

Religio est libertas. **Resignificación del espacio religioso en una Europa secular**

Juan C. Valderrama Abenza
Universidad Cardenal Herrera-CEU
CEU Universities

*Dilectissimo amico et magistro
grato memorique animo¹*

1. Europa, una cartografía espiritual

Desde un punto de vista geográfico, Europa es un continente que no existe. Su condición peninsular la convierte en realidad en un apéndice de Asia (Dawson 1945: 15), con una unidad geográfica que no le es natural, sino el producto de un largo proceso histórico de definición por contraste a partir de motivos primordialmente extrageográficos. En Grecia estas contraposiciones geográficas tomaron la forma de distinciones políticas en cierto modo fundacionales. En el contexto del siglo V a.C., Europa se circunscribía políticamente a la Grecia continental, frente al Peloponeso y las islas del Egeo, pero para la imaginación cartográfica de Anaximandro y Hecateo de Mileto los confines eran más amplios: abarcaban desde las columnas de Hércules hasta el Cáucaso, en oposición a las otras dos grandes regiones del mundo conocido: África (Libia) y, sobre todo, Asia. Lo griego no se entiende sin esta última confrontación, al mismo tiempo cultural, religiosa y, principalmente, política, como una deliberada voluntad de afirmación frente a lo que estaba, sin embargo,

1. Cuando terminaban de redactarse estas páginas me llegó la noticia del agravamiento del estado de salud de mi maestro, Rafael Alvira (1942-2024), cuyo fallecimiento se produciría lamentablemente apenas unas horas más tarde. Sirvan estas cuantas páginas como un pobre homenaje a su memoria.

en su propio origen. De Asia había sido tomada Europa para inaugurar, fecundada por lo griego, una nueva stirpe en el Mediterráneo. Lo contaba Heródoto a propósito del rapto de la joven Europa por los griegos en la ciudad de Tiro, como venganza al secuestro de Ío en Argos por el que se introdujo –según nos dice– la “enemistad natural” entre ambos pueblos, griegos y fenicios. También el mito había hecho llevar a Creta a la desdichada Europa por Zeus transformado en toro, animal cuya condición sagrada parece que nos llegó también desde el oriente. De Asia proceden sus raíces raciales, lingüísticas, religiosas, espirituales; y si Roma fue una realidad distintivamente occidental, fue como realización eficaz de un principio universalista de génesis helénica. Europa fue tomada de Asia, pues, pero ha sido moldeada *frente a* ella (Diez del Corral 2018). Más tarde también frente a África, frente al Islam, frente a América..., como si una cierta conciencia de indefinición territorial le obligara a definirse desde parámetros distintos a los simplemente geográficos, transfiriendo a otro orden el protagonismo configurador de las delimitaciones físicas de un espacio que, en su caso, no habilitaba por sí mismo ninguna forma de ser específica. El origen se vio entonces rebasado con una originalidad que no se contaba entre sus posibilidades, adquiriendo una personalidad completamente inédita e irreductible a él.

Así que no es Europa lo que no es Asia, sino al revés: “*Asia, quae non Europa*”, como escribió Varrón. El *resto* que en términos geográficos podía ser Europa respecto a Asia, a la que físicamente se halla ligada, lo es políticamente, culturalmente, espiritualmente el resto del mundo en comparación con en comparación con ella en la óptica del griego. Buena parte de los conceptos políticos de factura griega que todavía conforman el patrimonio intelectual europeo fueron forjados en el interior de esta oposición fundacional. Eso explica, por ejemplo, la repugnancia griega hacia la orientalización de las formas políticas de la época de Alejandro, como la adopción ritual de la *proskynesis* persa en la corte, o la conceptualización del poder en oposición al *despotés* oriental, de acuerdo con una traslación al orden de las formas de gobierno de una categoría perteneciente al contexto de las relaciones privadas para el griego, de tipo heril en este caso, por referencia al tipo de relación existente entre el cabeza de familia y sus

esclavos. Y es que “entonces, como ahora –dice Chantal Delsol–, el ciudadano occidental es partidario de la participación en el poder. El peligro para él viene de Oriente” (Delsol 1985: 16; Freund 1984: 19)

Si toda civilización define siempre una cartografía espiritual antes que geográfica, esto, en el caso europeo, se cumple de un modo especialmente elocuente. El de Europa es ante todo un *topos* espiritual, no físico. Sus fronteras han sido desde el primer momento dúctiles, escurridizas, por lo que ni territorial ni racial o étnicamente pudo configurar por ellas una unidad específica. Incluso si se la considera como una cierta unidad política, a lo largo de los últimos mil años esto ha sido más una aspiración a realizar que un hecho que pudiéramos poner en la base de una civilización bien definida. Hay civilizaciones que lo han sido por su unidad política. La europea no. Desde la deposición del último de los emperadores en la Roma occidental, el solar antes vertebrado por la unidad jurídica dará cobijo desarticuladamente a una poliarquía con heterogeneidad de usos jurídicos, lenguas, etnias y hasta dioses. Más adelante otros pueblos pasaron a engrosar las filas de Roma mediante su inmersión en las aguas bautismales, pero solo en el tiempo del imperio carolingio y el Sacro Imperio podemos encontrar un esfuerzo real por articular una unidad político-religiosa claramente delimitada para la Cristiandad europea –que no, en rigor, Europa–, y nunca con la consistencia y estabilidad institucional que había alcanzado en el contexto bizantino. Tampoco siglos más tarde bajo Carlos V. Al contrario, la Europa cristiana parece haber seguido su curso como obstinada en mantener sus propias diferencias intestinas, sin haber sentido apenas la necesidad de resolverlas mediante la construcción de una unidad política superior más que tentativamente. Esto se debe a que el principio que le confería su unidad era aún más fuerte que determinadas estructuras político-administrativas o el sometimiento a un mismo poder: la participación común en un *êthos* definido por la síntesis cristiana de los elementos griegos, romanos y germánicos que moldearon su evolución histórica y la vigencia de las instituciones encargadas de custodiarlo, fundamentalmente la Iglesia y, durante el tiempo de su existencia, el Imperio. Si la Iglesia, como recuerda Schmitt (2011: 6), podía ser la gran

continuadora institucional del universalismo romano, no era en su condición de *forma política* –esta en todo caso le correspondería al papado–, sino como una comunidad de otro tipo, formulada más que desde la simple continuidad con Roma, desde la lucha por la representación de un nuevo principio de unidad del mundo, tanto en Occidente con Bizancio como en el Mediterráneo con el Islam (Mitre 2011: 115ss; Alvira 2003: 182ss; Valderrama 2014: 945-946).

Toda religión, al impregnar el *êthos*, le confiere a la sociedad un determinado espíritu. Este espíritu es el que ha permitido hacer de la europea una civilización mundial, una *koinonía* animada por un principio de universalidad superior y aún más englobante que los intentos previos en torno al derecho (Roma) y, por supuesto, el *ethnos*, como era originariamente en Grecia y entre los pueblos germánicos y bárbaros. En la Europa cristiana, tal y como se configuró en el medievo, ese principio fue la comunidad en la *fé*, que era lo público por antonomasia. No solo la fe en su dimensión puramente espiritual –la Iglesia como *populus spiritualis, ecclesia abscondita*, de la interpretación luterana (Vilanova 1989: 297ss)–, sino en la estructura también jurídico-sacramental que ligaba a los hombres entre sí de un modo histórico y concreto (Ratzinger 2012: 110). En efecto, el cristianismo fue la gran fuerza secularizadora del poder en la historia, como lo había sido también de la naturaleza, pero eso no implicaba su aislamiento desde el punto de vista institucional a la vivencia subjetiva de la *sola fides*. Al contrario: en el proceso de descomposición del bajo Imperio, en una época marcada por la fragmentación del orden público, el repliegue a lo privado y el agotamiento del *êthos* de los *mores maiorum*, fue el episcopado el que asumió el rol de las antiguas aristocracias urbanas en el cuidado de los asuntos civiles, lo cual permitió la rápida infiltración del espíritu cristiano en las estructuras del Imperio, a las que daba continuidad al mismo tiempo que las transformaba. Algo así como un cristianismo de la pura fe, desinstitucionalizado, no ha existido hasta tiempos relativamente recientes. El cristianismo se ha desarrollado en la historia como una forma de vida definida social o comunitariamente, esto es: como una fuerza histórica, pública, objetiva.

La *communio corporis Christi* incorporada como categoría civilizatoria a partir de la integración de pueblos enteros a la Iglesia, trascendía con una potencia universalista aún mayor a la *communio iuris* del romano (Ratzinger 2012: 339). Mientras se mantuvo en pie este principio, la historia europea ha sido la de una lucha constante contra la posibilidad de una unificación que no fuese eminentemente espiritual en este sentido; la lucha contra un tipo de unidad –política, administrativa o de cualquier otro orden– cuyo elemento fundante no fuese la comunidad en esa fe: la *res publica christiana* (Negro 1995: 78; 2023: 53ss). El *éthos* de Europa no podemos entenderlo sin ponerlo en relación genealógicamente con esta base espiritual que la mantuvo a salvo de su identificación con una forma política concreta, en la medida en que las trascendía a todas y le daba con ello un alcance universal, capaz de impregnar con su propio espíritu el mundo entero sin dejar de ser ella misma una realización particular (Freund 2023: 519ss).

Fragmentada después con la revolución luterana y azorada por la francesa, cuyos epígonos liberales y socialistas le dieron continuidad a lo largo de los dos siglos siguientes (1789-1989), es justamente esta unidad la que distintas voces han dado por liquidada ahora de diversos modos y más o menos complacientemente: el fin de la Cristiandad. Se trata probablemente, dice Chantal Delsol (2021: 9), de la “mayor transformación que se ha producido en nuestra época: el fin de una vieja civilización de dieciséis siglos”, que nos sume en un estado incierto de auténtica agonía, como señalaba también años atrás, J. Freund (1980: 8). Y es que ninguna civilización muere de muerte súbita, así que la Cristiandad tampoco. En realidad, “lleva dos siglos luchando por no morir, y de eso trata esta conmovedora y heroica agonía”.

Para algunos, como la propia Delsol, esta agonía indica el paso a una nueva forma “postcristiandad” –que no “postcristiana”– de realización epocal del cristianismo; un “*christianisme sans Chrétienté*” (Delsol 2021: 145ss), de resonancias vattimeanas (Vattimo 2002; Quintana Paz 2003), liberado del peso de la configuración cultural de una fe que perdió su hegemonía y, en este mismo sentido, “deseuropeizada” o “desocciden-

talizada” incluso (Freund 1980: 61ss; Bermejo 2014: 342). Para otros, como Christopher Dawson, para quien el factor religioso constituye el elemento vertebrador de toda civilización, H. Belloc, J. Freund, Rémi Brague, D. Negro y tantos otros, el proceso de transformaciones de una religión decide –junto a otros factores también de tipo material y cultural con los que la religión está en perpetua interrelación– el ciclo de crecimiento y decadencia de una civilización, por lo que en el caso de Europa, cuya “constitución histórica” de hecho ha sido el cristianismo (Negro 2016: 87), ese proceso no estaría en absoluto descargado de importantes riesgos (Brague 2016; Freund 2023; Negro 2023). Entre ambas posiciones se mueven habitualmente las discusiones actuales en torno a la *secularización*, como expresión concreta de esta metamorfosis, ya se la vea como signo de un cambio de época que obliga a la religión a buscar su supervivencia adoptando una nueva posición en ella, o como un síntoma de fatiga cultural que, religión a través, se ha propagado por todas las membranas del tejido social como por un cuerpo enfermo.

2. Configuración y fragmentación del *êthos* cristiano

La relación causal entre modernización social y secularización, convertida por Weber en síntesis de la dinámica evolutiva de las sociedades en las que ha permeado el espíritu europeo, que abarca prácticamente el mundo entero, forma parte de la conciencia con la que se comprende a sí mismo el hombre moderno. Las sociedades modernas son –se piensa– sociedades seculares, por lo que el proceso de modernización de cualquier otra pasa también necesariamente por su secularización.

Desde luego, el término en su origen no tenía resonancias desecularizadoras, ni mucho menos irreligiosas. Inicialmente apuntaba a un proceso jurídico de simple transferencia al orden civil de bienes o individuos eclesiásticos, tanto da ahora si por parte de la propia Iglesia o del poder civil. Ciertamente, la posibilidad de esta transferencia presupone una distinción suficientemente bien delimitada de ambas jurisdicciones, eclesiástica y civil, pero de ningún modo entre “lo religioso” y “lo

no-religioso”, como par conceptual supuestamente coextensivo al otro. La confusión entre ambos pares ciertamente puede resultar fatal. Y esto es algo que importa tener en cuenta. Significación religiosa pueden tener ambas jurisdicciones en realidad, la civil también, sin devenir por ello un órgano eclesiástico. Precisamente es a causa de haber identificado “lo religioso” con “lo eclesiástico” que “lo no-eclesiástico” pudo pasar a concebirse a partir de un cierto momento histórico en oposición antitética respecto a él, como un dominio exclusivamente *laico* –de laos, pueblo– o *secular*, esto es, exclusivamente temporal, definido a espaldas de todo contenido “religioso”. Mientras “eclesiástico” y “no-eclesiástico” se comprendieran en el marco de un *orden común*, esta simetría no podía darse. Pero una vez ese orden se resquebrajase, sí. La carta del papa Gelasio en los albores del medievo al emperador Anastasio (494), en la que algunos han querido ver un primer paso en la “dialéctica cristiana” entre lo temporal y lo espiritual, tiene que ver precisamente con esto. “*Duo sunt quibus principaliter mundus hic regitur*”, escribe ahí el pontífice: dos son los principios por los que se rige *este* mundo, la sagrada autoridad de los pontífices y la potestad de los reyes (“*auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*”). Poco importa aquí la distinción –por otro lado fundamental, tanto histórica como doctrinalmente– entre *potestas* y *auctoritas*, en continuidad con la tradición jurídico-política de Roma. Me interesa más ahora reparar en esa otra conciencia de “unidad del mundo” que perdura durante todo el periodo y que hace inteligible aquella dualidad: *Duo quibus regitur... mundus hic*. Toda la literatura política medieval se mantiene fiel a esta certeza de que existe una sola comunidad humana regida, en tensión mutua permanente, por estos dos principios. Su dualidad, la posibilidad también de su confrontación en cada momento histórico, al igual que sus alianzas y mutua complementariedad, tienen por base la unidad del *êthos* al que ambos al mismo tiempo sirven. “En la misma ciudad, bajo el mismo rey, hay dos pueblos y para uno y otro pueblo dos vidas distintas, para una y otra vida dos gobiernos, para uno y otro gobierno una doble jurisdicción”, escribe varios siglos después Esteban de Tournai en esa misma línea. Pero no hay dos mundos, sino uno solo, sigue diciendo a renglón seguido: “La ciudad es

la Iglesia, el rey es Cristo. Los dos pueblos son los dos órdenes de clérigos y los laicos, las dos vidas son la espiritual y la carnal, los dos gobiernos el sacerdocio y el reino, la doble jurisdicción el derecho divino y el humano. Dad a cada uno lo que corresponde y todo estará en equilibrio” (*Summae de Decretis*).

La suerte de la *Christianitas* estaba echada en el mantenimiento de este frágil equilibrio por el que *distinguir* no es *separar*. Sobre la base de esa unidad no tiene sentido distinguir “lo religioso” de “lo no-religioso”, sino “lo eclesiástico” (*sacerdotium*), más bien, de lo que no lo es: *potestas, regnum, imperium*. La equiparación de ambos pares comienza a hacerse posible desde el momento en que la Iglesia asuma la total representatividad de esa única comunidad universal. Esto se dará especialmente con el desarrollo en la eclesiología del siglo XIII de la conceptualización de la Iglesia como *Corpus Mysticum*, en un sentido no solo *pneumatológico* o sacramental, en función del *Corpus* eucarístico –sentido presente ya en la tradición del cristianismo antiguo y la patristica (Vilanova 1987: 450; Ratzinger 2012)–, sino en un sentido también jurídico, institucional, como una sociedad jerarquizada (Kantorowicz 2012: 21088; Vilanova 1987: 792-793) de cuya cabeza –Cristo– era vicario el romano pontífice. Las instancias políticas, revestidas en otros momentos históricos de una dignidad cuasi-sacerdotal de resonancias bíblicas –el rey como *christus Domini, per gratiam Deus*–, tenderán a adoptar en el interior de este Cuerpo un papel estrictamente funcional, sometidos a un proceso de progresiva naturalización que, a la postre, favorecerá esa equiparación.

El proceso de devolución del poder al orden natural, fundada en la distinción evangélica entre Dios y el César –entre la *fides* debida al primero y al segundo (Mt 22:15-21; Mc 12:13-17; Lc 20:20-26)–, desplegó todo su potencial político en la resistencia a la injerencia de los poderes civiles en asuntos eclesiásticos durante el periodo álgido de la “querrela de las investiduras” y los conflictos entre el papado y el imperio de los siglos XIII y XIV. Tras un largo y exitoso proceso previo de reinterpretación teológica del poder con relación a su origen –*non est potestas nisi a Deo* (Rom 13:1-7; *cfr.* Tit 3: 1; Jn 19:10-11)– y a su destinación al servicio de la *res*

publica christiana, la Iglesia encauzó el proceso de su configuración canónica durante esos siglos con una marcada tensión secularizadora.

Secularizar era, en lo fundamental, una reversión al tiempo, y es en cuanto tal uno de los rasgos distintivos con que el cristianismo penetró en la historia, pues al revertir el poder político a la sola naturaleza, declarando la condición no divina del César, venía a restaurar una distinción radical entre los dos principios directivos del *kósmos* único común a Dios y los hombres: *quae sunt Caesaris – quae sunt Dei*. Sin embargo, la disyuntiva evangélica no implicaba una antítesis directa de carácter jurisdiccional, sino una “jerarquía de reciprocidad” (Negro 1983: 89; Marín 2007: 163ss) por la que el poder profano mantendría su naturaleza en tanto se ordenase a Dios, aquel por quien *reinan los reyes y los príncipes decretan la justicia* (Prov. 8:15), al mismo tiempo que la Iglesia se sometía al Imperio en la administración de los asuntos temporales. De este modo, a diferencia de lo que sucedía en el mundo antiguo, el cristianismo, al tiempo que situaba el poder en el orden de la naturaleza, desposeyéndolo de toda cualidad sagrada, le confería una dirección de carácter trascendente al margen de la cual arriesgaba su propio sentido de “oficio” degenerando en una forma ilegítima de dominación. Es, por cierto, la piedra de toque de lo que desde H.-X. Arquillière los historiadores de las ideas políticas han bautizado como “agustinismo político”, cuyo desarrollo, algunos de cuyos puntos más álgidos podemos encontrar en los rescoldos del medievo, atraviesa el curso de la tradición política de Occidente como una constante histórica, pese a la evidente mutación de los actores.

Tras la crítica de Marsilio de Padua y Ockham al papado como “forma política” en los estertores del medievo (Negro 2021), es Lutero quien rompe en el curso de la edad moderna el principio de unidad que permitía articular la eternidad y el tiempo, secularidad y espíritu, de acuerdo con el *mundus hic* aquél de S. Gelasio. La Iglesia como unidad de orden se disuelve en la realidad mística –*invisibilis*– de la comunidad en la fe, de un modo que no es capaz de impregnar ya la continuidad de la experiencia en la comunidad histórica y concreta de los hombres. La fe incide, sí, sobre el individuo al que salva, pero sin la necesidad de una pertenencia objetivamente mediadora:

In fide vivo Filii Dei qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me (Gal. 2, 20). Toma cuerpo entonces una manera totalmente nueva de determinar la relación entre fe e historia. Si antes lo constitutivo en la comprensión del cristianismo como historia de salvación era su continuidad respecto de nuestra propia historia, ahora la fe se presenta marcada por el signo de su *discontinuidad*. Antes se había formado esencialmente como comunidad; ahora lo verdaderamente decisivo es el *pro me* de aquellas palabras a los gálatas del apóstol Pablo: “aquel discontinuo ser afectado cada uno individualmente, y la tentativa de entregar, de manera absolutamente consciente, la responsabilidad del orden cristiano al mundo, a los príncipes seculares, para destacar así la ahistoricidad de la Iglesia, que no puede configurar una historia propia ni transmitir la salvación en la continuidad de esa historia” (Ratzinger 1985: 186). Ni la fe configura una historia, ni actúa desde la continuidad con la historia humana y, en consecuencia, no se deja institucionalizar. La forma medieval de la autoconciencia cristiana pasaba por la interdependencia ontológica entre historia y salvación, el tiempo presente y su cumplimiento escatológico. Y esta conexión se rompe ahora: la *estructura dialógica* entre immanencia y trascendencia se transforma en una *relación dialéctica* a raíz de la cual el compromiso del hombre en las actividades temporales, aunque se hallase motivado por razones trascendentes, no se encuentra regulado internamente por ellas, sino exclusivamente por su estricta legalidad. El desgarramiento entre lo secular y lo religioso se produce ahora de un modo totalmente claro. El problema no era si debía el *regnum* someterse al *sacerdotium* o a la inversa, como se había planteado de forma recurrente a lo largo del medievo, sino la condición de posibilidad de cualquiera de ambas cosas: esa continuidad entre historia humana e historia de la salvación o, si se quiere, el modo como la fe religiosa puede impregnar eficazmente la historia y configurar en ella un *êthos* que por particular, imperfecto y temporal que evidentemente sea, constituye una versión concreta de un patrimonio moral de valor universal².

2. Decía Dawson (2010: 20-21) que un hecho diferencial de lo que hoy llamamos Europa reside precisamente en esta potencia pregnante de la religión en las formas de

Por lo demás, al desgajar la dimensión religiosa de la fe del orden público eclesiástico, Lutero había cancelado el supuesto también del conflicto de jurisdicciones que había dado forma al orden cristiano precedente, con relación sobre todo a la dualidad de órdenes eclesiásticos –orden sagrado o espiritual (*geistlich*) y orden secular o mundano (*weltlich*)–, y a su poder jurisdiccional. Al reintegrar en la totalidad del pueblo cristiano (*laos*) la condición sacerdotal que desde los primeros tiempos se había ido perfilando en la Iglesia como un proceso de segregación para el servicio de la totalidad de su Cuerpo, Lutero dinamitaba una distinción que había sido esencial en el desarrollo institucional del cristianismo: “Todos nosotros somos ordenados sacerdotes por el bautismo” (Lutero 2008: 9). Con lo cual universalizaba el sacerdocio en lo espiritual, pero laicizaba paralelamente la vida religiosa en lo temporal. En efecto, negándole a la Iglesia todo poder jurisdiccional, en tanto que incompatible con la “ley de la libertad” ganada por la fe para el cristiano (Tabacco 2010: 12ss), impugnaba también la autoridad eclesiástica para legislar, juzgar o administrar sus asuntos en el *fuero externo*, que venía a quedar en manos de la potestad civil, mientras la religión, reducida sin mediación alguna a la *sola fides*, se recluía en el dominio espiritual del *fuero interno*. Dos reinos, pues, para dos naturalezas, *temporal* y *espiritual*, y para cada uno de ellos sus respectivos gobiernos: el que directamente ejerce Dios por la fe sobre sus fieles y el de los poderes públicos según su derecho propio. Si el uno trata de hacer piadosos a los hombres, el otro tiene por misión la paz (Lutero 2008: 31). Dos reinos, dos naturalezas, dos gobiernos, pero sin un principio de unidad que permita su comunicación. Sin diferencia no hay comunicación, lógicamente, pero sin unidad tampoco. En el pulso medieval entre *sacerdocio* y *reino* se dirimía en el fondo la alternativa entre religión en forma eclesiástica

cultura; que la religión no haya sido un fenómeno encerrado en un orden sagrado autónomo, sino que haya penetrado en el tejido de las relaciones y actividades seculares fecundándolas con su propio espíritu.

y religión civil, que en esta nueva hora de la historia europea se deshará por derogación de su referencia mutua.

3. La religión en el exilio: privatización de la fe y crisis de sentido

El proceso de modernización de la cultura europea está ligado a esta incomunicación de espacios derivada de esta mutua reducción de “lo eclesiástico” a “lo religioso” y, con el afianzamiento del proceso de desinstitucionalización de la fe, de la religión a un horizonte privado de experiencia. Individualizada la experiencia religiosa, necesitada del refrendo, además, de la voluntad subjetiva, el dominio secular se extiende a todo lo demás en tanto que *liberado* de todo principio trascendente de justificación. Si lo eclesiástico fue, en cierto modo, el resultado histórico de un proceso de segregación de ciertas realidades del *saeculum* (personas, tiempos, objetos...) con un fin fundamentalmente cultural, su secularización implicaba la liberación de esa destinación adquirida, restaurándolas así en su significación no-religiosa originaria, como una especie de devolución al “tiempo” de cuanto en el curso histórico fue tomándose de él para su dedicación sagrada (*dicatio, consecratio*). Puede pensarse que esto implica simplemente una diferenciación de espacios: entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo sagrado y lo profano. Pero se trata de algo más profundo en realidad: la afirmación del primero como espacio para el desarrollo de la vida con independencia de ese otro que hasta entonces había sido su medida. Es decir, la conciencia de que es posible vivir de acuerdo con la legalidad inmanente de las cosas con independencia de la cuestión por su fundamento, que ya no sería necesaria para su legitimación. Hay una estrecha relación, de este modo, entre el proceso de secularización, “desmitificación” o “desencantamiento del mundo”, en los términos canónicos de M. Weber, y el confinamiento de la vida humana en un tiempo profano sometido cada vez más a criterios de previsibilidad y control racional. En este contexto, la vida humana se transforma, señala Taylor, “en un entorno insuperable, sin la menor

grieta que dé acceso a las antiguas conexiones con un tiempo superior” (2006: 214). Esto sitúa lo religioso ante una difícil alternativa: o pasar por el tamiz de su propia secularización a través de su reconversión ética (des-teologización) o ideológica, en el sentido de las “*religions séculières*” de R. Aron (1985) o el “gnosticismo político” de E. Voegelin (2014), o desgajarse irremisiblemente de la estructura ontológica del mundo, dando pie a un subjetivismo escapista. Roto el principio hermenéutico de la interdependencia entre inmanencia y trascendencia, no está claro qué puede quedar de la trascendencia cuando desde el punto de vista de la inmanencia de las cosas ya nada explica. Ciertamente no es que desaparezca el sentido de una o de la otra. Lo que viene a menos es su *relación*. Al principio la desconexión no resulta problemática, porque aunque se ponga en cuestión teóricamente, se conserva en la práctica la interdependencia heredada del *éthos* anterior, en lento proceso de erosión. Pero la relación entre ellas se ha deteriorado inevitablemente. Es solo cuestión de tiempo que no explicándose la una por relación a la otra, dejen de sentir las dos la necesidad de su mirada.

Por supuesto, nada de esto apunta a la desaparición de la religión, como han esperado algunos, demasiado confiados en el poder desmitificador de la razón científica (la cual, por cierto, ha demostrado a menudo que no “produce monstruos” solo cuando sueña, sino también despierta). A mediados del siglo pasado no faltaron quienes creían la religión en claro retroceso, si no a escala global –la modernidad en América, por ejemplo, es esencialmente religiosa–, desde luego sí en Europa, bajo los efectos de la Gran Revolución. La secularización parecía irreversible no sólo como un *hecho*, producto de la evolución de la cultura, sino como un *proyecto* que exitosamente podría seguir desarrollándose a futuro. Esta convicción ha permeado muchas de nuestras formas de explicación de los procesos históricos, pero también las narrativas y prácticas de los agentes políticos e incluso religiosos desde la segunda mitad del siglo pasado. Los teólogos de la secularización y de la “muerte de Dios” de la década de los 60 (Harvey Cox, Paul van Buren, William Hamilton, Thomas J. J. Altizer...) parecían dar un paso definitivo en el marco de la discusión teológica en favor de una lectura esencialmente política de

las promesas escatológicas tradicionales, al tiempo que se consagraba el papel de las iglesias en la estimulación del ideal del progreso anunciado por las filosofías ilustradas de la historia y los profetas del primer socialismo. El discurso teológico se transformaba en política y la “ciudad secular” de la que hablaba H. Cox, en un paso intermedio en la edificación del Reino de Dios. La muerte de Dios venía a liberar al fin las energías humanas frente a la historia, haciéndole capaz de futuro de un modo absolutamente inédito y radical. Pero esto implicaba necesariamente el vaciamiento de toda regla que pudiera medirla desde un principio indisponible a nuestros programas de acción.

Sin embargo, las últimas décadas han presenciado un resurgimiento de la religión que ha obligado a sociólogos y filósofos a repensar el papel de la religión en la sociedad contemporánea y a poner en cuestión seriamente ese augurio ilustrado de la (supuesta) superación de la fe por el avance imparable de la razón. Claro que no siempre se ve en ello una falsación de la tesis principal –la religión va en retroceso–, sino su corroboración, en la medida en que, para algunos, la persistencia de la religión en las sociedades pluralistas parece venir marcada por un sesgo más bien emocional y hasta banal, en forma de una religiosidad fluida o gaseosa, un “politeísmo espumoso” (Torralba 2016: 269) resultante de la fragmentación de Dios en divinidades efímeras.

Por otra parte, y pese al axioma moderno, inaugural de la dinámica neutralizadora del Estado –*silete theologi in munere alieno*–, la política internacional ofrece también actualmente numerosos ejemplos de nuevas formas de interdependencia entre religión y política, que obligan a una reconsideración de la vigencia de la tesis sobre la secularización como tendencia inherente a la modernización social y cultural. La amenaza a la paz global representada por el fundamentalismo islámico o el recurso al factor religioso como vía de legitimación de ciertos proyectos políticos que algunos han venido a llamar “iliberales”, incluso “populistas”, con distintos sentidos –según quién utilice el término y, sobre todo, contra quién–, no son las únicas expresiones contemporáneas de esta interdependencia. Además de en ciertos procesos conflictivos, también

en la política interior de los Estados ha cobrado nuevas formas que, sin adoptar necesariamente un sesgo conflictivo, han generado un cambio importante en las relaciones entre ambas y, consiguientemente, en la significación tanto política de la cuestión religiosa como, a la inversa, en la significación religiosa de la acción política. Este cambio no ha repercutido exclusivamente sobre los aspectos estrictamente prácticos de la relación, por cómo puedan resolverse hoy las tensiones (inevitables) entre ambos órdenes, sino que ha afectado también al orden de la *legitimación* de los proyectos políticos, esto es, al contenido de la discusión, confrontación y definición de los programas de acción.

¿Qué puede hacer entonces de la nuestra una época *esencialmente secular* si no está claro que, en efecto, a más modernización, menos religión? A juicio de Casanova (2013), el elemento característico de la secularización como proceso estructurante de la modernidad se encuentra básicamente en el hecho la progresiva desvinculación, diferenciación y privatización de “esferas”: —de la política, el derecho o la economía, etc.— respecto de la religión. Esto ha provocado como lógica consecuencia, junto a un desgaste evidente de su influencia social (Swatos y Christiano 1999: 7), que los roles asociados a unos y otros campos se *superpongan* sin posibilidad de fecundación recíproca y, de este modo, que se rompa la unidad entre vida pública y privada (Habermas y Ratzinger 2006: 44): entre las pautas normativas que regulan la interacción de los individuos en el dominio público, por una parte, y los referentes simbólicos, morales o religiosos que les permitirían dotar a su propia existencia de sentido. Lo cual cuestiona la capacidad de las propias sociedades secularizadas para minimizar la proliferación de “crisis sociales de sentido” que ellas mismas estimulan mediante esa multiplicación e incomunicación de “esferas”, como han señalado también, entre otros, Peter L. Berger y Thomas Luckman (1997; Berger 1977: 129ss). La secularización, por tanto, apunta a algo más que a un simple proceso social de diferenciación de campos de acción o a la pérdida de prestigio e influencia social de uno de ellos en particular. Se trata de un mecanismo más profundo, cultural, incluso moral, de *resignificación* del propio mundo vital, que traslada a la subjetividad el papel decisivo —pero problemático— en la configuración del *sentido*, sometido a la ineluctabilidad de *tener que elegir*.

Aunque diferentes, ambas perspectivas son en realidad complementarias: una –la primera, relativa a la diferenciación de “esferas”– funcional, centrada en el proceso de transformación de las estructuras que sostienen el cumplimiento de determinadas tareas sociales pese al posible desgaste de las instituciones; la otra, en cambio, sustancial, a propósito del papel de la religión como sistema de creencias y a la apertura a la trascendencia en las sociedades contemporáneas (Willaime 2006: 767). Las religiones pueden experimentar un proceso de decadencia institucional en un sentido sustantivo sin que las funciones que socialmente han tenido asociadas desaparezcan, sino que sufran un proceso de transformación pasando a otras instancias o generándose formas nuevas: “religiones sustitutorias” como las ideologías, o “religiones implícitas”, basadas en el consumo, la productividad laboral, las expectativas del avance en el conocimiento científico y su aplicabilidad tecnológica, etc. La “creencia” en términos absolutos no desaparece, sino que se desplaza hacia otros terrenos, diseminándose en la vida social de un modo muchas veces fragmentario como fórmulas de “re-encantamiento” de un mundo que se ha vuelto eminentemente profano (Jenkins 2000: 18).

En cualquier caso, la modernidad es secular no porque la religión haya dejado de representar un espacio de experiencia perfectamente legítimo, sino paradójicamente por todo lo contrario. Mantiene su validez, pero –y esto es lo que importa– confinada dentro de su propio ámbito; un ámbito autónomo, específico, especializado, sin capacidad para fecundar la historia que junto a ella ayudan a trenzar otras tantas “esferas”. La religión se ve de este modo obligada a redefinir el fundamento de su legitimidad bajo el supuesto de que la continuidad de la experiencia humana puede discurrir perfectamente en un *tiempo profano* que no tiene que medirse ya con ningún principio trascendente para adquirir sentido (Taylor 2006: 223). Quizá, en efecto, la emancipación de los referentes simbólicos y religiosos promovida por la razón ilustrada no conduzca forzosamente a su destrucción, pero es evidente que al replegarlos en los límites específicos de su propia “esfera”, cierran la puerta a su necesidad social. Pasan, por decirlo de otro modo, de la “necesidad” a la “elección”. Lo mismo sucede con otras dimensiones que han vertebrado

las formas de conciencia con que los individuos han sabido algo de sí en otros momentos históricos, desde la morfología e identidad sexual a la adscripción estamental o la filiación genealógica. En el mundo premoderno, la fe resultaba para los individuos tan inexorable como lo era su cuerpo. Se era cristiano, musulmán o judío con la misma necesidad con que nacía uno varón o no, guipuzcoano y campesino; y con la misma necesidad con que sabía uno, además, qué ámbitos de posibilidad, qué escenarios de futuro cabía esperar con suficiente plausibilidad de acuerdo con esa herencia que daba forma a su realidad concreta: si casarse o no casarse, con quién se casaría, qué grado de movilidad social disfrutaría en el espacio público, en el monacal, en el eclesiástico... Evidentemente siempre cabía la posibilidad de una *crisis* en cualquiera de esos aspectos, como la conversión a otra fe distinta de la heredada por origen. Pero un caso así ponía en riesgo necesariamente la continuidad de la propia existencia y, desde luego, su reconocimiento social. Podía tener sentido personalmente quizá, pero socialmente, desde luego, no era una *opción* (Berger y Luckman 1997).

El proceso emancipador de la razón moderna transforma gradual pero expansivamente esta necesidad de lo dado y no elegido en *problemas a resolver* subjetivamente mediante la intervención –por cierto que no elegida tampoco– de la capacidad de elección. Henry Maine lo sintetizó en una fórmula que desde entonces ha compendiado este impulso vital de la modernidad: *from status to contract*. Vista así, la secularización moderna apunta a un doble movimiento que confiere al proceso una innegable ambigüedad, pues si por una parte parece que refuerza la progresiva disponibilidad racional del mundo de la vida, gracias a su emancipación de criterios absolutos de naturaleza trascendente y el sometimiento a pautas racionales de control, por otra vuelve problemática la cuestión por el sentido, buscando nuevas formas que, no avaladas ya por su respaldo social, remiten a patrones individualizados en un contexto pluralista de alternativas de elección. Ahora bien, cuanto más avanza el desencantamiento de los procesos del mundo, cuanto mayor es la desvinculación del acontecer respecto de toda referencia de sentido, “tanto más urgente –escribía Weber– se hace la exigencia de que el

mundo y el «estilo de vida» alberguen, en su totalidad, un sentido y posean un orden” (2002: 403-404); y, sin embargo, tanto más problemático se vuelve identificar algún criterio que permita resolver con suficiente plausibilidad esta cuestión en un mercado infinitamente vasto –plural– de posibilidades de elección.

4. El destino espiritual de la unidad de Europa

La modernidad se ha concebido a sí misma como una gran empresa secularizadora que, a fuerza de deshacer los nudos heredados, considera haber restaurado al fin el valor autónomo de las realidades temporales. En un orden social predominantemente clericalizado, como era el del Medioevo, ha introducido –se piensa– un principio de laicidad que ha permitido la separación de instancias antes confundidas y entremezcladas: la esfera religiosa de lo secular, lo privado de lo público, la religión de la política, la Iglesia del Estado... Cabe sospechar, sin embargo, si no serán todas esas distinciones, como indican Cavanaugh (2009) o R. Brague (2011: 16-17), en realidad un “mito”; es decir, si no serán distinciones que se han formulado en realidad en el interior mismo del discurso secularizador con que la mentalidad moderna se ha concebido a sí misma. Si no será, más bien, la construcción del sujeto moderno, antes que el resultado de un lento proceso de liberaciones sucesivas, algo que estaba en la base de la formación de esos nudos de los que tendría después que liberarse³.

La tesis de la secularización presupone una oposición de “esferas” que precisamente se construyen en el interior del paradigma, por lo que no

3. “[...] the religious-secular distinction –escribe Cavanaugh– accompanies the invention of private-public, religion-politics, and church-state dichotomies. The religious-secular distinction also accompanies the state’s monopoly over internal violence and its colonial expansion” (2009: 59). Se trata de un conjunto de distinciones que se desarrollan en el contexto de una nueva configuración del poder definida por un interés fundamentalmente ideológico: “have an ideological function in legitimating certain kinds of practices and delegitimizing others” (*Ibid.*).

poseen una existencia definida de antemano que *luego* les permita entrar en confrontación. Como señala S. Mahmood (2009: 836), pese a su polarización frecuente en el plano discursivo y con independencia de su posible peculiaridad fenomenológica como órdenes específicos de acción, lo religioso y lo secular no son “esencias” preexistentes inmutables, sino, antes bien, elementos tanto lógicos como prácticamente interdependientes, vinculados entre sí en su transformación recíproca. La concepción de lo religioso como un dominio autónomo cuyo despliegue histórico afectaría solo de manera circunstancial al desarrollo de los otros sectores de la vida, sería en consecuencia un “mito”. Sirviéndose de la violencia política como un pretexto para el afianzamiento en el dominio público de la *plenitudo potestatis* que disputaba al papado, y que está en la base de la conceptualización de la soberanía estatal (Cavanaugh 2009), la religión comparcería como una “esfera” autónoma en el tejido social y políticamente neutralizada en orden a evitar que los conflictos que pudieran prender en su interior, de naturaleza teológica o jurisdiccional, se deslizaran peligrosamente al orden civil, bien en la forma del confesionalismo protestante, de acuerdo con el principio *cuius regio, eius religio* consagrado en Westfalia (1648), bien a través de la privatización de la fe del *stato neutrale ed agnostico* prototípicamente liberal. Esta segunda modalidad, cuya cifra es hoy el principio de la aconfesionalidad del Estado, ha resultado históricamente de la evolución de la primera. Esta, en la medida en que nacionalizaba la religión del príncipe con el pretexto de la pacificación del orden público (*unum regnum, una fides*), privaba a la religión de su condición de *límite* respecto del poder y al orden social, en consecuencia, de esa tensión entre instancias sobre cuya diferencia y oposición se había articulado el *éthos* de la sociedad cristiana precedente: *auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*⁴. De este modo, la

4. Muy al contrario, por cierto, sucede en el contexto de la monarquía hispánica, donde no es la fe del príncipe la que se extiende al reino, transformándola de este modo en *religión civil*, sino más bien la del reino la que asume el príncipe, como indicaba Luis Suárez hace algunos años: “En la maduración del Estado moderno –explica–, fue admitido como verdad absoluta el principio que identifica comunidad política con religión. [...] Ese principio fue formulado años más tarde por Martín Lutero con

Iglesia, antes contrapeso de la república –“un contramundo en el mundo”, dice Dalmacio Negro (2014: 159)–, asume una función secular fundamentalmente legitimadora de un *êthos* que ciertamente tuvo su origen en ella, pero que ya no le pertenece, no está bajo su custodia, sino bajo la custodia de otra instancia, garante del nuevo contenido de lo público, que es el Estado.

En toda época la necesidad de hacer frente a la emergencia de conflictos y, en particular, la *stasis* –la guerra civil–, el más peligroso de entre ellos, ya que amenaza con desgarrar el orden público, ha sido parte esencial del sentido de la responsabilidad política. En el caso del Estado, esta necesidad adquiere una significación adicional, ya que ha sido, de hecho, su propósito fundacional. Pacificar, poner fin a los conflictos, constituye la esencia misma del Estado y está en la base de la legitimidad de su poder soberano: “El *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado” (Schmitt 2002: 81-82). En este sentido, la secularidad, no apunta a un proceso histórico que discurra simplemente en paralelo al desenvolvimiento de la estatalidad –del Estado absoluto al Estado social–, sino que constituye el principio básico, en el fondo, de su legitimidad, ya que afecta de lleno a su función aseguradora. Él mismo es un mecanismo racional para la imposición de la paz por neutralización de las causas de la disensión, las primeras de las cuales fueron de naturaleza religiosa, rota con la fractura luterana la *communitas fidelium* que daba forma al ideal medieval de la *respublica christiana*.

Lo político necesita sin embargo de una legitimidad que no puede darse a sí mismo, a no ser que haga de su política una *teología política*. La neutralización política de la religión priva a la política de un *límite* y, por consiguiente, de medida. La configuración de un orden diverso al político como el marco máximamente perfectivo al que podía abrirse la libertad

la fórmula *cuius regio eius religio* que daba a los príncipes poder para imponer a sus súbditos el sistema de creencias que le parecía preferible. Los Reyes Católicos lo hubieran enunciado de otro modo –*cuius religio eius regio*– porque entendían que el príncipe estaba al servicio de la religión del reino” (Suárez 1998: 74).

humana fue una de las mayores contribuciones civilizatorias del cristianismo, ya que al permitir, entre otras cosas, no confundir a Dios con el César ni la *Civitas Dei* con una forma política concreta, ampliaba el espacio de la libertad humana más allá de los límites particulares de la “ciudad secular”. La distinción entre ambos, Dios y César, a la que tantas veces se alude como argumento definitivo en favor de la neutralización pública de la religión, no indicaba de ninguna manera una distinción de “esferas” de un modo abstracto, de una esfera política y otra religiosa, sino entre el poder constituido (*potestas*) y su principio: *non est potestas nisi a Deo*. Por eso, al igual que la referencia normativa de “lo eterno” salva al tiempo del peligro de su absolutización, así también la vitalidad de la religión, cuya traducción jurídico-política es la libertad religiosa, salva a la política del peligro real de su absolutización ideológica en forma de una “escatología profana” (Negro 1992; 2023; Freund 1983). Tal es, como explicaba Ratzinger, “el primer servicio” que de hecho puede prestar la fe (cristiana) a la política: “liberar al hombre de la irracionalidad de los mitos políticos”, en la medida en que el destino del hombre y el objeto de su esperanza se sitúan más allá de la política y, en consecuencia, del Estado. “El mito del Estado divino” es el resultado de una fe en un principio trascendente a la historia que se ha perdido (Ratzinger 2005: 163ss).

Hoy la distinción fundamental no es tanto, por eso, entre religión y política, o entre Iglesia y Estado, cuanto, en un nivel más básico, entre el Estado y lo público. Identificada la religión con lo eclesiástico, la fe –bien público por excelencia en la vieja cristiandad– se vio confinada al dominio de una religión concebida como una esfera políticamente neutral. Como resultado, lo público, liberado de influencia religiosa, se entregó a la jurisdicción exclusivamente estatal. Esta estatalización de lo público y neutralización social de la religión, con independencia de sus efectos sobre la religión misma, priva a lo político de su principal contrapeso, corriendo con ello el riesgo de degenerar por colonización del espacio que le es más propio a la religión, que es el dominio de *la verdad*.

Desde un punto de vista político, en efecto, la verdad es el único límite verdaderamente existencial del poder del Estado. No es un po-

der el que más eficazmente puede equilibrar y limitar a otro poder, sino algo que no sea un poder y responda a un principio distinto. Eso es la *auctoritas*, de acuerdo con la afortunada definición de Álvaro d'Ors, un "saber socialmente reconocido" y, en consecuencia, instancia social de apelación de una verdad en todo punto anterior –no solo histórica, sino ontológicamente– al ámbito jurisdiccional de los poderes públicos. Por eso, como recuerda con frecuencia D. Negro, haciéndose eco del título de una célebre conferencia de Eugenio d'Ors en Heidelberg (1908), *religio est libertas*: donde está la religión, ahí está la libertad también. Incluso en un horizonte plural de posibilidades de elección y con independencia de las adscripciones de los individuos, la vitalidad y fecundidad de las instituciones religiosas constituyen una garantía para la salud del orden público y no, como ha tendido a verse en ocasiones, su amenaza.

Puede darse hoy por superada la melancólica evocación de Novalis en *La Cristiandad y Europa*, cuando añoraba aquellos hermosos y resplandecientes tiempos en los que Europa –decía– era una tierra cristiana ("*ein christliches Land*") y toda esta parte del mundo gozaba de un estado de cosas verdaderamente a la altura de los más nobles deseos: "un enorme interés comunitario vinculaba las provincias más remotas de este vasto reino espiritual. Sin grandes posesiones mundanas, un líder conjuntaba y dirigía las enormes fuerzas políticas. Un gremio numeroso, accesible a todos, se encontraba directamente subordinado a él, cumplía sus exhortaciones y con entusiasmo aspiraba a consolidar su poder caritativo. Cada miembro de esa sociedad era honrado por todas partes, y si la gente ordinaria buscaba en él consuelo o apoyo, protección o consejo, con gusto la ayudaba en sus diversas necesidades. Así, en los poderosos..." (Novalis 2009: 195s). Fuese real o no semejante imagen, lo cierto es que el curso histórico resulta inapreciable. No parece siquiera razonable dejarse llevar por el prestigio del pasado en una suerte de "idolatría cultural" sin dar cuenta a su vez de los hallazgos del genio moderno, muchas veces productos indirectos de la fertilidad de aquellos mismos principios cristianos, aunque sea que se hayan vuelto locos, como escribía Chesterton. En la sobrevalo-

ración del pasado, la religión puede verse tan comprometida con la finitud de un determinado orden social que corra el riesgo de dejarse arrastrar por el desgaste que afecta inevitablemente a todas las formas de la cultura; y a fuerza de tratar de preservarlas sean estas formas como una momia sin alma, vestigios vacíos de contenido a las que alguna generación, antes o después, se sienta llamada a dar sepultura no siempre pacífica ni piadosamente. Sin embargo, la certeza de un único orden del mundo que descansa en la delicada tensión entre aquellos dos grandes principios (*auctoritas, potestas*), que conservados del genio romano, dotó el cristianismo de una nueva potencia cultural con la apelación a una *Verdad* trascendente capaz de penetrar en la historia –y no solo en las almas– e impregnar las instituciones, constituye una de las más grandes aportaciones que Europa haya podido legar al mundo.

La *auctoritas* es el cobijo institucional de la *verdad*. La protege, pero sobre todo la hace disponible socialmente. La verdad gana de este modo en densidad, incorporándose al patrimonio de bienes compartidos que constituyen la vida de una comunidad. Es decir, se hace “*creencia*”, en el sentido que le daba a esta palabra Ortega (2019), un “sentido común” que, arraigado en el orden material de la cultura, permite orientar el comportamiento de los hombres de acuerdo con unas cuantas certezas básicas tenidas en común (Negro 2023: 54). En efecto, las creencias son el terreno en el que arraigan y del que se nutren las instituciones. Estas perduran un tiempo cuando aquellas comienzan a deteriorarse, pero se hunden inexorablemente cuando la falta de crédito social, la pérdida de confianza en ellas como vehículo de preservación del patrimonio de bienes que configura cualquier orden social, se extiende por ellas de forma irreversible. Es un hecho que no ha escapado nunca al buen juicio de filósofos y sociólogos: que al final el orden social no es tanto cuestión de estructuras eficientes cuanto de una fe verdaderamente operativa. La pérdida de *eficiencia* lastra a las instituciones, pero es la falta de *fe* en su legitimidad, en su sentido, en el valor de los fines o de los bienes que preservan, lo que las corroe indefectiblemente.

El horizonte al que se enfrenta Europa hoy no es, como se pretende mostrar en ocasiones, el de un conflicto de interpretaciones cuya carga polemógena sirva de pretexto a los poderes públicos para mantener su presión neutralizadora sobre las conciencias. El *dogmatismo* no es hoy la amenaza a la que deben enfrentarse sociedades que, como las europeas, se entienden a sí mismas de hecho como sociedades pluralistas, secularizadas, aunque sea en sentidos muy distintos según por qué contextos quiera moverse uno (los países protestantes de la Europa central y norte, los de tradición católica mediterráneos, la Grecia ortodoxa...). No, la verdadera amenaza no es el *dogmatismo*, ni la defensa firme de la verdad, si es que esta pudo llegar a serlo algún día, sino el *nihilismo*. El fanatismo y su modulación política fundamentalista, más tienen que ver con este que con aquel en realidad; son el fármaco habitual a la amenaza de un vacío de sentido, una suerte de reacción al *horror vacui* de quien busca desesperadamente que se consume la “irracionalidad ética del mundo” ya que no puede vencerla. Por el contrario, creer en la verdad, afirmar la verdad, afirmar la posibilidad de juzgar la realidad en clave de verdad, la posibilidad del encuentro con otros en torno a la búsqueda en común de la verdad, no es una amenaza para la libertad, sino una condición realmente para que ésta no caiga en el vacío. En este engarce entre libertad y verdad, no menos provocador hoy que en sus orígenes, tiene actualmente Europa uno de los retos más acuciantes para la reconstrucción de su unidad. En vano buscaremos ésta en el terreno político si no la concebimos antes en clave espiritual. Después de todo, la política no es la única ni la superior de las formas de unidad posibles.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVIRA, R. (2003). “Sobre el significado de Roma”, en M^a P. García Ruíz et al. (coord.), *Urbs aeterna. Actas y colaboraciones del Coloquio Internacional “Roma entre la Literatura y la Historia”*. EUNSA, Pamplona.
- ARON, R. (1985). “L’avenir des religions séculières”. *Commentaire*, 8 (28-29), 369-383.

- BERGER, P. L. (1977). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- BERGER, P. L. (2005). “Pluralismo global y religión”. *Estudios Públicos*, 98, 5-18.
- BERGER, P. L. y LUCKMANN, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Paidós, Barcelona.
- BERMEJO, D. (2014). “Repensar la secularización”. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 70 (263), 341-368.
- BRAGUE, R. (1995). *Europa, la Vía Romana*. Gredos, Madrid.
- BRAGUE, R. (2011). *La ley de Dios. Historia filosófica de una alianza*. Ediciones Encuentro, Madrid.
- BRAGUE, R. (2016). *El reino del hombre. Génesis y fracaso del proyecto moderno*. Ediciones Encuentro, Madrid.
- CASANOVA, J. V. (2013). *Genealogías de la secularización*. Anthropos, Barcelona.
- CAVANAUGH, W. T. (2009). *The myth of religious violence: secular ideology and the roots of modern conflict*. Oxford University Press, Oxford-New York.
- CAVANAUGH, W. T. (2021). *Migraciones de lo sagrado. Dios, Estado y el significado político de la Iglesia*. Nuevo Inicio, Granada.
- DAWSON, C. (1945). *Los orígenes de Europa*. Pegaso, Madrid.
- DELSOL, C. (1985). *Essai sur le pouvoir occidental. Démocratie et despotisme dans l'Antiquité*. P.U.F., París.
- DELSOL, C. (2021). *La fin de la Chrétienté*. Cerf, París.
- DIEZ DEL CORRAL, L. (2018). *El rapto de Europa: Una interpretación histórica de nuestro tiempo*. Ediciones Encuentro, Madrid.
- FREUND, J. (1980). *La fin de la Renaissance*. P.U.F., París.
- FREUND, J. (1983). “Les aspects eschatologiques de l'idéologie”, *L'Analyste* (Montreal), 55-61.
- FREUND, J. (1984). “Y a-t-il une figure spirituelle et culturelle de l'Europe?”, *Pay-sans*, 164, 11-23.
- FREUND, J. (2023). *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*. Cerf, París.
- HABERMAS, J. y RATZINGER, J. (2006). *Dialéctica de la secularización*. Encuentro, Madrid.

- KANTOROWICZ, E. H. (2012). *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*. Akal, Barcelona.
- MARÍN, H. (2007). *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*. Encuentro, Madrid.
- MITRE, E. (2011). *Una primera Europa. Romanos, cristianos y germanos (400-1000)*. Encuentro, Madrid.
- NEGRO, D. (1983). "Política, religión y filosofía de la historia". *Anuario Filosófico*, 16, 81-105.
- NEGRO, D. (1992). "¿Por qué no la teología política?", en J. Andrés-Gallego y F. Fernández Rodríguez (coords.), *Estudios sobre la encíclica Centesimus annus*. AEDOS-Unión Editorial, Madrid, 249-294.
- NEGRO, D. (1995). *La tradición liberal y el Estado*. Unión Editorial, Madrid.
- NEGRO, D. (2014). "Sobre el *êthos* de Europa". *Razón Española*, 187, 137-161.
- NEGRO, D. (2016). "Sobre el totalitarismo liberal", *Relecciones*, 3, 85-97.
- NEGRO, D. (2021). *El fin de la normalidad y otros ensayos*. Dykinson, Madrid.
- NEGRO, D. (2023). *La situación de las sociedades europeas. La desintegración del *êthos* y el Estado*. Unión Editorial, Madrid.
- NOVALIS (2009). *La Cristiandad o Europa*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- LUTERO, M. (2008). *Escritos políticos*. Tecnos, Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2019). *Ideas y creencias y otros ensayos*. Alianza Editorial, Madrid.
- QUINTANA PAZ, M. Á. (2003). "Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar). Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna". *Azafea: Revista de Filosofía*, 5, 237-259.
- RATZINGER, J. (1985). *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Herder, Barcelona.
- RATZINGER, J. (2005). *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiológia*. B.A.C., Madrid.
- RATZINGER, J. (2012). *Pueblo y Casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*. Encuentro, Madrid.
- SCHMITT, C. (2002). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial, Madrid.

- SCHMITT, C. (2011). *Catolicismo romano y forma política*. Tecnos, Madrid.
- SUÁREZ, L. (1998). “Claves históricas del problema judío en España medieval”, en A. M^a López Álvarez y R. Izquierdo Benito (coords.), *El Legado material hispanojudío*. Eds. Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, 15-78.
- SWATOS, W. H. y CHRISTIANO, K. J. (1999). “Secularization Theory: The Course of a Concept”. *Sociology of Religion*, 60 (3), 209-228.
- TABACCO, G. (2010). *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*. Firenze University Press, Firenze.
- TAYLOR, C. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Paidós, Barcelona.
- TORRALBA, F. (2016). “La fe cristiana frente al politeísmo espumoso”. *Razón y Fe*, 274 (1416), 259-271.
- VALDERRAMA ABENZA, J. C. (2014). “*Non potest civitas abscondi supra montem posita*. Iglesia y ethos monacal en la restauración medieval del espacio público”, en M. Herrero et al. (eds.), *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*. Eunsa, Pamplona, 939-952.
- VATTIMO, G. (2002). *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Garzanti, Milán.
- VILANOVA, E. (1987). *Historia de la Teología cristiana: I. De los orígenes al siglo XV*. Herder, Barcelona.
- VILANOVA, E. (1989). *Historia de la Teología cristiana: II. Prerreforma, Reformas, Contrarreforma*. Herder, Barcelona.
- VOEGELIN, E. (2014). *Las religiones políticas*. Trotta, Madrid.
- WEBER, M. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. F.C.E., México D.F.
- WILLAIME, J. P. (2006). “La sécularisation: Une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions”. *Revue française de sociologie*, 47(4), 755-783.