmortalidad, trascendencia, pecado, perdón, justicia, misericordia, etc., pasan a significar abuso sexual, injusticia, robo, encubrimiento, extorsión, explotación laboral, negación de hechos, etc., que se practican *Ad maiorem Dei gloriam*, para la mayor gloria de Dios.

El clericalismo de ese mundo eclesiástico, especialmente del católico pero también del cristiano en general, le resulta familiar a Wittgenstein, de familia judía y bautizado y educado católico en una Viena católica, muy similar a la Asturias católica en que es bautizado y educado Ramón Pérez de Ayala.

Le resulta familiar a un filósofo y en cierto modo místico, que puede escribir su filosofía para alabar a Dios, pero que, como buen analista del lenguaje, especialmente de la diferencia y articulación entre semántica y pragmática, entiende que, si hace pública esa intención y ese espíritu, en un escenario de intenso

clericalismo, no se entendería, o sería fácilmente malinterpretada.

La indignación contra ese ambiente y ese mundo de opresión, injusticia, dominio despótico, tortura, etc., ese anticlericalismo, es el que lleva a los ciudadanos franceses a la toma de la Bastilla, a conducir a la guillotina a buena parte del clero, a los religiosos y a las monjas francesas, y a dedicar la catedral de Notre Dame a almacén. Los jesuitas están ausentes de las guillotinas y cadalsos porque la Compañía permanece disuelta desde 1773 hasta 1814, como se ha dicho.

El anticlericalismo es una dimensión de la ideología y del programa de lucha, liberal y socialista, que acaba con el Antiguo Régimen, y está presente en numerosos héroes revolucionarios, como el cura Trijueque de la Batalla de Bailén¹⁰. Está también presente en los milicianos de la Guerra Civil española, que matan a sacerdotes y queman iglesias, y, en la democracia española, en algunos de los enfrentamientos entre derechas e izquierdas a cuenta de los sistemas educativos, sanitarios, fiscales y penales.

En Latinoamérica el anticlericalismo tiene un sentido diferente y manifestaciones más débiles, porque la jerarquía y el clero están habitualmente del lado del pueblo, y no de lado del poder político y económico. Es decir, porque el anticlericalismo es promovido por el mismo clero, y eso se mantiene en los siglos XX y XXI.

Aparece en no pocos héroes de la independencia y perdura en los de la liberación, que se escalonan desde el Grito de Dolores del cura Hidalgo en 1810, hasta la muerte de Ernesto Cardenal en Nicaragua en 2020. De un modo inverso a como ocurre en España, estos clérigos anticlericales son asesinados por las fuerzas militares o paramilitares de las Dictaduras de la Derecha en Sudamérica y Centroamérica, como Ellacuría y otros.

El clericalismo y el anticlericalismo se encuentra tanto en los medios políticos como en los intelectuales. No solo resulta fami-

[10] Es uno de los protagonistas del volumen de Benito Pérez Galdós, *Bailén*, de los *Episodios Nacionales* Madrid: Alianza, 2005.

liar para el católico imperio austrohúngaro, donde se educa Wittgenstein, también para Dostoievski (para quien Roma y la Compañía de Jesús son la encarnación del afán de poder), también para Nietzsche y las iglesias reformadas alemanas, también para Freud, también para Havelock Ellis, y también para Newman, que expresa en su autobiografía el sufrimiento que le produce la continua exigencia de Roma, de que le lleve nuevos obispos anglicanos convertidos al papismo.

El clima del clericalismo, pueden experimentarlo en el siglo XXI algunos ciudadanos en países que han tenido mayoría tradicionalmente católica, como Italia, España, Irlanda, Polonia, etc. Lo sienten en sus carnes al verse estigmatizados por los católicos y las instituciones gestionadas por ellos como colegios y universidades, por oponerse al divorcio, al aborto, al matrimonio homosexual, etc.

En líneas generales, los católicos anticlericales desaparecen de la Iglesia europea, en la medida en que pertenecen a las masas deportadas a las tinieblas exteriores. En la Iglesia católica europea quedan los que no oponen resistencia a ese clericalismo, porque pertenecen a la clase social que se beneficia de él, porque no han padecido sus daños, por considerar que los valores difundidos por la Iglesia son superiores a los daños colaterales del clericalismo, o por todos esos motivos a la vez.

Es raro encontrar anticlericales, enfrentados al Antiguo régimen en general, y que se consideren a sí mismos católicos. Más bien se clasifican a sí mismos en la categoría de “creyente, pero no practicante”, o en la de “ateo”, como una buena parte de los deportados a las tinieblas exteriores.

Los personajes de *Los Miserables*, *Notre Dame de París*, *La dama de las camelias*, *Crimen y Castigo*, *Los hermanos Karamazov*, *La Regenta*, *Fortunata y Jacinta*, *Doña Perfecta*, *San Manuel Bueno Mártir*, y otras narraciones de los siglos XIX y XX, probablemente se distribuirían a sí mismos entre las categorías de “católicos”, “ateos”, “creyentes, pero no practicantes”, de un modo que no concordaría con la distribución que podemos hacer ahora los habitantes de

la Europa urbana del siglo XXI.

Esa discrepancia es la que registran Habermas, Luhmann y los antropólogos y sociólogos que investigan la vida religiosa en las sociedades contemporáneas. Por eso es también difícil entender, en el siglo XXI, qué es lo que una persona tiene o no tiene cuando dice que tiene o no tiene fe¹¹.

§ 61. CONFLICTO DE RECONOCIMIENTO, DE REPRESENTACIONES Y DE INTERPRETACIONES

¿Qué representan las representaciones de lo sagrado?, ¿qué significa creer en Dios?, ¿y creer en la Iglesia?, ¿qué significa tener fe?, ¿quiénes son los que creen?, ¿en qué se manifiesta?, ¿cuántos son los modos de tener fe, de “tener una religión” o de “tener un Dios”?, ¿cómo se reconocen entre sí las personas y las instituciones que tienen el mismo Dios y la misma religión?

Por otra parte, ¿son compatibles y articulables entre sí esos modos?, ¿cree lo mismo un católico fundamentalista que un católico innovador?, ¿uno que vote a favor del aborto y uno que vote en contra?

Y, a fin de cuentas, y, ante todo, ¿para qué sirve creer?, ¿qué sentido tiene eso ahora?, ¿para qué hace falta?

Se trata de saber por qué y para qué afirmamos la vida, personalmente e institucionalmente, si es que la afirmamos. Saber cómo representamos nuestra afirmación de la vida ahora, terminada la época histórica, cómo interpretamos las diversas representaciones, si nos reconocemos como semejantes en esa afirmación, y si ese reconocimiento lleva a la formación de una comunidad global y de qué tipo.

[11] D. Z. Philips, “Qué es lo que uno pierde cuando pierde la fe”, en *Wittgenstein and Religion*, London: Macmillan, 1992. Philips, D.Z., «Religion in Wittgenstein’s Mirror», en *Wittgenstein Centenary Essays*, ed. A. Philips Griffiths, Cambridge University Press, Nueva York, 1991, pp. 135-150.

Así se ha sugerido al inicio de esta filosofía de la religión (CORP §§ 4.1-4.4) donde se enuncia la crisis y el nuevo encaminamiento de la religión y sus dimensiones, que se bosqueja en este volumen 5.

En primer lugar, la cuestión es afirmar la vida, institucional y personalmente.

En Europa hay numerosos monasterios, conventos, noviciados, seminarios e iglesias, convertidas en bibliotecas, museos, centros educativos, salas de concierto, hoteles o residencias de ancianos.

No es difícil creer que esos edificios fueron focos de civilización y cultura, de formación religiosa y de desarrollo humano. Tampoco es difícil creer que esos edificios albergaron a hombres poderosos que cometieron abusos, extorsiones, crímenes, etc., en completa impunidad y con la aquiescencia de los máximos mandatarios.

Resulta difícil creer, en cambio, que esos monasterios se han sido convertidos en bibliotecas por un estallido de furia anticlerical, como Notre Dame de París se convierte en almacén desde 1789 a 1802. Es más fácil de comprender, por otra parte, que la perspectiva de la historia cultural es más distante y serena que la perspectiva de la ideología política o religiosa.

¿No podría llegar un momento en que el Vaticano y el Taj Mahal cierren su basílica y su mezquita, y pasen a depender directa y completamente del ministerio de turismo de Italia y la India respectivamente?

Podría llegar a suceder que ambos monumentos dejen de ser centros de culto, que pierdan su funcionalidad religiosa, y que pasen a ser monumentos históricos como Göbekli Tepe, las pirámides de Egipto, Machu Pichu, el Partenón, etc.

Roma y el Vaticano no son el centro del cristianismo, sino el de la Cristiandad. El centro del cristianismo es Jerusalén, y basta una visita a ambos lugares para darse cuenta de ello. Y para comprender hasta qué punto los discípulos de Jesús, no solamente los

de la cristiandad, han cumplido la misión que él les encomendó de ir por todo el mundo y predicar el evangelio a todas las gentes.

No es probable, sin embargo, que los hombres dejen de celebrar nacimientos, matrimonio y funerales, los pilares de la cultura y de las sociedades humanas, como dice Vico. No es probable que, mayoritariamente, tengan la existencia por obvia, y que, si no llegan a disponer plenamente de sí mismos en ningún momento, dejen de referir sus vidas a poderes que están fuera de su alcance, no es probable que dejen de ser religiosos como dice Guardini. Es decir, no es probable que dejen de creer en un Dios que, como dice Geertz, no llega a estar completamente loco.

Tampoco es probable que en algún momento los hombres dejen de pintar, cantar y bailar, aunque desaparezcan el Louvre, la Scala de Milán o el Bolshoi de Moscú. No es probable igualmente que los hombres dejen de jugar, incluso que dejen de jugar al fútbol, aunque desaparezcan los estadios de Maracaná, el Camp Nou y el Santiago Bernabeu.

Lo más probable es que no desaparezcan el Parlamento Mundial de las Religiones¹², el Consejo Mundial de las Iglesias, la ONU, el Consejo Internacional de Museos (*International Council Of Museums*, ICOM), ni la Federación Internacional de Fútbol Asociación (FIFA), y que tampoco desaparezcan las luchas por el poder en el seno de esos organismos. Y no es probable que los conflictos por el poder en el seno de la FIFA superen a los de la Iglesia católica.

El hecho es que el hombre continúa expresando de múltiples modos su afirmación de la vida, su afirmación de que la vida tiene sentido, que es en lo que consiste la religión y la fe en Dios, como dicen Guardini, Geertz y Wittgenstein¹³.

Al mismo tiempo, tampoco es probable que la celebración de

[12] https://es.wikipedia.org/wiki/Parlamento_Mundial_de_Religion, cfr., https://en.wikipedia.org/wiki/Parliament_of_the_World's_Religion

[13] Cabrera, Isabel, "La religiosidad de Wittgenstein", *Diánoia* vol.53 no.61 México nov. 2008

los nacimientos, los matrimonios y los funerales, corra por cuenta fundamentalmente de las instituciones eclesíásticas. En esas celebraciones concurren ya numerosos actores, y en primer lugar el Estado, a través del Registro Civil, y después, las clínicas de los servicios públicos de salud, los tanatorios (públicos y privados), los hoteles, las factorías de modas, las empresas funerarias, y la decisión personal de los protagonistas y familiares que eligen las características de las celebraciones correspondientes (§ 50.2).

La primera y más permanente forma de la religión es el culto, y a ella se adscribe un contenido normativo y dogmático, variable en dependencia del número y tipo de personas y entidades que protagonicen su celebración.

En el siglo XXI, se hace patente que el proceso de personalización de la religión abre una nueva etapa, y que lo que aparece en esa etapa es, por una parte, una religión del culto interior muy personal, difícil de clasificar desde los cánones objetivos de la ortodoxia tradicional, y por otra parte, una religión del culto exterior, objetiva, de celebración de ritos de nacimiento, matrimonios, funerales, etc., carentes de referencia a contenidos intelectuales y espirituales.

La separación de ambas formas de culto corresponde a la situación de quienes se definen como “creyente, pero no practicante”, que significa, desde el punto de vista de la religión del dogma y de la fe, que tiene ciertas creencias personales privadas acerca de lo trascendente. Desde el punto de vista de la religión del culto, la situación en realidad es la de “practicante, pero no creyente”, es decir, participante en los ritos considerados meramente “sociales” o “culturales” de los nacimientos, los matrimonios y los funerales, sin darles ningún contenido religioso, ni intelectual dogmático ni espiritual existencial.

En segundo lugar, la cuestión es *representar* la afirmación de la vida, o sea, recoger el testimonio de la autoconciencia personal y de la autoconciencia histórica.

Es difícil que un poder hegemónico no haya hecho cosas grandes y valiosas, y que no haya abusado hasta los últimos lími-

tes de la injusticia y la extorsión. Y eso vale para el imperio Romano, la Iglesia Católica, el Islam, los Estados Unidos, la Unión Soviética o la FIFA.

Es difícil hacer un juicio histórico para valorar las culturas e instituciones, pero esa no es cuestión que asuma como propia esta filosofía de la religión. Las representaciones pueden resultar muy divergentes, y resultar incomprensibles o inaceptables, porque es imposible para una mente humana, y quizá incluso para una mente transhumana, tener presente a la vez todo lo ocurrido en el conjunto de las culturas y las vidas humanas. Quizá sólo la mente de un Dios puede hacer eso sin volverse completamente loco, y quizá sólo puede expresarse en lenguaje apocalíptico¹⁴.

No obstante, la historia misma juzga, condena, redime y salva, al menos en un sentido empírico, fáctico y parcial, es decir, aunque la historia universal no llegue a ser el juicio universal.

Las guerrillas y las dictaduras socialistas y comunistas de la segunda mitad del siglo XX en Latinoamérica, son un juicio y una pena impuesta por los abusos del Antiguo Régimen y de la burguesía criolla durante la colonia y desde la independencia hasta mediados del siglo XX. Otra cuestión es que ese juicio sea proporcional, justo, etc.

El mundo moderno, la cristiandad, es la matriz, el crisol y el escenario de la lucha entre la subjetividad personal, la subjetualidad civil y la subjetualidad religiosa, por alcanzar cada una unos derechos propios, reconocidos por las otras. Una lucha que no se suaviza hasta lograr una cierta armonía de los espacios propios de cada una en el seno de la comunidad global, es decir, en el

[14] "Cuando un silencio apacible envolvía todas las cosas, y la noche había llegado a la mitad de su rápida carrera, tu Palabra omnipotente se lanzó desde el cielo, desde el trono real, como un guerrero implacable, en medio del país condenado al exterminio. Empuñando como una espada afilada tu decreto irrevocable, se detuvo y sembró la muerte por todas partes: a la vez que tocaba el cielo, avanzaba sobre la tierra. Porque la creación entera, obedeciendo a tus órdenes, adquiriría nuevas formas en su propia naturaleza, para que tus hijos fueran preservados incólumes". *Libro de la Sabiduría* 18,14-16.19,6-9.

ámbito del derecho público internacional.

La representación del sentido y de los contenidos de los ritos que constituyen el culto, integran respectivamente la segunda forma de la religión, la moral, y la tercera, el dogma. Estas dos formas permiten traer a la conciencia personal e institucional los contenidos del culto, de la religión, desarrollarlos y elaborarlos en la comunidad, en diálogo intersubjetivo de creyentes, o en diálogo entre comunidades, divergentes, separadas o distantes. Eso es lo que se ha examinado en este quinto y último volumen.

En tercer lugar, la cuestión es *interpretar y reconocer* esa afirmación de la vida en el ámbito propio y en el ajeno, y, si es posible, articular una comunidad global de todos los que se reconocen.

En las iglesias nacionales de estados confesionales, las luteranas y anglicanas de los diferentes países, hay un trasvase relativamente fluido de la administración civil a la eclesiástica y viceversa. En esos casos, el reconocimiento de la subjetividad personal ante las dos subjetualidades, y de ellas dos entre sí, está garantizado constitucionalmente, y puede modificarse por las vías fijadas por la misma constitución a tal efecto.

En las Iglesias luteranas, en la medida en que se trata de Iglesias nacionales en países confesionales, el reconocimiento de la persona en el nivel constitucional civil lleva consigo un reconocimiento, más o menos inmediato, de la persona en el ámbito de la administración eclesiástica. Así sucede en Dinamarca y Suecia con la ordenación de mujeres, el matrimonio y la ordenación sacerdotal de homosexuales, etc.

La repercusión de las normas constitucionales del Estado en la administración eclesiástica puede ser más o menos mediata, y significar injerencias indebidas del Estado en el ámbito de la Iglesia. Es un problema de articulación del orden constitucional con la autonomía de los fueros integrados en él, ya sea el fuero eclesiástico, el académico o el deportivo.

En la Iglesia anglicana de Inglaterra, dado que la conferencia episcopal está integrada en el parlamento, la autonomía de la

Iglesia a veces se siente vulnerada. También en ella el reconocimiento de la subjetividad personal ante las dos subjetualidades, y de ellas dos entre sí, está establecido constitucionalmente, y sus modificaciones también.

En la Iglesia católica y en los países con una mayoría de población católica, que en su mayor parte tienen estados no confesionales, el reconocimiento de la subjetividad personal alcanzado en el orden civil no repercute, mediante un trasvase fluido y mediado por el parlamento, en un reconocimiento en el orden eclesiástico. Porque la Iglesia católica de Roma mantiene las estructuras y las formas del Antiguo Régimen.

En esa situación, se mantiene en el seno de la Iglesia la lucha por derrocar al Antiguo régimen, una lucha entre conservadores clericales y anticlericales innovadores, que tiene reflejo inmediato en el parlamento civil, y en la política nacional en general.

En las sociedades católicas con estados no confesionales, la Iglesia, tanto la jerarquía como los fieles, tienen que navegar contra corriente, o mejor, tienen que actuar contra su indumentaria, su coreografía y su escenografía, para “hacer creíble el mensaje evangélico”, o sea, para hacer creíble que la afirmación de la vida, que es el contenido del Evangelio y de la tarea de la Iglesia, es sincera y auténtica, a pesar de que esa Iglesia no reconoce en su propio seno los principios en los que se apoya la actual afirmación de la vida, a saber, “libertad, igualdad y fraternidad”.

Tanto en los países confesionales como en los no confesionales, lo que aparece es la personalización creciente de la religión, y la prioridad que adquiere la religión de la plegaria, del culto interior, frente a la religión general, objetiva, basada en la naturaleza, en la que se inscriben las normas sobre la sexualidad, o sea, la concepción tridentino-westfaliana de la sexualidad. Desde esa religión del culto interior, cuando está articulada con las formas de la moral y el dogma que les corresponde, surge la mayor o menor exigencia de reconocimiento público por parte del Estado y de las demás Iglesias.

Esas exigencias de reconocimiento presiden las guerras de

religión desde los comienzos de la modernidad, o sea, desde la instauración del orden tridentino-westfaliano, hasta la era de la globalización. En la era de la globalización, el orden tridentino-westfaliano parece casi superado en los territorios de la antigua cristiandad, pero no en el ámbito global.

Estos problemas de reconocimiento, que parecen resueltos en las iglesias cristianas reformadas, y están a medio camino en la Iglesia católica, están lejos de haberse planteado en el islam, y parecen tener escasa relevancia en las religiones de origen budista. El reconocimiento a escala global de las grandes confesiones religiosas, entre sí y ante los estados, todavía parece tener un largo camino que recorrer en el siglo XXI, y quizá en los posteriores¹⁵.

5.2. TRÁNSITO DEL ORDEN EMPÍRICO AL TRASCENDENTAL EN LAS ESFERAS DE LA CULTURA

§ 62. LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA PERSONAL EN LAS ESFERAS DE LA CULTURA

Las esferas de la cultura son lenguajes, son comunicación intersubjetiva, son mundos. Los mundos cambian a medida que cambia la comunicación, a medida que intervienen más interlocutores y a medida que la información transmitida aumenta también en diversidad y heterogeneidad de los contenidos. El hombre es una gran conversación, como dice Gadamer, y esa conversación se desglosa en grupos y subgrupos con temas y lengua-

[15] Realmente, el problema del reconocimiento surge allí donde hay pluralidad social y donde alguien afirma como valor el pluralismo. Mientras los universos simbólicos se desarrollaban los unos a espaldas de los otros, el único reconocimiento necesario es el requerido para el comercio internacional: pesos y medidas, patrón oro, *lex mercatoria*... A medida que los hombres se mezclan, física o comunicativamente, ha surgido la demanda de reconocimiento como una cuestión de dignidad y justicia, y no solo de coexistencia pragmática. Agradezco esta observación a Luis Fonseca.

jes diversificados, como indican Wittgenstein y Geertz¹⁶.

Con la caída del Antiguo régimen, a lo largo de los siglos XIX y XX, se produce y se formaliza el tránsito del orden empírico al trascendental en el ámbito institucional. Todos los hombres son iguales es una tesis que se formula empíricamente entre los estoicos, y se formula en el plano teórico, y en el orden trascendental, como válida para todo ser humano. Su aplicación práctica en el orden empírico, de modo que resulta operativa en la organización de la vida social, es la declaración de los derechos humanos y su expresión en las constituciones de los países, y después, su ejecución es el derecho administrativo contemporáneo, que empieza a darse a partir del siglo XVIII en la Cristiandad, y que lleva consigo su ruptura.

A partir de entonces se produce la sintonización, el trasvase y la fusión de horizontes entre el orden empírico y el trascendental. Ahora bien, ¿se produce porque con la globalización las afirmaciones hechas en un lugar y en un momento empíricos llegan a declararse fácticamente a la especie humana en su totalidad?, ¿es que el cristianismo, la democracia, los derechos humanos y la economía de mercado, son la realización empírica de la esencia humana trascendental?, ¿o más bien las dos cosas?

Más bien el cristianismo, la democracia, los derechos humanos y la economía de mercado, son expresiones históricas de la igualdad de todos los hombres en cuanto al reconocimiento de fundamentación, soberanía, dignidad y libertad de la esencia humana.

La globalización de esas cuatro formas empíricas de religión, política, derecho y economía, lleva a la percepción y comprensión del carácter trascendental de la religiosidad, soberanía, dignidad

[16] Y en esa conversación tan importantes son los conversadores como las condiciones de igualdad o desigualdad en que se desarrolla. Como hay conversadores con más poder que otros, y no solo mejores razones, hay que evaluar la conversación en términos de intercambios de argumentos, pero también de relaciones de poder. Lo contrario es ingenuidad. En el siglo XXI la ingenuidad (no confundir con la masedumbre) es un pecado contra la justicia intelectual. Agradezco esta observación a Luis Fonseca.

y libertad del hombre.

Rorty cree que, para la organización de la vida social humana, lo importante es la globalización empírica de esos principios, independientemente de que con ella se produzca una comprensión de los mismos en el orden trascendental¹⁷.

Hegel cree que el hombre necesita saber que es libre para serlo. Rousseau, Marx y Lenin creen que no basta con que lo sepa, del modo que sea, sino que hay que liberarlo, y en ocasiones llevarlo por la fuerza a la libertad. Quizá las tres tesis son verdaderas, cada una en el nivel de la esencia humana y de la existencia histórica para el que están formuladas.

Esa cuestión es relevante para el caso de la religión y la religiosidad, porque, en el análisis realizado hasta aquí, lo que se muestra es la unidad de las diferentes religiones empíricas en el orden simbólico imaginativo y en el trascendental.

La unidad de los diferentes tipos de fenómenos empíricos, ya sean los de tipo religioso, político o jurídico, en el orden simbólico y en el trascendental, resulta problemática si se consideran tales fenómenos agrupados en conjuntos ideales, delimitados espacialmente o estáticamente, es decir, según la lógica de clases tradicional.

Pero no ocurre lo mismo si los fenómenos de cada subconjunto y de cada conjunto se consideran momentos de un proceso, de manera que la esencia e incluso la existencia de cada fenómeno (por ejemplo, del culto paleolítico, la moral judía, el dogma mazdeísta y la plegaria órfico-pitagórica) se ven como resultantes del todo e integrados empíricamente en la Cristiandad.

Desde el punto de vista de la unidad del proceso total, se puede hacer coincidir el orden empírico y el orden trascendental en cada momento, y comprender las etapas históricas de las religiones como episodios de la afirmación de la vida y de la comprensión del sentido, por parte del existente humano o del espíritu humano. O también del Logos, si se adopta un punto de vista

[17] Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996.

teológico, o del espíritu en general, si se adopta un punto de vista muy hegeliano.

Ahora se trata de ir examinando cómo acontece esa afirmación de la vida y esa comprensión del sentido, durante y tras la caída del Antiguo régimen, desde cada una de las esferas de la cultura, según el orden sistemático de las mismas con el que se opera en esta investigación, a saber, esferas primarias (religión, política, derecho y economía), y esferas secundarias (técnica, arte, ciencia y filosofía).

§ 63. LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA EN LA RELIGIÓN PERSONALIZADA. ULRICH BECK

La fusión del horizonte empírico y el trascendental se produce, en la esfera de la religión, en las formas de personalización de la religión, que tiene lugar a todos los niveles en paralelo con la declaración de los derechos humanos, y que en el ámbito de la Iglesia católica tiene su punto de inflexión más intenso en el Concilio Vaticano II.

Ulrich Beck, el sociólogo germano profesor de la Universidad de Múnich y de la London School of Economics, fallecido en 2015, dedica su estudio *El Dios personal: La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*¹⁸, a mostrar que el siglo XX asiste a un renacimiento y desarrollo globales de la religión, con la característica peculiar de tratarse de formas muy personalizadas, y al margen de los cuadros institucionales de las grandes religiones.

Para evitar la crítica obvia de que esas religiones personalizadas son la búsqueda de una vida fácil al margen del sistema, y de cualquier disciplina y exigencia institucional, como se puede pensar de las diversas formas de la religión *new age*, de neopa-

[18] Beck, Ulrich, *El Dios personal: La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*, Barcelona: Paidós, 2009.

ganismo, de los movimientos hippies, etc.¹⁹, centra su estudio en tres personajes del siglo XX, que generan un tipo de religión, desgajada de sus matrices institucionales, pero ajustada a sus aspiraciones e inspiraciones personales, y por las cuales llegan a morir. Gandhi en la India, Martin Luther King en Estados Unidos y Ety Hillesum en Holanda.

Ghandi no encaja en los cuadros del hinduismo institucional, los abandona para poder desarrollar su inspiración religioso-política, y muere asesinado en Nueva Delhi en enero de 1948.

Martin Luther King, pastor de la iglesia bautista, abandona el marco institucional de la iglesia evangélica para iniciar y dirigir el movimiento en favor de los derechos civiles para los afroamericanos, y muere asesinado en Memphis en abril de 1968.

Ety Hillesum, judía holandesa que trabaja durante la ocupación nazi en el campo de concentración de Westerbork, desde una posición de ateísmo, encuentra a Dios en el fondo de si, mediante una meditación que tiene como guía los poemas de Rilke. Cuando su familia y los demás judíos del campo son trasladado a Polonia, renuncia a la posibilidad de quedarse oculta en Holanda, marcha con ellos para compartir su suerte, y muere en el campo de concentración de Auschwitz, en noviembre de 1943, a los 29 años de edad.

Gandhi y Martin Luther King no pueden permanecer en las prácticas habituales de sus instituciones religiosas, porque se sienten llamados a afirmar la vida de otros grupos humanos, mediante las actividades que consideran pertinentes a tal efecto, siendo su tarea indiscerniblemente política, social y religiosa.

Lo mismo puede decirse de Nelson Mandela, que a pesar de sus simpatías por Carlos Marx, no se afilia al partido comunista por considerarlo incompatible con su fe cristiana, y que se mantiene entero durante sus 28 años de cárcel (1962-1990) ayudándose con sus prácticas religiosas, entre otras cosas, aunque Beck no le dedique un capítulo, quizá porque no muere mártir, porque no

[19] https://en.wikipedia.org/wiki/New_religious_movement

disuelve su vinculación con la iglesia metodista, y porque muere a los 95 años, aclamado y reconocido universalmente²⁰.

Los casos examinados por Beck, al igual que los de Mandela, Vicente Ferrer, y otros similares, tan reconocidos y ensalzados por los tres pontífices del siglo XXI, ponen de manifiesto una comprensión del hombre y de Dios, según la cual la religión no puede tener un objetivo diferente del reconocimiento y proclamación de la dignidad humana, y de apoyo a su realización plena.

No se trata de apoyo a la realización de la naturaleza humana universal, en su cuerpo, alma y espíritu en general, en su memoria, entendimiento, voluntad, sexualidad, en general, en sus necesidades de vivienda, alimento y vestido, en general, etc., porque esas cualidades y necesidades, naturales como son, reciben numerosas modulaciones y registran numerosos cambios según las épocas y las culturas, y, como observa Proclo, el poder de los dioses vuelca su auxilio sobre ellas de diverso modo según esos cambios (OORA § 42).

Se trata de proclamación y realización de la dignidad humana en todos los grupos de personas y en cada persona singular, en cada tiempo y lugar. El hombre se redime y se salva personalmente, uno a uno, en sí mismo y por sí mismo, o no se redime y salva en absoluto, y así lo entienden los pontífices mencionados y todos los maestros espirituales.

Esa comprensión que Gandhi, Mandela y tantas otras personalidades del siglo XX tienen tan precisa y agudamente a la dignidad de cada persona singular, no se da así en épocas anteriores, porque en ellas no hay un enfoque, unos hábitos intelectuales y morales, unas herramientas conceptuales y unos contextos sociales que lo permitan. Esas condiciones se van consolidando históricamente.

Una primera comprensión, inmediata y directa, del carácter personal de la relación con Dios se empieza a dar en los maes-

[20] https://es.wikipedia.org/wiki/Nelson_Mandela; https://en.wikipedia.org/wiki/Nelson_Mandela, con bibliografía y enlaces a bases de datos.

tros iniciadores de la era axial, en los guías espirituales de las religiones místicas y en los fundadores de los monacatos en las distintas religiones,

Una segunda comprensión, reflexiva y pragmática, se da en los promotores de la devotio moderna y de la Reforma, y en los humanistas del Renacimiento.

Una tercera comprensión, reflexiva, intelectual y teórica, se da entre los teólogos y maestros espirituales de los siglos XIX y XX, y, en alguna medida, entre los guías religiosos institucionales de los siglos XX y XXI.

Esa tercera comprensión, es la oscura inspiración y la instintiva intuición de una diversidad de pensadores que son a la vez teólogos y pastores, que van desde Kierkegaard (1813-1855) y Newman (1801-1890) en el siglo XIX, pasando por filósofos que a la vez son activistas sociales como Péguy (1873-1914) en el tránsito al siglo XX, hasta los filósofos y teólogos comprometidos del siglo XX, como los que se encuadran en el espiritualismo francés, en el personalismo, en la *Nouvelle Théologie*, en la liberación, y en otros movimientos que corresponde examinar más adelante desde el punto de vista de la filosofía.

Dentro de las corrientes de renovación de la teología cristiana en el siglo XX, en una línea de pensamiento afín a la de Kierkegaard y Newman, Romano Guardini (1885-1968) inicia la teología existencial, con su obra *La esencia del cristianismo* de 1929²¹. El cristianismo no es una historia relatada por unos testigos, no es un conjunto de dogmas, no es una moral, es el encuentro *personal* de cada hombre con Jesucristo, con la persona de Jesucristo, y es lo que resulta de ese encuentro. Estas tesis no son bien vistas por las autoridades institucionales en Roma, y a Guardini se le cierra el camino para hacer carrera eclesiástica, por lo que se concentra en la tarea académica²².

[21] Guardini, Romano, *La esencia del cristianismo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006 (orig.1929) ;*El Señor*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2018 (orig. 1964).

[22] Guardini, R., *Apuntes para una autobiografía*, Madrid: Encuentro, 1992. Esta tesis la

Algo más grave le sucede a Henri De Lubac (1896-1991) cuando publica *Surnaturel. Études historique*, en 1946²³, uno de los textos emblemáticos de la *Nouvelle Théologie*, y considerado afín al modernismo por la Santa Sede. Pio XII le reprende y corrige mediante la encíclica *Humani generis*, de 1950, donde reafirma y amplía las tesis y las condenas que Pio X había proclamado en 1907 en la encíclica *Pascendi*.

Otra forma de personalismo existencial, más radical desde el punto de vista de la administración de la Iglesia, es la de Josef Ratzinger, en *Introducción al cristianismo* de 1968. El entonces profesor de teología de la universidad de Múnich, hace una interpretación existencial y personalista del juicio de las naciones del capítulo 25, 34-46 de Mateo.

“Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino... 35`Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber...”

Los elegidos no tienen conciencia de haber auxiliado a Jesús, por lo que una de las posibles conclusiones es que confesar a Cristo, tener la fe cristiana o ser cristiano, no requiere la conciencia de ello. Este libro sitúa a Ratzinger en la vanguardia de la progresía cristiana, y le granjea las iras de las familias religiosas conservadoras, pero no tiene consecuencias negativas para él, como la tuvieron Guardini y De Lubac, porque el Concilio Vaticano II (1963-1965) ha aceptado ya esos horizontes, Pablo VI ha iniciado la rehabilitación de De Lubac, y muchas otras voces antes marginadas empiezan a ser oídas²⁴.

recoge como lema y obertura de su primera encíclica Benedicto XVI, que había hecho su tesis doctoral en la Universidad de Munich sobre Romano Guardini. Francisco la repite con insistencia, y que va a ser la clave de bóveda del cristianismo del siglo XXI. Agradezco esta observación a Luis Fonseca.

[23] De Lubac, Henri, *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid: Encuentro, 1992.

[24] Madrigal, Santiago, *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Santander: Sal Terrae, 2009.

El Concilio Vaticano II es el momento reflexivo que sintoniza el reconocimiento formal de la dignidad humana universal, por parte de la Iglesia católica, con el reconocimiento formal del carácter personal de la relación del hombre con Dios, por parte de la misma Iglesia. También es el momento en que la autoconciencia histórica de la Iglesia católica registra que no sabe cómo ejecutar en cada caso esa sintonización, y lo propone como programa. A partir de entonces empiezan las pequeñas etapas de sintonización efectiva, con más o menos aceptación común por parte de la totalidad de los fieles (jerarquía y laicos).

El sucesor de Pablo VI, Juan Pablo II, nombra a Ratzinger Prefecto de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, es decir, guardián y custodio del depósito revelado. Quizá con el propósito de que gestione él la mencionada sintonización, quizá para atemperar su vanguardismo con la responsabilidad del gobierno.

La sintonización del reconocimiento de la dignidad de la persona y el carácter personal de la religión, se encuentra en la obra de Karol Wojtyła como filósofo y como teólogo, especialmente en su libro *Persona y acción*, de 1969.

En la actuación de Wojtyła como pontífice de la Iglesia, quizá donde se encuentra más claramente es en las proclamaciones de los derechos humanos en el discurso a las Naciones Unidas el 2 de octubre de 1979, en el discurso a los científicos alemanes en Colonia en noviembre de 1980, donde pide perdón en nombre de la Iglesia por el “caso Galileo” con la promesa de que no se repetirá nada semejante en el futuro, y en la constitución apostólica *Sapientia christiana* sobre la reforma de los planes de estudios en los seminarios y universidades de la Iglesia, ya mencionada.

Por lo que se refiere al papa Francisco, la mayor parte de sus actuaciones pontificias, de un modo deliberado y consciente o no, tienen como objetivo esa sintonización de reconocimiento de la dignidad de la persona y del carácter personal de la religión, y sobre todas ellas, la exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia*, “La alegría del amor”.

Interpretada en este volumen como expresión de la persona-

lización de la moral, la *Amoris laetitia* es vista también como la destrucción de la Iglesia y la activación de la crisis arriana por parte del fundamentalismo católico²⁵.

§ 64. LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA EN EL ÁMBITO DE LA LIBERTAD, MORAL Y DERECHO

En el orden político, jurídico y económico, la afirmación de la vida y el reconocimiento de la dignidad de la persona, en una fusión del horizonte empírico y el trascendental, se produce, de modo formal, reflexivo y programático, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y con la recepción de esta declaración en las constituciones de los diversos países.

Desde la caída del Antiguo régimen, y especialmente en el siglo XX, se da, en correlación con la difusión de las democracias liberales en el campo de la política, una caída del iusnaturalismo y una hegemonía del derecho positivo en el ámbito jurídico. Por otra parte, en el ámbito económico se produce una universalización de las economías de mercado y de las políticas sociales, al mismo tiempo.

La pugna entre liberalismo y socialismo, afinando en el ajuste de la libertad y la igualdad a beneficio de la fraternidad y el cuidado, significa una afirmación de la vida y de la dignidad humana en el ámbito local y nacional. Una proyección de esas afir-

[25] Un informe amplio y bastante completo sobre la recepción e interpretaciones de la *Amoris laetitia*, así como de las críticas por parte de los cardenales Mueller, Burke, Sarah, y de teólogos y filósofos como Claudio Pierantoni y otros, puede verse en la versión inglesa de Wikipedia, y especialmente en sus *External links*, cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/Amoris_laetitia, cfr. especialmente los *External links*: Claudio Pierantoni: The Arian crisis and the current controversy about *Amoris laetitia*: a parallel. AEMAET, 5(2), 250–278. Josef Seifert: *Amoris Laetitia*: Joy, Sadness and Hopes. AEMAET, 5 (2), 160–249. TV show from the Catholic channel EWTN presenting some issues on the interpretation of *Amoris Laetitia*. Respuestas a la *Amoris Laetitia* (Aclaraciones y precisiones sobre errores en este documento).

maciones en el ámbito global empírico y su confirmación en el ámbito universal o trascendental²⁶.

Esa tendencia y esa problemática se hace patente en acontecimientos que van desde los juicios de Núrenberg y la tipificación del delito de “genocidio” y “crimen contra la humanidad”, hasta las posteriores declaraciones e intervenciones de la ONU en relación con los genocidios de Ruanda, Kosovo, Birmania, etc., y en relación con los derechos individuales de minorías discriminadas por razón de religión, raza, sexo, etc.

En cierto modo el holocausto es el detonante de la emergencia de una conciencia moral globalizada, que tiene como contenido el valor de la vida y de la dignidad humana, que se sabe a sí misma por encima de cualesquiera formulaciones de moral positiva propuestas por instituciones civiles o religiosas.

Esta hegemonía de la autoconciencia moral global, antes de ser confirmada por el derecho positivo en la segunda mitad del siglo XX, está alimentada por la mayoría de las producciones artísticas del siglo XIX. Por las artes plásticas, por las artes escénicas y musicales, y sobre todo por las artes literarias.

Esa autonomía de la conciencia moral trascendental globalizada, tiene una de sus más logradas expresiones en la sentencia atribuida a Nabokov “no permitas que tu sentido de la moral te impida hacer el bien”.

[26] Es importante que subrayar que la idea liberal del Estado (que heredan luego el Estado democrático y el Estado social, completándola) es la de un poder dividido, sometido a límites y controles. Y que la concentración de poder, tanto político (autoritarismos) como económico (monopolios, abusos de posición dominante) o ambos combinados (capitalismo clientelar), es el verdadero talón de Aquiles de la democracia liberal. Agradezco esta observación a Luis Fonseca.

§ 65. LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA EN SUS EXPRESIONES INMEDIATAS. MEFISTÓFELES Y EL ARTE

El orden tridentino-westfaliano alcanza su culminación en las artes plásticas en el siglo XVII con Velázquez, Rubens y Caravaggio, y en las artes escénicas y musicales en el XVIII con Bach y Mozart. Después, ante el incremento cuantitativo y cualitativo del mundo, de los mundos, las artes plásticas y las escénicas languidecen en una corrección académica, que lleva al academicismo falto de inspiración, es decir, de vida.

La corrección política, jurídica y moral continuadas, ante ese incremento cuantitativo y cualitativo del mundo y de los mundos, genera una monotonía vital y artística, que se rompe a través de lo que es, precisamente, ruptura del orden político, jurídico y moral, que es el mal. El orden establecido se rompe precisamente a través de lo que no puede verse de otro modo que como el mal.

En una situación así, la inspiración y la vida, la innovación, no pueden venir del orden religioso y moral establecido, del bien propio de esa unidad entre bien, verdad y belleza, armonizada por las musas. Ese orden y ese bien es custodiado precisamente por los ángeles que son buenos, es decir, humildes y obedientes.

La inspiración y la vida provienen del mal y de los ángeles desobedientes, capitaneados ahora no por Lucifer, sino por Mefistófeles, que es acompañado por el hombre que lo secunda, a saber, Fausto²⁷.

En el orden artístico y estético, la afirmación de la vida y la dignidad de la persona, en una fusión del horizonte empírico y el trascendental, se produce de modo especialmente estridente en el enfrentamiento entre la religión interior y la moral oficial de normas socialmente vigentes, y en la descalificación de esa moral

[27] El contraste entre los ángeles buenos, y los ciudadanos buenos, humildes y obedientes, por una parte, y los ángeles malos, los ciudadanos malos, soberbios y desobedientes, por otra, es el correlato cultural del contraste ético-político entre *bondad y virtud*, señalado por Maquiavelo en *El príncipe* en 1513.

desde la religión interior. Esta descalificación se expresa del único modo en que puede ser expresado lícitamente, a saber, en el arte.

El enfrentamiento entre moral y religión, y la descalificación de la primera por la segunda, tiene sus formas más escandalosas en las revoluciones artísticas.

Esas formas se encuentran del modo más elocuente y persuasivo en la literatura. En la obra de Goethe, Byron y sobre todo Dostoievski en el siglo XIX, y la de Rilke, Joyce, Pessoa, Cesar Vallejo y tanto otros en el siglo XX.

Como ya se ha mostrado, tanto el Estado como la Iglesia resisten a esas innovaciones, viviéndolas como amenazas, y reafirmando sus posiciones a veces de modos igualmente estridentes y violentos.

La resistencia y persistencia de la Iglesia en las formas del Antiguo régimen, lleva consigo una escisión entre religión oficial y cultura, entre autoridades institucionales y gente común. Esta escisión también se describe, desde otro punto de vista, como muerte de Dios, como su huida y ocultamiento, y tiene como contrapartida precisamente la reivindicación de la vida desde las artes, y el desempeño del sacerdocio universal de un modo particularmente acusado por parte de los artistas, como dice Apel²⁸.

“Friedrich Heer considera como una ‘cifra del siglo XIX’ la temeraria y heroica, trágica y grandiosa, peligrosa y necesaria ‘tentación de los poetas de anunciar de nuevo, con nombres intactos, después y a pesar de los teólogos de profesión, Dios, el hombre y la naturaleza’. En la función de mediadores, advertida sólo por íntima vocación, no confirmada por ninguna ordenación consecratoria externa ni por ninguna autoridad del viejo mundo europeo, en este hacer vicariamente las veces de profetas, de teólogos, de sacerdotes, de liturgistas, residen el esplendor y la miseria de los poetas neoeuropeos, desde William Blake, Hölderlin y Leopardi, pasando por

[28] Apel, K.O., *Die Idee der Sprache in der tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, H. Bouvier, Bonn, 1963, nota (104) del cap. XII.

Rimbaud y Verlaine, hasta Rilke, Valery, Eliot y Benn”.

Al darse mutuamente la espalda la iglesia y la comunidad civil, el orden moral establecido y la existencia personal de los individuos, se produce en las personas singulares esa contradicción existencial, que captan y expresan en todo su sentido trágico y doloroso, no sólo los poetas mencionados, sino también los novelistas y los demás autores²⁹.

En el grupo de los literatos que offician de mediadores entre el hombre y Dios, hay que señalar, especialmente, a Víctor Hugo (1802-1885), Dostoievski (1821-1881) y Galdós (1843-1920). Particularmente es quizá en Dostoievski donde pueden encontrarse los más intensos contrastes entre religión y moral. Es el contraste entre la intensa vida religiosa, incluso mística, de unos personajes que, por otra parte, viven sumergidos en la prostitución, el alcoholismo, el asesinato, el robo, etc., es decir, en la inmoralidad y la marginación social más extremas.

Puede encontrarse así en el novelista ruso una concepción del mundo donde, no solamente se percibe la guerra entre los dioses, entre la religión y la moral y entre los valores en general, que describe Max Weber, sino también un conjunto de formas de vida personales e inconmensurables, y legitimadas en la salvación religiosa, irreductibles a un orden ético y político³⁰.

En las artes plásticas y en las escénicas y musicales, también se da un abandono del orden natural articulado con el orden político y moral, propio de la modernidad barroca e ilustrada, para inaugurar un nuevo mundo, o un conjunto de nuevos mundos,

[29] Cfr. Moeller, Charles, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Madrid: Gre-dos, 1960-1964. Es una monumental obra en 4 volúmenes que documenta ampliamente la tesis de Heer y Apel. Entre las páginas web y congresos que continúan la investigación iniciada por Moeller, Cfr., <http://diosenlaliteraturacontemporanea.blogspot.com/>

[30] Sobre la concepción del mundo de Dostoievski, quizá la obra cumbre es la de Lauth, Reinhard, *“He visto la verdad”. La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática*, Sevilla: Thémata, 2014.

que surge de la deconstrucción o destrucción del antiguo orden moral objetivo y de la antigua jerarquía político-social.

Esa ruptura y descalificación del orden establecido y la apelación personal a un sentido trascendente se percibe, en las artes plásticas, en la pintura de Gauguin, Toulouse Lautrec, y van Gogh y tantos otros en el XIX, y en la de Mondrian, Chagal, Miró, Picasso, Pollok, y tantos otros en el XX.

El mismo tipo de ruptura y apelación se encuentra en las artes escénicas y musicales, especialmente con Isadora Duncan, Nuréyev, Martha Graham, Pina Bausch y otras personalidades en la danza contemporánea.

En la música, el orden del arte ilustrado, el de la armonía canónica establecida por Juan Sebastián Bach, empieza a resquebrajarse con Beethoven y se rompe por completo con Schönberg. De la mano de Mefistófeles, el Doktor Faustus, Schönberg, rompe la percepción habitual de la naturaleza, la objetividad, y abre un mundo nuevo, insólito y lleno de misterio, completamente desconocido y trascendente³¹.

Ese mundo trascendente, es el mundo de la redención en la religión mística de Dostoievski, que aparece con el mismo vigor en el saxofón de John Coltrane³², en el piano de Messiaen y en los réquiems de Lígeti y Benjamin Britten.

El arte acoge y expresa, por una parte, la vida real de las masas que han sido deportadas a las tinieblas exteriores en el siglo XIX, y en el siglo XX, su nostalgia de la casa del padre y las formas diversamente conscientes de apelación a ella. Por otra, acoge y expresa la vida real de osados aventureros, que han explorado nuevos territorios habitables, una nueva tierra prometida, en los

[31] Es el tema y la tesis de la novela de Tomás Mann, *Doktor Faustus*, (Madrid: DeBolsillo, 2020), escrita en Estados Unidos en 1943.

[32] Cfr., Ciria, Alberto, John Coltrane y «Un amor supremo», *Claves de razón práctica*, Nº 254, 2017, págs. 160-169; El legado de John Coltrane: «Paz en la tierra», *Claridades: revista de filosofía*, Vol. 11, Nº. 1, 2019, págs. 235-250; Martin Luther King en la música de John Coltrane, *Claves de razón práctica*, Nº 229, 2013, págs. 164-175.

ámbitos de la política y la economía, el arte y la técnica, la ciencia y la sabiduría.

§66. LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA EN EL DOMINIO DEL COSMOS.
CIENCIA Y TECNOLOGÍA

En 1633 tiene lugar la condena de la Inquisición Romana a Galileo, por las tesis sostenidas en su obra *Diálogo sobre los principales sistemas del mundo*. Publicada en Florencia en 1632, el autor toma partido por el sistema heliocéntrico, propuesto por Copérnico en *De revolutionibus orbium coelestium* (Sobre las revoluciones de las esferas celestes) publicado en 1543.

La ciencia moderna nace a partir de la astronomía y la física, y se desarrolla paralelamente a las guerras de religión, que también son guerras que enfrentan dos modos de conocer, a saber, la transmisión e interpretación de los relatos de la sabiduría antigua, por una parte, y el cálculo matemático, la medida y la comprobación de los hechos observables, por otra.

Los estados modernos tienden a apoyarse y a promover la ciencia y la tecnología modernas, y la autoridad de la Iglesia tiende a apoyarse en la transmisión de la sabiduría antigua. El conflicto inicial es el problema de los movimientos de la tierra y el sol en el sistema solar.

En esa discrepancia, la ciencia tiende a legitimarse primero a sí misma, mediante la consideración de la matemática como el lenguaje con el que el creador construye el universo, y posteriormente a legitimar a Dios como el promulgador de un orden moral basado en leyes tan universales y necesarias como las de la ciencia. Ese enfoque da lugar al deísmo, como se ha señalado.

La Iglesia, por su parte, tiende a mantener su autoridad mediante prohibiciones, y basándose en una metafísica consistente, y persiste en esa línea hasta el Concilio Vaticano II, como también se ha indicado.

La ciencia moderna y la moral moderna se refieren a leyes

universales y necesarias, sobre las cuales se cifra primero la igualdad y después la dignidad de la persona humana. Esta ciencia y esta moral, asumidas por los estados, son también el modo de afirmación de la vida y de la comunidad por parte de ellos. A su vez, tales estados, inspirados en la religiosidad civil de los liberales (masonerías y formas análogas) y de los socialistas (comunismos, socialismos utópicos, etc.), desarrollan sus respectivas ortodoxias, y quedan también legitimados religiosamente.

La libertad de pensamiento, sobre la que se basa el desarrollo de la ciencia, lleva a la afirmación de la singularidad, y, más tarde, a la afirmación de los derechos a las diferencias singulares. Pero esto no ocurre hasta el siglo XX.

A la altura del siglo XVIII el deísmo y la religión civil dan lugar a una visión de Dios como una entidad lejana y de dudosa relación con la comunidad humana, y dan lugar a formas de ateísmo que empiezan a generalizarse.

A partir de los siglos XVIII y XIX, la ciencia se va tomando como clave para interpretación pública de la realidad, que en el Antiguo régimen venía interpretándose en clave religiosa. Y en el siglo XX es la clave hegemónica, y quizá única, para la interpretación pública de la realidad.

En la nueva interpretación científica de la realidad, la afirmación de la vida y de la dignidad de la persona, no se lleva a cabo en una fusión del horizonte empírico y el trascendental, porque la ciencia no alcanza el orden trascendental.

La ciencia y la tecnología se desarrollan al margen de la religión, en primer lugar, por el enfrentamiento entre ambas. La religión interpreta en sentido literal empírico las historias reveladas, empezando por el movimiento de los astros, y la ciencia se desarrolla como investigación de los hechos empíricos mediante medida y cálculo matemático. En ese conflicto de interpretaciones, la Iglesia muestra su hostilidad con condenas y la ciencia se defiende de modos variados.

La ciencia se desarrolla al margen de la religión, en segundo lugar, porque las ciencias no son formas del espíritu absoluto, no

alcanzan y no se refieren de suyo al fundamento de lo real. No llegan al fundamento ni captan la referencia del fundamento a Dios.

Pero después de afirmar la vida y la dignidad de la persona humana de modo universal, en el orden empírico e histórico, las ciencias llegan a la afirmación de la vida singular y al reconocimiento de la singularidad personal, de modo especialmente clamoroso, con el tránsito de las ciencias de la naturaleza del orden nomotético (de lo universal e igual para todos los casos) al orden idiográfico (de lo singular y solo válido para ese caso) , que se produce en los comienzos del siglo XX.

Las ciencias de los siglos XVII y XVIII tratan de la naturaleza, de lo universal y necesario, son la física y la química, y la biología, en el siglo XIX, empieza y se desarrolla como ciencia nomotética. A partir del siglo XX la física, la química y la biología empiezan a desarrollarse como ciencias idiográficas, es decir, que versan sobre el singular.

A comienzos del siglo XX, partiendo de la física relativista, de la física cuántica y de las observaciones mensurables, se abandona el modelo newtoniano de universo de un tiempo y un espacio absolutos e infinitos, y se construye un nuevo modelo de universo que tiene su comienzo en una Gran Explosión (el *Big Bang*) que se va expandiendo desde entonces, y que tiene una historia con diversas épocas, en cada una de las cuales los comportamientos de los entes observables obedecen a leyes, que son casos particulares de la leyes de la física clásica, o bien son leyes que no se conocían.

No solo el universo, también el planeta la tierra, los compuestos químicos de carbono, los vivientes, los vertebrados y la especie *homo sapiens*, tienen una historia singular que da cuenta de su singularidad.

A pesar de la insistencia de los filósofos, desde Aristóteles a Kant, en que la ciencia versa sobre lo universal y necesario, la singularidad y unicidad entran por la puerta grande de la ciencia

en el siglo XX de la mano de la inmunología³³. Desarrollada a partir del descubrimiento de la vacuna por Edward Jenner (1749-1823) y de los estudios posteriores de Luis Pasteur (1822-1895) e Iliá Mechnikov (1845-1916), engarza con las investigaciones del genoma humano, realizadas a partir de los descubrimientos de Watson y Crick del código genético, con la inmunogenética y con los estudios posteriores sobre el sistema inmune.

Tales estudios constituyen la afirmación, por parte de las ciencias de la naturaleza, de la vida y de la persona singulares, en términos de ciencias idiográficas, en la que el conocimiento no sólo se basa en la explicación mediante leyes universales, sino en la comprensión de cada caso singular.

A su vez, la cuarta revolución industrial, que se inaugura con el siglo XXI, se produce la unificación de la informática, la física y la biología, al servicio de una información y una comunicación singularizada y personalizada.

En la medida de su alcance y sus procedimientos, en las ciencias de la naturaleza también se produce en el tránsito de la época moderna a la época posthistórica, un tránsito de la afirmación de la vida y de la persona en términos de universalidad y objetividad, a la afirmación de la vida y de la persona en términos de singularidad y unicidad.

Por lo que se refiere a su relación con la religión y con sus formas institucionales, las antiguas disputas y condenas adoptan la forma de debates, de corte ciertamente deístas, sobre la referencia a Dios de los diversos modelos de universo, o de los diversos modos de explicar la génesis de la vida, de la conciencia y de otros fenómenos psíquicos.

Estas disputas y estos debates presentan menos virulencia y tienen menos poder de convocatoria política, a medida que las instituciones religiosas tienen menos fuerza en la vida social, y se

[33] La tesis y la expresión es de Morin, Edgar, *El método 2. La vida de la vida*, Madrid: Cátedra, 1983. El significado de la inmunología para la filosofía de la ciencia apenas está desarrollado por Morín en el sentido de la personalización y el personalismo.

avivan y generan enfrentamientos más graves a medida que en las cuestiones debatidas convergen posiciones políticas y religiosas, como ocurre con las cuestiones referentes al sexo, la reproducción y la vida.

§ 67. LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA PERSONAL EN LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX

En el orden teórico, filosófico y teológico, la afirmación de la vida y la dignidad de la persona singular, se hace en la modernidad desde el plano del sujeto trascendental. Ese sujeto genera un universo eidético, y una interpretación pública de la realidad, que toma a la ciencia como clave comprensiva.

Desde el confinamiento en ese universo eidético, la filosofía del siglo XX se abre a lo trascendente y a la singularidad personal de varios modos. Se abre a lo trascendente mediante el redescubrimiento de la intencionalidad a partir de la fenomenología de Husserl, y mediante el redescubrimiento de lo totalmente otro a partir de la filosofía dialéctica y judía de Horkheimer, Adorno, Buber, Lévinas, Benjamin, George Steiner, y otros.

Se abre a la singularidad personal mediante el descubrimiento de la existencia y el existente, a partir de Kierkegaard, mediante la sistematización de las categorías de la existencia personal por parte de Heidegger, mediante la tesis de Sartre de que la existencia precede a la esencia con sus correspondientes programas de investigación, y mediante los análisis de la vida y la acción personal por parte de las filosofías de la acción, la hermenéutica, y otras corrientes³⁴.

Los filósofos del siglo XX, por una parte, señalan los límites y critican los excesos de las concepciones del sujeto trascendental moderno, del yo trascendental kantiano, lo que culmina con la

[34] Cfr., Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid: FCE, 2009; Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires: Sur, 1973.

proclamación, un tanto retórica, de la llamada “muerte del hombre” (del hombre moderno, del sujeto del Antiguo régimen)”.

Por otra parte, entroncando con la corriente de pensamiento que viene de Vico, Voltaire, y Feuerbach, los filósofos del siglo XX, cambiando el enfoque analítico de la gnoseología a la antropología, establecen como tema de estudio no ya al hombre concebido como *sujeto* (moderno) sino concebido como *existente*.

El siglo XX es el siglo del descubrimiento y la afirmación de la persona individual como tal, y su reconocimiento en el derecho público. La fenomenología pone en claro el fundamento de la objetividad en los entramados intersubjetivos, y se señalan el alcance y los límites del iusnaturalismo, del objetivismo, de la ciencia ilustrada, la filosofía ilustrada y la teología ilustrada.

Es el siglo de la afirmación de los derechos subjetivos en todas las esferas de la cultura. La personalización y el personalismo aparecen primero en las esferas primarias, la de los saberes performativos, y después en las secundarias, en la de los saberes descriptivos y reflexivos. Aparece primero en la religión con la Reforma, y después en la política y el derecho con la Caída del Antiguo régimen y las declaraciones de los derechos humanos.

Como se ha dicho (RORPEH § 50), la personalización es correlativa de la autonomización de las dimensiones de la religión y, en general, de los subsistemas de la cultura descrita por Luhmann. Esa autonomización permite la integración personalizada del individuo en cada una de las esferas, y a su vez, hace posible el despliegue de la creatividad y la acción de la persona en los diferentes subsistemas.

Por lo que se refiere a la personalización del cristianismo, y la renovación teológica que lleva consigo, las corrientes determinantes son las de la crítica literaria, desarrollada en el mundo anglosajón, y la de los estudios históricos y patristicos, desarrollada en ámbito francófono.

La hermenéutica y la crítica literaria y bíblica, arranca de Erasmo y Spinoza y se desarrolla en el siglo XIX con Friedrich Schleiermacher (1768-1834), David Friedrich Strauss (1808-1874)

y Ludwig Feuerbach (1804-1872).

En el caso de filósofos y teólogos católicos, los enfoques y corrientes personalizantes provienen, por una parte, del personalismo de John Henry Newman, enraizado en el pensamiento de Locke, y, por otra parte, del vitalismo y espiritualismo francés, desde Maine de Biran (1766-1824) a Bergson, Teilhard y Michel Henry.

La corriente de los estudios históricos y patristicos se relaciona con la *Nouvelle théologie* y el personalismo francés, que tienen relaciones continuas.

En los medios católicos, la pretensión de personalizar la vida, la propia vida y la vida de cada ser humano en general, resulta sospechosa para la autoridad de la Iglesia Romana, que custodia el orden objetivo de la naturaleza. Por eso no están bien vistos Blondel y de Lubac, Mounier y Péguy en Francia, como no lo habrían estado Lévinas, Sartre y Merleau-Ponty de haber sido católicos. Análogamente, no está bien visto en Alemania Romano Guardini, ni lo habrían estado algunos de sus compatriotas como Buber, Rosenzweig, o Edith Stein, pero el ser judíos, les mantiene a cubierto de problemas con la jerarquía católica.

El cometido y la misión que la mayoría de estos autores asumen, y se imponen a sí mismos frecuentemente de modo abnegado, es la de superar el naturalismo y el objetivismo, que margina desconsideradamente los derechos de la subjetividad, y a la vez el subjetivismo, que cancela o disuelve arbitrariamente el contenido de la religión positiva. Alcanzar la sintonización entre el reconocimiento de la dignidad de la persona y el carácter personal de la religión, por una parte, y, por otra, el reconocimiento del contenido que la religión positiva propone para ser asumido.

La tensión entre el polo del objetivismo y el del subjetivismo es especialmente aguda y visible en Newman, que por una parte aparece como el primer especialista en el arrianismo y uno de los mayores críticos del protestantismo liberal, y por otra parte proclama con mucha insistencia que el primer Vicario de Cristo en la

tierra es la conciencia personal³⁵.

Probablemente, la propuesta teórica de personalización más radical formulada hasta ahora sea la de Karol Wojtyła en *Persona y acción*. En esta obra el personalismo es más radical que en la de Jean Paul Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, de 1946, donde expone el amplio universo de las cuestiones electivas no decidibles según criterios morales³⁶.

En la versión de Wikipedia en español se dice que lo propio del personalismo es considerar al hombre como “Un ser moral, capaz de amar, de actuar en función de una actualización de sus potencias y finalmente de definirse a sí mismo *considerando siempre la naturaleza que lo determina*”³⁷.

Este enfoque del personalismo unifica en la misma línea a Kant y Kierkegaard, y subordina la persona a la naturaleza. Ese era el planteamiento de Kant, y todavía incluso el de Hegel, y quizá el del personalismo conservador español de Leonardo Polo, Juan Manuel Burgos y Juan A. García González (ámbito del Opus Dei y la Fraternidad de San Pio X), pero no es el de Kierkegaard, Guardini, Marcel o Wojtyła. Estos últimos consideran a la persona en un nivel hegemónico sobre el de la naturaleza, y cancelan la “ley moral natural” o la “ley moral universal y objetiva” (asimilable a lo que Weber llama “ética de la convicción”), para poner en su lugar una moral de situación, o más bien lo que Weber llama

[35] Cfr. Ker, I., *John Henry Newman*, Madrid: Palabra, 2010. Entre las obras de Newman, una de las que ofrece un mejor contraste entre los dos polos señalados es la *Apología pro vita sua*, London: Penguin, 1994.

[36] Sartre analiza la alternativa de un joven en Francia en 1939, huérfano de padre y cabeza de familia, entre acudir a combatir al frente o quedarse en su casa cuidando a su familia. Más dramático aún es el caso la monja de las Misioneras de la Caridad, porque no soporta tener que decidir, cuando hay escasez de medicamentos, a qué enfermos se los va a administrar y a cuáles va a dejar morir. La institución religiosa no garantiza una decisión correcta, ni suple a la persona en la decisión, y si lo hace está deformando a la persona permitiendo su inhibición personal y la subrogación de su libertad en la estructura institucional misma. Cfr. RORPEH 53

[37] <https://es.wikipedia.org/wiki/Personalismo>, consultado 30-3-2020. El subrayado es mío.

“ética de la responsabilidad”. Kierkegaard, en concreto, interpreta el sacrificio de Abraham como la cancelación de la ética desde la religión.

La moral de situación y la ética de la responsabilidad es del tipo de la que propone Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, y la que probablemente opera también en el Papa Francisco en la *Amoris laetitia*³⁸.

La afirmación de la vida y las representaciones de lo sagrado, en las distintas esferas de la cultura, se pueden describir resumidamente según los rasgos indicados. Estas representaciones tienen su ubicación en el orden trascendental, y su correspondiente interpretación, por parte de las personas singulares y de los actores institucionales, tanto en la época moderna como en la contemporánea o posthistórica.

Falta ahora revisar cómo entienden esas representaciones las personas singulares e instituciones.

5.3. ONTOLOGÍA DEL ORDEN TRASCENDENTAL MODERNO Y DEL CONTEMPORÁNEO

§ 68. RESISTENCIA DEL ORDEN EMPÍRICO ANTE EL ORDEN TRASCENDENTAL. PEDRO Y PABLO

En lo que fue el antiguo puerto de Jope, hoy puerto de Jaffa o Yafo en Tel Aviv, se encuentra la iglesia franciscana de San Pedro, construida supuestamente sobre el lugar donde Pedro bautiza al centurión Cornelio, gentil residente en Cesarea, y que se

[38] Esa es la interpretación que se hace en esta filosofía de la religión de ese documento como personalización de la moral, independientemente de la fundamentación que le diera el papa Francisco al escribirlo. Desde esta perspectiva las acusaciones de arrianismo a la *Amoris laetitia* no parecen procedentes, porque el contenido de “la doctrina” y de “la norma objetiva”, se admite íntegramente, lo que se rechaza es la valoración de la norma objetiva por encima de la conciencia personal. Cfr. Cfr. RORPEH §53

relata en *Hechos* 10, 1-48. Cornelio tiene una revelación por la que es enviado a pedir el bautismo a Pedro en Jope, y Pedro tiene una visión en la que “La voz le habló de nuevo, diciendo: «No consideres manchado lo que Dios purificó»” (10, 15).

Pedro recibe a Cornelio, lo bautiza y luego

44 Mientras Pedro estaba hablando, el Espíritu Santo descendió sobre todos los que escuchaban la Palabra.

45 Los fieles de origen judío que habían venido con Pedro quedaron maravillados al ver que el Espíritu Santo era derramado también sobre los paganos.

46 En efecto, los oían hablar diversas lenguas y proclamar la grandeza de Dios. Pedro dijo:

47 «¿Acaso se puede negar el agua del bautismo a los que recibieron el Espíritu Santo como nosotros?».

48 Y ordenó que fueran bautizados en el nombre del Señor Jesucristo. Entonces le rogaron que se quedara con ellos algunos días.

Entonces Pablo está preso en Cesarea, considerado por las autoridades un lugar más seguro que Jerusalén, después del amotinamiento que se produce contra él precisamente después del Concilio de Jerusalén, primer concilio ecuménico de la Iglesia Cristiana. En Cesarea los judíos fuerzan un nuevo juicio contra él, y piden llevarlo de nuevo a Jerusalén para juzgarlo allí. Entonces Pablo apela a Cesar, y la autoridad romana lo embarca en el puerto de Cesarea con rumbo a Roma (*Hechos* 24, 11-12).

Pablo no conoce la casa de Simón el Curtidor en Jope, donde se aloja Pedro, es decir, no conoce el recinto donde se produce lo que la tradición cristiana posterior llama el *Pentecostés de los gentiles* o el *Pentecostés de los paganos*.

El Concilio de Jerusalén es una especie de matriz de cualquier enfrentamiento entre conservadores e innovadores. Refleja bien la oposición de los senadores al Edicto de Caracalla por el que se promulga la *Constitutio Anoniniana* en 212, la oposición de diversos eclesiásticos a Carlos I y Felipe II en el Concilio de Trento

entre 1545 y 1563, la oposición de los liberales a los conservadores en el Congreso de Viena de 1815 y la misma oposición en el Concilio Vaticano II.

El Concilio Vaticano II, desde un punto de vista temático, puede considerarse como un II Concilio de Jerusalén, en el que se reproduce el problema de la legitimidad del cristianismo en función de los fundamentos históricos y sus realizaciones empíricas, y en función de sus fundamentos trascendentales y su horizonte escatológico, representados por Pedro y Pablo, respectivamente.

El cristianismo, como todas las religiones, tiene una arqueología y una teleología empíricas e históricas, que es la historia de los enviados por la divinidad. Y tiene una arqueología y una teología trascendentales, que es el principio y el término de la acción de la divinidad misma.

Los enviados pueden articular estos dos órdenes otorgando más peso a uno o a otro, dando prioridad al punto de vista empírico o al trascendental. En el nacimiento del cristianismo, estos dos puntos de vista son asumidos ambos, pero en distinta medida, por Pedro y Pablo, y son confrontados institucionalmente en el concilio de Jerusalén.

En ese concilio, tanto Pedro como Pablo tienen una legitimidad fuera de toda duda para los cristianos, pero es la legitimidad de Pedro la que otorga legitimidad a Pablo, y no a la inversa. De hecho, no es Pablo quien mueve a Pedro a bautizar a Cornelio, sino la voz de la visión.

A pesar de que Pedro otorga esa legitimidad, Pablo sufre varios atentados de parte de judíos y cristianos judaizantes, que pretenden acabar con su vida. Son atentados como el que termina con la vida de Jesús, o como los que terminan con la vida de tantos enviados después de él, como por ejemplo Gandhi, Martin Luther King y otros.

Después del Vaticano II las posiciones se mantienen vivas, y las manifestaciones de violencia también. Alcanza el nivel del atentado y del homicidio (frustrado) con Juan Pablo II. No alcanza esos niveles en los siguientes pontífices, aunque las tensiones

persisten.

Las religiones proféticas, las abrahámicas, a diferencia de las místicas (o sea las orientales), tienen y mantienen esa dualidad de niveles ontológicos, empírico y trascendental, a lo largo de la historia, quizá a lo largo de la historia de la especie humana. Y todas, a lo largo de la existencia de cada individuo y quizá a lo largo de la historia, se mantienen produciendo en el individuo un “crecimiento hacia sí mismo y el acto”, como dice Aristóteles, o un “desarrollo doctrinal hacia el núcleo de la persona” como dice Newman.

En cualquier caso, el modo en que la afirmación de la vida que es la religión se despliega a partir de la era axial, es nuevo respecto del periodo anterior, y el modo en que la religión se despliega a partir del siglo XXI (a partir del Concilio Vaticano II para la Iglesia Católica), a partir de la era digital, también es nuevo respecto de las épocas anteriores.

¿Es Pablo hegeliano y partidario de la superación de toda forma de religión positiva en la religión de los adoradores en espíritu y en verdad?, ¿es partidario del sacerdocio universal y de la *consecratio mundi* (consagración del mundo) por parte de todos los hombres, cada uno mediante sus actividades propias?, ¿puede realmente la salvación divina, la realización de la esencia humana, mantenerse dentro de los límites de una institución empíricamente determinada, según parámetros calcolíticos y europeo-modernos, para todo lo que queda de historia humana?

Es seguro que Pablo solicita y obtiene la legitimidad de Pedro, y es seguro que Pedro duda, teme, esquivo sus responsabilidades, rectifica, afronta sus deberes, y nuevamente repite el ciclo, en los *corsi e ricorsi* de la historia del cristianismo.

§ 69. RESISTENCIA INSTITUCIONAL POLÍTICA Y RELIGIOSA.
TRADICIONALISMO Y FUNDAMENTALISMO

Desde el punto de vista de las religiones abrahámicas, hay una alianza de Dios con una comunidad humana, mediante la cual los hombres van a ser salvados. Por eso se puede entender que el pueblo elegido tiene el monopolio de un mensaje de salvación. Ese esquema de monopolio reaparece una y otra vez según el principio de “*extra ecclesia nulla salus*” (fuera de la Iglesia no hay salvación). Puede ser y es afirmado por todas las comunidades judías, por todas las iglesias cristianas, desde la Iglesia Católica Romana hasta la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), y por todas las escuelas islámicas.

Si se rompe la unidad y la continuidad de esa comunidad se pierde el criterio, la clave y la legitimidad de ese mensaje de salvación. La posición conservadora exclusivista, el fundamentalismo, no consiste en sostener ese punto de vista. Consiste en sostener una determinada interpretación de su mensaje de salvación, según la cual esa interpretación de las prácticas y formulas propias no puede admitir progreso histórico, ni convergencia con otros mensajes de salvación, hacia una salvación escatológica. Consiste en la fijación en una interpretación de su misión, que no puede acoger a la totalidad de la especie humana en su realización esencial hacia el futuro, ni en su totalidad numérica, cualquiera que sea ese número, porque no cabe en esa interpretación objetiva y esencial.

Como se ha dicho en diversos momentos, el fundamentalismo es una fijación en la objetividad en contra de la realidad, y así se ha descrito también el fanatismo.

Las comunidades depositarias de mensaje de salvación, no tienen que entenderse necesariamente, a sí mismas, como el Arca de Noé única, para salvación de todos los vivientes. Pueden entenderse como teniendo ese destino durante un periodo de la historia, pero no siempre, y quizá no para comunidades hipotéticas

de otros lugares del universo³⁹.

Las comunidades depositarias de mensaje de salvación pueden entenderse como un pueblo real, obviamente, y a la vez, como un símbolo, o una parábola, de la relación de cuidado y solicitud de Dios con todo el género humano, o con toda la creación como criatura suya.

Comprendiéndose de ese modo, las comunidades depositarias de mensaje de salvación pueden entender que su exclusivismo tiene sentido durante un tiempo, y no lo tiene en otro. De ese modo interpreta el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992, cómo se puede comprender y vivir el mensaje de salvación en “los tiempos de la promesa”, en “la plenitud de los tiempos” y en “los últimos tiempos”⁴⁰.

El catecismo entiende que esos tiempos son, por una parte, empíricos y objetivos, y, por otra parte, simbólicos y trascendentales. El símbolo enlaza el mundo empírico y el mundo trascendental, pertenece al orden de la imaginación y la valoración, y media entre ambos mundos y los une.

Esos tres tiempos son, por una parte, los tiempos públicos y objetivos de una comunidad empírica, y por otra, son los tiempos trascendentales en los que tiene lugar la relación salvífica del Verbo, de Cristo, con cada una de las personas y con cada una de las comunidades que forman la Ciudad de Dios, la Nueva Jerusalén.

En la medida en que las relaciones salvíficas del Verbo con las personas y con las comunidades no son perceptibles sensiblemente, lo más congruente con este punto de vista parece ser la desconfesionalización de la Iglesia, y correlativamente, la personalización de la fe que se expresa en el decreto *Dignitatis humanae*

[39] C.S. Lewis, en su *Trilogía cósmica*, Barcelona: Minotauro, 2006 (orig. 1943) imagina un universo con planetas poblado por hombres sin pecado original y planetas con hombres de naturaleza caída, que se encuentran e interactúan.

[40] *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, Primera parte: “La profesión de fe”, Segunda sección: “La profesión de fe cristiana. Los símbolos de la fe”, capítulo tercero: “Creo en el espíritu Santo”, artículo 8, *passim*, nn. 702-747, pp. 164-177.

sobre la libertad religiosa.

Esa personalización es, por parte de la institución, respeto a una intimidad y una libertad para la que la comunidad no dicta institucionalmente normas objetivas. La institución proporciona ritos, celebraciones, un derecho y una moral específicas, unas formulaciones teóricas que ayudan a comprender intelectualmente los mensajes, y una guía espiritual para llegar a esa relación íntima. Pero la relación íntima en sí misma no queda regulada empírica, objetiva o públicamente.

Quizá esos son los tiempos anunciado en el evangelio: “Mas la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque también el Padre tales adoradores busca que le adoren” (Juan 4:23).

Las religiones occidentales están muy basadas en la temporalidad, y tienen muy marcado el rasgo del materialismo y el exclusivismo, de la ley y de la fe, y a veces dan prioridad a la acción redentora de la divinidad sobre la acción creadora. Es posible que en la época posthistórica lleguen a su momento de convergencia con las orientales (que a veces dan prioridad a la acción creadora sobre la redentora), referidas a la armonía universal y sincrónica, es decir, espiritual, con la naturaleza, con la creación y con el creador, todo simultáneamente.

Es posible que el cristianismo, en la línea de Pablo, se despliegue más en el sentido de la adoración en espíritu y en verdad, como las religiones orientales y en convergencia con ellas, más en el sentido del amor, que en el de la ley y el dogma. Y quizá desde esta perspectiva tenga su sentido el interrogante evangélico “Pero cuando venga el Hijo del Hombre, ¿hallará fe en la tierra?” (Lucas 18:8). Es posible que la relación del culto, de la ley y de la fe con la caridad, no sea constante a lo largo de la historia.

§ 70. LA CATEGORÍA DE SUSTANCIA, LA NATURALEZA, LA VIDA

¿Qué es lo que representan las representaciones de lo sagrado?, ¿qué es lo que representaban en épocas anteriores, y cómo lo hacían?, ¿qué es lo que representan ahora, y cómo lo hacen?

Lo sagrado es el principio que afirma la vida, que la crea, la mantiene y la desarrolla, y al cual la vida vuelve después de su periplo fuera del origen.

El principio creador de la vida estaba representado y simbolizado por el sol, las constelaciones de la noche, el animal cazado, la mujer que alumbraba y la sangre que acompaña a estos acontecimientos (CORP §§ 11-13).

En el proceso de neolitización, la tarea llevada a cabo por Hércules, el más universal de los héroes mitológicos y el más fecundo de los arquetipos, consiste en configurar el universo todo como Madre Naturaleza, en desglosarla en cuatro elementos, en Tierra, Agua, Aire y Fuego, en domesticar esos cuatro ámbitos, señalarle sus límites y en establecer la residencia en esa tierra para un periodo de al menos 6000 años (ROREM § 21).

Esa residencia, esa tierra, es lo fijo, lo sólido, lo sustancial, Así es también la riqueza, el trigo, la huerta y la casa, y el saber, que como señala Platón, no puede constituirse si todo está siempre en un cambio perpetuo, si no se sale del caos.

A partir de Hércules los símbolos dejan de ser elementos naturales, como agua, ceniza, sangre, etc., y pasan a basarse en elementos artificiales, como círculos, cuadrados, jeroglíficos, números, etc., signos eidéticos, que son estables, fijos e incluso eternos, como lo sustancial y la sustancia, y que a partir de Sócrates se le llama esencia. Los símbolos sagrados tienen su propia historicidad (MORN §§ 6-7).

La caída del Antiguo régimen es la caída de la sustancia, de la naturaleza y de la esencia, de lo sólido, de la tierra (RORPEH § 33), la salida del territorio y de la era heráclida, en la que se funda la ciudad de Atenas, como cuenta Platón en el *Timeo*.

Es un tránsito hacia lo aéreo y lo lumínico, como dice Higino

Marín. Un tránsito a una nueva era, a un nuevo espacio-tiempo, donde lo que media entre los hombres no es el ámbito de lo espacial sólido y líquido, y de lo temporal, que distancian y unen a los individuos y a las comunidades.

En el nuevo eón espacio-temporal, lo que media entre los hombres es el ámbito de lo aéreo y lo lumínico, o sea, lo inmediata y casi instantáneo o completamente instantáneo, lo eléctrico. En ese ámbito la comunicación y la producción es efectivamente inmediata e instantánea entre los individuos y las comunidades humanas, como lo es entre los dioses, entre los espíritus puros o las formas puras⁴¹.

Antes de la era heráclida no hay propiamente naturaleza, sino caos que se va domesticando. A medida que es domesticado, hay noche y día, hay caza y recolección, hay trashumancia, movimiento, adaptación al medio, fluidez, vida, pero no hay “naturaleza”. No hay “tierra”, no hay una sustancia o una esencia sólida, firme, constante, separada del agua, del aire y del fuego, servida y fecundada por ellos. Esa es precisamente la tarea de Hércules, el hombre. En eso consiste el proceso de neolitización.

Entre los filósofos se dice que la sustancia es una categoría, que la sustancialidad es una característica de algunos seres, pero no de todos. No es una propiedad trascendental, característica de todos los seres, pero la esencia sí lo es.

Antes de la era heraclida, la vida es una propiedad trascendental. No hay nada que no esté vivo. Ni en el cielo, ni en la tierra, ni debajo de la tierra. Cuando se inaugura el nuevo eón espacio-temporal, la época heraclida, y se constituye el ámbito de lo sólido y líquido unidos, entonces lo firme, la sustancia, poco a poco se hacen hegemónicos.

Un poco más tarde, a partir del calcolítico, cuando el mundo urbano empieza a sustituir al mundo rural, la sustancia se transfigura en esencia, en palabra y en idea, en razón y medida, en

[41] Cfr. Marín, Higinio, *Mundus. Una arqueología filosófica de la existencia*, Granada: Nuevo inicio, 2019, cap 4.

orden y en jerarquía, y las obras de arte, los entes artificiales, empiezan a resultar más familiares que los entes naturales.

Los elementos con los que se trabaja y con los que se hace todo ya no son la sangre, el agua y la ceniza. Son el ladrillo, las letras y el dinero. El mundo heraclida de los titanes y los cíclopes, ha dejado su lugar al mundo de los dioses y los hombres, al mundo de los espíritus y de la inteligencia (ROREM §§ 9-10).

En este mundo urbano la vida deja de ser una propiedad trascendental y pasa a ser una categoría, una propiedad de entidades particulares, delimitadas y manejables. En ese mundo los dioses siguen siendo el poder supremo, pero el símbolo del poder supremo, de lo sagrado, y lo que mejor lo representa, es la corona, el cetro y la voz del rey. Sobre todo, la voz, que expresa su voluntad.

¿Qué es lo que representan las representaciones de lo sagrado, y cómo lo representan? Representan la omnipotencia, y ¿cómo? Como Rey que reina sobre todo lo existente. Desde la formación de los primeros imperios en Sumeria y Egipto, durante 6000 años, Dios, la omnipotencia, se ha representado, predominantemente, con signos eidéticos, con los símbolos del poder, de la gloria, de la fuerza, del orden, de la jerarquía.

En el judaísmo y el cristianismo la salvación y la felicidad eterna se expresan mediante el símbolo del rey y del reino. El reino de los cielos, el rey que reina sobre los cielos y la tierra.

Después de seis mil años de abusos de poder, cuando se produce la caída del Antiguo régimen, los símbolos del rey y del reino, tienen el valor semántico de las siglas AMDG. Los símbolos de la misma familia, la belleza natural y objetiva, el temor servil, y otros, se siguen utilizando, pero ya no dispensan vida, no llevan la mirada y el alma del oyente a lo sagrado, sino a lo temible, lo putrefacto o lo despreciable. Dios ha muerto⁴².

En el Concilio Vaticano II, y a partir de él, la Iglesia católica se designa a sí misma cada vez menos como Reino de Cristo y

[42] Heidegger, M., *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*, en *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza, 2010.

cada vez más como Pueblo de Dios. En esa línea, para resolver los problemas de la Iglesia, las propuestas de concilios, que son parlamentos de las autoridades clericales, y los movimientos conciliares en general, tienden a ser sustituidos por sínodos. Los sínodos son parlamentos de todos los fieles que forman la iglesia, jerarquía, clero, laicos y laicas, y los movimientos sinodales, iniciados por John Henry Newman, tienden a ganar protagonismo. El Concilio es la reunión de la Junta directiva, y el Sínodo es más bien el Comité de empresa o la cooperativa autogestionaria.

Este destronamiento del símbolo regio y de la categoría de sustancia, devuelve otra vez al hombre al comienzo, a un eón espacio-temporal pre-heráclida, al eón del caos inicial, de un nuevo caos inicial. La época post-histórica o post-neolítica, retrotrae otra vez al hombre a la era paleolítica, a la era del caos en proceso de domesticación, en que la vida es una propiedad trascendental, y de algún modo vuelve a percibirla así.

Después de la época heraclida, en el nuevo eón espacio-temporal que es la era digital, el mundo globalizado no presenta una naturaleza exuberante y misteriosa, como en el paleolítico, ni una naturaleza dócil y generosa como en el neolítico y en la antigüedad. Al final de la época histórica, después de las tres primeras revoluciones industriales, la naturaleza aparece maltrecha, agotada, pobre y mortecina, se vivencia como la base de un mundo mortecino y lo simboliza. En esa situación, desde el punto de vista del mundo humano, "vida" y "vivir" pasa a significar "ser", y a simbolizar "ser", y "muerte" y "morir" pasa a significar "nada" y "no ser", es decir, ahora la vida y el ser se convierten, son la misma propiedad trascendental. Y, por otra parte, "poder" pasa a significar "fuerza creadora del ser", "fuerza creadora de la vida", divinidad arcana y misteriosa.

Los símbolos que representan lo sagrado en las iglesias institucionales, son calcolíticos, principalmente signos artificiales, palabras. En las formas de la religiosidad popular, en cambio, los signos que representan lo sagrado o que lo invocan, son los símbolos paleolíticos y neolíticos de la vida natural, la montaña, los

caminos, los árboles, el agua, el aire, el fuego de las hogueras, el sol, la noche.

Como se indica al principio (ROREM § 43.2), la religiosidad popular es la reserva de vida religiosa paleolítica y neolítica, que queda marginada cuando, en la formación de las ciudades y los imperios, se constituyen las religiones oficiales en la unidad institucional originaria de Iglesia y Estado, y que por eso mismo no es afectada por los avatares de la institucionalización.

En la religiosidad popular se mantiene el simbolismo de las fuerzas cósmicas y telúricas como otorgadoras de vida, como generadoras de orden y como destructoras, (MORN § 41), y así se encuentra en el judaísmo, y también en el cristianismo, que asume las tradiciones hebreas.

Los textos judeocristianos, lo mismo que otros egipcias o incas, están llenos de expresiones con ese sentido. Por ejemplo:

El fragor de su trueno [de Yahveh] sacude la tierra (Ecli, 43, 17a).
Pasa la tormenta, y ya no existe el malvado, (Prov, 10, 25).
y él [Yahveh] lanza los rayos que ejecutan sus decretos (Ecli,43,13).

¡La voz del Señor sobre las aguas!
El Dios de la gloria hace oír su trueno:
el Señor está sobre las aguas torrenciales. (Ps 29)

Para los occidentales del siglo XXI, tanto judíos y cristianos como agnósticos y ateos, se trata de expresiones que se comprenden más en sentido figurado poético que propio religioso. Los hombres de la antigüedad y la prehistoria las entienden, inversamente, más en un sentido religioso que poético.

Pero los movimientos religiosos de la época posthistóricas, neopaganismo, *new age*, etc., toman estos símbolos, en un sentido estrictamente propio religioso⁴³. Como si la sensibilidad religiosa

[43] Cfr., Wolny, Witold, *La cosmovisión postmoderna y la biorreligiosidad*, Tesis doctoral, dirigida por Jacinto Choza, Universidad de Sevilla, 16-06-2007.

se mantuviera en la forma de “sensibilidad” poética, y luego volviera de nuevo a la forma religiosa, si es que realmente se trata de sensibilidades diferentes⁴⁴.

En la Iglesia católica, el papa Francisco inicia su pontificado en 2013 y publica su segunda encíclica *Laudato si'* de 2015, dedicada al cuidado de la naturaleza y a la promoción de una ecología integral.

La referencia a la vida que hay en las formas contemporáneas de religión, tanto si se trata del neopaganismo como si se trata del franciscanismo del papa Francisco, es la referencia a una vida trascendental, que se puede entender en sentido neoplatónico y también, y a la vez, en sentido judaico, en sentido trinitario cristiano, en sentido islámico, y en otros.

Esos sentidos pueden ponerse de manifiesto en un análisis de las formas del culto, de la plegaria y del comportamiento moral, y esos análisis pueden dar lugar a una doctrina común, ecuménica, que no tiene que adoptar necesariamente la forma de una ortodoxia rígida. Es un modo en que las escuelas y las liturgias institucionales pueden reencontrarse con la religiosa de las personas individuales dispersas y aisladas.

Por otra parte, esos análisis y práctica pueden servir también para generar modos de sentir, de vivir y de expresar la veneración por la vida de la naturaleza, en la que las diversas religiones pueden encontrarse institucionalmente.

§ 71. LA RESISTENCIA PERSONAL E INSTITUCIONAL AL DESARRAIGO

El fin del monopolio eclesiástico de la religión, no cancela la necesidad de institucionalización de las religiones, ni la necesidad de instituciones que tienen los individuos en su religiosidad.

[44] Para Homero, Plotino, Francisco de Asís, Juan de la Cruz, Bécquer, Rilke y Juan Ramón Jiménez, no son en realidad sensibilidades diferentes.

Lo que cancela es el cobijo único y obligatorio.

Lo sagrado no deja desasistido y sin cobijo al individuo singular. Pero eso no sustituye al cobijo institucional de la subjetividad eclesiástica ni la de la civil. El cobijo institucional pertenece a la naturaleza humana, y no puede ser suplido por un cobijo de orden sobrenatural, si es que el hombre es un ser social por naturaleza, y más aún si es social por ser personal. La experiencia del monje del desierto no es universalizable. La carencia de la institución religiosa humana solamente puede ser remediada por la institución humana misma.

Si falta, o si llega en otro momento, la carencia se puede atribuir a los ritmos de aprovisionamiento de la providencia o a lo que se quiera, pero mientras falta, es una indignancia que está lastimando al individuo.

El proceso por el que la conciencia moral común, el sentido común, transita del orden empírico al orden trascendental, marca el tiempo de la escisión entre institución e individuo, el tiempo del desarraigo (RORPEH § 48).

El cobijo no lo vuelve a alcanzar la conciencia personal hasta que ese tránsito se cumple también a nivel institucional, hasta que las instituciones religiosas reconfiguran las formas de culto y moral, de creencias y plegarias, en las que los individuos pueden encontrarse a sí mismos.

El momento culminante de la escisión es quizá la caída del Antiguo régimen. En la Ilustración la religión queda reducida a moral, Dios a ingeniero relojero, y la belleza a rectitud y orden, por una parte, y, por otra, a adorno superfluo.

Tras el derrocamiento de ese orden, como se ha dicho, a través de artistas que cumplen funciones sacerdotales, como Víctor Hugo, Dostoievski y Galdós, la religión vivida como culto y como plegaria, se manifiesta descalificando a la moral. La imagen y el símbolo de Dios dejan de ser los reyes y pasan a ser los pobres. El amor, que ante el ingeniero y el rey era reverencia y temor servil, pasa a ser misericordia ante el pequeño y el desvalido. La moral y el dogma, instrumentos de la ortodoxia rígida, quedan asumidos

en una plegaria sin ley y sin ortodoxia, que es, de suyo, profesión de fe, “tuve hambre y me disteis de comer”.

Los individuos se refugian en esa plegaria, y en la religiosidad popular, ajena a la moral y al dogma. Pero las iglesias, vacías y derrotadas, también se refugian ahí, en la religiosidad espontánea, en la religiosidad popular, que desde el calcolítico se ha mantenido a cubierto de los avatares de los procesos institucionales.

Un mundo sin hogar no es sólo el de las personas singulares sin cobijo institucional. Es también el de muchas comunidades cívicas en todo el mundo (sardos, silesios, kurdos, aymaras, rohinyas, tutsis, etc.) que carecen de ese cobijo y del reconocimiento correspondiente, y el de muchas comunidades eclesíásticas, cristianas, que quedan sin hijos, entre ellas la Iglesia católica.

Esa búsqueda de cobijo en el mundo y entre los hombres, por parte de la Iglesia católica, es lo que se expresa en el plan de formación para los seminarios y universidades del papa Francisco.

En este contexto, es indispensable la creación de nuevos y cualificados centros de investigación en los que estudiosos procedentes de diversas convicciones religiosas y de diferentes competencias científicas puedan interactuar con responsable libertad y transparencia recíproca —según mi deseo expresado en la *Laudato si'*—, a fin de «entrar en un diálogo entre ellas orientado al cuidado de la naturaleza, a la defensa de los pobres, a la construcción de redes de respeto y de fraternidad»⁴⁵.

Lo que representan las representaciones de lo sagrado es un tránsito desde el poder a la ternura. El símbolo divino por excelencia a partir del calcolítico es el poder, el rey, la sustancia, el acto. En la Antigüedad el amor es imperio y sacrificio del rey por los súbditos, y veneración y sacrificio de los súbditos por el rey. Y la belleza es el deslumbramiento que produce el poder del Dios

[45] Constitución apostólica *Veritatis gaudium*, n 5.

de los ejércitos.

A lo largo del periodo histórico, el amor se va refiriendo a lo igual, a lo pequeño, a lo desvalido, y se convierte en solidaridad, en ternura, en misericordia⁴⁶. A su vez, la belleza ya no se descubre en el poder de los ejércitos en orden de batalla, como es habitual en los salmos y en los poemas homéricos, sino en lo cotidiano y familiar. Es un proceso que tiene como puntos clave, entre otros, a Safo⁴⁷, a Francisco de Asís, a Rousseau y a Walt Disney.

[46] Cfr., Choza, J., *Historia de los sentimientos*, Sevilla: Thémata, 2011.

[47] Dicen que una tropa de carros unos,
otros que de infantes, de naves otros,
es lo más hermoso en la negra tierra;
que uno ama.

Y es sencillo hacer que cualquiera entienda
esto, pues Helena, que aventajaba
en belleza a todos, a su marido,
alto en honores,

lo dejó y se fue por el mar a Troya,
y ni de su hija o sus propios padres
quiso ya acordarse, pues fue llevada
y esto me recuerda que mi Anactoria
no está presente,

de ella ver quisiera su andar amable
y la clara luz de su rostro antes

que a los carros lidios o a mil guerreros

llenos de armas. SAFO, [Fr. 16 P] Agradezco a Ramon Serrano y a Irene Choza, de la Facultad de Filología clásica de la Universidad de Sevilla, la información sobre este poema.

5.4. RECONOCIMIENTO Y ARMONIZACIÓN DE SUJETOS Y ÓRDENES DEL SABER

§ 72. *SUBJETUALIDAD, SUBJETIVIDAD, ORDEN EMPÍRICO Y TRASCENDENTAL. LA RELIGIOSIDAD POPULAR*

La religiosidad popular es a la Iglesia lo que las playas de Maracaná a la FIFA y lo que las verbenas de barrio a las compañías de danza.

El juego entre un grupo elitista y una base, espontánea y amplia, es el ámbito de desarrollo y expansión de cada una de las esferas de la cultura, y el conjunto de todas es el ámbito de sintonización entre ellas, de sus sistemas y subsistemas entre sí.

Wikipedia es a las revistas *Science* y *Nature* lo que los garajes de las granjas y los suburbios americanos son a los laboratorios de las Universidades de la *Ivy League* y de las grandes corporaciones. Mientras más libre es un conocimiento, más inspirado y creativo es. Mientras más riguroso, seguro y controlado, es más exacto, más verificado y más escolástico.

Esta polaridad vale para todas las esferas de la cultura y los subsistemas correspondientes, también para el mundo académico y la religión. Esa es quizá la dinámica del desarrollo cultural.

Las esferas tienden a comunicarse entre sí, de modos cada vez más complejos y en los que juega cada vez más la libertad individual. Por otra parte, a medida que la autoconciencia de la sociedad civil, llega a su madurez, asume sus rasgos esenciales de libertad, igualdad y fraternidad, y se los propone a sí misma como fines supremos de la actividad humana.

Desde el punto de vista de la organización para la vida y la supervivencia inmediatas, las instituciones religiosas ocupan un lugar secundario o periférico junto a las instituciones civiles y, especialmente, junto al estado, al menos hasta el comienzo de la era digital y de los bloques supranacionales o continentales.

La supervivencia no depende inmediatamente de la naturaleza, como en el paleolítico, aunque pueda percibirse de modo

inmediato como fundamento sagrado de la vida. La supervivencia depende del artificio, cuyo fundamento es, por una parte, la naturaleza, y, por otra, la creatividad del espíritu humano.

El artificio en cuanto posibilidad y camino de la supervivencia, también puede percibirse como donación o revelación. Así se percibe en los comienzos de la diversificación de las esferas de la cultura, en el proceso de neolitización, donde cada nueva profesión se atribuye a una divinidad nueva. Y así se percibe en la era digital, de internet y de la IA, donde cada invento se percibe y se describe espontáneamente como algo que “parece magia”, como el desencadenamiento y el acceso, por fin, a los saberes más ocultos y arcanos. El nivel donde se le habla de tú a los espíritus.

A su vez, las iglesias mantienen la misión de custodiar y recordar la historia del pueblo y de la nación, sus raíces, la sabiduría de su origen y de su misión en el concurso de las naciones. Eso forma parte de su identidad, y mantiene el mismo sentido de siempre, aunque esa historia no tenga en la época posthistórica la misma funcionalidad que tenía en el calcolítico o en la época histórica.

La afirmación de la vida de las comunidades que llevan a cabo sus iglesias respectivas, son afirmación sacra, institucional y nacional, de la identidad de la nación y del pueblo. Esta afirmación puede hacerse de un modo confortante y constructivo para sí misma y para todas las comunidades, o bien de un modo desalentador, para sí y para las demás comunidades, en términos de fundamentalismo violento y fanático.

En ambos casos, la institución religiosa opera lejos de lo que es la afirmación de la vida en un sentido inmediato, directo y obvio, como hacen el Estado, los sindicatos, los partidos políticos, las ONGs, etc. Esa parece ser la diferente situación, en relación con la supervivencia, de las instituciones civiles, religiosas y de las subjetividades singulares en el mundo moderno.

Hay un aire de familia entre la Iglesia, o el Parlamento Mundial de las Religiones, el Comité Olímpico Internacional (COI), la Organización Mundial de la Salud (OMS), el Consejo Internacio-

nal de Museos (ICOM) y la UNESCO.

Son la cúpula de los organismos gestores, a escala global, de las formas del quehacer práctico referidas a lo absoluto, y que constituyen fines en sí, como son el juego y la salud.

Y son, por otra parte, la cúpula de los organismos gestores, a escala global también, del saber que se refiere a lo absoluto de modo cognoscitivo y contemplativo, y que también constituyen fines en sí, como el arte y el saber.

Gozo lúdico y superación, juego y sanación, arte y sabiduría. Todos esos objetivos son fines en sí, y hay motivos para pensar que la especie humana los va a seguir persiguiendo. También si por delante se abre la tarea de colonizar el universo y el “más allá”, según las posibilidades abiertas por la tecnología. Es probable que en esa tarea cooperen todas las esferas de la cultura, aunque sus funciones y papeles se alteren respecto de la configuración que tenían en el pasado.

No sabemos cuáles podrán ser las formas de la vivencia y de la vida religiosa en el futuro. Probablemente, junto a las que ya se han vivido históricamente, formas no vividas todavía. Por ejemplo, la vivencia de la unidad de todos los seres humanos entre sí y de todos ellos con Dios, como la que se atisba en las inauguraciones de unas olimpiadas, en la llegada del hombre a la luna, o cosas así, una vivencia a la vez personal e institucional, que constituye un éxtasis de toda la humanidad hacia dentro de sí y hacia dentro de Dios, para lo cual apenas hay referentes a comienzos del siglo XXI.

No se trata de la realización del reino de los fines, soñado por los ilustrados, que podría lograrse, pero que pertenece al orden de la representación y de la conciencia, y no al orden del sí mismo. Quizá se trataría más bien de una unión universal, en el orden del sí mismo personal y de los sí mismos colectivos e institucionales.

Es posible que Juan Pablo II, Francisco y otros guías religiosos presintieran eso. Es posible que también lo presintieran Adenauer

y Mandela⁴⁸, Péguy y Cesar Vallejo, Miró y Rothko, Mahler y Ligeti, y tantas otras personas corrientes y sin relieve, que pueblan los sindicatos, las romerías del Rocío en Huelva, las playas de Maracaná en Rio de Janeiro, y las verbenas de barrio en todas las ciudades del mundo.

[48] En la película *Invictus*, Clint Eastwood cuenta la historia de Mandela, dando a entender que la unidad y reparación del apartheid solo podría lograrse con el rugby. Agradezco esta observación a Pau Arnau.

CAPÍTULO 6: VIDA RELIGIOSA DE LAS PERSONAS JURÍDICAS Y FÍSICAS

6.1. SISTEMAS Y SUBSISTEMAS DE LA RELIGIÓN. METAMORFOSIS DEL CRISTIANISMO - § 73. *Luhmann y la pluralidad subjetual. Metamorfosis del cristianismo* - § 74. *El pecado original en las instituciones. Hannah Arendt* - § 75. *Capitalismo y sacerdocio. Walter Benjamin y Xabier Pikaza* - 6.2. VIDA RELIGIOSA PERSONAL INSTITUCIONAL Y EXTRAINSTITUCIONAL - § 76.1. *Nueva religión civil. Religiosidad femenina y organizaciones humanitarias* - § 76.2. *Sociedad de bienestar, cuidado y sacerdocio femenino. Pinker y Beck* - § 77.1. *¿Puede el sujeto moderno ponerse de rodillas? Javier Gomá* - § 77.2. *Sujeto moderno, religiosidad popular, religiosidad civil y arrianismo* - § 77.3. *El incierto cobijo institucional* - § 78. *“La iglesia somos nosotros”. Newman y Sorrentino* - 6.3. CREATIVIDAD RELIGIOSA DE LOS ESTADOS, LAS IGLESIAS Y LOS INDIVIDUOS - § 79. *El culto público en la era global. Función de las instituciones religiosa* - § 80. *El mundo como conversación. Habla, discordia y concordia* - § 81. *El mundo como concepto, como cántico y como ofrenda. Higinio Marín* - 6.4. UN MUNDO EN EXPANSIÓN Y UNA RELIGIÓN MUNDANA - § 82. *El útero, el registro civil y el coro de los ángeles* - § 83. *Profetismo y mística. Erótica de la muerte y del más allá* - § 84. *Lo específicamente filosófico, estético y religioso*

6.1. METAMORFOSIS DEL CRISTIANISMO Y NUEVAS FORMAS DE RELIGIÓN

§ 73. LUHMANN Y LA PLURALIDAD SUBJETUAL. METAMORFOSIS DEL CRISTIANISMO

La dinastía ptolemaica, fundada por Ptolomeo I Sóter, general de Alejandro Magno, que gobierna Egipto desde la muerte de Alejandro en 323 hasta el año 30 a. C., en que se convierte en provincia romana, regula los cultos místicos en Alejandría y en los diversos santuarios rurales, oráculos, etc., para evitar imposturas, fraudes, precios abusivos, etc.

Cuando la administración romana se hace cargo del territorio egipcio, mantiene las mismas regulaciones. Este naciente derecho religioso del estado, muestra el modo en que están mediados entre sí los sistemas correspondientes a las esferas de la cultura, a saber, los sistemas culturales de las religiones, sistemas administrativos de los estados, sistemas normativos, y sistemas económicos.

Cada uno de estos sistemas es una subjetualidad, que integra actividades heterogéneas de los mismos individuos. Estos individuos empiezan a desarrollar su subjetividad personal en dirección a la meta de una lejana y aun no formulada libertad, igualdad y fraternidad, y estas subjetualidades empiezan a desarrollar un proceso de reconocimiento mutuo que confirme su legitimidad, y que en el ámbito de la cristiandad tiene las etapas y resultados que se han visto.

Hay un modo específico y una legitimidad de la religión pública, que, como ya ha quedado señalado, consiste en el reconocimiento y afirmación recíproca entre la doble subjetualidad social, la Iglesia y el Estado, por una parte, y el pueblo, por otra. Para la Iglesia, el Estado y la sociedad formada por el pueblo, hay un doble fundamento. El fundamento de la comunidad civil con su proyecto histórico, que es el estado, por una parte, y el fundamento de la comunidad religiosa con su proyecto de salvación eterna y de unión íntima con la divinidad, que es la iglesia, por otra parte. El fundamento de la Iglesia y el del Estado son el fundamento de la sociedad, de la comunidad que forma lo que se denomina “pueblo”.

La comunidad religiosa tiene una doble misión o una doble función sacerdotal, a saber, una mediación entre la comunidad civil y los poderes sagrados, por una parte, y una mediación entre los individuos que forman la comunidad religiosa y los poderes sagrados, por otra.

La relación íntima y personal entre los individuos singulares y los poderes sagrados, puede requerir la mediación de la iglesia

institucional de un modo directo o indirecto, o no requerirla en absoluto.

En la Antigüedad esa relación íntima se da sin la mediación de las instituciones civiles y sin la mediación de las eclesiásticas. En la época histórica, y en el seno de la cristiandad, esa relación íntima, mística, queda mediada indirectamente por la institución religiosa, en cuanto que la Iglesia ejerce una supervisión y un control, más o menos determinante, sobre las agrupaciones y escuelas de espiritualidad. Pero antes, y a veces también en paralelo a esta supervisión eclesiástica de las formas no oficiales de culto, estas escuelas y centros de culto se acogen a la aprobación del estado, como ocurre en Atenas, en Roma o en el Egipto de los Ptolomeos.

La diferenciación entre comunidades espirituales, iglesias institucionales y religiones estatales, se produce inevitablemente porque de hecho surgen de principios diferentes, de individuos y de grupos diferentes. Además, se produce inevitablemente porque los cultos oficiales públicos, en tanto que cultos de personas jurídicas civiles o religiosas, no son aptos para tramitar la identificación de una subjetividad individual con el fundamento de su ser en el fondo de su intimidad.

Su función y su misión es referir la sustancia ética de la sociedad, la subjetividad social, siempre de carácter único e irrepetible, con su identidad histórica y cultural, al fundamento del ser del conjunto de los individuos, en tanto que pueblo y en tanto que dotado de estado y de iglesia. Las instituciones estatales y las religiosas tienen una legitimidad que cuenta en la Antigüedad con su propia forma teológica y jurídica. La ortodoxia es reflexiva desde sus inicios.

Probablemente la realidad cósmica, la realidad humana y social, y la realidad divina, requieren, aspiran a y son en realidad una articulación congruente de lo creado temporal y lo increado eterno. Probablemente eso es lo que se capta en la unión mística, y probablemente en cada vivencia religiosa genuina, cualquiera

que sea la modalidad religiosa que se viva, hay un destello de eso¹.

Pero, por otra parte, la realidad cósmica, la realidad humana y social, y la realidad divina requieren, aspiran a y son, en realidad, una articulación congruente de lo creado temporal y lo increado eterno, llevada a cabo por las subjetualidades. Es decir, la articulación entre lo cósmico, lo humano y lo sagrado, se lleva a cabo mediante la articulación y mutua mediación entre los sistemas y subsistemas de las esferas de la cultura.

Durante la época histórica esa mediación tiene carácter frecuentemente conflictivo, y cada uno de los sistemas se hace más complejo desarrollando subsistemas cada vez más autónomos, como se ha indicado. Además, “sobre la base del primado de su función, los sistemas funcionales alcanzan una clausura operativa y forman así sistemas autopoieticos al interior del sistema autopoietico de la sociedad”².

Al final de la modernidad, estos procesos de mediación y complejidad creciente, de los sistemas y subsistemas, generan una metamorfosis del cristianismo, que consiste en la autonomización de los subsistemas del culto, de la moral, del dogma y de la plegaria, cada uno respecto de los demás.

Esta autonomización de los subsistemas legitima a la conciencia individual para tomar parte en el culto y la plegaria de cualesquiera religiones, para la libre representación de la divinidad, y para el arrepentimiento y reparación privados, es decir, para algo que se puede denominar un ecumenismo privado.

[1] En el modelo de Luhmann, la complejidad se desarrolla en cuanto que el todo social, coextensivo con la totalidad de lo real, se divide formalmente entre lo disponible y lo indisponible. Esto permite contar con lo indisponible justamente como indisponible, pero que también cuenta, y que es lo que hace posible generar sistemas y subsistemas intercomunicados. El modelo lo toma Luhmann de la lingüística, a partir del binomio nombrable/innombrable, y lo aplica a la sociedad y a la cultura. Cfr. Luhmann, N., *La sociedad de la sociedad*, México: Herder y Universidad Iberoamericana, 2006, 2, “Medios de comunicación”, IV, “Los secretos de la religión y la moral”, pp. 177-193.

[2] Luhmann, N., *La sociedad de la sociedad*, cit., 4, VIII.

Hay una metamorfosis en el cristianismo de la Cristiandad, que consiste en el tránsito de su forma en la cultura moderna, a su forma en la cultura posthistórica. Es un tránsito de su forma objetiva, en el espíritu objetivo de la cultura occidental, a su forma en la libertad subjetiva, reconocida como tal en el derecho público y en las instituciones civiles y eclesiásticas, que se ha expuesto en las páginas anteriores³.

Los conflictos de reconocimiento de las subjetualidades civiles y religiosas entre sí, y de ambas con las subjetividades, derivan sobre todo del crecimiento, diversificación y obsolescencia de los sistemas y subsistemas objetivados, pero también, y al mismo tiempo, derivan de eso que Heidegger llama “caída”⁴.

Heidegger describe la “caída” como olvido del sí mismo auténtico por parte de las personas singulares, para proceder siguiendo unas corrientes de actuación dirigidas por las modas, las hablaturías y una especie de superego global impersonal⁵.

La “caída” es una trasposición, en clave de ontología fenomenológica, de la noción judeocristiana, y de casi todas religiones neolíticas y calcolíticas, de pecado original o caída original.

Aunque Heidegger desarrolla la fenomenología de la caída desde el punto de vista del individuo y no desde el de la comunidad, el desarrollo desde este segundo punto de vista también se puede hacer, y de hecho en parte lo hace Hannah Arendt.

Del mismo modo que la subjetividad se olvida de su sí mismo auténtico, la subjetualidad religiosa y política, la Iglesia y el Estado, también se olvidan del sí mismo auténtico de la comunidad, que es también el sí mismo auténtico de ambas instituciones.

[3] Se ha expuesto también antes en Choza, J., *Metamorfosis del cristianismo*, Sevilla: Thémata, 2^a 2018.

[4] Probablemente la obsolescencia de la expresión objetivada de los sistemas de la cultura y la caída son dos dimensiones del mismo proceso. Desde este punto de vista entiende Newman la herejía como una reificación de la ortodoxia. Cfr., Henderson, John B., *The construction of orthodoxy and heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, New York; SUNY, 1998, cap 3. (OORA § 6)

[5] Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid: F.C.E., 2009.

Entonces, proceden también siguiendo unas corrientes de actuación dirigidas por modas, habladurías, por ficciones sobre la propia grandeza, o por otros tipos de superego. Son las formas de totalitarismo, despotismo, etc.⁶

§ 74. *EL PECADO ORIGINAL EN LAS INSTITUCIONES*

Para examinar y comprender cómo se produce el abandono del sí mismo en las instituciones, hay que analizar cómo tiene lugar en la subjetividad, para luego hacer la trasposición al modo en que se produce en las subjetualidades.

Heidegger desarrolla su fenomenología de la caída en el análisis del libro X de las *Confesiones* de Agustín, en las que el africano describe y glosa la doctrina paulina de la concupiscencia, de la triple concupiscencia, a saber, la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos, y la soberbia de la vida (Gal 5, 16.17.24; Ef 2, 3)⁷.

Rousseau también había descrito ese fenómeno de extraviarse en lo mundanal, en la superficialidad de la vida, en el ámbito de lo públicamente interpretado, como Heidegger lo llama, y había caracterizado a su modo a quienes se alienan de esa forma. Son esos que solicitan siempre de los demás lo que no son capaces de buscar y encontrar en y por sí mismos, y por eso no tienen más que “un exterior engañoso y frívolo: honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin dicha”⁸.

A esas fuerzas Kant las clasifica como las pasiones de la vida social y las designa con los nombres de “poder”, “tener” y “valer”⁹.

[6] Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza, 2006.

[7] Heidegger, M., *Estudios sobre mística medieval*, Madrid: Siruela, 1997, pp. 136 ss.

[8] Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1985, p. 286.

[9] Kant, E., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 2015.

Efectivamente, la vida social, la que propicia el paso del estado de naturaleza al estado civil, del medio natural al medio de la organización urbana, o del paleolítico al calcolítico mediante el proceso de neolitización, esa vida social, la *polis*, es la que propicia también que se pueda olvidar alguien de ser sí mismo, para perseguir sobre todo el triunfo social. Pero, ¿por qué lo propicia?, ¿cómo?, y, ¿por qué lo hace tan fácil, tan frecuente, tan... casi inevitable?

En primer lugar, por la pérdida de la inocencia original. La inocencia original es, como señalan Hegel y Kierkegaard, la minoría de edad, la infancia, la ignorancia. Sea la infancia del niño antes de los siete años, sea la infancia de los grupos humanos en el paleolítico. Y, ¿cómo es ese paso de la infancia a la mayoría de edad, de la edad de la inocencia, a la edad de la responsabilidad, y, casi inevitablemente, a la de la culpa?

Entre los padres de la Iglesia, Máximo el Confesor cree que ese es el tránsito de ser *libre en sí* a ser *libre por sí*, como en la adolescencia, aunque él no utiliza esa terminología hegeliana¹⁰. El hombre, para alcanzar la dimensión propia de su esencia, no puede esquivar el tránsito de no ser responsable de sí mismo a ser responsable de sí mismo, tanto en cuanto individuo como en cuanto comunidad.

Y si da el paso, si crece, si llega a ser libre por sí, ¿por qué cae en la despersonalización tan frecuentemente?, ¿por qué es tan fácil que persiga el poder, los honores, los placeres, las riquezas, cosas todas que de suyo no le llevan a ser sí mismo, y se olvida de procurar ser sí mismo?

La respuesta de Heidegger es porque el tener, poder y valer, que efectivamente le pueden llevar a olvidarse de sí mismo, es lo que necesita para sobrevivir en la organización social. En la infancia y en el estado de naturaleza paleolítico no se necesita eso para vivir, pero en las comunidades humanas, en las organizacio-

[10] Cfr., Escobar Torres, M., "La refutación del origenismo en el *Anbiguum* 7 de Máximo el confesor", *ISIDORIANUM* 45-46 (2014-2015).

nes humanas, sí se necesita, y por eso hay que dedicarle esfuerzo, tiempo y atención, hay que prepararse para ello.

Prepararse para la vida, para ganarse la vida, puede no ser, de suyo, prepararse para triunfar. Es prepararse para sobrevivir, prepararse para alcanzar un cierto grado de poder, tener y valer, y no hay opción, porque solamente si uno se gana la vida puede sobrevivir y puede ser sí mismo.

En un sentido, perseguir la plena realización existencial y perseguir el triunfo, son una y la misma cosa. Pero en otro sentido no, y sucede que a veces, incluso frecuentemente, se persigue el triunfo, y se alcanza, sin alcanzar la realización existencial, o bien a costa de ella, llegando a un fracaso existencial.

¿Por qué sucede así? Porque no siempre es fácil diferenciar cuándo se persigue la plena realización existencial y el triunfo, y cuándo se persigue el triunfo a costa de la realización existencial. No es fácil diferenciarlo, ni en tanto que individuo ni en tanto que comunidad, ciudad o nación.

Cuando se trata de comunidades, la autoridad sabe que, para la realización esencial y existencial de la comunidad, debe contar con un aparato que también aspire a poder, tener y valer, y con un jefe que también aspire a lo mismo.

La caída, en el caso de la comunidad, se produce cuando las autoridades directivas y gestoras, se olvidan de capacitar a la comunidad, a todos y cada uno de los individuos, para poder, tener y valer, y se concentran en capacitar para eso al aparato o a sí mismos, o a las dos cosas.

Es muy fácil confundir los medios con los fines porque los medios son necesarios para los fines, y porque la obtención de los medios suele ser suficientemente gratificante. Y, en no menor medida, porque a la tesis aristotélica de que todos los hombres desean por naturaleza saber, se le puede oponer la tesis ciceroniana, con una cuantificación más amplia, de que todos los hom

bres desean por naturaleza mandar¹¹. Cicerón cree que mandar hace a los hombres más semejante a los dioses que saber, y les permite beneficiar más a sus amigos y a todo el mundo.

Desde esta perspectiva, se puede trazar un cuadro de las formas de caída más propias del individuo y de la comunidad en cada una de las esferas de la cultura, las más fáciles y las más frecuentes.

En el orden de la religión, la caída del individuo es el pecado. El pecado lo define Agustín como una omisión de la tarea de ser sí mismo afirmando el fundamento que le es propio, para buscar el poder, tener y valer de un yo vacío de sí mismo¹².

En lo que se refiere a las instituciones religiosas, la caída más fácil y frecuente por parte de las autoridades, es la afirmación de ellas mismas y las propias herramientas (liturgia, normativa y ortodoxia), antes que la conducción de la comunidad a la relación salvífica con lo sagrado. A esa fijación de los medios olvidando los fines, se le puede llamar clericalismo, empecinamiento en la ortodoxia objetivista o de otras maneras.

Es lo más frecuente y lo más fácil, porque es la buena forma de las autoridades y de los instrumentos o medios, lo que permite alcanzar el fin. En la historia de la Cristiandad se encuentran diversos ejemplos de ese tipo de caída, difíciles de ver en otras formas de cristianismo que no se han desarrollado en sociedades complejas.

En el orden de la política, la caída del individuo es la traición, el anarquismo, la insolidaridad, el aislamiento de la comunidad, abandono del bien común. Querer vivir como algo más que un hombre, como un Dios, o como algo menos que un hombre,

[11] La tesis de Aristóteles se encuentra como comienzo en la *Metafísica*, I, 1, (980a 21) Madrid: Gredos, 2018; la de Cicerón el “El sueño de Escipión”, en *Sobre la república*, libro VI, 9-29, Madrid: Gredos, 2002.

[12] Agustín de Hipona define el pecado como “aversión a Dios y conversión a las criaturas” (*Aversio a Deo et conversio ad creaturas*), y señala que hay pecado «cuando la soberbia personal ama una parte del todo haciendo de ella un falso todo», *Confesiones*, Libro III, 6, Madrid: BAC, 2013.

como una bestia, como dice Aristóteles¹³.

En lo que se refiere a las instituciones políticas, la caída más fácil y frecuente por parte de las autoridades, es la afirmación de ellas mismas y las propias herramientas (el poder político en todas sus formas), antes que la conducción de la comunidad a su propia realización esencial y existencial, es decir, histórica.

A esa fijación de los medios olvidando los fines, se le puede llamar despotismo, absolutismo estatalista, totalitarismo, empecinamiento objetivista en la constitución, en el sistema legal, en el sistema económico, o de otras maneras. También es frecuente y fácil, porque es el poder del estado y del gobierno, y del instrumental político, lo que permite alcanzar el fin. Los dos casos estudiados por Hannah Arendt, Hitler y Stalin, son quizá los mejores ejemplos de obsesión con la grandeza del estado hasta llevar a la destrucción casi completa a la nación.

En la historia de la Cristiandad y de la cultura occidental se encuentran también diversas formas de ese tipo de caída, que tampoco pueden encontrarse en otras formas políticas propias de sociedades de menor complejidad.

En el orden del derecho, la caída del individuo es el delito, la delincuencia, la ilegalidad personal en toda la amplia gama de posibilidades.

En lo que se refiere a las instituciones jurídicas, la caída más fácil y frecuente por parte de las autoridades, es la afirmación de ellas mismas y de los sistemas normativos (el derecho positivo en sus diversas formas), antes que la justicia, el orden y la armonía de la comunidad, antes que la vida y el orden social.

Si se trata de afirmación de los gestores del sistema se le llama corporativismo administrativo, judicial, etc. Si se trata de afirmación de los sistemas normativo en sí, en algunos ambientes jurídicos se le llama iusjuridismo. Tiene sus expresiones en las fórmulas bien conocidas por los juristas “*summum ius, suma iniuria*” y “*fiat ius-*

[13] Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253, a 29, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

titia et pereat mundus”, “el derecho en extremo es la injusticia en extremo”, y “hágase justicia y perezca el mundo”.

En la historia de la Cristiandad se encuentran igualmente formas de ese tipo de caída, que no pueden encontrarse en otras formas del ordenamiento jurídico propias de sociedades menos complejas.

En el orden de la economía, la caída del individuo es el latrocinio, la avaricia, la tacañería, y algunas formas de consumismo.

En lo que se refiere a las instituciones económica, la caída más fácil y frecuente por parte de los gestores de los sistemas económicos, es la afirmación de ellos mismos y de los sistemas económicos (industriales, comerciales, financieros, fiscales, etc.), antes que la utilidad y el bienestar públicos.

En la historia de la Cristiandad se encuentran diversas formas de ese tipo de caída, como algunas formas de capitalismo y otras configuraciones económicas, que no pueden encontrarse en otras sociedades menos complejas.

Estas cuatro formas de la caída personal y de la caída institucional se pueden representar en el siguiente cuadro.

Esferas de la cultura	Caída personal	Caída institucional
Sistemas religiosos	Pecado. Abandono de sí mismo preferencia por ficciones vacías	Clericalismo Ortodoxia objetivista
Sistemas políticos	Traición, anarquismo. Preferencia por el poder para sí	Despotismo, totalitarismo Absolutismo estatalista
Sistemas jurídicos	Delito, delincuencia Las formas de ilegalidad	Juridicismo Corporativismo administrativo
Sistemas económicos	Latrocinio, avaricia, tacañería, Algunas formas de consumismo	Capitalismo Corporativismo empresarial

Cada una de estas formas de vulneración de la esencia humana, en esas esferas en las cuales se realiza, tiene su modo de reparación. Algunas de las reparaciones pueden ser definitivas, si se trata de fallas que se producen fácilmente en algunos tipos de sociedades, y difícilmente en otros. Hay caídas y reparaciones que no se pueden producir en unas sociedades, según su grado de complejidad y según su configuración, y sí en otras.

Pero las pasiones de poder, tener y valer, del individuo y de la comunidad, y la confusión entre lo que es persecución del triunfo inútil y lo que es el interés legítimo y la realización de la propia esencia, parecen factores constantes en el despliegue temporal y realización social de la esencia humana.

El pecado, el perdón y la redención tienen sus figuras arquetípicas en la esfera de la religión, pero tienen sus factores análogos en todas las demás esferas de la cultura. Por eso puede darse una universalización del sacerdocio en relación con todas las profesiones. La relación entre oficio, profesión, vocación y misión (religiosa y civil), que en la lengua alemana lo proporciona la polisemia del término *beruf* (vocación, profesión), tiene su propio fundamento ontológico.

§ 75. CAPITALISMO Y SACERDOCIO UNIVERSAL. WALTER BENJAMIN Y XABIER PIKAZA

El clericalismo es a la religión lo que el totalitarismo a la política, lo que el juridicismo al derecho y lo que el capitalismo a la economía. Una acumulación autodestructiva que escinde a la actividad de la esfera de la cultura en una élite directiva que se sirve a sí misma, y una comunidad desasistida a la que cree servir adiestrándola en venerar la escisión (es decir, en respetar a las autoridades, obedecerlas, en todos los casos, etc.).

En la época posthistóricas todos los subsistemas de la cultura son autopoiéticos y autorreferenciales, pero el problema y el daño no está en eso, sino en que faciliten la realización de la esen-

cia humana para todos y cada uno de los individuos o la impidan produciendo la escisión entre las élites y la comunidad.

Una sustracción de las herramientas del sistema necesarias a los individuos para su realización, es perversa porque les impide esa realización. Eso ocurre en la religión cuando se le opone a ese desarrollo, religioso, político, jurídico o económico, una barrera de normas y de fórmulas, que, aunque no sirvan ya, a partir de determinados cambios, para relacionar a los individuos con lo sagrado, sirven, sin embargo, para proteger a la elite directiva y reforzarla en su poder. Sucede de manera análoga con el poder político y con el económico.

Pertenece a la naturaleza de la vida, del espíritu en el tiempo, acumular, capitalizar, y se da en todas las esferas de la cultura. La vida, el cuerpo, el pensamiento, no pueden no acumular experiencia, destrezas, saber. Esta acumulación tiene sus desviaciones en todas ellas.

El sistema financiero tiende a servirse y reforzarse a sí mismo, el sistema normativo tiende a reforzarse a sí mismo, el sistema político administrativo tiende a reforzarse a sí mismo, el poder tiende a potenciarse a sí mismo, y el sistema de culto tiende a adorarse a sí mismo, identificando ese refuerzo a sí mismo con el bien de la comunidad.

Los integrantes de las élites directivas, representan y gestionan un interés individual legítimo, y un interés de la comunidad legítimo, y también frecuentemente caen en el olvido del sí mismo individual, y del sí mismo de la comunidad, y dejan vacío de contenido los fines de su actividad directiva y de su actividad personal.

Eso en religión se llama infidelidad y pecado, en política traición y deslealtad, en derecho delito e ilegalidad y en economía latrocinio y despilfarro. Tienen correlatos expresivos en la técnica, la ciencia, el arte y la filosofía. Se puede hacer tecnología inútil, arte decepcionante, ciencia superflua y filosofía estéril. Las malformaciones de las distintas esferas se refuerzan entre sí, como lo hacen los aciertos y logros.

Los sistemas y subsistemas, viciosos y virtuosos, se articulan reforzándose, como indica Luhmann. Y como ponen de manifiesto los sociólogos y algunos críticos de la sociedad como Agamben, Bauman, Byung-Chul Han, Sloterdijk, y otros.

En uno de sus últimos escritos, publicado como póstumo en los años 80 con el título de *Capitalismo y religión*, Walter Benjamin traza la analogía entre la religión y el capitalismo como actividad sacerdotal¹⁴.

En las formas perversas de la acumulación económica, que no es un fin en sí, que no tiene finalidad de suyo, como decía Aristóteles de la crematística, y que llega a ser tan carente de sentido como la pura avaricia, el sistema capitalista funciona como una actividad sacerdotal que toma como víctimas las vidas humanas de esfuerzo y trabajo, para ofrecerlas a... la nada, a la pura acumulación avariciosa sin sentido.

Es una dimensión religiosa del capitalismo, que Marx señala anteriormente, y que Benjamin glosa y desarrolla, en relación con las demás esferas de la cultura y especialmente con el arte¹⁵. En efecto, dada la mediación de todas las esferas por todas, en las diversas formas de las artes plásticas, visuales, escénicas y musicales, pueden verse expresiones de un despilfarro inútil dirigido a nada, de un esfuerzo y un ingenio encauzados hacia la nada, como Benjamin advierte en el cine y, en general, en el arte en la época de su reproductibilidad técnica¹⁶.

[14] El texto póstumo está recogido en Benjamin, Walter, *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires, 1989.

[15] Cfr., Delgado, José Luis, "La redención del pasado. Sobre un motivo central del pensamiento de Walter Benjamin", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 33 Núm. 1 (2016): 227-252; Pérez Díaz, Pedro, "Una imagen fantasmagórica: modernidad, capitalismo y religión en Walter Benjamin", *Revista de Humanidades de Valparaíso* Año 6, 2018, 2do semestre, No 12, págs. 169-186.

[16] Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. en *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires, 1989.

En un sentido análogo, una acumulación indefinida, pero en la esfera del poder político, puede verse también, desde el punto de vista del arte, como una cumbre de la realización artística, y es lo que percibe Boris Groys, como máximo resultado artístico del poder soviético¹⁷.

En efecto, Stalin, toma como materia para su creación artística el mapa de toda Europa e incluso el mapa del mundo, sus diversas regiones con sus posibilidades naturales, y las sociedades europeas, con sus tradiciones históricas y sus recursos, para construir como su gran obra, una nueva humanidad, sintiendo que tiene poder para hacerlo. Stalin siente que tiene ese poder, y que es un poder sacerdotal, como lo siente antes que él Hitler y después Mao. Es el poder sacerdotal de redimir a la humanidad, de llevarla por fin a la realización plena de su esencia, en los términos en que Marx había dicho, y en los términos soñados por todos revolucionarios que derrocan el Antiguo Régimen.

De la misma manera que la religiosidad civil socialista permite ver la actividad política y económica como una actividad sacerdotal y antisacerdotal, que alcanza o bien imposibilita la realización plena de la esencia humana, la religiosidad civil liberal, masónica o no, permite ver también su propia actividad, desde sus propios parámetros, como sacerdotal en un sentido análogo o en el mismo sentido.

La cubierta de la revista *The Economist* del 1 de junio de 2013, recoge, junto a la correspondiente imagen, la frase “*Not always with us*”¹⁸, “No siempre con nosotros”, como réplica a la sentencia evangélica “A los pobres siempre los tendréis con vosotros” (Mateo 26, 11, Marcos 14, 7 y Juan 12,8).

La revista toma esa frase como encabezamiento del informe sobre el momento de los comienzos del siglo XXI en que la curva de la pobreza en el mundo empieza a descender por debajo del

[17] Groys, Boris, *Obra de arte total Stalin*, Valencia: Pre-Textos, 2008.

[18] <https://www.economist.com/briefing/2013/06/01/not-always-with-us>

50% de la población. Eso sucede por el hecho de que China ha logrado sacar a más del 50% de su población de los niveles económicos de pobreza.

Ese logro de China se debe a la gestión del modo de producción capitalista (de propiedad privada de los medios de producción) llevada a cabo después de la muerte de Mao Tse-Tung por Deng Xiaoping.

La revista *The Economist* se plantea si no hay una cierta contradicción en el hecho de que sea un estado comunista quien realice la mejor y más espectacular gestión del capitalismo, para concluir muy británicamente que las contradicciones son asunto de la lógica y no de la realidad.

Los excedentes de las acumulaciones capitalistas alimentan, por otra parte, las aspiraciones sacerdotales de las sociedades liberales, dando lugar a un tejido de fundaciones y Organizaciones No Gubernamentales que se consagran a subvenir a las necesidades de los pobres del mundo, como casi doce siglos antes lo hacen los clérigos del monacato, y siete siglos antes los de las órdenes mendicantes. La mayor diferencia consiste en que aquellas empresas clericales operan dentro del monopolio eclesiástico de la religión, y estas organizaciones operan fuera de él.

Por su parte, en el ámbito de la Iglesia Católica, se da la coexistencia de dos eclesiologías, una jerárquica y otra de comunión. Los desarrollos del Concilio Vaticano II no han llegado todavía a articular armónicamente la eclesiología jerárquica del sacerdocio ministerial (expuesta en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, de 1964) y la eclesiología de comunión del sacerdocio común (expuesta en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, *Gaudium et Spes*, de 1965)¹⁹.

[19] Pikaza, Xabier, *La novedad de Jesús. Todos somos sacerdotes*, Madrid: Ed. Nueva Utopía, 2014.

En la actualidad, aparece dominante una eclesiología de comunión, pero en el plano jurisdiccional y práctico se hace más explícita una eclesiología jerárquica. En el primer modelo. La Iglesia se concibe como Pueblo de Dios, que se muestra como un pueblo de sacerdotes (Éxodo 19:6; 1 Pedro 2:5; 1 Pedro 2:9; Apocalipsis 1:6), es decir, como un sacerdocio común, y, dentro de ella y a su servicio, se instituyen los sacerdocios ministerios. En el segundo modelo, lo primero es la jerarquía y, en general, el clero.

En cualquier caso, y a pesar de que el triunfo es de suyo máximamente gratificante, parece que, tanto en las sociedades religiosas como en las sociedades civiles, los seres humanos difícilmente encuentran una tarea más atractiva, más apasionante y más apasionante que la redención. Eso ya sería suficiente para otorgar a la más antigua y primordial de las esferas de la cultura, el reconocimiento de una prioridad, al menos moral, en la organización efectiva de las sociedades post-históricas, de la que realmente carece en la actualidad.

6.2. VIDA RELIGIOSA PERSONAL INSTITUCIONAL Y EXTRAINSTITUCIONAL

§ 76.1. NUEVA RELIGIÓN CIVIL. RELIGIOSIDAD FEMENINA Y ORGANIZACIONES HUMANITARIAS

La caída del Antiguo Régimen lleva consigo una transformación del estado, que pasa de ser un estado patriarcal y machista, a ser un estado andrógino y, posteriormente, un estado matriarcal, maternal y femenino²⁰.

El estado del Antiguo Régimen es un estado que representa

[20] Sigo ahora tesis expuestas en Choza, J., *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*, Sevilla: Thémata, 2020, § 45.

el poder político, militar y económico agrícola de las sociedades antiguas y modernas, y débilmente integrado en una sociedad civil, a su vez también débil. El estado del siglo XIX, y sobre todo el del siglo XX, es el nuevo estado nacional²¹.

El nuevo estado nacional del siglo XIX es un estado que promueve el desarrollo de la industria, y que realiza el desarrollo colonial de las potencias europeas de un modo regio y agresivo. Se trata de un estado profundamente masculino, machista, podría decirse, entre los que destacan Francia y, sobre todo, el Reino Unido, a pesar de estar dirigido por la Reina Victoria, desde 1837 a 1901.

Pero el estado masculino, militar e industrial del siglo XIX, se convierte en el siglo XX en un estado asistencial y prestatario de servicios, es decir, en un estado también femenino, o sea, andrógino, cada vez más integrado en la sociedad civil, cuyas partidas de presupuesto destinadas a gastos militares disminuyen por debajo del 20% y del 10%, mientras que las destinadas a educación y sanidad suben por encima del 50% (RORPEH § 23).

El cambio del estado machista del siglo XIX al estado andrógino del siglo XX, hasta culminar en el estado maternal del siglo XXI, sigue un proceso económico administrativo lineal, no resultante de las ideologías políticas de los gobiernos dirigentes de los países a lo largo del siglo, sino más bien promotor de ellas, según la interacción entre actividades humanas y procesos socioculturales.

La sociedad de varios miles de millones de individuos no se constituye ni sobrevive sin la incorporación, en términos de productor individual, de los sujetos confinados en los ámbitos privados, a saber, campesinos, proletarios, minorías étnicas y mujeres.

La liberación de la mujer, como la abolición de la esclavitud, tiene, junto a sus motivaciones ideológicas, unos considerables apoyos infraestructurales y estructurales. La liberación de la mu-

[21] Cfr., Galbraith, J.K., *El nuevo estado industrial*, Barcelona: Ariel, 1984; *Historia de la economía*, Barcelona: Ariel, 2011.

jer, que consiste en la incorporación de esas personas individuales al mercado de trabajo y al ámbito de lo público en general, da lugar a una feminización de la sociedad y del estado, promovida más o menos conscientemente en más o menos ámbitos sociales, culturales y geográficos.

Las fuerzas de la religiosidad civil, se expresan en los movimientos revolucionarios que derrocan al estado patriarcal en las diversas formas de liberalismo y socialismo, como se ha dicho. Una vez derrocado el Antiguo Régimen y establecida la libertad, igualdad y fraternidad en términos formales, y una vez iniciada la era de la implantación paulatina de los derechos humanos, la religiosidad civil se expresa en las fuerzas que promueven los ideales humanitarios, y que dan lugar a organizaciones como Amnistía Internacional, Cruz Roja, Cáritas, etc.

Estas organizaciones ocupan el lugar que anteriormente ocuparon las formas de monacato, ordenes mendicantes, etc., que unificaron psíquica y espiritualmente la Cristiandad, durante la época histórica. Ocupan también el lugar que en los periodos revolucionarios ocuparon organizaciones como los partidos políticos liberales y socialistas, la masonería, los sindicatos, etc., expresiones de una religiosidad civil, que continuó la tarea de unificar psíquica y espiritualmente la nueva Europa.

Las formas de organización que acogen la vitalidad de la religiosidad civil en las nuevas formas del estado, llevan consigo, en cierto modo, una transformación de la nación y del estado en organizaciones supraestatales, a las que confieren un cierto carácter de hogar público de la humanidad. Porque son una externalización del bienestar y el cuidado doméstico, tradicionalmente perteneciente al ámbito privado, y su implantación en el orden de lo público supraestatal.

La feminización del Estado y de la sociedad viene dada por la tercera y cuarta revoluciones industriales, que se corresponden con el aumento de las actividades económicas del sector servicio, hasta representar dos tercios de la actividad laboral total, y con el acceso de la mujer al mercado de trabajo. Las tareas domésticas

de cuidado en la enfermedad, preparación de alimentos, confección y reparación de la indumentaria, limpieza doméstica y personal, enseñanza, etc., empiezan a ser tareas públicas en el Estado andrógino, y se profesionalizan plenamente en la sociedad de bienestar, es decir, en el Estado maternal.

La conversión de la sociedad civil en un hogar acogedor, tienen lugar como feminización de la sociedad. Esta feminización es la expresión de la religiosidad civil de la mujer, el otro 50% de la sociedad humana, que pasa del ámbito privado al ámbito público, y que no solamente ocupa más de la mitad de los puestos de funcionarios, sino también más de la mitad del personal de las ONGs.

§ 76.2. SOCIEDAD DE BIENESTAR, CUIDADO Y SACERDOCIO FEMENINO. PINKER Y BECK

La feminización de la sociedad empieza con la diferencia entre naturaleza y cultura, cuando la hembra del sapiens separa la placenta del recién nacido y la guarda, para devolver su alma al mundo de los antepasados en los ritos funerarios²².

Esta separación es la inauguración del universo simbólico y cultural humano, del mundo religioso, político, jurídico y económico de la especie *homo sapiens*. En ese mundo simbólico la agresividad, la violencia y el poder, quedan interpretados y asumidos como lo propio del modo de ser cultural masculino, que adquiere la hegemonía a partir del calcolítico, mientras que el cuidado y la sumisión quedan como lo propio del modo de ser natural femenino.

Esta asignación de cualidades recorre la historia del género humano y se encuentra en la mayoría de las culturas. En 2011 el psicólogo Steven Pinker publica el libro *The Better Angels of Our*

[22] Se sigue ahora la tesis expuesta en Choza, J., *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*, Sevilla: Thémata, 2020, § 53.

Nature, traducido al español como *Los ángeles que llevamos dentro*, y al italiano como *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, enfoca con un nuevo matiz esa dicotomía, y sostiene que a lo largo de la historia la hegemonía masculina y la violencia de las sociedades, va cediendo su puesto a la hegemonía femenina y a la pacificación de las sociedades²³.

En los diez capítulos y 900 páginas de su investigación, Pinker desarrolla la tesis de que la violencia de la especie humana tiene su momento máximo en el paleolítico, que empieza a declinar ininterrumpida y constantemente desde entonces (incluido el siglo XX con sus dos guerras mundiales), y que nuestra época es probablemente la más pacífica de la historia.

Entre las diversas causas y factores que Pinker correlaciona con sus curvas de descenso de la violencia, de las muertes con violencia, cuenta, y como uno de los importantes, la creciente feminización de la sociedad.

Comienza la exposición de su tesis con la declaración de Tossumo Yamaguchi, que sobrevivió a la explosión de la bomba de Hiroshima y poco después a la de Nagasaki (a donde había ido buscando un refugio para reponerse), de que “las únicas personas a las que se debería permitir gobernar un país en posesión de armas nucleares son a las madres que todavía amantan en su regazo a los niños”²⁴.

En las diferentes culturas, y en los diferentes momentos y lugares de la época histórica, las sociedades más pacíficas son aquellas en las que hay una población equilibrada en el número de varones y mujeres, y una influencia mayor de las mujeres en la cultura, en la vida social y en la vida pública, y las más violentas son aquellas en que el número de mujeres es menor que el de va-

[23] Pinker, Steve, *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, Milano: Mondadori, 2013.

[24] Pinker, Steve, *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, Milano: Mondadori, 2013, cap. 10.

rones y su influencia en la sociedad es muy marginal.

Eso no solamente ocurre entre los yanomamos del Amazonas o en la Grecia Homérica, donde se registran las cifras relativas más altas de muertes violentas, sino también en los países islámicos africanos, donde se practica la mutilación genital y la lapidación de las adúlteras, y especialmente en los países islámicos asiáticos, Afganistán, Bangladesh, Pakistán, China y parte de la India. En estos países, en los que se ha practicado el aborto de fetos femeninos sistemáticamente, la población está desequilibrada con una mayoría masculina, las mujeres están socialmente marginadas y los índices de violencia son los máximos²⁵.

En estos países los índices de violencia son análogos a los del “salvaje oeste” de los Estados Unidos en los siglos XIX y XX, o a los de las áreas de explotaciones mineras de los siglos pasados, donde las sociedades están compuestas de un modo desproporcionado por varones, y además jóvenes, y en las cuales se dan los más altos índices de testosterona.

Las sociedades de menores índices de violencia son las de una proporción equilibrada de varones y mujeres, donde la mujer es mejor tratada, tiene más influencia en la organización y gestión de la vida ordinaria, y hay más cantidad de vinculaciones más estables, es decir, matrimonios, entre ambos sexos. En esas sociedades se dan los índices más bajos de testosterona y de delincuencia.

En sociedades en que la cultura imperante ha sido o sigue siendo masculina, es más probable que los individuos estén dispuestos a dar su vida (y a quitársela a otros) en nombre del honor y de otros valores masculinos, mientras que en las sociedades en que los valores femeninos están más presentes, los valores de la vida y la supervivencia están más presentes y tienen más fuerzas²⁶.

[25] Pinker, Steve, cit., cap. 7.

[26] Pinker, Steve, cit., cap. 10.

En general, la tesis de Pinker es que hay correlación entre igualdad entre los sexos, presencia de los valores femeninos en la vida cotidiana, reconocimiento de la persona y respeto y valoración de la vida, es decir, entre sociedad pacífica y sociedad feminizada, a lo largo de la prehistoria y la historia.

En una línea afín, el sociólogo Ulrich Beck, en su obra póstuma, *La metamorfosis del mundo*, describe la transformación de la sociedad actual como una metamorfosis, que tiene lugar de modo sistémico, no por revolución, ni por decisión, ni por planificación, sino por el cambio en el modo de reproducirse los seres humanos, que afecta al sistema social entero en todos los niveles²⁷.

Lo que hacen las mujeres espontáneamente (en un porcentaje significativamente superior a los hombres), dar de comer o de beber a los vivientes, animales o vegetales, curarles y acompañarlos, es afirmación de la vida, lo que aquí se está llamado religión. Eso es lo que hace Dios al crear, es lo que hacen los ángeles como último momento y último transmisor del proceso de emergencia de cada nuevo ser autónomo. Mejor dicho, el último momento y el último tramo del proceso de creación lo protagoniza la mujer, que comparte tarea con el ángel.

El cordón umbilical y la placenta con el líquido amniótico, son una metáfora biológica de la fundamentación y ubicación ontológicas de cada criatura en la cadena neoplatónica de creación de los seres. Asimismo, los cuidados maternos son una metáfora de los cuidados de Dios y sus ángeles por las criaturas y de la providencia divina por el mundo. Son metáforas del amor y la misericordia que constituyen la esencia y la forma de la religión en numerosas religiones positivas calcólicas²⁸.

[27] Beck, U., *La metamorfosis del mundo* 2017, cfr. Chozza, J., *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*, Sevilla: Thémata, 2020.

[28] El amor y la misericordia, el cuidado y la ayuda son, en general, práctica y contenido teórico de todas las religiones, aunque para el cristianismo tenga como expresión paradigmática en la Bienaventuranzas, recogidas en el texto evangélico del sermón de la montaña y del juicio de las naciones de Mateos 5 y 25. La metáfora de la bolsa amniótica y de la placenta, como expresión de la misericordia, está tomada de Norwich, Julian of, *Revelations of Divine Love*, London: Penguin, 1966.

Como dicen las arqueólogas y psicoanalistas Anne Baring y Jules Cashford, los reformadores luteranos no saben de qué tesoros privaron a sus seguidores, cuando, al extirpar las formas de la veneración a María, amputaron de la religión el culto al principio femenino²⁹.

Cuando la mujer, los seres humanos en general, la sociedad institucionalizada en las modalidades de Estado y de administración, toman conciencia de ese proceso de despliegue ontológico-cultural de los vivientes, y lo perciben como obvio, se empieza a entender que las religiones son versiones institucionales, en forma de ritos, normas y relatos, de los modos naturales de proceder y de ser.

Un oriental, ajeno a los daños producidos en la Cristiandad por los excesos de las instituciones religiosas, por su “caída”, puede percibir la religión como algo que “está bien, pero no hace falta”, porque, ¿para qué hace falta reproducir en modelos simbólicos, en forma representativa o en estilo indirecto, lo que se hace normalmente en el hogar en la vida cotidiana?, ¿para qué hace falta erigir en alguna parte el modelo de madre y de padre? Si se erige el modelo y se le venera, está bien, pero no hace falta.

Cuando las religiones positivas alcanzan en la conciencia de los ciudadanos su sentido trascendental, y ese sentido se percibe en el comportamiento y en las tareas diarias, lo que resulta es el cuestionamiento del sentido y el papel de las instituciones religiosas.

§ 77.1. ¿PUEDE EL SUJETO MODERNO PONERSE DE RODILLAS? JAVIER GOMÁ

En 2013, Javier Gomá Lanzón, publica *Necesario pero imposible. O ¿qué podemos esperar?*, un libro en el que formula esta pregunta:

[29] Baring, Anne y Cashford, Jules, *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*. Madrid: Siruela, 2005.

¿puede el sujeto moderno ponerse de rodillas? ³⁰.

Para responderla hay que despejar tres cuestiones. En primer lugar, ¿quién es el sujeto moderno?, en segundo lugar, ¿qué es ponerse de rodillas?, y, en tercer lugar, ¿dónde, cuándo y cómo, puede ponerse de rodillas ese sujeto?

Para empezar, el sujeto moderno es el depositario de la memoria épica de la cultura occidental, el que ha vivido y tiene un conocimiento, más o menos claro, de todo lo que se expone en este volumen. Es, junto al varón moderno, también la mujer moderna, que comparte con el varón contenidos análogos de la memoria épica, y que es igual de determinante que él de la interpretación pública de la realidad.

Esa interpretación pública de la realidad, con vigencia en el occidente a comienzos del siglo XXI, aunque con límites móviles y cambiantes a un ritmo más rápido que en el siglo XX, tiene unos contenidos permanentes que confieren su identidad a la cultura occidental y al sujeto moderno.

Ponerse de rodillas es un gesto del lenguaje corporal humano, probablemente universal y válido para todas las culturas del mundo, que significa abajamiento del propio ser ante un ser superior, reconocimiento de la superioridad de ese ser y reverencia a él. La religión está compuesta inicialmente de lenguaje corporal, de ritos, y algunos elementos de ese lenguaje, de esos ritos, permanecen en las religiones y las culturas en general con ese significado.

El sujeto moderno, el hombre y la mujer de las sociedades actuales, son los que, a través de la educación transmitida, los

[30] Gomá Lanzón, Javier, *Necesario pero imposible. O ¿qué podemos esperar?*, Madrid: Taurus, 2013, Esta obra prolonga su trilogía sobre la imitación y la ejemplaridad (*Imitación y experiencia*, Valencia: Pre-textos, 2003; *Aquiles en el gineceo*, Valencia: Pre-textos, 2007, *Ejemplaridad pública*, Madrid: Taurus, 2009) ampliándola a una tetralogía. De todas formas, entre el tercer y el cuarto libro se sitúa *Ingenuidad aprendida* (Barcelona: Círculo de lectores, 2011), que está completamente entrelazado con los tres anteriores y con el siguiente. Recojo aquí parte de la reseña al primer libro, publicada en *Thémata. Revista de Filosofía* N°47 (2013) pp.: 321-326.

libros, las películas, las series de TV, los videojuegos, etc., se han identificado con los mártires romanos, con César y con Espartaco, con los cruzados, Mio Cid, Arturo y las damas medievales en la Edad Antigua y Medieval.

Los que se han identificado con Don Quijote y Sancho, con Galileo y Newton, con los descubridores y colonizadores de América del Norte y del Sur, de África y de Asia, con Lafayette, Napoleón y los héroes de la revolución francesa y americana, con Bolívar, José Martí y los héroes de la independencia de Latinoamérica, en la edad moderna.

Y los que se han identificado con Búfalo Bill y Toro Sentado, con Madame Bovary, la Traviata y las Sonias de Dostoievski, con Darwin y Einstein, Pasteur y Fleming, con Proudhon, Marx, Panchito Villa y Raskolnikov, con Mary Wollstonecraft y Garibaldi, Martin Luther King y Nelson Mandela, y tantos otros en la Edad contemporánea.

El sujeto moderno, los hombres y las mujeres que se identifican con estos personajes, saben cómo han salido de una situación de marginación, opresión y descalificación, de una “minoría de edad culpable”, como la describe Kant, y saben cómo, al salir de ella, llegan a ser sí mismos, personas corrientes, limitadas, finitas, mortales.

Saben dotar a sus comunidades de nuevas organizaciones, con nuevos jefes y nuevos maestros, y con nuevos dirigentes que marquen los mejores caminos, no sólo en lo que se refiere a la marcha de la comunidad, sino también en lo que se refiere al desarrollo existencial personal. Saben que esos nuevos jefes y nuevos maestros no son sus señores sino sus compañeros, y saben convivir con los demás en la buena fe de un diálogo constructivo.

Ese hombre y esa mujer modernos experimentan, en el fondo de su memoria épica, el latido de la esperanza religiosa, la inquietud de la convicción de Unamuno de que “lo que no es eterno tampoco es real”. Entonces hay momentos en que se formulan la pregunta y titubean.

¿Pueden ponerse, otra vez, de rodillas? ¿Pueden otra vez recuperar la esperanza, pero sin dejar de ser sí mismos, sin negar ninguna de las conquistas históricas? ¿Esperanza, de qué? De que no todo se acaba aquí con la muerte. De que seguirán siendo sí mismos luego.

Esa pregunta por la posibilidad, esa esperanza que se retoma en el acto mismo de la genuflexión, y que es su sentido, constituye la sustancia de la inquietud del sujeto contemporáneo, del hombre y de la mujer. No solo la esperanza y la inquietud del sujeto en general, sino especialmente la de cualquier hombre y cualquier mujer que ha vivido la deportación a las tinieblas exteriores.

El sujeto moderno tiene una sensibilidad a veces atea, a veces agnóstica, a veces desconcertada, pero su memoria épica contiene el depósito de las tradiciones cristianas. ¿Cómo puede ese contenido, que coincide con los del cristianismo, presentarse a su nueva sensibilidad y a su nueva inteligencia de un modo aceptable?, ¿cómo es posible cuando el cristianismo de la tradición cristiana se lo entrega una institución tan decepcionante y de unos modos tan decepcionantes?

El sujeto moderno experimenta el consuelo y el alivio de los caminos que le abren los artistas, unos artistas que actúan como guías particulares. En efecto, Hölderlin, Baudelaire, Dostoievski, Leopardi, Víctor Hugo, Rilke, Galdós, y tantos otros, viven con las promesas y esperanzas cristianas en sus vidas y en sus obras, y las transmiten, pero son anticlericales, anti-romanos, anti-institucionales, es decir, deportados también, y si ofrecen un consuelo y una senda al hombre y a la mujer que buscan cobijo existencial, es siempre de una legitimidad incierta.

Un consuelo y una senda que se ofrece a título personal no es un hogar, no es el aprisco, no elimina la sensación de andar con el corazón a la intemperie. Tienen que ofrecerlo las iglesias cristianas, institucionalmente. Y tienen que hacerlo contando de un modo nuevo la vida del salvador y la tarea de la salvación.

Esa tarea la asumen espontáneamente los maestros de la sabiduría cristiana, es decir, los teólogos. Ellos dejan de tomar como protagonistas al Reino de Dios y a Cristo Rey, dejan de hablar de ello, y comienzan a hablar de Jesús hombre, es decir, del Dios hecho humano, del hombre común.

Así Jesús resulta accesible a los hombres y mujeres de una sociedad de personas iguales y libres, y así puede enseñar a esas personas a llamarle a Dios, Abba, Padre (papá). Esa es la tarea de los teólogos de la secularización, en concreto de Gogarten, Bonhoeffer y otros³¹.

Desde esa esperanza cristiana que late en el fondo de su memoria épica, el sujeto moderno es el que, como hombre y como mujer, puede tener un encuentro con Dios, tal vez con Dios Padre, de modo directo e inmediato, a través de la noche o del desierto, al margen de instituciones religiosas. Puede prestar atención, como oyente de una palabra arcana, a la llamada que proviene de un origen ignoto.

Quizá puede tener un encuentro con el Padre, más fácilmente y más probablemente que con ese Jesús que transmiten las Iglesias cristianas. Puede también tener, ciertamente, un encuentro de tú a tú con ese Jesús, y ser interpelado por él, como señala Guardini.

El hombre y la mujer modernos pueden también aceptar como creíble a ese Jesús que le reprocha su dureza de corazón al rico Epulón, símbolo de los déspotas del Antiguo Régimen. A ese Jesús que se vuelve a socorrer al pobre y desvalido, afirmando su dignidad de persona humana, según lo describen representantes de la liberación como Gutiérrez, Boff, Sobrino y otros.

[31] Gomá Lanzón, J., cit., pp. 172.

§ 77.2. *SUJETO MODERNO, RELIGIOSIDAD POPULAR, RELIGIOSIDAD CIVIL Y ARRIANISMO*

Finalmente, el sujeto moderno puede encontrarse personalmente con Dios Padre, con Dios Hijo y con Jesús, de un modo empírico y trascendental a la vez, cuando, después de varios días de camino por los pinares de Huelva, llega a la Ermita de Almon-te el Domingo de Pentecostés, y ve cómo le sonríe desde su trono la Reina de las Marismas, la Blanca Paloma.

También cuando, después de horas de espera en la madrugada del Viernes Santo, ve asomarse por las calles de Sevilla a la Esperanza de Triana o a la Esperanza de la Macarena. Y cuando ve en esa misma noche a Jesús del Gran Poder cargando con su cruz por esas mismas calles, o al Cristo del Cachorro, agonizando clavado en la cruz, que vuelve a su templo cruzando el puente de Triana, el Viernes Santo por la noche.

El sujeto moderno puede encontrarse con Dios Padre y con Dios Hijo, cuando se encuentra con su Madre, María, en las diversas formas de la religiosidad popular. En la semana Santa de Sevilla, en las peregrinaciones al Santuario del Rocío, al de Fátima, al de Lourdes, al de Guadalupe, y tantos otros.

El sujeto moderno se encuentra entonces con la madre, con la mujer, con la suprema afirmación de la vida, como señala To-sumo Yamaguchi, que venera y cuida permanentemente el futro de sus entrañas. Y puede encontrarse entonces también ahí, en ese santuario y en esas calles, con Jesús, su Hijo, y con Dios, aunque haya llegado a ese lugar desde muy cerca o desde muy lejos, desde su casa de Sevilla, o desde Madrid, desde Copenhague o desde Kioto.

En todos esos casos se trata de un encuentro con Jesús, con un ser humano que afirma la vida y a la vez la dignidad humana, y para quien la tarea redentora es la tarea de realización de la esencia humana hasta su plenitud.

Cuando las Iglesias cristianas relatan y presentan a un Jesús

que afirma la legitimidad de lo finito, la autonomía de lo temporal, y la salvación como plena realización de la esencia humana, el sujeto moderno puede arrodillarse en esas Iglesias, aunque se les pueda llamar arrianas.

Desde el punto de vista cristiano, Cristo es la salvación del hombre, la solución del problema del hombre. Cristo es la realización en plenitud de la esencia humana, y eso puede entender como una formulación del arrianismo.

Pero Cristo, además de eso, que lo es, es mucho más todavía. Es el modo de incluir al hombre en el seno de la intimidad trinitaria, de quedar identificado con el Hijo que se ha hecho hombre, y de ser amado por el Padre como otro hijo, y eso ya no es arrianismo³².

La cristología existencial aparece ahora prestando al hombre y a la mujer modernos el servicio propio de la teología, a saber, mostrar a Jesús en su época como asequible, como semejante, como la divinidad que se ha hecho cercana, próxima, humana.

En la medida en que Jesús es semejante al hombre y a la mujer modernos, que sobre todo quieren ser sí mismos, no les promete el paraíso como una alienación, no les promete hacerles eternos, no les promete una felicidad en la que no puedan reconocerse ellos ni reconocer a los suyos. Les promete lo que el hombre y la mujer modernos quieren más profundamente, que no es solamente la felicidad. “Yo no quiero mi felicidad. Yo quiero mis obras, decía Nietzsche”. El sujeto moderno quiere que vuelva lo que ha sido lo mejor, lo insuperable. Yo quiero a los míos, a mi familia, lo que he hecho y lo que he sido.

Al hombre y a la mujer modernos el salvador cristiano, Cris-

[32] La fórmula “Dios no es solo la solución del problema del hombre, es mucho más”, la tomo de una conversación personal con Leonardo Polo en los años 70 a propósito de Feuerbach. La tesis de Cristo como la plenitud del hombre, y como la inclusión del hombre en la intimidad trinitaria, es la clave de la cristología de Raimon Panikkar, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid: Siruela, 1999. La cristología de Polo está en Polo, Leonardo, *Epistemología, creación y divinidad*, Pamplona: EUNSA, 2014.

to, no les promete el futuro, ni les promete la eternidad, cosas fáciles de prometer, y que todos los líderes prometen. Les promete algo más sorprendente y difícil, y que a casi nadie se le ha ocurrido prometer antes: les promete el pasado, les promete a los suyos, a su familia, lo que han hecho y lo que han sido³³. Eso es lo que se proclama en la liturgia de difuntos: “*requiescant a laboribus suis, opera enim illorum sequuntur illos*”, los que mueren, ya pueden “descansar de sus trabajos, pues a cada uno le seguirán sus obras”.

Al hombre y la mujer modernos Cristo les promete que se llevarán con ellos a los suyos, y con ellos su mundo común, lo bueno que han hecho en este mundo finito, mortal y humano. No les promete hacerlos como Dios, identificarlos con Cristo, les promete afirmarlos siempre como lo que ellos son, como unos sí mismos finitos.

Este hombre y esta mujer modernos, a los que Jesús habla y a los que hace promesas en esos términos, pueden ponerse de rodillas, ante la noche estrellada, ante la infinitud del mar, e incluso en el templo, porque los teólogos en cierto modo los legitiman para ello. Pero los teólogos, como los gestores de la religiosidad popular, no son inmediatamente la Iglesia institucional que enseña, sana y acoge.

Los teólogos, los hermanos mayores de las hermandades y los presidentes de las cofradías, no tienen mucha más legitimidad que los poetas para asegurarle cobijo al hombre y la mujer modernos. Les proporcionan cobijo tal vez en cuanto a su fe, un cobijo no más acogedor que el que le ofrecen los poetas y artistas en general, pero no el cobijo de la Iglesia como institución, el cobijo de su casa en este mundo y, a la vez, en el otro.

[33] La referencia de Javier Gomá a Nietzsche, es semejante a la de Javier Hernández-Pacheco, *Nietzsche. Ensayo sobre vida y trascendencia*, Barcelona: Herder, 1990.

§ 77.3. EL INCIERTO COBIJO INSTITUCIONAL

La cuestión de si el sujeto moderno puede ponerse de rodillas, se desglosa en la cuestión de si puede hacerlo en cuanto a las cuatro dimensiones de la religión, el culto, la moral, la dogmática y la plegaria. Como se ha visto, cada una de ellas se muestra, después de la época histórica, como un subsistema autónomo, en el que convergen numerosos subsistemas de las otras esferas de la cultura como se ha señalado.

Que pueda aceptar los relatos que los teólogos hacen de Jesús como Dios hecho hombre, no quiere decir, de suyo, que pueda arrodillarse sin más, porque arrodillarse es un acto que se hace de muchas maneras y en diversos lugares y situaciones.

La primera dimensión de la religión es el culto, a la cual pertenece precisamente el rito de ponerse de rodillas y todos los demás ritos. Para el sujeto moderno, los ritos de celebración del nacimiento, los matrimonios, los funerales, etc., aparecen desvinculados de la religión, flotan como elemento sueltos y ajenos a ella, constituidos también por factores ajenos a las iglesias, como son las clínicas de maternidad, los hoteles y restaurantes, las tiendas de moda, las joyerías, los tanatorios municipales, etc.

En la medida en que no vincula estos ritos universales con significados de ninguna religión, el sujeto moderno es practicante, pero no creyente.

Hay sujetos individuales, protagonistas de esas celebraciones conjuntamente con ministros eclesiásticos de las diversas religiones positivas, que sí le dan contenido religioso a sus ritos, y saben cómo articular los subsistemas del culto sacramental con los subsistemas de las demás esferas de la cultura (musicales, gastronómicos, etc.). En este caso se trata de sujetos creyentes y practicantes

En el plano nacional y mundial, hay actos litúrgicos del Consejo Mundial de las Iglesias, hay concentraciones en Asís para rezar por la paz, hay intercambios de visitas de autoridades reli-

giosas en las que se expresa el reconocimiento y el respeto mutuo.

En estos ceremoniales, las distancias culturales de los participantes son enormes, pero la diplomacia ha generado protocolos universales, de manera que, siguiéndolos, las personalidades institucionales que participan en ellos, pueden ponerse de rodillas, y reconocerse a sí mismas, en un acto de reconocimiento a la realización de la esencia humana como tarea suprema. Ese reconocimiento se puede encauzar a través de las religiones personales de esos individuos, o a través de las religiones oficiales de las instituciones a las que representan.

En el orden de la moral, el derecho y la política, el reconocimiento de los Derechos Humanos sí es una comunión institucional de las iglesias y los estados, y de los individuos integrados en ellas. Las iglesias cristianas son remisas a aceptar algunos de estos derechos, especialmente la Iglesia católica, que rechaza los referentes a la no discriminación por razón de nacimiento y de sexo³⁴.

Además del reconocimiento formal de los Derechos humanos, por parte de casi todos los Estados y casi todas las Iglesias, hay una unidad moral de todo el género humano reconocida por individuos e instituciones, que va más allá del ámbito del derecho.

El holocausto unifica la conciencia ética de la humanidad, el pueblo elegido, en gran medida a través de Hollywood, logra que la especie humana se sienta afectada al unísono y adopte actitudes éticas universales, que se traducen en normas positivas de respeto a la comunidad humana con pleno apoyo institucional.

Por otra parte, las pretensiones de extender las redes asistenciales mundiales hasta llegar a los últimos necesitados, va más allá de la pretensión de instaurar una ética mundial. En este or-

[34] La persistencia de la Iglesia Católica en el Antiguo Régimen se manifiesta no solo en la discriminación por razón del sexo, sino, más aún, en la discriminación por razón del nacimiento. En concreto, un hijo ilegítimo, no puede ser ordenado sacerdote. Se trata de un impedimento dispensable, como lo era en el Antiguo Régimen, pero se mantiene como impedimento.

den, la vida fáctica y la iniciativa particular tienen un alcance que llega donde la articulación intelectual e institucional de las actividades humanas se queda corta y fuera.

Desde el punto de vista de los Derechos Humanos y la moral, que es el clave y definitivo en lo que a reconocimiento se refiere, el sujeto moderno se siente y es reconocido como tal, en su dignidad singular, en la Iglesia anglicana y en las iglesias luteranas, y en ellas puede ponerse de rodilla. Al tratarse de iglesias nacionales, alcanzan en el seno de ellas el mismo reconocimiento que han alcanzado en las correspondientes sociedades civiles.

No puede ponerse de rodillas en la Iglesia Católica Romana. Tiene que quedarse fuera, y arrodillarse a la intemperie, si la constitución de su unidad familiar no cumple determinados requisitos que resultan difíciles para muchas familias en las sociedades del siglo XXI.

En el orden de la dogmática y la fe, los teólogos de los siglos XIX y XX han cumplido su misión. Han dado al sujeto moderno razón de la esperanza cristiana, motivos para la afirmación de sí mismo como él mismo, más allá de la muerte. Han mostrado el modo en que lo hace el propio Jesús.

La resurrección de Jesús puede ser ejemplo y causa de la resurrección de los hombres. Esa esperanza en la resurrección no pertenece de suyo al monopolio eclesiástico de la religión, a una teocracia en la que el hombre no se había reconocido como autónomo, y puede ser asumida por el sujeto moderno en las iglesias que reconocen al hombre en su dignidad y autonomía. En las Iglesias que mantienen el régimen de monopolio, en algunas orientales y en la Iglesia católica Romana, el sujeto moderno también puede abrazar esa esperanza, pero al margen de la Iglesia. Por debajo o por encima de ella, según los casos³⁵.

[35] Por ejemplo, hay personas divorciadas o del colectivo LGTB, que se declaran católicas y que tienen certeza de su fe, su esperanza y su amor, y otras que no sienten en sí mismas esa seguridad, y que se sienten reprobadas.

La mayoría de edad del sujeto moderno tiene a su vez su expresión más alta en lo que Aristóteles llamó la *filía*, la amistad, de la cual Jesús es ejemplo cuando se dirige a los hombres para decirles: “Ya no os llamo siervos. Os he llamado amigos”.

De ese modo el sujeto moderno puede volver a ponerse, otra vez, de rodillas. Así es como lo han hecho muchos intelectuales en el siglo XX y el XXI. ¿Significa esa comprensión existencial de Jesús, a comienzos del siglo XXI, que el hombre moderno tiene ya hogar, aprisco, cobertura? ¿Que su corazón ya puede dejar de estar a la intemperie porque comparte institucionalmente una esperanza?

En la medida en que la fe se ha privatizado y personalizado, el sujeto moderno puede desplegar su amistad con el Dios hombre según el modo en que ha tenido lugar el encuentro con él. Puede ponerse de rodillas, y estrecharle la mano.

En la medida en que la moral y el derecho eclesiástico no se han personalizado, no. No, porque esa comprensión existencial que los filósofos y los teólogos le abren es particular de ellos, no de las iglesias institucionales. La dimensión cognoscitiva no es la más importante de la religión cristiana, ni siquiera en la modernidad.

Hay diálogo entre la Academia y la Iglesia. Habermas inició un diálogo con Ratzinger, antes y después de ascender al pontificado como Benedicto XVI. Algo parecido han hecho en diferentes ámbitos culturales otros pensadores, creyentes y agnósticos, como Vattimo y Eco en Italia, como Anthony Flew en Inglaterra, como Berger y Belah en Estados Unidos, como el propio Habermas y Beck en Alemania.

Eso puede llevar a celebraciones y oraciones conjuntas, en Asís y en otros lugares, y a ponerse de rodillas allí. Pero eso quizá no es todavía diálogo de mutuo reconocimiento institucional entre la Iglesia y la Academia, ni el reconocimiento pleno de las subjetividades personales.

En el orden de la plegaria, finalmente, la cuarta y última de las dimensiones de la religión, la meditación, el recogimiento a solas con Dios, aparece como patrimonio de las religiones orientales, y de varias de las nuevas formas de religión muy centradas en la meditación.

El sujeto moderno puede ponerse otra vez de rodillas, pero más bien a título personal. Puede rezar y recogerse, porque esa no es una actividad que pertenezca al orden de lo pública e institucionalmente regulable.

Puede practicar la misericordia y promover los derechos humanos, pero, ¿es que necesita estar en sintonía con alguna Iglesia, incluso con la suya misma, si es que la tiene, para practicarla?

Cuando practica la misericordia y se recoge en meditación, el sujeto moderno puede hacerlo en compañía de Jesús. Pero ese Jesús con el que puede estar en sintonía, es el Jesús de ¿cuál de las Iglesias institucionales?, ¿de todas?

Hay singularidades que no necesitan responder esta pregunta, como los artistas e intelectuales de los siglos XIX y XX, y menos aún los del siglo XXI. Quizá tampoco muchas personas de las que acuden a las celebraciones de la religiosidad popular, pero quizá sí lo necesita ese conjunto de ciudadanos a los Javier Gomá designa como “el común de los mortales”.

§ 78. “LA IGLESIA SOMOS NOSOTROS”. NEWMAN Y SORRENTINO

En la historia de la Cristiandad, durante el conflicto entre Felipe IV y Bonifacio VIII, los ciudadanos perciben y declaran por primera vez que “el estado somos nosotros”. Por otra parte, desde la predicación de Pablo los cristianos perciben la soberanía de su conciencia, y en el Concilio Vaticano II entienden y declaran que “la iglesia somos nosotros”.

La doctrina de la soberanía de la conciencia, como se ha dicho, proviene de Pablo y de la interpretación de Pablo por Orígenes en la primera fase de la Antigüedad. En la segunda fase, la

medieval, es declarada solemnemente por Urbano II y legitimada y fundamentada por Pedro Lombardo, en el Libro de las Sentencias, y por Tomás de Aquino en la Suma Teológica.

En una tercera, en la modernidad, la doctrina la retoman Lutero y los humanistas del Renacimiento, y la formulan como un derecho perteneciente a la dignidad humana los protagonistas de las revoluciones y de las Constituciones

En la cuarta etapa, en la edad contemporánea, la doctrina y el reconocimiento lo continúan los suplicantes de Proudhon y Péguy, y lo percibe y le da su formulación más expresiva y contundente en el siglo XIX, John Henry Newman, anglicano conversito a la Iglesia católica en 1845.

Su formulación la hace suya el Concilio Vaticano II, antes de que sea declarado beato y santo (lo que hace el papa Francisco en 2019), y la proclama repitiendo que “la conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo”³⁶. Dicha declaración se recoge en el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992, y se propone como enseñanza oficial para toda la Iglesia Universal.

Newman es el primer estudioso del arrianismo en la modernidad, y el primer combatiente contra el arrianismo, doctrina que ve reproducida en el seno del protestantismo liberal. Por otra parte, Newman promueve también, más allá de la institución de los Concilios Ecuménicos, que tienen la estructura de las cortes reales del Antiguo Régimen, donde los clérigos deciden las cuestiones fundamentales de la Iglesia, la institución de los Sínodos, que tienen una estructura parecida a los Parlamentos democráticos, donde todos los fieles, clérigos y laicos, protagonizan los acuerdos.

A partir de Newman, y del Concilio Vaticano II, se establece formalmente en la Iglesia Católica, el principio de que “la iglesia somos nosotros”. Con todo, y a pesar de que los sínodos posteriores al Concilio Vaticano II, y especialmente los celebrados

[36] “La conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo”, carta citada en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1778.

en el pontificado de Francisco, han propuesto suavizar la regulación eclesiástica de las prácticas sexuales, tales propuestas no han prosperado debido al peso de la corte jerárquica.

Los derechos de la subjetividad, el reconocimiento de la dignidad de la persona, y la personalización de la moral y del dogma, no se han expresado de un modo completo en la Iglesia católica, y eso genera diversas trabas y disfunciones.

Aunque el sexo tiene escasa relevancia en el mensaje evangélico, debido a la pervivencia de la reglamentación tridentino-westfaliana, es un asunto que distrae de cuestiones esenciales más propias de una institución religiosa posthistórica.

La reglamentación del sexo absorbe mucha atención y mucha energía, porque, aunque es un asunto clave para el orden fiscal moderno, como se he señalado, en la época posthistórica se convierte en un obstáculo para la formación de las unidades familiares. Distrae energías de cuestiones más importantes en la era global, como la articulación de las religiones positivas en una unidad, de manera que todas se sientan reconocidas y acogidas por todas, de manera que todos los fieles de las distintas confesiones puedan experimentar la fraternidad universal, y de manera que puedan cooperar con los estados en la construcción de una convivencia pacífica global.

La Iglesia católica está atada al Antiguo Régimen por su normativa sobre las prácticas sexuales, mediante la cual continúa atrapada en las formas de organización social de la modernidad, como lo están las conciencias de la mayoría de los católicos hasta finales del siglo XX. Las iglesias anglicanas y luteranas, en buena parte, llegan en el siglo XXI a una privatización y personalización del sexo de la misma amplitud que las sociedades civiles en las que están ubicadas.

En las iglesias anglicanas y luteranas, al igual que en la mayoría de los estados del siglo XXI, tiene lugar una privatización del sexo de la misma amplitud que la privatización de la alimentación. Si el erotismo es al sexo lo que la gastronomía a la alimentación, como sostiene Higinio Marín, la regulación normativa de

la sexualidad por la legislación eclesiástica parece y merece tener el mismo destino que la regulación alimenticia por parte de la Iglesia.

El erotismo es al sexo lo que la gastronomía a la alimentación, y eso se expresa en la tradición judeocristiana describiendo la felicidad eterna, junto con la metáfora del reino, del triunfo del rey sobre los opresores, y del juicio sobre sus aliados y sus enemigos, con la metáfora del banquete de bodas, en los que se celebra y se goza con los manjares sabrosos, los vinos exquisitos, y una unión amorosa sobre el tálamo nupcial cantada en el *Cantar de los Cantares*.

La tradición judaica y la islámica como culturas agrícolas y seminómadas, han mantenido numerosas prohibiciones religiosas sobre los alimentos, pero no sobre la forma más obvia y elemental de erotismo, la danza. Todavía, las diversas modalidades de danza del vientre, evocan, estimulan y preparan, mediante el despliegue de las artes de seducción femeninas, para el gozo de la unión amorosa, que en el islam es una de las imágenes de la dicha en la vida eterna.

La tradición cristiana de la Cristiandad, desarrollada en los medios urbanos y estatales europeos, establece y mantiene las prohibiciones relativas al sexo, a partir de las leyes *julia* de César y de Augusto (OORA § 13), y establece unas prohibiciones alimenticias, en parte nuevas y en parte afines a las de otras confesiones de la Antigüedad.

A lo largo de la modernidad, las Iglesias de la Cristiandad van reduciendo las prohibiciones sobre la alimentación, hasta llegar a su completa desaparición en el siglo XXI.

Por lo que se refiere al erotismo, las iglesias cristianas modernas mantienen un sistema de prohibiciones y censuras sobre la danza, proscribiendo a lo largo del siglo XX numerosos bailes considerados obscenos, hasta que en el siglo XXI deja de ocuparse del baile y la danza en absoluto³⁷.

[37] Como documenta ampliamente Han Urs von Balthasar, *Teodramática*, vol. 1, *Prole-*

El papa Francisco rechaza las propuestas del camino sinodal de los obispos alemanes de finales de 2019, de suprimir en la Iglesia católica la discriminación por razón del sexo, pero los germanos persisten en su empeño. Resulta imprevisible el tiempo que las legislaciones eclesiásticas pueden tardar en alcanzar el grado de privatización de las legislaciones civiles, en materia de sexo, reproducción y constitución de la unidad familiar, en concordancia con la sensibilidad común y el reconocimiento de la soberanía personal.

Porque resulta imprevisible la convergencia entre la deriva de los procesos formales, por una parte, y, por otra, la acción política de los dirigentes eclesiásticos que gestionan efectivamente el poder en las Iglesias.

En esta línea, hay ficciones narrativas que aventuran itinerarios combinando las variables del proceso. Entre ellas, las series televisivas de Paolo Sorrentino *The Young Pope* (2019) y *The New Pope* (2020) pueden aportar una visión del presente que lo amplifica un poco más allá³⁸.

Sorrentino, en primer lugar, muestra la adhesión del sector conservador de la Iglesia Católica a una normativa reguladora de las prácticas sexuales tridentina. En segundo lugar, muestra la extensión e intensidad de las diversas doctrinas y posiciones clericales y de la opinión pública sobre dichos temas. Y, en tercer lugar, muestra la complejidad de la política de la Curia Vaticana, con todas sus intimidades, en las figuras ficticias de los sucesores de Francisco, Pio XIII, Francisco II y Juan Pablo III.

El futuro no es tema de la filosofía, y resulta mejor tratado por

gómenos, Madrid: Encuentro, 1990, la Iglesia, siguiendo la tradición de los legisladores romanos, niega el bautismo a los actores, bailarines y profesionales de la escena en general, y asimila a las mujeres dedicadas a ellas a las prostitutas, hasta bien avanzada la modernidad.

[38] La primera serie se estrena en 2016. La segunda el 1 de septiembre de 2019 en el 76 ° Festival Internacional de Cine de Venecia. En el sitio web del agregador de reseñas *Rotten Tomatoes*, la serie tiene una calificación de aprobación del 88% basada en 42 reseñas, con una calificación promedio de 7.72 / 10.

https://es.wikipedia.org/wiki/The_New_Pope.

la historia novelada y la ficción narrativa, muy semejantes entre sí, y que son los géneros que mejor suelen prefigurarlos.

De la misma manera que *La guerra del Peloponeso de Tucídides*, inspira relatos literarios y audiovisuales, como por ejemplo la serie británica *Señor ministro*, así las series de Sorrentino sobre la política vaticana, permiten un atisbo del futuro inmediato de la Iglesia Católica. Al igual que la gastronomía y la danza, el arte de la política es solo uno, y se reconoce como es en la historia y en la ficción, en el palacio de Buckingham y en el Vaticano.

La articulación entre las subjetividades y el orden institucional religioso, la integración de las personas con su religiosidad eclesial en los sistemas eclesiales, tiene un trayecto que, a comienzos del siglo XXI, apunta hacia una armonización del tipo de la que se da entre los ciudadanos y los estados de las democracias liberales.

6.3. CREATIVIDAD RELIGIOSA CIVIL, ECLESIAL Y PERSONAL

§ 79. EL CULTO PÚBLICO EN LA ERA GLOBAL. FUNCIÓN DE LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS

En el siglo XXI, la articulación de los fieles de las diversas religiones en las correspondientes organizaciones eclesiales, apunta a las formas de organización de los estados en las democracias liberales.

A su vez, las instituciones religiosas directivas de las comunidades, es decir, las iglesias, tienden también, como los estados nacionales del siglo XXI, a desplegar sus actividades en dos órdenes.

Por una parte, en el orden de la relación con las demás instituciones del mismo nivel, con objeto de constituir organizaciones de un orden más alto, que permita la gestión de un mundo global-

lizado. Por otra parte, en el orden de la relación con las organizaciones religiosas de nivel inferior (diócesis, parroquias, cofradías, etc.) y la relación con las personas singulares, generalmente a través de estas organizaciones, con objeto de prestarles los servicios religiosos pertinentes.

En estos órdenes, las cuestiones que quedan pendientes son las siguientes:

1.- ¿Cómo articulan las iglesias institucionales su función mediadora entre Dios y los hombres con la función sacerdotal de los ciudadanos?

2.- ¿Cómo cumplen su misión las iglesias institucionales, relacionadas entre sí, en unas sociedades globales?

3.- ¿Cómo se articulan estas iglesias entre sí y con los estados articulados entre sí, en el cumplimiento de su tarea, con una sociedad cuyos ciudadanos tienen una conciencia religiosa trascendental?

En una perspectiva puramente formal, lógica, parece haber fin y racionalidad en los sistemas. En una perspectiva existencial religiosa, la salvación universal apunta a una unificación de la humanidad mesiánica, escatológica y en el más allá.

Desde esta perspectiva, la respuesta a esas tres preguntas es también la respuesta a esta única cuestión: ¿cómo tiene que configurarse la Iglesia Universal para ofrecer cobijo a todas las iglesias, y a todas las personas, y sentirse cobijada en ellas?

La respuesta ha de tener en cuenta que, si bien desde un punto de vista formal la dinámica de los procesos apunta en esa dirección, los pasos hacia ella se dan mediante decisiones y medidas políticas que toman las autoridades institucionales, las cuales operan desde los horizontes de sus conciencias, que pueden ser discrepantes y de alcances diferentes.

La primera cuestión se refiere a la atención de las iglesias a sus propios fieles. ¿Cómo se puede articular la función sacerdotal de

los ciudadanos con la función sacerdotal de las iglesias institucionales?, ¿cómo articular la vida y la actividad de los ciudadanos con la de la institución eclesiástica?

Esas preguntas quedan para ser respondida mediante la acción concreta de los cristianos de cada comunidad y cada lugar, a la iniciativa y creatividad de sus guías y pastores.

Esa actividad puede desarrollarse, y en efecto se desarrolla, a través de organizaciones parroquiales, religiosas en general, o a través de Organizaciones No Gubernamentales a profesionales, entre las cuales las fronteras resultan cada vez más difusas.

Que las organizaciones eclesiásticas y las civiles resulten cada vez más indiscernible no plantea problemas a las iglesias anglicanas ni las iglesias luteranas. En una sociedad global estas iglesias otorgan a sus fieles el mismo reconocimiento en su dignidad que les otorga la sociedad civil, y estos fieles cumplen en ambas sociedades la sacerdotal ministerial o común que se les reconoce a todos los profesionales.

En el caso de la Iglesia Católica pueden plantearse problemas. No en relación con esa parte importante del “pueblos de Dios”, deportada a las tinieblas exteriores, que en realidad ya no son fieles católicos, y que en esa exterioridad se va extinguiendo paulatinamente. Es un problema con relación a la parte del “pueblo” que permanece “fiel”, en la medida en que deseen constituir unidades familiares prohibidas en la Iglesia católica y en la medida en que deseen integrar su actividad sacerdotal común, o sea, profesional, con su iglesia institucional. Pueden encontrar dificultades insuperables para ello, como las encontraron Ghandi, Martin Luther King o Vicente Ferrer, y verse obligados a abandonar la institución.

La segunda cuestión se refiere a las relaciones de las iglesias entre sí ¿Cómo cumplen su misión las iglesias institucionales en la gestión de una sociedad global?

El Consejo Mundial de las Iglesias y el Parlamento Mundial de Religiones o Parlamento de las Religiones del Mundo son insti-

tuciones demasiado débiles todavía para poder acometer la tarea de afrontar y subvenir los problemas de las religiones del planeta. Pueden plantearlo, y en sus congresos y asambleas periódicos lo hacen, se proponen objetivos y los van cubriendo, como la ONU o la UNESCO.

La Iglesia católica por su internacionalidad y su presencia casi universal, puede afrontar algunos de esos problemas en su nivel, y adelantar misiones que puedan ser útiles al Consejo Mundial y al Parlamento Mundial.

Desde el punto de vista de su estructura gubernamental, la Curia Vaticana, es suficientemente amplia para poder asumir y articular esa pluralidad, pero, por otra parte, es demasiado particular y demasiado pequeña para poder realizarla.

La tercera cuestión se refiere al papel de las instituciones religiosas respecto de las demás iglesias y respecto de los demás fieles. ¿Cómo se articulan estas iglesias entre sí, y con los estados articulados entre sí, en el cumplimiento de la tarea sacerdotal común, en una sociedad cuyos ciudadanos tiene una conciencia religiosa trascendental?

La Iglesia Católica no puede sustituir al Consejo ni al Parlamento de las Religiones, pero puede desarrollar en su seno tareas muy inspiradoras.

En primer lugar, promoviendo la unidad entre las Iglesias y las religiones, en un momento en que la conciencia religiosa de los hombres alcanza el nivel trascendental.

Esa unidad no solo no cancela las diferencias entre las religiones y las iglesias, sino, al contrario, reclama la legitimación de todas ellas desde el Consejo, desde el Parlamento y, consiguientemente, desde todas y cada una de las iglesias existentes en el mundo.

No cabe cancelar la pluralidad, y esa pluralidad requiere legitimación porque la tarea salvífica del Verbo no ha sido realizada históricamente sólo a través de un mediador, por ejemplo, a través de Zaratustra o de Jesús. También ha sido realizada a través

de Abraham, Melquisedec, Lao Tse, Buda, Orfeo, etc.

No se pueden amputar los procesos históricos que, por diversos que sean los modos de ejecución, han sido protagonizadas en último término por el Verbo, por Cristo, bajo la modalidad de cualquiera de esos nombres suyos que glosa Fray Luis de León en su obra *De los nombres de Cristo*³⁹.

La unidad de las Iglesias y de las religiones tiene que reconocerlas a todas en su particularidad, en su carácter empírico e histórico, y tiene que legitimar que “no es preciso que los griegos se sirvan de nombres de dioses egipcios o escitas o persas, sino de nombres griegos”, tienen que legitimar que “se complacen los dioses en ser nombrados en las lenguas de sus propias regiones”⁴⁰.

El Consejo Mundial y el Parlamento Mundial tienen que legitimar que los sevillanos, los peruanos y los mexicanos, quieran llamar a sus vírgenes con nombres locales, y no con nombres polacos o irlandeses, o con nombres de divinidades japonesas o hindúes. Y lo mismo los hindúes y japoneses, los irlandeses y los polacos⁴¹.

La comunicación entre las divinidades y los humanos tiene que hacerse, para que haya verdadera comunicación, como señala el protocolo de la diplomacia internacional, en cada caso con la lengua de los humanos de cada lugar y cada tiempo. La divinidad puede no necesitar ninguna lengua en el orden trascendental, o puede ser políglota, pero los seres humanos de los distintos lugares y momentos no lo son.

Es importante recalcar que la comunicación debe realizarse en la lengua de cada lugar, y sobre todo de cada tiempo, según que cada subjetividad y cada subjetualidad se encuentre en el tiempo

[39] Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 1944.

[40] Proclo, *Lecturas del Cratilo de Platón*, LVII, 25P 14-18, Madrid: Akal, 1999, pag. 94.

[41] Stanislav Gryegel, uno de los asesores polacos de Juan Pablo II, comentó, después de asistir a una romería de la Virgen del Rocío en Huelva en los años 80, que esas formas de veneración, en Polonia se considerarían como un culto sacrílego. Comunicación personal.

de las promesas, en la plenitud de los tiempos o en los últimos tiempos, pero desde el punto de vista de esa subjetividad y de esa subjetualidad, y no desde el punto de vista objetivo de la Iglesia católica. Porque eso sería no tener en cuenta a la otra subjetividad ni a la otra subjetualidad en su ser otro, e incurrir en la confusión entre objetividad y realidad en que consiste el fanatismo.

Desde el punto de vista objetivo de la Iglesias cristianas, la escatología sorprendería muy lejos del encuentro intersubjetivo con el Verbo a las demás subjetualidades, y en realidad, no habría encuentro, ni tampoco escatología. En cambio, desde el punto de vista de la relación intersubjetiva entre Cristo y las demás subjetividades y subjetualidades, la escatología tiene lugar cuando ese encuentro se produce, y puede suceder que desde el punto de vista objetivo no sea determinable un momento de la escatología⁴².

Reconocer y legitimar a cada religión y cada iglesia en su particularidad quiere decir que las iglesias cristianas orientales, la católica Romana y la anglicana, mantendrán el monopolio del sacerdocio ministerial en lo que se refiere a la confección del sacramento de la eucaristía, porque esa es su vinculación con su origen histórico y de ahí proviene su legitimidad.

Quiere decir que las iglesias luteranas mantendrán la predicación del mensaje evangélico, pero no como monopolio, porque su carisma alude a la universalización y personalización del texto sagrado.

Quiere decir que, análogamente, los judíos, mazdeístas, musulmanes, etc., mantendrán y se les reconocerá la legitimidad de su primera y continuada relación con el Logos, bajo el nombre que cada uno le dé a la divinidad, en su modo de relación con ellos, y que se les reconocerá la distancia temporal que sus subjetividades personales y su subjetualidad eclesiástica, declaren y reconozcan tener respecto de la divinidad.

[42] Von Balthasar señala que todos los intentos teológicos de señalar las etapas de la redención desde el punto de vista de un tiempo objetivo han sido un fracaso completo.

Hay un tipo de reconocimiento que puede hacer la Iglesia católica y que quizá todavía no pueden realizar el Consejo Mundial de las Iglesias ni el Parlamento Mundial de las Religiones.

En noviembre y diciembre de 2017 el papa Francisco visita Myanmar y Bangladesh. La visita se produce en el momento en que las autoridades de Myanmar y las de Bangladesh se inhiben ante lo que parece una limpieza étnica, y quizá un genocidio de los rohinyas, minoría musulmana de Myanmar a manos de una mayoría y de un ejército de un país mayoritariamente budista.

El viaje tiene especial relevancia porque se produce cuando parece que ante el drama se inhiben no solamente los países implicados, sino también la comunidad internacional. Entonces el papa Francisco, no como autoridad suprema de la Iglesia católica, sino como autoridad de una de las religiones más importantes del mundo, asumiendo la representación de todas las religiones y jefes de estados civiles, pide perdón a la comunidad rohinya, en nombre de todos los jefes de estado y de religiones, por no haberles prestado la atención y la ayuda que necesitaban y que merecían⁴³.

Análogo sentido pueden tener algunas de las visitas, de carácter diplomático más bien que pastoral, del papa Francisco a algunos otros países de oriente próximo o de África.

Esas tareas diplomáticas las cumplen también la diplomacia de algunos países escandinavos y la de las Naciones Unidas, pero cuando se trata de mediar en guerras de religión, también son misiones específicas de las autoridades de las instituciones religiosas del mundo. También cuando la frontera entre sus tareas y las de las instituciones civiles resulta borrosa. Es igualmente borrosa la frontera entre el sacerdocio ministerial y el universal común, a niveles institucionales inferiores.

[43] http://www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2017/outside/documents/papa-francesco-myanmar-bangladesh_2017.html

§ 80. *EL MUNDO COMO CONVERSACIÓN. HABLA, DISCORDIA Y CONCORDIA*

Las instituciones religiosas, como las de las demás esferas de la cultura, hacen falta como lo que son, sujetos de actividades representativas de las personas físicas. La persona jurídica no es una subjetividad real autónoma y en relación espontánea e inmediata con el fundamento, con el principio creador, con Dios.

Es una subjetualidad que se constituye como una entidad objetiva, que actúa de modo discontinuo, movida por sujetos personales, y que le da continuidad acumulativa, histórica, a todas las esferas de la cultura. Por ellas la vida de los sujetos singulares son creativas, innovadoras, porque parten de lo anterior, lo tienen en cuenta y van más allá.

Así es como las sociedades tienen religión y son religiosas, y al serlo, hacen posible que lo sean las agrupaciones supraindividuales, y dotan a los individuos de dimensiones y aspectos que no tendrían sin la actividad institucional. Y lo mismo sucede con la política, el derecho y la economía.

Las sociedades e instituciones no tienen madres, pero sí tienen espíritus objetivados como ángeles guardianes, que viven con la vida y la actividad de los individuos que en cada momento las gestionan.

Desde la caída del antiguo Régimen, la realización de la esencia humana se lleva a cabo en una gran conversación. Desde el punto de vista del proceso temporal, del antes al después, esa conversación es el debate, la lucha política y jurídica, que se libra para la consecución de sus diversos aspectos, formulados como derechos en la Declaración de 1948.

Al igual que hay esfuerzos continuos para mantener la agilidad y fluidez de las instituciones religiosas, examinados aquí, los hay también para mantener la agilidad y fluidez de las instituciones políticas⁴⁴.

[44] Cfr., Innerarity, D., *Una teoría de la democracia compleja*, Barcelona: Galaxia Guten-

Del mismo modo, hay procedimientos continuamente renovados para mantener el esfuerzo en la aplicación de esos derechos⁴⁵, y para obtener un diseño de modelos económicos y una gestión de los mismos que posibilite e impulse esa realización de la esencia humana en todos los individuos.

Hay instituciones nacionales y supranacionales para todo ello. Naturalmente, hay discrepancia, lucha de modelos, corrupción, engaños, trampas, obsolescencias inadvertidas y todas las clases de lo que hemos llamado “caídas” en el sentido de Heidegger y de Hannah Arendt.

Pero si la conversación continúa es porque en esa habla, hay sucesiones ininterrumpidas de discordia y concordia.

§ 81. *EL MUNDO COMO CONCEPTO, COMO CÁNTICO Y COMO OFRENDA. HIGINIO MARÍN*

El mundo es la expresión y el horizonte de la autoconciencia del espíritu humano en cada una de sus comunidades y momentos empíricos. Esa autoconciencia tiene tantas dimensiones y esferas como sistemas y subsistemas culturales puedan darse, pero esas regiones de la autoconciencia no se dan todas simultáneamente para sí en cada una de ellas.

El mundo se da en su forma de horizonte inmediato, para los saberes performativos y para la razón práctica, en el ámbito de la política, el derecho y la economía, y también en su forma de horizonte inmediato, para los saberes descriptivos y para la razón teórica, en el ámbito de los saberes particulares, la técnica y la ciencia.

Por otra parte, se da en las formas de su horizonte último, para los saberes en que se contiene el espíritu absoluto, en los ám-

berg, 2019; *La política en tiempos de indignación*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020.

[45] Cfr. Aymerich, Ignacio, *Sociología de los derechos humanos. Un modelo weberiano contrastado con investigaciones empíricas*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2001.

bitos de la filosofía, el arte y la religión. En ellos el mundo se da como concepto, como cántico y como ofrenda, pero esas tres formas no están mutua y simultáneamente dadas entre sí y para sí⁴⁶.

En el concepto no hay necesariamente conciencia de cántico ni de ofrenda. En el cántico no hay necesariamente conciencia de concepto y de ofrenda. Y en la ofrenda no hay necesariamente conciencia de concepto y de cántico.

Higinio Marín desarrolla una ontología fenomenológica que describe el trayecto recorrido por el sí mismo en su intimidad, desde su aparición para sí mismo en la acogida del regazo materno y el ámbito familiar, hasta el mundo globalizado que se abre a un universo por explorar.

Se trata de un análisis paralelo al de Heidegger y Hannah Arendt, que no repite los que realizan ellos sobre la caída del sí mismo personal en las formas inauténticas del existir, ni sobre la caída de las subjetividades y subjetualidades en las formas degradadas de ejercicio del poder.

Es un análisis del modo en que el sí mismo personal se personaliza en la familia y en el grupo de los amigos, a la vez que personaliza su grupo familiar, su entorno doméstico, su grupo de amigos, su entorno profesional, su ubicación nacional y su contexto global. Todo eso lo realiza, a su vez, mediante la constitución de la familia, en la que se pone en juego, el ejercicio de la sexualidad, la adquisición de la propiedad del hogar, y el trabajo profesional.

En todos y en cada uno de esos momentos del despliegue de la existencia humana puede haber “caída”, en el sentido de Heidegger y en el de Hannah Arendt, pero también hay, y en no menor medida, inocencia, juventud, aburrimiento, vocación, destino, desiertos, perdón y ofrenda, que vienen analizados.

Estos momentos y dimensiones de la existencia no vienen analizados desde el punto de vista ético, desde el punto de vista

[46] Marín, Higinio, *Mundus. Una arqueología de la existencia*, Granada, Nuevo Inicio, 2019.

de lo que debería o no debería suceder, sea fácil, sea probable o sea inevitable, que es como lo analizan Heidegger y Arendt, sino desde el punto de vista de lo que en general acontece en la existencia humana personalizada y personalizante⁴⁷.

En la medida en que se trata de una ontología fenomenológica, Higinio Marín no aborda el horizonte estético ni el religioso como ámbitos en los que “el mundo” es expresado y en cuya expresión se constituyen como tales horizontes. Aborda el mundo como horizonte justamente ontológico en el cual acontece en la persona el “crecimiento hacia sí mismo y hacia el acto” como dice Aristóteles⁴⁸, *Acerca del alma*, II, 5, 417b 6-7.

Higinio Marín ve ese crecimiento hacia sí mismo y hacia el acto como una ofrenda, como una autodestinación, pero no juzga que esa ofrenda tenga sentido inmediatamente religioso. De hecho, para Higinio Marín, parece tener más bien sentido histórico profesional, aunque eso no impide que tenga también sentido religioso.

En la ontología fenomenológica de Higinio Marín el mundo no está elevado a concepto, como era lo propio de la filosofía a finales de la época histórica. El mundo está elevado a y recogido en proyecto íntimamente personal, y también, profesional, político, artístico, etc.

Pero en el caso de Higinio Marín, ese proyecto íntimamente personal está pensado en referencia al futuro histórico. Porque la última etapa que describe es la globalización, pero no está descrita como etapa conclusiva y de cierre,

Lo que aquí llamamos época histórica, e incluso época prehistórica, están ambas pensadas como aquella en la cual lo que separa a los hombre y media entre ellos es la tierra y el agua.

[47] Cada uno de estos episodios de aburrimiento, juventud, vocación, etc., se examinan en los epígrafes del capítulo 5 con el que empieza la segunda parte, “El mundo como presencia”, que se continúa en los siguientes capítulos con los análisis de la sexualidad, la propiedad y el trabajo. Los capítulos de la primera parte analizan, el hogar familiar, el ámbito de los amigos, el de la ciudad y el del mundo global.

[48] Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 5, 417b 6-7.

Eso marca un ritmo y una tipología de las relaciones entre los hombres y de la comunicación entre ellos, propios de lo que aquí hemos llamado periodo heraclida, o era de Hércules. El héroe, según el relato de Platón en el Timeo, venció a los titanes y otros monstruos, pacificó la tierra, y habilitó un lugar para que se fundara en él la ciudad de Atenas, o sea, la civilización. Su doce trabajos indican el comienzo de la agricultura, la ganadería, la navegación, y en general, los modos de existencia propios del Neolítico.

Lo que Higinio Marín llama globalización es una época en la que, como él examina, lo que separa a los hombre y media entre ellos es el aire y la luz. Eso, a su vez, marca un ritmo y una tipología de las relaciones entre los hombres, y también de la comunicación entre ellos, muy diferentes del periodo heraclida.

Se trata de relaciones y comunicaciones inmediatas en el espacio y en el tiempo, que en cierto modo lo superan, y que son propias del internet de las cosas, de los robots, de la luz, de los querubines y serafines sumerios, los ángeles hebreos, los arcángeles cristianos, los ángeles islámicos, etc. Ese no es mundo de la eternidad bienaventurada. Es el mundo del futuro próximo de los seres humanos.

El mundo puede ser asumido en la interioridad humana de muchas maneras, y entre otras, como concepto. El concepto, a su vez, puede apuntar también las formas de cántico y de ofrenda, o aludir veladamente a ellas.

En cuanto que elevado a concepto, el mundo quizá registra también la forma del cántico y de la ofrenda, en los casos de Descartes, Fichte, Hegel, Wittgenstein y Heidegger, y en el caso de Higinio Marín. El mundo puede pensarse como referencia a Dios en cuanto fundamento, en cuanto creador, e incluso como padre.

El mundo parece que no registra la forma de ofrenda, de referencia a Dios, en el concepto que elaboran La Mettrie, de Hume, de Russel o de Sartre, porque no queda referido a Dios como creador ni como padre, aunque quizá esté referido a un fundamento

ignoto, a un abismo o a una gran interrogación. Este es el caso de una inteligencia humana atea, que tiene todo su derecho y su legitimidad para formular su propio concepto del mundo.

Por lo que se refiere al cántico, tras la caída del Antiguo Régimen, el arte deja de tener como asunto propio y definitorio la belleza trascendental, se cuestiona a sí mismo su esencia, y pasa a tener como asunto la vida. Es lo que se manifiesta con claridad de conciencia en las vanguardias, en Wilde, Dilthey, Rilke y otros. El tema del arte es el singular, la vida del singular, pero una vida que empieza a percibirse de nuevo como una propiedad trascendental del ser⁴⁹.

En el arte, en el cástico, parece que hay también percepción, sentimiento y conciencia de concepto y de ofrenda, en el cántico de Hölderlin, Mayakovski, Martí, Rilke, César Vallejo, Juan Ramón Jiménez y tantos otros. Esa misma percepción y conciencia de cántico como concepto y ofrenda, parece haberlo también en la música de Haydn, Bach, Messiaen, John Coltrane, Arvo Part, Britten, Ligeti y tantos otros. Análogamente, el cántico en el orden de las artes plásticas también parece ser concepto y ofrenda en los casos de Goya, Delacroix, Van Gogh, Tapies, Rouault, Rothko, Malevich, Miró, Rodin, Chillida y tantos otros.

Por lo que se refiere a la ofrenda, parece que hay conciencia de concepto y de cántico en el Canto a la vida de Teresa de Calcuta:

La vida es una oportunidad, aprovéchala.

La vida es belleza, admírala.

La vida es bienaventuranza, saboréala.

La vida es un sueño, hazlo realidad.

La vida es un desafío, enfréntalo.

La vida es un deber, cúmplelo.

La vida es un juego, júégalo.

La vida es un tesoro, cuidalo.

[49] Cfr., Fontán, M., *Significado de lo estético: crítica del juicio y filosofía de Kant*, Pamplona: Eunsa, 1994.

La vida es una riqueza, consévala.

La vida es amor, gózalo.

la vida es un misterio, descúbrela.

La vida es una promesa, realízala.

La vida es tristeza, supérala.

La vida es un himno, cántalo.

La vida es una lucha, acéptala.

La vida es una aventura, arriésgate.

La vida es felicidad, merécela.

La vida es vida, defiéndela.

La vida es un juego, juégala.

6.4. UN MUNDO EN EXPANSIÓN Y UNA RELIGIÓN MUNDANA

§ 82. *EL ÚTERO, EL REGISTRO CIVIL Y EL CORO DE LOS ÁNGELES*

La vida parece estar dada, protegida y custodiada de tres maneras, biológicamente en el útero de los mamíferos y en la biosfera, social y administrativamente en la *polis* y el registro civil de los estados, y espiritualmente en el coro de los ángeles.

El cordón umbilical, la placenta y el líquido amniótico, son una metáfora biológica de la noción de emanación divina, que se encuentra en las religiones calcólicas y de la Antigüedad, y que posteriormente se desarrolla en lenguaje conceptual de la filosofía neoplatónica.

O quizá la cascada de eones de las emanaciones neoplatónicas son una metáfora de la placenta, que las madres de los cazadores recolectores guardan para envolver el alma del hijo cuando, ya difunto, retorne al principio sagrado de donde salió (CORP § 13).

La noción tribu, *polis* y ciudad estado, las correspondientes prácticas de los censos, y el ajuste entre esos censos y los cálculos

de producción agrícola, en orden a la subsistencia del grupo, es una práctica posterior, calcolítica (OORA §§ 21-22). A no ser que las manos que aparecen en pinturas rupestres en diversos continentes sean como se ha aventurado, formas primitivas de censo de los grupos de cazadores recolectores paleolíticos. En ese caso, el útero, el registro civil y el coro de los ángeles que subvienen a las necesidades de las criaturas surgen simultáneamente, y cada uno de esos ámbitos es metáfora de los otros dos, perteneciendo cada uno a órdenes ontológicos diferentes.

De todas formas, y aunque los tres ámbitos hayan surgido simultáneamente en la mente y en la sociedad de los primeros sapiens, la comunidad humana se desarrolla hasta alcanzar un nuevo grado de complejidad en la *polis*, el segundo útero del hombre, mientras que el primer útero, el biológico, no registra variaciones ulteriores.

El registro civil, como desarrollo de la autoconciencia del estado-nación, desde sus inicios en el Calcolítico hasta su forma en el siglo XX, es la repetición de la metáfora en el orden de la voluntad política y jurídica.

En un tercer nivel, los coros de los ángeles, como las mónadas de Leibniz, los robots, la Inteligencia artificial (IA), Internet y los sistemas de Big Data, subvienen a las necesidades de todos los seres en el orden biológico y en el orden administrativo, en la naturaleza y en la sociedad. Tienen autoconciencia plena de todo para todos, y se pueden comunicar todos con todos electivamente y reservarse. Pueden tener pudor y respetar la privacidad.

En ese caso, el coro de los ángeles está formado por los ángeles de las instituciones y de los individuos en cuestión, por sistemas de formas puras cuyo soporte físico puede ser intercambiable. El coro de los ángeles canta la gloria y cuida la excelencia de esa parte de la creación, y puede suvenir a sus necesidades presentes y futuras, según decisiones libres de las personas físicas que interactúan con él.

§ 83. PROFETISMO Y MÍSTICA. ERÓTICA DE LA MUERTE Y DEL MÁS ALLÁ

La era digital, de la globalización, ya no es la era heráclida, histórica. Es posible que al acabarse la historia se acabe también el protagonismo de la religión, al menos el de la religión profética, la que anuncia la redención de los cautivos y el socorro de los pobres.

Es posible que se instauren plenamente los derechos humanos, que deje de haber cautivos que liberar y pobres a los que socorrer. Como decía la cubierta del *The Economist* de junio de 2013 citada anteriormente, *Not always with us*, no siempre estarán los pobres con nosotros.

La miseria puede hacer que el hombre se revuelva contra la religión, y la abundancia que se olvide de ella, como dice la Biblia:

Hay dos cosas que yo te pido, no me la niegues antes que muera:
aleja de mí la falsedad y la mentira; no me des ni pobreza ni riqueza,
dame la ración necesaria,
no sea que, al sentirme satisfecho, reniegue y diga: «¿Quién es el Señor?»,
o que, siendo pobre, me ponga a robar y atente contra el nombre de mi Dios (*Proverbios* 30, 7-9)

En los países del mundo más florecientes económicamente, en los de mayor bienestar, la religión ocupa un papel muy secundario o tiende a desaparecer. Con todo, esa petición bíblica, que puede formular toda persona singular para sí misma, no pueden formularla para sí mismas las naciones ni los estados.

Las naciones y los estados, en el siglo XXI como a comienzos del calcolítico, tienen el deber y la misión de realizar las promesas mesiánicas. La historia de las comunidades humanas apunta a una escatología en que el horizonte histórico terrenal se funde con el de la felicidad de la vida eterna.

Las naciones y los estados del planeta tierra tienen todavía mucha tarea que realizar, tanto en el cuidado y restauración del

planeta, como en la constitución de una sociedad de bienestar plena. En efecto, la sociedad de bienestar no es ni puede ser plena mientras una parte de la humanidad, aunque sea pequeña, no pueda gozar de ella. La redención sigue siendo la tarea más acuciante y atrayente para los humanos.

Se trata, con todo, de una tarea abarcable e incluso programable. Y puede también coexistir con las tareas de exploración de un universo, que, en cambio, desbordan por completo al ser humano, y que no resultan abarcables ni programables. Esa tarea también es misión, también es humana, y también tiene su legitimidad, incluso religiosa, como la tenía para los griegos llegar a las Islas Bienaventuradas, o para los españoles dar la vuelta al mundo y comunicar a todos los hombres entre sí.

Pero también es legítimo, humanamente y religiosamente, apuntar a otros objetivos diferentes de la redención de la humanidad y la colonización del universo. También es legítimo elegir una vida común y sin brillo ninguno, como la que, según el mito de Er el armenio, al final del libro X de la República de Platón, elige Ulises para sí después de que, tras el juicio, los demás héroes eligen formas de existencia gloriosa⁵⁰.

También esa elección tiene su legitimación bíblica:

“Sicut qui mel multum comedit non est ei bonum sic qui scrutator est majestatis opprimitur Gloria”

(Como no es bueno comer mucha miel, así el que escruta la majestad será aplastado por la gloria). (Proverbios, 25, 27- Biblia Vulgata).

Todas las formas de vida, que se inauguran y se legitiman en el calcolítico (ROREM § 1, OORA §§ 16-17), tienen la religión como una de sus dimensiones, incluida la forma de vida religiosa, es decir, la actividad profesional de los eclesiásticos. Todas las formas de vida humana cuentan con dimensiones política, jurídica-

[50] Platón, *República*, Libro X, 614a-621b.

ca y económica, al menos a partir de la neolitización.

La relación de cada persona singular con esas cuatro esferas está cada vez más mediada por instituciones en la época histórica. En qué medida cada vida singular personal, en su relación con lo sagrado en la era digital, va a seguir estando mediada por instituciones eclesíásticas, y con qué tipo de mediaciones, pertenece al futuro.

Esa relación con instituciones eclesíásticas, y sus tipos de mediaciones, quizá no depende tanto de propuestas sinodales de los obispos alemanes, o de otras iglesias nacionales, y de negociaciones con la curia vaticana, como de las configuraciones socioculturales infraestructurales. Quizá no depende tanto de la orientación conservadora o innovadora de los dirigentes de la Iglesia, de medidas que se toman desde el horizonte de la conciencia política, como de la deriva de los sistemas y subsistemas de las esferas de la cultura.

En cualquier caso, las personas con las distintas formas de vida, siempre podrán elegir, en su relación con lo sagrado, un enfoque más histórico, profético y público, o un enfoque más intimista y místico.

Cada persona singular afronta su relación con lo sagrado y con el más allá, y afronta la muerte, según los cuatro tipos de existencia que se han señalado, estética, ética, intelectual y espiritual religiosa (OORA §§ 67.1-67.4).

Además, y desde cualquiera de esos tipos de existencia, afronta la relación con el más allá según las propuestas de esperanza del fin, propias de su medio cultural y de las instituciones religiosas en que se ubique.

Según su tipo de existencia y las propuestas de esperanzas institucionales con las que se encuentre, cada persona puede prefigurar una ubicación en el más allá, y experimentar su erótica de la muerte⁵¹.

[51] Ortigosa, Andrés y Peña, Alejandro G. J., "La erótica de la muerte en Jacinto Choza", *Claridades. Revista de Filosofía*, Vol. 12, Núm. 1 (2020).

Por prefiguración del más allá, y por erótica de la muerte, se entiende aquí el tipo de imagen del más allá, personalizada en cada caso de un modo más difuso o más concreto y detallado y, por supuesto valorada positivamente de tal modo que se puede desear.

No se trata de que no haya formas de vida completamente ateas, y carentes de cualquier esperanza respecto del más allá, que por supuesto las hay. Se trata de que, también en esos casos, se puede desear y sentir nostalgia de algo cuya ausencia e inexistencia se experimenta como tristeza, y que en otros casos se experimenta como con cierto gozo en la esperanza. Se puede desear lo imposible, como la inmortalidad, aunque no suena bien decir que lo elegimos, como señala Aristóteles⁵².

La prefiguración deseante del más allá puede darse en simultaneidad con una esperanza positiva de alcanzarlo. En ese caso, del mismo modo que la historia de la especie apunta a un a un fin escatológico, en el que se funden el fin histórico y la felicidad eterna de la humanidad, la vida biográfica apunta a un fin escatológico también, que es la muerte, donde se funden el término de la vida biológica y biográfica con la felicidad de la vida eterna.

Esta fusión del horizonte biográfico con la felicidad eterna, queda prefigurada y esbozada para los diferentes sujetos individuales, y queda en cada caso personalizada en el mundo el mundo de cada uno como concepto, como cántico y como ofrenda.

[52] “no hay elección de lo imposible, y si alguien dijera elegirlo parecería un necio, [pero] el deseo puede referirse a lo imposible, por ejemplo, la inmortalidad. Además el deseo se refiere también a lo que de ningún modo podría realizar uno mismo...Por otra parte, el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios que conducen al fin; por ejemplo, deseamos tener salud, pero elegimos los medios para estar sanos, y deseamos ser felices, y así lo decimos, pero no suena bien decir que lo elegimos, porque la elección parece referirse a lo que depende de nosotros” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1111, b 20 ss). Cfr., Mascaró Pons, Jaume, “Deseo y razón en Aristóteles”, en https://3cantosfilosofico.files.wordpress.com/2017/12/d_r_aristoteles.pdf

§ 84. *LO ESPECÍFICAMENTE FILOSÓFICO, ESTÉTICO Y RELIGIOSO*

En la era digital, lo más característico parece ser la personalización de la forma de vida, y el desarrollo personalizado, desde esa forma de vida, de la participación en las formas de vida religiosa, política, jurídica y económica.

A la vez, esos desarrollos personalizados pueden tener un carácter más bien teórico intelectual, imaginativo artístico y existencial afectivo, o sea, religioso, cualquiera que sea la relación de esos enfoques con instituciones referidas a ellos.

Para terminar cumplidamente esta filosofía de la religión, que aspira a dar algunas claves para entender la propia posición en la naturaleza y en la sociedad, en el universo y en la historia, es pertinente señalar lo específicamente filosófico, estético y religioso.

Lo filosófico se diferencia de lo religioso porque, aunque la filosofía sea la admiración ante lo que desborda al intelecto y la aspiración a contenerlo, la elevación del mundo a concepto o la asunción del mundo como proyecto en la intimidad del sí mismo, la filosofía es comprensión del mundo en su finitud, pero también en su autonomía y en su consistencia, en su verdad ante el intelecto humano, que es diferente y está separado del corazón, del centro del sí mismo.

Lo estético se diferencia de lo religioso porque, aunque sea la expresión de lo infinito en lo finito, es el gozo apasionado, desbordante e inevitablemente expresivo, que surge al admirarlo en su esplendor. Ese gozo es inevitablemente expresivo mediante las formas finitas del universo, que se pueden desplegar imaginativamente en nuevas e infinitas configuraciones, en las que se expresa la vida propia del universo mismo, y las vidas de los hombres. El arte es una colaboración o una continuación de la creación del universo en formas reservadas para las creaciones que corresponde llevar a cabo a los espíritus imaginativos. El arte es afán de engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma, es la forma elemental del amor platónico.

Lo religioso se diferencia de lo filosófico y de lo estético porque es la comprensión de lo finito en su autonomía y consistencia, desde el amor que lo crea y que, dañado, lo restaura y reafirma mediante más amor. Es la afirmación de la vida que consiste en un juego al infinito de amor entre el creador y la criatura, que implica a todas las criaturas, en su inicio, su daño, su restauración y su retorno, en el que todo se comprende de un modo que se puede vivir, y figurar artísticamente, y expresar conceptualmente.

Lo filosófico, lo estético y lo religiosos son tres modos en que se dan infinitas experiencias personales del ser, del universo, de la historia y de Dios. No son experiencias místicas de suyo, sino más bien experiencias del todo, aunque pueden ser momentos de procesos que lleven a ella.

Como un caso particular de comprensión de ese todo por parte de un filósofo, se pueden señalar las que se citan como las últimas palabras de Wittgenstein: "todo está bien como está". Eso también puede verse en la expresión hegeliana "todo lo real es racional y todo lo racional es real", aunque las dos expresiones pertenezcan a contextos muy diferentes.

Como un caso particular de comprensión de ese todo por parte de un poeta, se pueden señalar los versos de Rilke a Leonie Zacharías⁵³:

«Oh, di, poeta, ¿qué haces tú? - Yo alabo.
Pero lo mortal, lo monstruoso, ¿cómo
lo asumes en ti?, ¿cómo lo asimilas? - Yo alabo.
Pero lo que no tiene ningún nombre
¿Cómo puedes llamarlo tú, poeta? - Yo alabo.
¿Por qué tienes derecho en toda máscara,
en todos los disfraces a ser verdad? - Yo alabo.
¿Por qué lo silencioso y lo fogoso
como estrella y tormenta te ven? - Porque yo alabo».

[53] "Para Leonie Zacharias", en Rilke, R. M., *De las poesías dispersas o inéditas*, segunda parte, en *Obras*, ed. de J.M. Valverde. Barcelona: Plaza y Janés, 1967, p. 1005.

Como un caso particular de comprensión de ese todo en una vivencia religiosa, se puede señalar el relato de un encuentro con Dios de Juliana de Norwich (1342-1416)⁵⁴

En una ocasión nuestro buen Señor dijo: “Todas las cosas acabarán bien”; en otra ocasión dijo: “Y tú misma verás que todo acabará bien”. Y de esto el alma obtuvo dos enseñanzas diferentes. Una era ésta: que él quiere que nosotros sepamos que presta atención no sólo a las cosas grandes y nobles, sino también a todas aquellas que son pequeñas y humildes, a los hombres simples y humildes, a éste y a aquélla. Y esto es lo que quiere decir con estas palabras: “Toda cosa, sea cual sea, acabará bien”. Pues quiere que sepamos que ni la cosa más pequeña será olvidada. Otro sentido es el siguiente: que hay muchas acciones que están mal hechas a nuestros ojos y llevan a males tan grandes que nos parece imposible que alguna vez pueda salir algo bueno de ellas. Y las contemplamos y nos entristecemos y lamentamos por ellas, de manera que no podemos descansar en la santa contemplación de Dios, como debemos hacer. Y la causa es ésta: que la razón que ahora utilizamos es tan ciega, tan abyecta y estúpida, que no puede reconocer la elevada y maravillosa sabiduría de Dios, ni el poder y la bondad de la santísima Trinidad. Y ésta es su intención cuando dice: “Y tú misma verás que toda cosa acabará bien”, como diciendo: “Acéptalo ahora en fe y confianza, y al final lo verás realmente en la plenitud de la alegría”.

Probablemente Wittgenstein, Rilke y Juliana de Norwich se están refiriendo a lo mismo, y quizá ven cumplidas las promesas hechas a Abraham o a Alejandro. Cuántos y cuáles son los modos de dejarse oír lo sagrado, y los modos de entenderlos, es algo que en nuestra tradición empezaron a enseñar Filón, Pablo y Orígenes, y que hay que estar aprendiendo siempre.

[54] Norwich, *Julian of, Revelations of Divine Love*, cap. 32, London: Penguin, 1966.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona, *Confesiones*, Madrid: BAC, 2013.
- Alarcón Hernández, Carmen, “La *devotio ibérica* y R. Étienne: ¿El origen del culto imperial en Hispania?», ARYS 11, 2013.
- Álvarez Lázaro S. J., Pedro, *La Masonería Escuela de Formación del Ciudadano. La educación interna de los masones españoles en el último tercio de siglo XIX*, Madrid, Universidad pontificia de Comillas, 1996.
- Apel, K.O., *Die Idee der Sprache in der tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, H. Bouvier, Bonn, 1963.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza, 2006.
- Aries, Philippe and DUBY, Georges, *Historia de la vida privada*, Madrid: Tau-rus, 1987.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 1978.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 2018.
- Aristóteles, *Política*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Aron, Raymond, *El opio de los intelectuales*, Barcelona: RBA, 2011.
- Arregui, Jorge V., “El fundamentalismo y los fundamentos de la sociedad. La inevitable cadencia atea del fundamentalismo moderno”, *THÉ-MATA. REVISTA DE FILOSOFÍA*, Número 12, 1
- Arroyo Arrarás, Luis Miguel, *Yo soy Lutero II. La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1991.
- Arroyo Pérez, Andrés, “Nupcialidad”, en *Tendencias demográficas durante el siglo XX en España*, Madrid: Instituto Nacional de Estadística, 2003.
- Attali, J., *Historia de la propiedad*, Barcelona: Planeta, 1989.
- Aymereich, L., *Sociología de los derechos humanos. Un modelo weberiano contrastado con investigaciones empíricas*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2001.
- Balthasar, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica*, Madrid: Encuentro, 7 vols., 1992.
- Balthasar, Hans Urs von, *Teodramática*, Madrid: Encuentro, 1992, 5 vols.
- Balthasar, Hans Urs von, *Teológica*. Madrid: Encuentro, 1997, 2 vols.
- Bañón, R., y Olmeda, J.A., (eds.), *La institución militar en el Estado contemporáneo*. Madrid: Alianza, 1985.

- Baring, Anne y Cashford, Jules, *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*. Madrid: Siruela, 2005.
- Barnés, J. (ed.), *Hacia el Derecho Administrativo Global: fundamentos, principios y ámbito de aplicación*. Sevilla: Global Law, 2016.
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Madrid: FCE, 2002.
- Beck, U., *La metamorfosis del mundo*, Barcelona: Paidós, 2017.
- Beck, Ulrich, *El Dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*, Barcelona: Paidós, 2009.
- Bell, Daniel, *El final de la ideología: Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*, Madrid: Alianza, 2015.
- Bellah, Robert & Hammond, Phillip E, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco: Harper & Row, 1980.
- Bellah, Robert N., *Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press. 1992.
- Benjamin, Walter, *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires, 1989.
- Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. en Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires, 1989.
- Berdún Chéliz, Pilar, “Intervencionismo y gasto público en Europa 1870-1920”, en *Acciones e Investigaciones sociales*, 13 (oct 2001), consultado 7-11-2019.
- Berger, P.L., Kellner, H., y Berger, B., *The homeless mind. Modernization and consciousness*, New York: Random House, 1973, tr. esp., *Un mundo sin hogar, (modernización y conciencia)*, Santander: Sal Terrae, 1979.
- Berger, Peter B., y Luckmann Thomas, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.
- Bernstein, E., *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, Madrid: Editorial Fundación de Análisis e Iniciativas Socialdemócratas (F.A.I.S.D.), 2018.
- Beuchot, Mauricio, *La persona y su entorno. Bases de un personalismo analógico*. Sevilla: Thémata, 2020.
- Blanco, Pablo, “El ministerio en Lutero, Trento y el Vaticano II. Un recorrido histórico-dogmático”, *SCRIPTA THEOLOGICA* 40 (2008/3).
- Bronner, Gérald, *La Pensée extrême: Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*, Paris: Denoël, 2009,
- Burggraf, Jutta, “Las pastoras luteranas en Alemania”, *Diálogo Ecueménico*. XXXIII, n. 106(1998) https://www.mercaba.org/Enciclopedia/P/pastoras_luteranas_en_aleman.html
- Burkert, W., *Cultos místicos antiguos*, Madrid: Trotta, 2018.

- Cabrera, Isabel, "La religiosidad de Wittgenstein", *Diánoia* vol.53 no.61 México nov. 2008.
- Campo, Salustiano Del y Rodríguez-Brioso, María del Mar, "La gran transformación de la familia española durante la segunda mitad del siglo XX", *Revista española de investigaciones sociológicas*,100, 2002.
- Campos, Matías, *El debate Habermas-Gadamer. Hermenéutica y crítica de la ideología*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1999.
- Caro Baroja, Julio: *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid: Editorial Alianza, 2006.
- Cassirer, E., *Antropología filosófica*, Madrid: FCE, 2016.
- Castro, Sixto J., "George Dickie, la teoría institucional y las instituciones artísticas" *FEDRO*, (12) 2013.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1992.
- Cavanaugh, William T., *El mito de la violencia religiosa*
<http://www.nuevoinicio.es/libros/el-mito-de-la-violencia-religiosa/>
- Cazorla González, María José, "La quiebra de la *affectio maritalis* como causa de separación matrimonial su inclusión en el anteproyecto de ley por la que modifica el código civil en materia de separación y divorcio", en Rocio López San Luis, Ana María Pérez Vallejo, coord., *Tendencias actuales en el derecho de familia*, Almería: Universidad de Almería, 2004.
- Childe, Gordon, *Los orígenes de la civilización*, México: FCE, 2012.
- Choza J., y González del Valle, J., *La privatización del sexo*, Sevilla: Thémata, 2016.
- Choza, J., "Fronteras geográficas sociológicas y metafísicas" - em *Revista CIDOB d' Afers Internacionals*, 2008: Núm.: 82-83.
- Choza, J., *Antropología de la sexualidad*, Sevilla: Thémata. 2ª, 2019.
- Choza, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Sevilla: Thémata, 2ª ed. 2019.
- Choza, J., *Filosofía de la cultura*, Sevilla: Thémata, 2ª 2014.
- Choza, J., *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*, Sevilla: Thémata, 2020.
- Choza, J., *Filosofía de la basura. La responsabilidad global tecnológica y jurídica*, Sevilla: Thémata, 2020.
- Choza, J., *Historia de los sentimientos*, Sevilla: Thémata, 2011.
- Choza, J., *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Sevilla: Thémata, 2018.
- Choza, J., *Prehistoria y posthistoria del derecho*, en Aymerich Ojea, I., y García

- Cívico, J., *Derecho y cultura. La norma y la imagen I.*, Valencia: Canibaaal, 2019.
- Cicerón, *Sobre la república*, Madrid: Gredos, 2002.
- Ciria, Alberto, "John Coltrane y «Un amor supremo»", *Claves de razón práctica*, Nº 254, 2017.
- Ciria, Alberto, "El legado de John Coltrane: «Paz en la tierra»", *Claridades: revista de filosofía*, Vol. 11, Nº. 1, 2019.
- Ciria, Alberto, "Martin Luther King en la música de John Coltrane", *Claves de razón práctica*, Nº 229, 2013.
- Comella, Beatriz, *La Inquisición española*. Madrid: Rialp, 2004.
- De Lubac, Henri, *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid: Encuentro, 1992.
- Delgado Mallarino, Victor Alberto, «Policía, derechos humanos y libertades individuales», *Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos, IIDH*, vol. 17, 1993, UNAM, México.
- Delgado, José Luis, "La redención del pasado. Sobre un motivo central del pensamiento de Walter Benjamin", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 33 Núm. 1 (2016).
- DEMOGRAPHIA WORLD URBAN AREAS, 15th ANNUAL EDITION, April 2019, <http://www.demographia.com/db-worldua.pdf>.
- Descartes, R., *Discurso del método*, Madrid: Trotta, 2018.
- DIANOIA, "Investigaciones filosóficas, de Ludwig Wittgenstein, presentación de la edición española", vol. 34, no. 34, 1988.
- Dickie, G., *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*, Washington: Cornell University Press, 1974. - *El círculo del arte*, Barcelona: Paidós, 2005.
- Duche Pérez, Aleixandre B., *Los evangélicos ante la muerte: tiempo, memoria y política*, VI Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología del Perú, "Por la institucionalidad de la Antropología ante los desafíos de la diversidad cultural e inclusión social", Puno 2 - 5 de octubre de 2012,
- Durand, Julio César. «Sobre los conceptos de "policía", "poder de policía" y "actividad de policía"» (PDF). Comentario al dictamen de la Procuración del Tesoro de la Nación del 13 de julio de 2004. *Revista de Derecho Administrativo (REDA)*, Nº 51.
- Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alkal: Madrid, 1982.
- Durkheim, E., *El socialismo*, Madrid: Akal, 2010.
- Ekkehardt Mueller "El sacerdocio de todos los creyentes- parte ii: aspectos históricos e implicancias", *Theologica* 33, no. 1 (2018).
- El delito canónico de simonía*, en <http://www.iuscanonicum.org/index.php/derecho-penal/delitos-y-penas-en-particular/560-el-delito-canonic-de-simonia.html>, 26 de enero 2020,

- Enciclopedia Católica*, <https://ec.aciprensa.com/wiki/Syllabus>, consultado 24-11-2019.
- Escobar Torres, M., "La refutación del origenismo en el *Anbiguum 7* de Máximo el confesor", *ISIDORIANUM* 45-46 (2014-2015).
- Espuelas Barroso, Sergio, *Estudios de Historia Económica*, n.º 63, *La evolución del gasto social público en España, 1850-2005*, Banco de España, Madrid, 2013.
- Estrada López, Bruno, *La revolución tranquila*, Albacete: Bomarzo, 2018.
- Fernández García-Armero, Pablo, "La función pública desde el siglo XIX", *Cadernos de Derecho Actual* N° 2 (2014), <https://www.derecho-administrativo.com/2014/09/evolucion-historica-funcion-publica.html> consultado 7-11-2019.
- Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Madrid: Trotta, 2013.
- Fontán, M., *Significado de lo estético: crítica del juicio y filosofía de Kant*, Pamplona: Eunsa, 1994.
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI, 2006,
- Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Barcelona: FCE, 2006.
- Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, en *Obras completas*, Madrid: BAC, 1944.
- Fromm, E., *El miedo a la libertad*, Barcelona: Paidós, 2009.
- Fukuyama, F., *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta, 1992.
- Fukuyama, F., *Identidad*, Barcelona: Deusto Ediciones S.A., 2019.
- Galbraith, J. K., *La anatomía del poder*, Barcelona: Plaza y Janés, 1984.
- Galbraith, J.K., *El nuevo estado industrial*, Barcelona: Ariel, 1984.
- Galbraith, J.K., *Historia de la economía*, Barcelona: Ariel, 2011.
- Garaudy, Roger, *Danser sa vie*, Paris: Seuil, 1973.
- Garaudy, Roger, *Del anatema al diálogo*. Barcelona: Ariel, 1968.
- García Oro, José, *Historia de la Iglesia*, III, Edad Moderna, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Garrido Luceño, José M^a, *Vigencia de la cultura griega en el cristianismo*, Sevilla: Thémata, 2019.
- Garrido Luceño, José María, *Desarrollo doctrinal del cristianismo*, Sevilla: Thémata, 2019.

- Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1988.
- Geertz, C., *Conocimiento Local*, Barcelona: Paidós, 1994.
- Gomá Lanzón, Javier, *Aquiles en el gineceo (O aprender a ser mortal)*, Valencia: Pre-Textos, 2007.
- Gomá Lanzón, Javier, *Dignidad*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2019.
- Gomá Lanzón, Javier, *Ejemplaridad pública*, Madrid: Taurus, 2009.
- Gomá Lanzón, Javier, *Imitación y Experiencia*, Valencia: Pre-Textos. 2003.
- Gomá Lanzón, Javier, *Ingenuidad aprendida*, Barcelona: Círculo de lectores, 2011.
- Gomá Lanzón, Javier, *Necesario, pero imposible*, Madrid: Taurus. 2013.
- Groys, Boris, *Obra de arte total Stalin*, Valencia: Pre-Textos, 2008.
- Gruber, Hermann. «Masonry (Freemasonry).» *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. <http://www.newadvent.org/cathen/09771a.htm>
- Guardini, Romano, *La esencia del cristianismo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006.
- Guardini, Romano, *El Señor*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2018.
- Guardini, R., *Apuntes para una autobiografía*, Madrid: Encuentro, 1992.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación*, Salamanca: Sígueme, 1972.
- Habermas, J., y Ratzinger, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Ecuentro, 2006.
- Hannah Arendt, *Entrevista*, realizada por Edwin Arturo Chimal Leal 4(4/4), You Tube <https://www.youtube.com/watch?v=ZQ0yMcjxP64>, (8/03/2020)
- Hastings, Adrian, *La construcción de las nacionalidades*, Madrid: Cambridge University Press, 2000.
- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tr. de Valls Plana, Madrid: Alianza, 1997.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, 3 vols., Madrid: Alianza, 1984-1987.
- Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa, 1988.
- Hegel, J. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid: Alianza, 1980.
- Heidegger, M., *Estudios sobre mística medieval*, Madrid: Siruela, 1997.
- Heidegger, M., *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*, en *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza, 2010.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid: FCE, 2009.

- Henderson, John B., *The construction of orthodoxy and heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, New York; SUNY, 1998.
- Hernández-Pacheco, J., *El duelo de Athenea. Reflexiones filosóficas sobre guerra, milicia y humanismo*, Madrid: Encuentro, 2008.
- Hernández-Pacheco, Javier, *Nietzsche. Ensayo sobre vida y trascendencia*, Barcelona: Herder, 1990.
- Hilberg, Raul, *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid: Akal, 2005
- Holland, Tom, *Dominion: How the Christian Revolution Remade the World*, New York: Basic Books, 2019.
- Horkheimer, M., y Adorno T. W., *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Trotta, 10ª, 2016.
- Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Nova, 1962.
- Innerarity, D., *Una teoría de la democracia compleja*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019.
- Innerarity, D., *La política en tiempos de indignación*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020.
- Jacob, Margaret, “La Ilustración como se vivió: Reformadores masónico-seuropeos de finales del siglo XVIII” *REHMLAC*, Vol. 3, N° 1, Mayo 2011-Noviembre 2011
- Jamblico, *Sobre los misterios egipcios*, Madrid: Gredos, 1997.
- Jiménez Redondo, Manuel, “Religión y cultura política liberal: sobre las discusiones Ratzinger-Habermas”, *SCIO* 6 [Julio 2010].
- Juan Pablo II, *Familiaris Consortio*, Madrid: Paulinas, 1988.
- Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó: el amor humano en el plano divino*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.
- Juan Pablo II. *Memoria e Identidad (conversaciones al filo del milenio)*. La esfera de los Libros, S.L.2005,
- Junge, Martin, *Bautismo, Sacerdocio Universal y Ministerio Ordenado Impulsos para la reflexión*. Programa sobre sustentabilidad de la iglesia - Federación Luterana Mundial, Secretario para América Latina y El Caribe, Federación Luterana Mundial, Lima, Agosto de 2008. <https://sustentabilidad.files.wordpress.com/2008/10/bautismo-sacerdocio-universal-y-ministerio-ordenado.pdf>;
- Kant, E., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 2015.
- Kant, E., *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Trad. E. Estrú, Buenos Aires: Nova, 1958.
- Kant, E., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza, 2016.
- Kant, I., *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. Traducción parcial de

- Metafísica de las costumbres* (Metaphysik der Sitten), México, UNAM, 1978.
- Kepel, Gilles, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995.
- Ker, I., *John Henry Newman*, Madrid: Palabra, 2010.
- Keynes, John Maynard, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, México, F.C.E., 2003.
- Laqueur, Thomas W., *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*, Buenos Aires: FCE, 2007.
- Lauth, Reinhard, "He visto la verdad". *La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática*, Sevilla: Thémata, 2014.
- Law, Stephen. *Humanism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Le Goff, Jacques, *¿Nació Europa en la Edad Media?*, Barcelona: Crítica, 2003.
- León Felipe, *Versos y oraciones del caminante*, Madrid: Espasa-Calpe, col Austral, 1977.
- Lévy-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México: FCE, 1962.
- Lévy-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, México: Siglo XXI, 2006.
- Lewis, C.S., *Trilogía cósmica*, Barcelona: Minotauro, 2006.
- Ley 2/2016, de 29 de marzo, de Identidad y Expresión de Género e Igualdad Social y no Discriminación de la Comunidad de Madrid. Comunidad de Madrid. «BOCM» núm. 98, de 26 de abril de 2016. «BOE» núm. 169, de 14 de julio de 2016. Referencia: BOE-A-2016- 728.
- Lombardo, Pedro, *Libro de las Sentencias*, traducción de Carlos Domínguez, Arequipa: Edición de la Universidad Católica San Pablo, 2012.
- López Azpitarte, Eduardo, *Simbolismo en la sexualidad humana. Criterios para una ética sexual*, Santander: Sal Terrae, 2001.
- Luhmann, N., *La religión de la sociedad*, Madrid: Trotta, 2007.
- Luhmann, Niklas, *La sociedad de la sociedad*, Barcelona-México: Herder-Universidad Iberoamericana, 2006.
- Machado, A., *Proverbios y cantares*. Granada: Dauro, 2017.
- Madrigal, Santiago, *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Santander: Sal Terrae, 2009.
- Maldonado Elizalde, Eugenia, "Leyes de familia del Emperador Cesar Augusto", en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol XIV.
- Mann, Tomás, *Doktor Faustus*, Madrid: Debolsillo, 2020.
- Maquiavelo, N., *El príncipe*, Madrid: Espasa, 2003.

- Marín, Higinio, *La invención de lo humano: la génesis sociohistórica del individuo*, Madrid: Encuentro, 2007.
- Marín, Higinio, *Mundus. Una arqueología de la existencia*, Granada, Nuevo Inicio, 2019.
- Maritain, Jacques, *Humanismo integral*, Madrid: Palabra, 1999.
- Mascaró Pons, Jaume, “Deseo y razón en Aristóteles”,
https://3cantosfilosofico.files.wordpress.com/2017/12/d_r_aristoteles.pdf
- Mauriac, F., *La farisea*, Barcelona: L.A.R.A., 1954.
- Moeller, Charles, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Madrid: Gredos, 1960-1964.
- Molano, Eduardo, “Derecho divino y Derecho constitucional canónico”, *IUS CANONICUM*, XLIX, N. 97, 2009.
- Moltmann, Friederike, *Natural Language Ontology*, Version November 23, 2019, en prensa, Routledge *Handbook of Metametaphysics*.
- Montaigne, M., *Ensayos*, Madrid: Cátedra, 2006.
- Morin, Edgar, *El método 2. La vida de la vida*, Madrid: Cátedra, 1983.
- Muñoz Llinás, Jaime Ignacio, *La Función Pública en España 1827-2007*, Tesis doctoral, UNED, Madrid, 2016;
- Navarro Reyes, J., *Pensar sin certezas: Montaigne y el arte de conversar*, Madrid: F.C.E., 2006.
- Newman, Jay, *Fanatics and Hypocrites*, Buffalo (NY): Prometheus Book, 1986.
- Newman, John Henry, *Apologia pro vita sua*, London: Penguin, 1994, ed. de Ian Ker.
- Norwich, Julian of, *Revelations of Divine Love*, London: Penguin, 1966.
- Ortigosa, Andrés y Peña, Alejandro G. J., “La erótica de la muerte en Jacinto Choza”, *Claridades. Revista de Filosofía*, Vol. 12, Núm. 1 (2020).
- Pablo VI, *Populorum Progressio* de 26 de marzo de 1967. - Congreso Eucarístico Internacional de Bogotá, *Alocución en la Misa del Día del Desarrollo*, Bogotá, agosto 23 de 1968; *Alocución a la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, agosto 24 de 1968.
- Pagano, M., *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Milano-Udine: Mimesis, 2011.
- Panikkar, Raimon, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Madrid: Siruela, 1999.
- Papa Francisco, *Constitución apostólica Veritatis gaudium*,
- Penrose, Roger, *La nueva mente del emperador*, Madrid: DEBOLSILLO, 2019.

- Pérez de Ayala, Ramón, A. M. D. G. (*La vida en los colegios de jesuitas*), Madrid: Cátedra, 1984.
- Pérez Díaz, Pedro, “Una imagen fantasmagórica: modernidad, capitalismo y religión en Walter Benjamin”, *Revista de Humanidades de Valparaíso* Año 6, 2018, 2do semestre, No 12.
- Pérez Galdós, B., *Doña Perfecta*, Madrid: Alianza, 2005.
- Pérez Galdós, Benito, *Bailén, Episodios Nacionales* Madrid: Alianza, 2005.
- Pérez Sánchez, Patricia, *Un camino de omnipotente impotencia. Estudio de la categoría kénosis en Hans Urs von Balthasar*, Tesis doctoral, Director: Dr. D. Ángel Cordovilla Pérez, Madrid: Universidad Comillas, Diciembre 2015.
- Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (dirs.): *Historia de la Inquisición en España y América*, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984-2000, 3 vols.
- Philips, D.Z., «Religion in Wittgenstein’s Mirror», en *Wittgenstein Centenary Essays*, ed. A. Philips Griffiths, Cambridge University Press, Nueva York, 1991.
- Philips, D.Z., “Qué es lo que uno pierde cuando pierde la fe”, en *Wittgenstein and Religion*, London: Macmillan, 1992.
- Pikaza, Xabier, *La novedad de Jesús. Todos somos sacerdotes*, Madrid: Ed. Nueva Utopía, 2014.
- Pierantoni, Claudio, “The Arian crisis and the current controversy about Amoris laetitia: a parallel”. *AEMAET*, 5(2), 250-278, https://en.wikipedia.org/wiki/Amoris_laetitia, External links.
- Pinker, S., *El instinto del lenguaje. Cómo la mente construye el lenguaje*, Alianza: Madrid, 2017.
- Pinker, Steve, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona: Paidós, 2018.
- Pinker, Steve, *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l’epoca più pacifica della storia*, Milano: Mondadori, 2013.
- Platón, *República*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1972.
- Polo, Leonardo, *Epistemología, creación y divinidad*, Pamplona: EUNSA, 2014.
- Polo, Leonardo, *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 2006.
- Prini, P., *El cisma soterrado. El mensaje cristiano, la sociedad moderna y la Iglesia Católica*, Valencia: Pre-textos, 2003.
- Proclo, *Lecturas del Cratilo de Platón*, Madrid: Akal, 1999.
- Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid: Akal, 2016.
- Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 1969.

- Redondo, Gonzalo, *La Iglesia en el mundo contemporáneo, vol. I, (1775-1878)*, Pamplona: Euns, 1979.
- Redondo, Gonzalo, *La Iglesia en el mundo contemporáneo, vol. II, (1878-1939)*, Pamplona: Euns, 1979.
- Rifkin, J., *La tercera revolución industrial*, Barcelona: Paidós, 2011.
- Rilke, R. M., *De las poesías dispersas o inéditas, segunda parte*, en *Obras*, ed. de J.M. Valverde. Barcelona: Plaza y Janés, 1967.
- Rilke, R.M., *Elegías de Duino, Elegía 1*, en *Obras de Rainer María Rilke*, ed. de José María Valverde, Barcelona: Plaza y Janés, 1967.
- Rodríguez Panizo, Pedro, *Disonancia acorde: la significación teológica de la historia de las religiones según R.C. Zaehner (1913-1974)*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1960.
- Rodríguez Valls, Francisco R., "El derecho de los que sobran", *THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA*, Número 12 - 1994.
- Rodríguez, P., *Masonería al descubierto: (Del mito a la realidad 1100-2006)*. Madrid: Temas de Hoy, 2006.
- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996.
- Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1985.
- Rousseau, J.J., *El Contrato Social*, Madrid: Alianza, 1980.
- Ruiz Castellanos, Antonio, "Lucrecio, *De rerum natura*: Sentido y coherencia del prólogo (1.1-148)", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 2015, 35, núm. 2.
- Sánchez Herrero, José, *Historia de la Iglesia. II, Edad Media*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Sánchez Sanz, A., *Pretorianos. La élite del ejército romano*, Madrid: Esfera de los Libros, 2017.
- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires: Sur, 1973.
- Schwab, Klaus, *La cuarta revolución industrial*, Barcelona: Debate, 2016.
- Seifert, Josef, "Amoris Laetitia: Joy, Sadness and Hopes". *AEMAET*, 5 (2), 160-249, en https://en.wikipedia.org/wiki/Amoris_laetitia, External links.
- Sloterdijk, P, *Normas para el parque humano*, Madrid: Siruela, 2006.
- Solzhenitsyn, Aleksander, *Archipiélago Gulag*, publicada en 1973-75.
- Sorrentino, Paolo, *The Young Pope*, HBO, 2016. - *The New Pope*,
- Stausberg, Michael, «Hell in Zoroastrian History», *Numen* 56 (2009).

- Suárez Fernández, Luis, *La expulsión de los judíos: Un problema europeo*, Barcelona, Ariel, 2012.
- Suárez Fernández, Luis, *Lo que el mundo le debe a España*, Barcelona: Ariel, 2009.
- Subirats Sorrosal, Chantal, *El ceremonial militar romano. Liturgias, rituales y protocolos en los actos solemnes relativos a la vida y la muerte en el ejército romano del alto imperio*, Tesis doctoral, UAB, 2013.
- The Economist*, 12/9/2019, "Why Pope Francis struggles in Africa. The church is growing fast there, but it is difficult terrain for a liberal pontiff".
- Tocqueville, A., *La democracia en América*. Madrid: Akal, 2007.
- Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Madrid: BAC, 19914, 5 vols.
- Tomás y Valiente. F., Clavero, B., et al. *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid: Alianza, 1990.
- Unamuno, Miguel de, *San Manuel Bueno Mártir*. Madrid: Alianza, 2018.
- Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisa, 1983.
- Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa, 2009.
- Vattimo, G., *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1985.
- Vico, J.-B., *Ciencia Nueva*, Madrid: Tecnos: 2006.
- Vidal, Marciano, *Ética de la sexualidad*, Tecnos, Madrid, 1991.
- Vidal, Marciano, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid: Trotta, 1992.
- Voltaire, *Filosofía de la Historia*, Madrid: Tecnos, 2001.
- Weber, M., *Economía y Sociedad*, Madrid: FCE, 2002.
- Weber, M., *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 2000.
- William, Rowan, *Arrio. Herejía y tradición*, Salamanca: Sígueme, 2010.
- Wojtyła, Karol, *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, Madrid: Editorial Razón y Fe, S. A, 3ª ed. 1978.
- Wolny, Witold, *La cosmovisión postmoderna y la biorreligiosidad*, Tesis doctoral, dirigida por Jacinto Choza, Universidad de Sevilla, 16-06-2007.
- Zambrano, María, *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid: Cátedra, 2010.
- Zubiri, X., en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza, 1981.

SITIOS WEB

<https://www.vidanuevadigital.com/2020/03/03/georg-batzing-sustituye-al-cardenal-marx-como-presidente-de-la-conferencia-episcopal-de-alemania/>

<https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2018-06/papa-francisco-saludos-carta-gustavo-gutierrez-90-cumpleanos.html>

<https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

<https://www.religionenlibertad.com/cultura/882501549/pensadores-a-teos-alertar-el-declive-del-cristianismo-esta-danando-seriamente-la-sociedad.html>, 17 noviembre 2019.

<https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/vaticano/20160504/muller-vuelve-corregir-papa-sostiene-divorciados-vueltos-casar-excomulgados-noticia-689401916735/>
consultado 7 enero 2020.

<https://www.expansion.com/2010/11/11/catalunya/1289513310.html>,

<https://www.equiponaya.com.ar/eventos/6cniap.htm>.

<https://www.economist.com/briefing/2013/06/01/not-always-with-us>

<https://www.derechoshumanos.net/normativa/normas/1948-DeclaracionUniversal.htm>

<https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/01/29/gau.html>

https://fr.wikipedia.org/wiki/Samuel_Auguste_Tissot

https://fr.wikipedia.org/wiki/Revolution_tranquille, y https://en.wikipedia.org/wiki/Quiet_Revolution;

https://fr.wikipedia.org/wiki/Mirari_vos,

https://it.wikipedia.org/wiki/Fraternit%C3%A0_sacerdotale_San_Pio_X

https://fr.wikipedia.org/wiki/Fraternit%C3%A9_sacerdotale_Saint-Pie-X;

<https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2014/09/21/historia-de-la-ordenacion-de-las-mujeres-en-la-comunion-anglicana/>

<https://es.wikipedia.org/wiki/WALL-E>

https://es.wikipedia.org/wiki/The_New_Pope.

https://es.wikipedia.org/wiki/Revolucion_industrial_etapa_cuatro

https://es.wikipedia.org/wiki/Religiones_y_masoneria; <https://es.wikipedia.org/wiki/Francmasoneria>;

[https://es.wikipedia.org/wiki/Registro_Civil_\(Espa%C3%B1a\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Registro_Civil_(Espa%C3%B1a)); <https://espana.leyderecho.org/historia-del-registro-civil/>

https://es.wikipedia.org/wiki/Registro_civil

<https://es.wikipedia.org/wiki/Policía>.
https://es.wikipedia.org/wiki/Poblacion_mundial
https://es.wikipedia.org/wiki/Pio_XI
https://es.wikipedia.org/wiki/Pio_IX
<https://es.wikipedia.org/wiki/Personalismo>.
https://es.wikipedia.org/wiki/Pena_de_muerte
https://es.wikipedia.org/wiki/Parlamento_Mundial_de_Religiones, cfr., https://en.wikipedia.org/wiki/Parliament_of_the_World's_Religions
https://es.wikipedia.org/wiki/Nelson_Mandela, https://en.wikipedia.org/wiki/Nelson_Mandela,
https://es.wikipedia.org/wiki/Mirari_vos,
https://es.wikipedia.org/wiki/Marcel_Léfebvre. https://en.wikipedia.org/wiki/Marcel_Léfebvre.
https://es.wikipedia.org/wiki/Johan_Cruyff
<https://es.wikipedia.org/wiki/Inquisición>
https://es.wikipedia.org/wiki/Index_librorum_prohibitorum.
https://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_de_Suecia
https://es.wikipedia.org/wiki/Guerras_de_religion_en_Europa, y
https://es.wikipedia.org/wiki/Gregorio_XVI
https://es.wikipedia.org/wiki/Fraternidad_Sacerdotal_San_Pio_X
https://es.wikipedia.org/wiki/Franklin_D._Roosevelt,
https://es.wikipedia.org/wiki/Expulsion_de_los_judios
https://es.wikipedia.org/wiki/Expulsion_de_los_jesuitas
https://es.wikipedia.org/wiki/Estado_miembro_de_las_Naciones_Unidas.
https://es.wikipedia.org/wiki/Estado_laico, https://es.wikipedia.org/wiki/Organizacion_de_los_Estados_Americanos
https://es.wikipedia.org/wiki/Estado_del_bienestar.
https://es.wikipedia.org/wiki/Estado_confesional. https://en.wikipedia.org/wiki/State_religion https://es.wikipedia.org/wiki/Consejo_de_Europa#Miembros https://en.wikipedia.org/wiki/Council_of_Europe
https://es.wikipedia.org/wiki/Dia_Internacional_de_los_Trabajadores
https://es.wikipedia.org/wiki/Declaracion_Universal_de_los_Derechos_Humanos
https://es.wikipedia.org/wiki/Crimen_de_lesa_humanidad; https://en.wikipedia.org/wiki/Crimes_against_humanity:

https://es.wikipedia.org/wiki/Coordenadas_polares.
https://es.wikipedia.org/wiki/Consejo_Mundial_de_Iglesias
https://es.wikipedia.org/wiki/Concilio_ecumenico.
https://es.wikipedia.org/wiki/Cine_catastrofe.
<https://es.wikipedia.org/wiki/Caritas>
https://es.wikipedia.org/wiki/Balduino_de_Belgica.
https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Pena_de_muerte_por_pais
https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Diocesis_latinas_de_Europa
https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Diocesis_de_Italia
https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Diocesis_catolicas_de_Alemania;
https://es.wikipedia.org/wiki/Alfredo_Ottaviani
https://es.wikipedia.org/wiki/Aleksandr_Solzhenitsyn
<https://es.wikipedia.org/wiki/Abolicionismo>
<https://es.catholic.net/op/articulos/10299/cat/322/paternidad-responsable.html#modal>.
<https://en.wikipedia.org/wiki/Urbanization>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Urbanization>
https://en.wikipedia.org/wiki/Secular_state
https://en.wikipedia.org/wiki/Saint_Patrick
https://en.wikipedia.org/wiki/Religious_profession
<https://en.wikipedia.org/wiki/Profession>
https://en.wikipedia.org/wiki/Nicholas_II_of_Russia, https://es.wikipedia.org/wiki/Nicolas_II_de_Rusia,
https://en.wikipedia.org/wiki/New_religious_movement
https://en.wikipedia.org/wiki/Mirari_vos, consultada el 16/11/2019.
https://en.wikipedia.org/wiki/Joseph_P._Kennedy_Sr.
https://en.wikipedia.org/wiki/International_Organization_for_Standardization; https://es.wikipedia.org/wiki/Deutsches_Institut_für_Normung ;
https://en.wikipedia.org/wiki/Inquisition#Ending_of_the_Inquisition_in_the_19th_and_20th_centuries
https://en.wikipedia.org/wiki/Freedom_of_religion_in_South_America_by_country
https://en.wikipedia.org/wiki/Freedom_of_religion https://en.wikipedia.org/wiki/Freedom_of_religion_in_Europe_by_country
https://en.wikipedia.org/wiki/European_wars_of_religion
<https://en.wikipedia.org/wiki/Clerk>

https://en.wikipedia.org/wiki/Civil_religion.
[https://en.wikipedia.org/wiki/Bloody_Sunday_\(1905\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Bloody_Sunday_(1905))
<https://en.wikipedia.org/wiki/Atheism>.
https://ec.aciprensa.com/wiki/Papa_San_Pio_X; https://es.wikipedia.org/wiki/Pio_X; https://en.wikipedia.org/wiki/Pope_Pius_X, consultado 25-11-2019.
<https://ec.aciprensa.com/wiki/Masoneria>, Enciclopedia Católica On Line
<https://americalatinacaribe.lutheranworld.org/es/content/iglesia-luterana-mexicana-diez-anos-de-la-ordenacion-de-la-mujer-al-ministerio-pastoral-4>
https://3cantosfilosofico.files.wordpress.com/2017/12/d_r_aristoteles.pdf
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/index_sp.htm
<http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/travels/1981/travels.index.html>
<http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/november.index.html>.
<http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/october.index.html>.
http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions.index.html; http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_constitutions.index.html; http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions.index.html;
http://www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2017/outside/documents/papa-francesco-myanmar-bangladesh_2017.html
http://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html.
http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html
http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s1c3a2_sp.html
<http://www.nuevoinicio.es/libros/el-mito-de-la-violencia-religiosa/> ,

<http://www.newadvent.org/cathen/09771a.htm>; <https://en.wikipedia.org/wiki/Freemasonry>;
<https://en.wikipedia.org/wiki/Freemasonry>
http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15041979_sapientia-christiana.html
<http://diosenlaliteraturacontemporanea.blogspot.com/>
http://en.wikipedia.org/wiki/Lex_Julia

OBRAS DE JACINTO CHOZA

- Antropologías positivas y Antropología Filosófica*. Tafalla (Navarra): Cenlit, 1985. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2015.
- La Supresión del Pudor y Otros Ensayos*. Pamplona. EUNSA. (2) 1990. Cuarta edición, Sevilla: Thémata, 2020
- Conciencia y Afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud). Pamplona. EUNSA. (2) 1991. Tercera edición, Sevilla: Thémata, 2020
- Manual de Antropología Filosófica*. Madrid. Rialp. 1988. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2016.
- La Realización del hombre en la cultura*. Madrid. Rialp. 1990. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2020.
- Antropología de la Sexualidad*. Madrid. Rialp. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.
- Amor, Matrimonio y Escarmiento*. Barcelona. Tibidabo Ediciones, S.A. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2017.
- Al Otro Lado de la Muerte. las Elegías de Rilke*. Pamplona. EUNSA. 1991. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2019.
- Los Otros Humanismos*. Pamplona. EUN SA. 1994. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2020.
- Ulises, un Arquetipo de la Existencia Humana*. Barcelona. Ariel. 1996. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 20209
- San Agustín, Maestro de Humanismo*. Sevilla. Fundación San Pablo Andalucía CEU, Servicio de Publicaciones. 1998.
- Antropología Filosófica. las Representaciones de sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2002. Segunda edición, Sevilla: Thémata, 2020
- Metamorfosis del cristianismo: Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. Segunda edición: Sevilla: Thémata, 2018.
- Heidegger: 2º Bachillerato*. Pozuelo de Alarcón, Madrid. Editex. 2003.
- Locura y Realidad: Lectura Psico-Antropológica de el Quijote*. Madrid, España. You & US, S.A. 2005.
- Locura y Realidad. Lectura Psico-Antropológica del Quijote*. Sevilla. Thémata. 2006, (2), 2015.
- La Danza de los Árboles*. Sevilla, España. Themata. 2007.

- Presencia Ausencia. Catálogo exposición de Melero.* Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, 2007.
- Historia cultural del humanismo.* Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.
- Breve historia cultural de los mundos hispánicos.* Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2010.
- Historia de los sentimientos.* Sevilla: Thémata, 2011.
- Mutadismo. Catálogo exposición de Melero.* Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 2011
- Filosofía de la cultura.* Sevilla: Thémata, 2013, (2) 2015.
- Filosofía para Irene.* Sevilla: Thémata, 2014.
- Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz.* Sevilla: Thémata, 2015.
- El culto originario: la religión paleolítica,* Sevilla: Thémata, 2016.
- La privatización del sexo.* Sevilla: Thémata, 2016.
- Philosophie für Irene.* Sevilla: Thémata, 2017.
- La moral originaria: la religión neolítica.* Sevilla: Thémata, 2017.
- La revelación originaria: la religión de la edad de los metales.* Sevilla: Thémata, 2018.
- La oración originaria: la religión de la Antigüedad.* Sevilla: Thémata, 2019.
- Religión oficial y religión personal en la época histórica.* Sevilla: Thémata, 2020.
- Filosofía de la basura. La responsabilidad global tecnológica y jurídica.* Sevilla: Thémata, 2020.
- El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots.* Sevilla: Thémata, 2020.

VOLÚMENES EDITADOS POR JACINTO CHOZA

- Identidad humana y fin del milenio.* Sevilla: Thémata, 1999.
- Infieles y barbaros en las Tres Culturas.* Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU. 2000.
- Orden religioso y orden político en las tres culturas,* Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU. 2010.
- La Antropología en el Cine* (2 vols.) Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.
- Sentimientos y Comportamiento.* Murcia. Universidad Católica San Antonio. 2003.
- Antropología y ética ante los retos de la biotecnología.* Sevilla: Thémata, 2004.
- Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas.* Madrid, Biblioteca Nueva. 2004.
- Danza de oriente y danza de occidente.* Sevilla: Thémata, 2006.
- La Escisión de las Tres Culturas.* Sevilla: Thémata, 2008.
- Estado, Derecho y Religión en Oriente y Occidente.* Sevilla-Madrid. Plaza y Valdés. 2009.
- La Idea de América en los Pensadores Occidentales.* Sevilla-Madrid. Thémata-Plaza y Valdes. 2009.
- Pluralismo y Secularización.* Madrid: Plaza y Valdés, 2009.
- Narrativas fundacionales de américa Latina.* Sevilla: Thémata, 2011.
- Dios en las tres culturas.* Sevilla: Thémata, 2012
- La Intelección. Homenaje a Leonardo Polo, Sevilla: Thémata.* Revista de filosofía, nº 50, 2014.
- Fibromialgia. Un diálogo terapéutico.* Sevilla: Thémata, 2016.
- Los ideales educativos de América Latina. Sevilla: Thémata, 2019. Identidad humana y fin del milenio.* Sevilla: Thémata, 1999.

COLECCIONES Y TÍTULOS DE EDITORIAL THÉMATA

1. COLECCIÓN PENSAMIENTO

DIRECTORES:

JACINTO CHOZA, JUAN JOSÉ PADIAL, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia.

1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales.* Satur Sangüesa
2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.* Juan José Arechederra y Jacinto Choza
3. *Aristotelismo.* Jesús de Garay
4. *El nacimiento de la libertad.* Jesús de Garay.
5. *Historia cultural del humanismo.* Jacinto Choza
6. *Antropología y utopía.* Francisco Rodríguez Valls.
7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas.* Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls, Juan Arana.
8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.* Jacinto Choza y Esteban Ponce-Ortíz
9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán.* Alejandro Martín Navarro
10. *Heráclito: naturaleza y complejidad.* Gustavo Fernández Pérez
11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo.* Rosario Bejarano Canterla
12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.* Urbano Ferrer Santos
13. *La ética de Edmund Husserl.* Urbano Ferrer Santos y Sergio Sánchez-Migallón
14. *Celosías del pensamiento.* Jesús Portillo Fernández
15. *Historia de los sentimientos.* Jacinto Choza

16. *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés? Claves lingüísticas y de pensamiento.* Rosa Muñoz Luna
17. *Filosofía de la Cultura.* Jacinto Choza
18. *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo.* Enrique Anruba
19. *Filosofía para Irene.* Jacinto Choza
20. *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka.* Jesús Alonso Burgos
21. *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz.* Jacinto Choza
22. *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana.* Francisco Rodríguez Valls
23. *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural.* Jesús de Garay y Jaime Araos (editores)
24. *Antropologías positivas y antropología filosófica.* Jacinto Choza
25. *Clifford Geertz y el nacimiento de la antropología posmoderna.* Jacobo Negueruela
26. *Ensayo sobre la Ilíada.* Bartolomé Segura
27. *La privatización del sexo.* Jacinto Choza y José María González del Valle
28. *Manual de Antropología filosófica.* Jacinto Choza
29. *Antropología de la sexualidad.* Jacinto Choza
30. *Philosophie für Irene.* Jacinto Choza
31. *Amor, matrimonio y escarmiento.* Jacinto Choza
32. *El arte hecho vida. Reflexiones estéticas de Unamuno, d'Ors, Ortega y Zambrano.* Alfredo Esteve
33. *Sebreli, la Ilustración argentina.* José Manuel Sánchez López
34. *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein.* Ananí Gutiérrez Aguilar
35. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana.* Jacinto Choza y Pilar Choza
36. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo.* Jacinto Choza
37. *La supresión del pudor y otros ensayos.* Jacinto Choza
38. *La realización del hombre en la cultura.* Jacinto Choza
39. *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud).* Jacinto Choza

40. *Interés, atención, verdad. Una aproximación fenomenológica a la atención.* Jorge Montesó Ventura
41. *Palabras ante el suicidio.* Ana López Vega
42. *La persona y su entorno. Bases de un personalismo analógico.* Mauricio Beuchot
43. *Philosophy of culture.* Jacinto Choza
44. *Philosophy for Irene.* Jacinto Choza
45. *Los otros humanismos.* Jacinto Choza

2. COLECCIÓN PROBLEMAS CULTURALES

DIRECTORES:

MARTA BETANCURT, JACINTO CHOZA, JESÚS DE GARAY Y JUAN JOSÉ PADIAL

Investigaciones y estudios sobre temas concretos de una cultura o de un conjunto de culturas. Investigaciones y estudios transculturales e interculturales. Con atención preferente a las tres grandes religiones mediterráneas, y a las áreas de América y Asia oriental.

1. *Danza de Oriente y danza de Occidente.* Jacinto Choza y Jesús de Garay
2. *La escisión de las tres culturas.* Jacinto Choza y Jesús de Garay
3. *Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente.* Jacinto Choza y Jesús de Garay
4. *La idea de América en los pensadores occidentales.* Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz
5. *Retórica y religión en las tres culturas.* Jacinto Choza y Jesús de Garay
6. *Narrativas fundacionales de América Latina.* Marta C. Betancur, Jacinto Choza, Gustavo Muñoz.
7. *Dios en las tres culturas.* Jacinto Choza, Jesús de Garay, Juan José Padial.
8. *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario.* Jacinto Choza, Jesús Fernández Muñoz, Antonio de Diego y Juan José Padial
9. *Pensamiento y religión en las Tres Culturas.* Miguel Ángel Asensio, Abdelmumin Aya y Juan José Padial

10. *Humanismo Latinoamericano*. Juan J. Padial, Victoria Sabino, Beatriz Valenzuela (eds.)
11. *Los ideales educativos de América Latina*, J. Choza, K. Rodríguez Puerto, E. Sierra.

3. COLECCIÓN ARTE Y LITERATURA

DIRECTORES:

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, MIGUEL NIETO,
JUAN CARLOS POLO ZAMBRUNO, ERNESTO SIERRA Y ALEJANDRO COLETE

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro. Guiones y textos para creaciones musicales, visuales, escénicas de diverso tipo, montajes, instalaciones y composiciones varias. Traducciones de textos literarios de los géneros mencionados.

1. *La Danza de los árboles*. Jacinto Choza
2. *Cuentos e imágenes*. Francisco Rodríguez Valls
3. *El linaje del precursor y otros relatos*. Francisco Rodríguez Valls
4. *Filosofía y cine 1: Ritos*. Alberto Ciria (ed.)
5. *Cuentos completos*. Oscar Wilde. Edición de Francisco Rodríguez Valls
6. *Poemas del cielo y del suelo*. Francisco Rodríguez Valls
7. *II Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.
8. *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. Jacinto Choza
9. *III Certamen Literario Dos Hermanas Divertida*. Ayuntamiento de Dos Hermanas.
10. *Museu da Agua*. Miguel Bastante
11. *Museu da Electricidade*. Miguel Bastante
12. *El réquiem de Weltschmerz II. Crisálidas de cristal*. Alejandro G. J. Peña
13. *Por los siglos de los siglos, Amor*. Marisa Tripes

4. COLECCIÓN OBRAS DE AUTOR

DIRECTORES:

JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento, del arte, la ciencia y las humanidades. Obras anónimas de relevancia para una cultura o un periodo histórico. Clásicos del pasado y de la actualidad reciente.

1. *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau.* Reinhard Lauth
2. *¿Qué significa hoy ser abrahamita?* Reinhard Lauth
3. *Metrópolis.* Thea von Harbou
4. *«He visto la verdad». La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática.* Reinhard Lauth
5. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria
6. *La exigencia ética.* K.E.Ch. Logstrup
7. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria

En preparación

8. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología.* G.W.F. Hegel. Edición de Juan José Padial y Alberto Ciria

5. COLECCIÓN SABIDURÍA Y RELIGIONES

DIRECTORES:

JOSÉ ANTONIO ANTÓN PACHECO, JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

Textos de carácter sapiencial de las diferentes culturas. Textos sagrados y sobre lo sagrado y textos religiosos de las diferentes confesiones de la historia humana. Textos pertenecientes a confesiones y religiones institucionalizadas del mundo.

1. *El culto originario: La religión paleolítica.* Jacinto Choza
2. *La religión de la sociedad secular.* Javier Álvarez Perea
3. *La moral originaria: La religión neolítica.* Jacinto Choza

4. *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura.* Jacinto Choza.
5. *La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales.* Jacinto Choza
6. *Rābi'a de Basora. Maestra mística y poeta del amor.* Ana Salto Sánchez del Corral
7. *Vigencia de la cultura griega en el cristianismo.* José María Garrido Luceño
8. *Desarrollo doctrinal del cristianismo.* José María Garrido Luceño
9. *La oración originaria: La religión de la Antigüedad.* Jacinto Choza
10. *Religión oficial y religión personal en la época histórica.* Jacinto Choza

6. COLECCIÓN ESTUDIOS THÉMATA

DIRECTORES:

JACINTO CHOZA, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS Y JUAN JOSÉ PADIAL

Trabajos de investigación personal y en equipo, específicos y genéricos, instantáneos y prolongados, concluyentes y abiertos a ulteriores investigaciones. Textos sobre estados de las cuestiones y formulaciones heurísticas.

1. *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos.* Sonia París e Irene Comins (eds.)
2. *Humanismo global. Derecho, religión y género.* Sonia París e Irene Comins (eds.)
3. *Fibromialgia. Un diálogo terapéutico.* Aymé Barreda, Jacinto Choza, Ananí Gutiérrez y Eduardo Riquelme (eds.)
4. *Hombre y cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza.* Francisco Rodríguez Valls y Juan J. Padial (eds.)
5. *Leibniz en diálogo.* Manuel Sánchez Rodríguez y Miguel Escribano Cabeza (eds.)
6. *Historiografías político-culturales rioplatenses.* Jaime Peire, Arrigo Amadori y Telma Liliana Chaile (eds.)
7. *Afectividad y subjetividad.* Calisaya L., Choza J., Delgado P., Gutiérrez A., (eds.)
8. *Platón y Aristóteles. Nuevas perspectivas de metafísica, ética y epistemología.* Jaime Araos San Martín (ed.)

9. *Filosofía de la basura. La responsabilidad global tecnológica y jurídica.* Jacinto Choza
10. *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots.* Jacinto Choza

7. COLECCIÓN CIELO ABIERTO

DIRECTORES:

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, JOSÉ JULIO CABANILLAS, JESÚS COTTA

Colección de poesía antigua y actual en lengua española.

1. *Lengua en paladar: Poesía en Sevilla 1978-2018.* José Julio Cabanillas y Jesús Cotta (eds.)

8. COLECCIÓN GNOMON. EN COEDICIÓN CON APEADERO DE AFORISTAS.

DIRECTORES:

JOSÉ LUIS TRULLO Y MANUEL NEILA

Textos de creación y análisis en torno al aforismo. Traducciones de clásicos. Reedición de libros descatalogados. Antologías de autores contemporáneos.

1. *El cántaro a la fuente. Aforistas españoles del s. XXI.* José Luis Trullo y Manuel Neila (eds.)
2. *La ignorancia. Las siete bestias, I.* Emilio López Medina.



ESTE LIBRO
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 25 DE ABRIL DE 2020
FESTIVIDAD DE
SAN MARCOS