

CIUDAD DEL HOMBRE, CIUDAD DE DIOS

¿En qué somos todavía modernos? Esta pregunta, aplicada a la relación entre lo político y lo religioso, se plantea a partir de determinadas filosofías modernas sobre el "ser" ciudadano. Desde el momento en que, en la sociedad civil, la autoridad de Dios y la instancia ética es sustituida por la "voluntad universal", fundada en los derechos del ciudadano (Rousseau) o en la "voluntad particular" encarnada en el espíritu de una nación (Montesquieu), la pregunta inicial se convierte en ésta: ¿de qué manera puede hoy la teología actuar en el campo de la política? El autor del presente artículo sugiere: mediante el distanciamiento hermenéutico y el exceso ético.

Cité de l'homme, cité de Dieu, Nouvelle Revue Théologique 117 (1995) 217-239

Muchos autores modernos han hecho de la modernidad un problema filosófico. Para ellos, nada es pensable, si no incluye una evaluación crítica del proyecto racional y político de la modernidad. De no tomarle la medida, uno se convertiría en su juguete.

Este artículo es filosófico, sin dejar de ser teológico. El pensamiento político moderno ha legado un importante testamento teológico-político. Volver sobre él equivale a preguntarnos sobre la relación entre teología y política. La teología y la política ¿no ejercen -una para la otra- la función de contexto?

Comenzaré explicando el título: "ciudad del hombre, ciudad de Dios". Mostraré después cómo el pensamiento moderno, a partir de su elemento teológico, se ha dividido en dos perspectivas: una se funda en la universalidad del hombre, mientras que la otra se adapta a la particularidad de los pueblos. Intentaré finalmente descubrir los rasgos que prolongan esta doble modernidad teológico-política en el mundo actual.

I. Las dos ciudades

Los juristas del siglo XVII no hablaban, como nosotros, del Estado sino de la *civitas*, y a veces de *respublica*. La primera palabra, asociada al tema teológico-político, nos recuerda espontáneamente *La Ciudad de Dios* de S. Agustín. Recordemos la cita más célebre: *Dos amores hicieron dos ciudades: el amor de sí hasta el desprecio de Dios, la ciudad terrestre; el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la ciudad celeste.*

La referencia a S. Agustín continúa presente en muchos autores que han intentado sacar a la luz el sentido más peculiar del pensamiento político moderno. Citaré rápidamente dos ejemplos.

La ciudad del hombre

Esta expresión reproduce el título de una obra reciente de P. Manent. Para él, el hombre moderno es un "tercer hombre", ni pagano ni cristiano: es el hombre de la "ciudad del

hombre" que se ha convertido en un extraño tanto respecto a la naturaleza como a la gracia.

Recordemos que los estoicos (antes de S. Agustín) distinguían entre la "ciudad particular" y la "ciudad universal". Para ellos, el sabio no era sólo ciudadano de un Estado, era también ciudadano del universo. Pero la moderna ciudad del hombre está separada tanto de la ciudad universal de los estoicos como de la ciudad celeste de los cristianos porque la sociedad política moderna se ha liberado tanto de un orden cósmico (al que recurrían los estoicos) como de un plan divino: no se reconoce en ningún fin dado de antemano, ni natural ni sobrenatural; no acepta ningún bien predefinido que no sea efecto de su propio querer. La sociedad política moderna se da a sí misma sus propias leyes. De este modo, la "ciudad del hombre" produce y revela un hombre libre de determinación exterior y, a la vez, angustiado por su libertad.

Ahora bien, para P. Manent, la modernidad política ha seguido dos caminos diferentes: la universalidad de los derechos del hombre y la particularidad de las costumbres de las naciones: "El hombre es un ser que tiene derechos -dice nuestro autor-, el hombre es un ser de cultura. Estas dos proposiciones han nacido de la disolución de la noción de sustancia. "Ello implica que la autoridad del bien queda en suspenso ante la voluntad. En resumen, el hombre de la ciudad del hombre no se piensa ya a sí mismo como una naturaleza determinada por su lugar en un orden provincial, ni cósmico ni divino. Ya no hay ni esencia ni fin.

El espacio de la ciudad

Hanna Arendt (1975), mundialmente conocida por su análisis del fenómeno totalitario, ha definido la realidad política en función de la ciudad griega antigua, pero no ha buscado inspiración en *La República* de Platón sino en los límites de la plaza pública, abierta a la libre discusión de los ciudadanos que aceptan no buscar soluciones ni apoyo fuera de ellos mismos. En consecuencia, la realidad política no se presenta en términos de poder o de soberanía sino de acción y de comunicación.

Ahora bien, el espacio público es frágil, puesto que tiene como único apoyo la comunidad de ciudadanos, la comunidad que habla y actúa. Por esto, para consolidar el "ser con los demás", típicamente humano, se busca otra razón, un vínculo social sustitutorio. Finalmente, el vínculo social será sustraído a la iniciativa de los ciudadanos y reenviado a una autoridad exterior. El principio cristiano de la caridad (desarrollado por S. Agustín) ha cumplido históricamente esta función, que, para H. Arendt, significa el comienzo de la alienación del hombre que pierde el sentido de la ciudadanía interlocutiva e interactiva.

En resumen, para P. Manent, el hombre moderno es el hombre que es abandonado por sus referentes, tanto el de la naturaleza como el de la gracia. Para H. Arendt, el hombre moderno es el hombre que se ha vuelto extraño al espacio de la ciudad. En cuanto hombre, se ha identificado con un poder, una voluntad, un derecho absolutos. En cuanto ciudadano ya no se aliena a la caridad cristiana (que le subordina a Dios) sino a la soberanía del Estado. Notemos, por tanto, que en las dos interpretaciones citadas la ciudad del hombre se habría formado a partir y en contra de la teología de la ciudad de Dios.

II. Las dos modernidades†

Como queda dicho, P. Manent expone una hipótesis interesante y bastante exacta al distinguir dos tipos de modernidad política: la primera asociada a la filosofía del derecho natural y la segunda a una filosofía de la positividad histórica. A mediados del s. XVIII *El contrato social* (Rousseau) y *El espíritu de las leyes* (Montesquieu) marcan netamente las fronteras entre una y otra tendencia.

Después de presentar una visión general de las dos modernidades, intentaré subrayar sus diferencias y sus afinidades para tratar, finalmente, de captar sus consecuencias teológico-políticas.

Los derechos del hombre y el espíritu de una sociedad

Nuestro análisis de la ciudad moderna tomará como punto de partida el problema del establecimiento de las leyes: ¿cómo se asegura su carácter racional y eficaz? ¿qué es lo que las hace regulares y justas? Los modernos han enunciado dos grandes tipos de respuesta: las leyes encuentran su razón o bien en que se fundan en los derechos naturales del hombre (derechos naturales en cuanto que los tiene desde su nacimiento) o bien en que corresponden al espíritu general de una sociedad. Dicho de otro modo, las leyes reciben fuerza y autoridad sea del hombre en cuanto tal, sea de la historia y cultura propias de cada comunidad humana.

1. *La primera modernidad.* El siglo XVIII terminó declarando los derechos del hombre como preámbulo a la constitución de una nueva soberanía. Ahora bien, el paso de los derechos del individuo a las leyes de la ciudad se operaba por la mediación de una convención, un contrato, un pacto. Según esta teoría, los hombres nacen libres e iguales y continúan siéndolo en la sociedad. Anteriormente los filósofos del derecho natural habían identificado al hombre en cuanto hombre con el individuo considerado aparte de la sociedad, un individuo poseedor de una voluntad que tiene derechos y poderes iguales a los de toda otra voluntad. Este hombre tiene el poder de defender su vida, su integridad y su seguridad. Sin embargo esta situación no puede sino conducir a una guerra de todos (Hobbes) o, más moderadamente, a que los derechos de los otros impidan la realización de cada uno. Parece, pues, más prudente abandonar este estado de hostilidad e impotencia y entrar en un nuevo estado. En esto consistirá el contrato social: todos se ponen de acuerdo en unirse y transferir sus poderes individuales a un poder soberano que establecerá las leyes.

Por tanto, la ciudad moderna se forma al constituirse una soberanía, pero ésta reposa enteramente en una conversión aceptada por individuos libres e iguales que actúan racionalmente. Por ello las diversas versiones del contractualismo han proporcionado los fundamentos de la democracia y del liberalismo donde la voluntad soberana no hace sino representar la voluntad contractual de unos individuos que se han convertido en ciudadanos. Una voluntad de donde derivan, en definitiva, las leyes de la ciudad. En todo ello se trata de artificios que permiten la realización de los derechos individuales.

2. *La segunda modernidad.* El s. XIX seguirá otro camino. Hegel criticará severamente las doctrinas del contrato social por su individualismo. Un poco más tarde, Tocqueville publicará sus reflexiones sobre la democracia en América. La sociedad americana se

caracteriza, según él, por la igualdad de condiciones y se ha dado a sí misma una forma política adaptada al principio de la soberanía del pueblo. Este principio no forma parte de una ficción racional (como la teoría del contrato social). Al contrario: se encuentra puesto en práctica y, por tanto, contrastado y validado a todos los niveles de la vida pública, desde la organización del municipio hasta la constitución de la Unión.

Esta perspectiva introduce otro sistema de referencia: ya no se invocan los derechos del hombre, sino del espíritu de una nación o de un pueblo, es decir, una configuración particular de las leyes referida a una historia y a una cultura.

Desde este punto de vista, las leyes civiles ya no expresan o limitan artificialmente los derechos individuales. Las leyes se convierten en unos factores entre otros dentro de la sociedad política: elementos ciertamente determinantes, pero también determinados: si las leyes civiles afectan a las costumbres sociales, las costumbres sociales pesan también sobre las leyes civiles. El intercambio entre leyes civiles y costumbres sociales se opera, según el término hegeliano, en el espíritu de un pueblo (*Volksgeist*). Este concepto había sido ya formulado por Montesquieu y engendrará fácilmente el relativismo ético que actualmente acompaña nuestras etnologías, pues, frente a la pluralidad de sociedades políticas, solamente se hablará de diferencias, sin preferencias razonablemente fundadas. Sin embargo, hay que decir que Montesquieu proscribió una posición de indiferencia ética y afirma, por ej., a propósito de la esclavitud, que la legitimidad de un deseo pasa por la posibilidad de su universalización.

Versiones políticas de la voluntad moderna

Acabamos de recorrer apresuradamente las dos orientaciones tomadas por la filosofía política moderna. La primera establecía las leyes civiles sobre la base de un poder del individuo que se concebía como ilimitado. La segunda las descubría en los límites históricos y culturales de un pueblo. ¿Qué es lo que separaba estas dos modernidades? ¿Qué es lo que las unía? Comenzaré subrayando las diferencias, que afectan principalmente al concepto de racionalidad y a la definición del ámbito político. Me detendré a continuación en el elemento común: una autoafirmación de la voluntad humana.

1. *¿Qué razón y qué ciudad?* La primera modernidad se daba como misión fundar, justificar, legitimar las leyes de la ciudad. Cualquiera que sea su aplicación, la obra de la razón consiste para ella en producir un fundamento. Así, el poder de obligar y la obligación de obedecer deben recibir una validación universal y ésta proviene de un contrato aceptado lúcidamente entre iguales. Gracias a esta convención las leyes se fundamentan en los derechos del individuo. La ciudadanía tiene como principio la humanidad.

La segunda modernidad atribuía una función muy distinta a la filosofía: la de explicar, analizar, interpretar. Se quiere captar entonces la organización política de una nación a través de la composición de todos sus elementos. Se intenta comprender la razón de las diferencias entre culturas políticas tanto de un pueblo a otro como de un tiempo a otro. La racionalidad se identifica con el espíritu del tiempo: una adecuada correspondencia entre costumbres y leyes.

2. *Primacía de la voluntad sobre el bien.* Los dos modelos de razonamiento explicados en el apartado anterior no se podrían subsumir en un único movimiento cultural si los dos no fueran producto de una misma ruptura creadora: en el orden del poder y, más ampliamente, en el del actuar, la modernidad se puede definir como la sustitución del bien por la voluntad, o más sintéticamente, como la autodeterminación de la voluntad. En lugar de dejarse orientar por el bien, la voluntad se ha afirmado a sí misma como el bien. La organización de la ciudad ya no es regulada por la autoridad trascendente del bien. Al contrario, las normas serán relacionadas con los defectos de la voluntad individual o con las costumbres de una voluntad común y en ambos casos la moral política se encontrará desconectada de los fines últimos de la acción.

La sustitución de la autoridad del bien por la autonomía de la voluntad lleva al pensamiento moderno a establecer nuevas relaciones con la religión. La división agustiniana entre ciudad celeste y ciudad terrestre desaparece totalmente ante la tensión entre universalidad de derechos y peculiaridad de costumbres. Liberándose de la autoridad de los bienes o de los fines de la voluntad humana, la ciudad moderna se desvincula del soberano bien o del fin último, Dios. Esta emancipación no significa una falta de interés de la política por la religión. Se trata más bien de una redefinición de sus mutuas relaciones.

Consecuencias teológicas de la ciudad moderna

La religión de la ciudad moderna se confunde con el cristianismo, un cristianismo fuertemente marcado por la religión natural, dividido entre diferentes confesiones y ya interpelado por el conocimiento de otras culturas religiosas. Más allá de estas diferencias, la religión moderna se configura como una religión moral y social. Pero hay que distinguir otra vez las dos tendencias enfrentadas.

1. *Una economía teológico de dependencia.* Al fundar la política en los poderes naturales del individuo, la primera modernidad determina lo político en unos términos estrictamente antropológicos, rigurosamente a-teológicos. No se pide al derecho divino que legitime el Estado frente a la Iglesia. La soberanía política no viene de Dios, no participa de la soberanía divina. Se establece exclusivamente sobre los poderes iguales de voluntades independientes. Por otra parte, el hombre de los derechos del hombre ha perdido su vocación social, su destino al bien común. Es un ser abandonado a sí mismo, pero como es un ser racional, es capaz también de una religión natural.

La ciudad moderna no espera de la religión un fundamento, pero le puede pedir una ayuda. En efecto, los vínculos contractuales son frágiles: las voluntades asociadas por convención se encuentran privadas de un término de referencia que les ayude a superar la prueba del tiempo y que las una entre sí. Este suplemento de vinculación es buscado en la religión. Bajo diferentes formas, la religión conserva una función política positiva en la medida en que responde a la urgencia de reforzar los vínculos sociales.

2. *Una economía teológico de interdependencia.* La segunda modernidad aparece más abierta que la otra a lo que la cultura religiosa ha aportado y aporta a la ciudad moderna. El espíritu de un pueblo o de una nación forma una totalidad y no se puede prescindir ni de su constitución política ni de su tradición religiosa.

Montesquieu asimila la religión a uno de los factores de la identidad de un pueblo. Así comprendida, en sus determinaciones históricas y culturales, la religión ya no desencadena pasiones políticas: más bien provoca la reflexión política, con el peligro de dejarse banalizar.

Más allá de Montesquieu, la segunda modernidad establecerá (con Tocqueville) una triple relación entre la Iglesia y el Estado. Por un lado, la separación entre ambos. Separación que no implica una ruptura ni engendra ignorancia mutua. Por otra parte, la firmeza del vínculo religioso compensa la fragilidad del vínculo político: la religión defiende a lo político de sus propias debilidades, conjurando el peligro del individualismo. Finalmente, la religión se ve situada en el dominio de la opinión pública, puesto que es ésta la que acepta costumbres y creencias. Todo esto viene a desembocar en una relación de interdependencia, tal como ya se anunciaba en el concepto de espíritu general.

En resumen: nos hemos detenido en el análisis de las dos concepciones modernas de la ciudad. La primera buscaba una legitimación universal de las leyes civiles; la segunda aceptaba su particularidad histórica. A pesar de sus diferencias, las dos modernidades se ponían de acuerdo a propósito de la inversión ética del bien y de la voluntad. La intención del bien pasaba unánimemente por la autodeterminación de la voluntad actualizada por las leyes: voluntad contractual que subsume las voluntades individuales o voluntad común que resulta de una comunidad de valores culturales. La excelencia del bien se borra ante la obligación de las leyes o ante la presión de las costumbres.

La religión no saldrá indemne de este cambio. La sociedad política ya no se reconoce en el amor del bien: un amor del bien ordenado al amor del soberano bien (como en S. Agustín). La sociedad política quiere ser una formación de la voluntad humana únicamente, una voluntad que se convierte en voluntad recíproca o en destino histórico, para disponer por sí misma del establecimiento de las leyes. Por tanto, la religión no debe inmiscuirse en las leyes civiles. Sin embargo, la religión continúa activa como elemento de la cultura política frente a la fragilidad y a los desfallecimientos de la vinculación social de los individuos. Este elemento es común a las dos modernidades, aunque aparece más claramente en la segunda.

III. Nuestra modernidad teológico-política

Recordemos ahora la pregunta inicial de este artículo: ¿en qué somos todavía modernos? Dos cuestiones llenan con frecuencia el ámbito de las cuestiones planteadas a propósito de la modernidad: secularización y separación. Sin embargo estas dos palabras no parecen agotar las relaciones entre lo religioso y lo político. Cada una de ellas pertenece al contexto de la otra y contribuye así a determinarla. El hombre de la ciudad es alcanzado por ésta incluso en su fe religiosa. Por otra parte, la misma fe religiosa tal vez no está privada de consecuencias respecto a la realización de la ciudad del hombre.

Conviene, por tanto, recorrer cuatro lugares teológico-políticos: la racionalización política del cristianismo, la separación de la política y las religiones, los efectos teológicos de lo político, los efectos políticos de lo teológico. El último punto es el más cuestionado, al menos en los países donde la religión cristiana se ha establecido y la

racionalidad moderna se ha constituido. Cada vez que se juzga inactual el problema teológico-político ya no queda afectado por el ámbito teológico. Pero ¿es esto definitivamente verdad incluso donde parecería más obvio, es decir, en nuestras sociedades democráticas y liberales?

La racionalización política del cristianismo

Existe acuerdo en reconocer que el cristianismo ha contribuido a la formación de la razón política moderna tanto la de los derechos del hombre como la del espíritu de una nación. Pero unos insisten en las luchas llevadas a cabo contra la tradición cristiana y otros subrayan la fecundidad liberadora de las premisas cristianas. Por otra parte, hay desacuerdo en cuanto a los efectos positivos o negativos inducidos por la fe en el campo de la razón.

En efecto, los juicios están divididos acerca de la racionalización de la religión cristiana por la ciudad moderna, pero hay acuerdo en ver que ésta ha continuado el proyecto de emancipar la universalidad política de las particularidades religiosas sustituyendo la heteronomía de los bienes por la autonomía de la voluntad. El efecto inmediato y definitivo ha sido la separación de la política respecto de las religiones.

La separación del ámbito político y del ámbito religioso

Según el sentido legado por la modernidad, el término separación no excluye toda forma de reconocimiento y colaboración entre el Estado y las Iglesias. La separación apunta a algo más constitutivo: cualquiera que sea el régimen jurídico considerado, la búsqueda del bien y el orden de la ley se encuentran, en adelante, separados bajo los signos de la particularidad y la universalidad. Por tanto, la deliberación democrática se mantiene fuera de las convicciones religiosas. Sin embargo, esta separación no opone dos identidades colectivas fuertes: una Iglesia y un Estado. Ella atraviesa a la vez al sujeto y la sociedad. Alcanza al sujeto desdoblándolo en un creyente y un ciudadano y remodela la sociedad cuando ella se convierte en multicultural y multirreligiosa liberando la identidad universal o democrática de las identidades particulares y comunitarias.

Cuando separa el orden de la búsqueda del bien y el orden de la ley, la ciudad del hombre busca simplemente afirmar y garantizar su existencia: pretende existir como sociedad de debate libre y equitativo, haciendo abstracción de los fines perseguidos por cada uno. El recurso a los derechos del hombre responde a esta exigencia que se ha llamado de laicidad. Y aunque filosóficamente se puede cuestionar su fundamento universal, la primera modernidad parece tener preeminencia sobre la segunda.

Sin embargo, ¿es posible renunciar a la idea de la fundamentación de la sociedad democrática sin que esto tenga consecuencias teóricas y sin que provoque cambios prácticos? Si no se puede afirmar un fundamento seguro, habrá que reivindicar al menos un contexto favorable. Una sociedad democrática no se sostiene, si no tiene en cuenta y acepta las tradiciones más importantes que la habitan. Nos encontramos entonces con la perspectiva de la segunda modernidad sobre la interacción de leyes y costumbres. El encuentro e interacción de tradiciones realizará la correspondencia entre una soberanía democrática consciente de la fuerza y del límite de las leyes, por un lado, y, por otro, un

conjunto de búsquedas del bien y de lo verdadero abiertas a una comunicación de ciudadanos libres e iguales. Esta vuelta a la segunda modernidad exige una definición más adaptada de la separación entre la excelencia religiosa y la obligación civil: apela a una concepción más ágil de la laicidad.

Efectos teológicos del ámbito político

Nos centraremos en tres campos de aplicación: la confesión de la fe, la vida de la comunidad y finalmente la ética.

El individualismo propio de las sociedades democráticas ha afectado también a la confesión de la fe. La religión está relacionada con la vida privada y con la opinión pública. Por otra parte, el Estado asume una doble obligación: garantizar un alto nivel de tolerancia entre las religiones y promover un libre análisis de éstas. Las diversas confesiones de fe quedan al mismo tiempo liberadas y puestas en un mismo nivel de igualdad. No hay pequeñas o grandes religiones y cada creencia vale lo mismo que otra, con tal de que no obligue a algún acto prohibido por la ley. El resultado es que, por un lado, la perspectiva última o de lo absoluto permanece intacta, pero, por otro, las diferencias religiosas se ven atraídas hacia un pluralismo marcado por la indiferencia.

La vida de la comunidad queda más directamente afectada por la predominancia de los vínculos estrictamente contractuales: las voluntades deciden por sí mismas la regla y el objeto de su acuerdo. Este modelo va a contracorriente de la religión, puesto que ésta presupone vínculos orgánicos (y no sólo contractuales), que se conservan gracias al simbolismo cultural. En el culto, las reglas son dadas y recibidas; las relaciones son estructuradas por un tercero; los sujetos son más miembros de una comunidad que colaboradores de una sociedad. Por el contrario, la ciudad del hombre invita a los grupos religiosos a establecerse en asociaciones libres, al mismo nivel que las otras, formadas por individuos.

La ética religiosa aparece a menudo como más expuesta a las mutaciones teológico-políticas. El Estado no pretende ofrecer la felicidad pero pretende asegurar la justicia. Aunque sean deficientes las leyes de la sociedad civil parecen más eficaces que los valores religiosos, porque las leyes se imponen a todos y siguen el curso de la evolución de las costumbres. Esta positividad de la ciudad del hombre designa a la ética religiosa como un ideal impotente: inaccesible a la mayoría y extraña a las necesidades del tiempo: ¿no es mejor una obligación limitada que una excelencia fuera del alcance?

Estas observaciones no pretenden sacar conclusiones. Sólo señalan algunos desafíos lanzados a la fe religiosa.

Los efectos políticos del ámbito teológico

Esta cuestión, más que las anteriores, debe ser planteada en la actualidad: ¿de qué modo una instancia teológica puede actualmente afectar a una instancia política? Esta pregunta se plantea en una doble forma: ¿en qué aspectos puede quedar afectado lo político? y, por otra parte, ¿en qué reside la fuerza de lo teológico?

Lo teológico se mantiene, en adelante, bajo el juego de la voluntad soberana y de los organismos que tienen el poder. Pero, por el contrario, continuará interesado por el ámbito sometido a las leyes civiles que es el campo de los derechos y los valores, de las costumbres y los deberes. Las leyes se han convertido en el objeto de una voluntad común que se ha constituido como tal como resultado de un debate democrático. Pero este debate no se realiza entre individuos con voluntades indiferenciadas. Se instaura entre voluntades particulares, determinadas por perspectivas diferentes de bienes o de fines. Es necesario que estas voluntades den a conocer sus razones y las convicciones religiosas se cuentan entre ellas. ¿Hay que concluir entonces que lo teológico se hace presente sólo por la ética y que lo político sería inicialmente indiferente a la ética? Esta solución sería demasiado simple. Es mejor tener presente una doble contribución del ámbito teológico en el político: la primera de forma hermenéutica y la segunda de forma ética. Para comprenderlas deberemos acudir una vez más a los autores de la Modernidad.

Estos autores han denunciado repetidas veces la complicidad entre la intolerancia religiosa y la intolerancia política. Excluir a los demás de la salvación lleva a excluirlos de la ciudad. Por generalización podemos afirmar que la mirada que cada religión dirige a las demás está llena de consecuencias políticas. Ahora bien, la relación con el otro supone e implica una determinada relación consigo mismo. Por tanto, la manera como una religión se comprende a sí misma interpretando su propia tradición no puede ser políticamente indiferente. Una interpretación fundamentalista no producirá los mismos efectos en la ciudad que una interpretación crítica.

Los autores modernos han resuelto con frecuencia la dificultad identificando las religiones particulares con manifestaciones equivalentes de la religión universal. De este modo una interpretación racionalizante de las religiones serviría para erradicar de ellas las prácticas de exclusión. Pero ¿acaso no se debería y no se podría sustituir esta interpretación por otro planteamiento más fiel y no menos razonable?

La eficiencia política de una religión no debería quedar limitada a su ética ni anclada de modo inmediato en su dogmática. Más bien se apoyaría en su hermenéutica, es decir, en el modo en que ella capta su relación consigo misma y con otras religiones. Para ello, debería tenerse en cuenta, en primer lugar, la interpretación que una religión hace de sus Escrituras, asociando o no la Palabra de Dios a las palabras de los hombres. Tratándose del cristianismo, su carga política se debería más al régimen que atribuye a sus Escrituras que a sus artículos de fe. Esta carga política tendría que ver más con la humanidad de la Palabra de Dios que con el dogma de la Encarnación del Verbo de Dios.

Vayamos al segundo lugar teológico del ámbito político. Incluso si no hubiera religiones, habría ética en el ámbito político. La primera modernidad lo ha mostrado al intentar fundar las leyes civiles sobre los derechos universales. La segunda modernidad lo ha reconocido al renunciar a una simple descripción de las diferentes culturas. ¿De qué modo esta política puede ser interpretada por la ética teológica? Lo será en la medida en que acepte ser colocada en otra perspectiva. Los autores modernos nos han dado algunas indicaciones para ello. Los hombres libres e iguales son llamados finalmente al amor, a la caridad y a la fraternidad. De la misma manera, Montesquieu, que exigía exponer nuestros deseos a la prueba de la universalización, reconocía que el cristianismo había corregido la dureza de lo político por medio del perdón. Tal vez

fraternidad y perdón introducen un "exceso", el "exceso" del don sobre las leyes... Y este exceso protegería a las leyes, no en el ámbito de la justicia, sino en el de su autojustificación, pues, como decía P. Ricoeur, "la sobreabundancia se convierte en la verdad oculta de la equivalencia".

Conclusión

Hemos querido recoger el testamento político de la modernidad: se trata de la ciudad del hombre. Sus leyes dependen solamente de la voluntad humana sea en cuanto derechos universales sea en cuanto representada en unas costumbres comunes.

Hemos identificado cuatro tipos de relaciones.

- 1) La razón política moderna sería inexplicable sin el contexto cristiano a partir del cual y contra el cual se ha constituido.
- 2) La separación entre las dos instancias ha pasado y pasa más que nunca por la distancia entre la búsqueda religiosa del bien y el orden civil de la ley.
- 3) Los factores políticos de esta separación han contribuido a determinar un nuevo contexto a la fe confesada, celebrada y vivida.
- 4) Finalmente, se ha identificado lo que en el cristianismo parece ofrecer un contexto favorable a la democracia: la distancia crítica que aporta con su modo de interpretarse y el exceso ético que presenta frente a las leyes bajo el signo del don y del perdón. Estos dos rasgos no tienen nada de marginal o de sobreañadido. Forman parte del sentido propio del cristianismo y, para el cristiano, de su verdad: Dios habla a los hombres de una manera humana llamándoles a llegar a ser ellos mismos más allá de sí mismos. Estos rasgos marcan también con claridad la ciudad del hombre: por una parte, confiándola a su propia libertad, por otra, invitándola a sobrepasar la reciprocidad de los iguales: de este modo ¿no estamos enlazando otra vez con el espíritu de la ciudad de Dios, el amor de Dios hasta el desprendimiento de sí mismo?

El doble camino de la Modernidad, es decir, la tensión entre el derecho natural y el espíritu general (o entre Rousseau y Montesquieu) conduce, pues, a comprender mejor las razones del debate que se da actualmente en las sociedades democráticas más antiguas entre una ciudadanía fundada únicamente sobre el sujeto universal y una ciudadanía que reconocería también las identidades culturales.

Tradujo y condensó: JOSEP MIRALLES