

TESIS DOCTORAL

2020

LAS RELIGIONES POLÍTICAS: PRESUPUESTOS FILOSÓFICO-TEOLÓGICOS DE LA ESCATOLOGÍA SECULAR EN LA MODERNIDAD

Francisco de Borja Gallego Pérez de Sevilla

Programa de Doctorado en Derecho y Ciencias Sociales

Directores:

Dr. José Luis Muñoz de Baena Simón

Dra. Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda

“El mundo moderno está lleno de antiguas virtudes cristianas que se han vuelto locas, porque aisladas unas de otras vagan solas”

G.K. Chesterton

Agradecimientos	1
------------------------	---

Introducción: El porqué de esta tesis. Necesidad de la cuestión y limitaciones del estudio	3
---	---

Primera Parte
Marco teórico-conceptual

La transición del orden filosófico-jurídico tardomedieval al subjetivismo moderno

1. Conceptos previos.	8
------------------------------	---

1.1. Orden Jurídico y Poder Político.	8
---------------------------------------	---

1.2. Ley, Justicia y Legislación.	13
-----------------------------------	----

2. Hacia el subjetivismo.	21
----------------------------------	----

2.1. La distinción de razón <i>ex natura rei</i>	21
--	----

2.2. La imputación extrínseca	29
-------------------------------	----

3. El orden político de la Modernidad.	37
---	----

3.1. ¿Qué es la Modernidad? Fundamentos filosóficos	37
---	----

3.1.1. <i>El concepto del Yo</i>	38
----------------------------------	----

3.1.2. <i>La abstracción</i>	40
------------------------------	----

3.1.3. <i>La autonomía</i>	44
----------------------------	----

3.1.3.1. La autonomía de lo político respecto de lo religioso.	44
--	----

3.1.3.2. La autonomía de la política respecto del bien común	45
--	----

3.1.3.3. La autonomía de lo privado respecto de lo público	46
--	----

3.1.3.4. La autonomía del hombre respecto de Dios	46
---	----

3.1.3.5. La autonomía de la voluntad respecto de la naturaleza	47
--	----

3.1.3.6. La autonomía de la palabra respecto del objeto	48
---	----

3.1.3.7. La autonomía de la materia respecto de la forma	48
--	----

3.1.3.8. La autonomía del sujeto respecto de los fines	49
--	----

3.1.3.9. La autonomía del poder respecto del límite	50
---	----

3.1.4. <i>La absolutización</i>	50
---------------------------------	----

3.2. El Estado como causa eficiente de la Modernidad: Una breve aproximación al derecho divino de los reyes	52
---	----

4. Conclusiones a la primera parte	58
---	----

Segunda Parte

Desarrollo de contenido

El cerramiento intramundano de lo político y la inmanentización del orden metafísico del ser: el surgimiento de las religiones políticas

1. Conceptos previos	62
-----------------------------	----

1.1. Secular, secularización y secularismo	62
--	----

1.2. La religión	70
------------------	----

1.3. Trascendencia, imanencia e inmanentismo	75
1.4. Escatología, historia y salvación	79
2. El surgimiento de las religiones políticas	85
2.1. El precedente escatológico en Joaquín de Fiore: Hacia una secularización de los presupuestos histórico-teológicos de la salvación	86
2.2. De Lutero a Calvino: una antropología política del pecado	91
2.3. La formulación de la comunidad santa: el ideologismo utópico radical	98
2.4. La propagación del puritanismo: un breve apunte sobre la religión civil americana	109
3. La politización definitiva del ser: el nuevo paradigma humano	114
3.1. La perfección de la política	114
3.2. Transmutación y sacralización de la naturaleza humana	118
3.3. La misión soteriológica del hombre nuevo	125
3.4. Categorías antropológicas: clasificación tipológica del hombre nuevo	128
3.4.1. El santo calvinista	130
3.4.2. El hombre nuevo positivista	132
3.4.3. El ideólogo ilustrado	134
3.4.4. El jacobino revolucionario	137
3.4.5. El hombre nuevo anarquista	140
3.4.6. El proletario marxista	143
3.4.7. El héroe soviético	147
3.4.8. El soldado fascista	151
3.4.9. El hombre ario nacionalsocialista	159
3.4.10. El superhombre nihilista	164
4. La política total	165
4.1. Acerca de los totalitarismos	165
4.2. La nación hipostasiada: un apunte sobre la religión nacionalista como exordio del pensamiento totalitario	168
4.3. La atomización de la masa, un sujeto (anti) político inédito	176
4.4. La política como violencia	182
4.5. <i>Estatolatría</i> : la abrogación del mal y la promesa de la felicidad eterna	187
4.6. La transformación de la realidad: la aporía equivocista del lenguaje frente a la univocidad del Estado totalitario	194

5. La solución hermenéutico-analógica ante la inexorable paradoja de la Modernidad y la postmodernidad	200
5.1. Por qué la hermenéutica analógica no es subjetivista	200
5.2. La fundamentación ontológica de la analogía	204
5.3. Símbolo e ícono como referencia analógica frente a la abstracción esteticista de la metáfora	209
5.4. Hermenéutica analógico-icónica frente al mito y a la metáfora de las religiones políticas	216
6. Conclusiones a la segunda parte: hacia una definición de las religiones políticas	224
6.1. Sacralización de lo temporal	229
6.1.1. <i>El temor al pecado</i>	231
6.1.2. <i>Transferencia de sacralidad</i>	231
6.1.3. <i>Una fe secularizada</i>	232
6.2. Una dimensión escatológica intramundana	233
6.2.1. <i>La reducción del horizonte escatológico a un espacio intrahistórico abstracto</i>	235
6.2.2. <i>La proyección de la fe inmanente sobre el progreso científico como garante exclusivo de perfección y felicidad humana</i>	235
6.2.3. <i>La necesidad de fundar una promesa mesiánica en la ideología</i>	236
6.2.4. <i>La debelación de toda metafísica y el rechazo de lo divino</i>	236
6.2.5. <i>La conquista de la eternidad del ser en el orden inmanente del mundo mediante la palingenesia</i>	236
6.2.6. <i>La construcción nominalista de la utopía mediante la religación del ser al mito del artificialismo político</i>	237
6.3. La politización de la sustancia	238
6.4. El giro antropológico hacia una categoría humana divinizada, no trascendente	240

**Tercera Parte
Exposición**

La disolución en la nada: hacia la extinción de los fundamentos últimos del mundo

1. Recapitulación y propósito de esta parte	246
2. La era de la imitación	248
2.1. Sacrificio y revelación: origen y fin de la violencia	248
2.2. De la envidia metafísica a la víctima inocente	255
2.3. El carácter mimético de las religiones políticas: la tolerancia	261

2.4. El Estado, imperio particularista: ¿un <i>katéchon</i> politizado?	265
3. La idea meta-política del mal en el mundo	279
3.1. Algunas consideraciones	279
3.2. El trasunto del pecado secular: la transmutación del pecado individual en el mal universal de la culpa	285
3.3. El puritanismo laico de la corrección política	293
4. La religión totalitaria de la democracia	298
4.1. La abstracción liberal-capitalista: la imputación de la diferencia sobre la mística igualitarista	298
4.2. La nueva anticultura: de la política como mito al relato político de las minorías	304
5. La destrucción nihilista	318
<i>Corolario. Apocalipsis: Revelación y fin de lo político</i>	332
1. Momentos fundacionales	333
1.1. Momento Fundacional 1- Eón Trascendente-Inmanente (Modernidad)	333
1.2. Momento Fundacional 2- Eón Ideológico-Inmanente (Modernidad Tardía)	334
1.3. Momento Fundacional 3- Eón Nihilista (Postmodernidad)	335
2. Revelaciones	335
2.1. Primera Revelación: el fin de la soberanía	335
2.2. Segunda Revelación: el fin del tiempo	340
2.3. Tercera Revelación: el fin de lo humano	343
<i>Bibliografía</i>	348

Agradecimientos

Cualquiera que tenga la experiencia de haber abordado una investigación semejante a esta que actualmente tengo el orgullo de presentar, es de sobra conocedor de la dificultad que entraña escoger solo un puñado de nombres entre los muchos que han contribuido, directa o indirectamente, a su realización. Allende las consabidas cortesías académicas, el agradecimiento que se debe a unos y otros es representativo de que un trabajo de esta naturaleza es siempre fruto de un esfuerzo colectivo, y nunca solo de aquel que firma la obra; razón por la que creo que es de obligado cumplimiento ofrecer por adelantado una disculpa en caso de haber excluido u olvidado a alguien por el camino.

Sería descabellado no empezar los agradecimientos de este trabajo con las dos personas que lo han hecho posible desde el primer momento: mis dos directores de tesis Consuelo Martínez-Sicluna y José Luis Muñoz de Baena. Ambos maestros, pero sobre todo amigos; fuentes de autoridad y sabiduría, pero también de confianza. A Consuelo por haber apostado siempre por mí, custodiando mi buen hacer, acompañándome en mis logros y siendo particular mecenas de mi trayectoria académica y personal. A José Luis por ser ese genio loco con el que tanto he llegado a identificarme, cuya inteligencia solo es superada por su calidez humana, su sentido del humor y sus incansables ganas de sacar lo mejor de mí.

También al resto de los compañeros de Departamento de Filosofía del Derecho de la UNED, Juan Antonio Gómez y Juan Carlos Utrera, siempre serviciales y siempre exigentes, con los que he tenido el placer de compartir no solo el amor por la filosofía, sino también por el cine. Todavía hoy, las charlas con vosotros en los despachos del departamento y en la cafetería de la facultad, siguen siendo parte esencial de esta tesis y de la persona que soy ahora. Gracias también a Manuel Lázaro Pulido, siempre dispuesto a contar conmigo y ofrecerme oportunidades; a Marta García-Alonso, José María Enríquez, Antonio Sánchez Bayón, Pablo Font y un largo etcétera de

personas que, a través de trabajos, artículos, ponencias y charlas han contribuido incalculablemente en mi proyecto.

Por supuesto, estos agradecimientos estarían incompletos si no me dirigiese a Mauricio Beuchot y al Seminario de Investigaciones Filológicas de la UNAM en Ciudad de México. Gracias Mauricio por acogerme tan hospitalariamente en tu departamento, de enseñarme la hermenéutica analógica y, sobre todo, de darme la oportunidad de conocer tan apasionante país, del que, he de confesar, he quedado enamorado y no puedo esperar a volver.

Finalizando casi, quería agradecer a mi tío Elio Gallego quien me ayudó a acceder a mi primera casa, la Universidad CEU San Pablo. Allí tuve el honor de ser alumno de Dalmacio Negro, maestro a través de cuya infinita sabiduría supe inmediatamente que quise dedicarme al estudio del mundo de las ideas y de la filosofía política pues, como será evidente para el lector, sus enseñanzas me han influido todavía hasta hoy. También desde aquí agradecer a Domingo González, profesor y amigo, quien brindó mis primeras oportunidades en su programa de radio, también a Jerónimo Molina y especialmente a Irene Correas, primero profesora, después jefa, siempre amiga.

Por último no quisiera olvidar a Daniel, mi compañero de máster cuyo futuro no puede ser más que brillante; ni a mis amigos Diego e Iván, siempre interesados por lo que digo y escribo, siempre atentos, siempre aprendiendo.

Introducción

EL PORQUÉ DE ESTA TESIS: NECESIDAD DE LA CUESTIÓN Y LIMITACIONES DEL ESTUDIO

Este proyecto de investigación doctoral es el resultado de un largo trabajo en el Departamento de Filosofía Jurídica, sin el cual no habría sido posible aprehender en profundidad el fenómeno de las religiones políticas como un concepto nacido de los mismos cimientos del mundo filosófico-político, así como del pensamiento ideológico, del que es tributario en última instancia. Pero sobre todo, esta tesis supone la consumación de una ambición académica y personal respecto de una preocupación relativa al papel de la religión en el mundo post-secular o postmoderno; al menos en lo relativo a la relación inextricable que guardan las religiones políticas con su origen indudablemente teológico.

A lo largo de las páginas que componen este estudio, y a modo de advertencia, el lector debe antes de nada comprender que esta investigación no está dirigida exclusivamente a especialistas en filosofía jurídica medieval y moderna, como tampoco en teología o historia de las ideas. En sus humildes pretensiones, esta tesis tan solo pretende ser explicativa del fenómeno del culto secular tanto en su desarrollo como en su corolario actual, habida cuenta de que su elaboración discurre en el siempre exigente camino del estudio multidisciplinar, y que, por lo tanto, aquellas secciones que sirvan como accesorio conceptual podrían ser consideradas como excesivamente divulgativas para el ojo experto. Del mismo modo, los datos históricos solo aparecerán como apuntes ilustrativos o para facilitar una cierta claridad o coherencia expositiva, sin que este trabajo pretenda atribuirse, en ningún sentido, una perspectiva pormenorizada o detallada de la historia y de los hechos, los cuales serán atajados mediante un análisis estrictamente conceptual y teórico.

No obstante, con esto no estamos justificando en absoluto una falta de rigurosidad documental o bibliográfica. Se trata más bien de advertir la complejidad temática y técnica del proyecto, lo que nos permite, luego de

asumir estas aclaraciones, centrarnos en la comprensión de tan sorprendente como apasionante fenómeno, cuya implicación parece afectar a todos los niveles del orden socio-político, pero también cultural y religioso; con independencia de que la religión haya sido postergada del dominio público, puesto que este nuevo tipo de confesión secular parece más interesada en la salvación mundana del cuerpo que en la bienaventuranza espiritual del alma.

Con ello el lector podrá, esperemos, verse capacitado para acercarse con mayor entendimiento a la cuestión central de las religiones políticas en el mundo secularizado, escenario en el que lo religioso, antes relativo al culto hacia un bien trascendente y eterno que religa al individuo con la divinidad, parece resurgir habiendo sido transformada su naturaleza, pues esta vez el objeto de su religación permanece en dentro del mundo. A lo largo de estas páginas, se analizarán las causas por las cuales lo religioso fue conteniéndose en el ámbito privado y con ello apartándose de la esfera pública, desapareciendo aquel bien trascendente y sobrenatural que otrora impregnaba de una ulterior significación a los fines de lo político, para ser finalmente reemplazado por uno inmanente y naturalista, cuya inmediatez exigía ser solucionado a través de los mismos mecanismos que la política había programado para ello en su afán por mitificar al mundo, esta vez a través de los cauces científicos de un racionalismo incontestable. Pero este nuevo orden político, de suyo artificial, exigía también una categoría antropológica que asumiese los mitos revolucionarios de la ideología, erigiéndose como una encarnación mesiánica o profética del porvenir pero, sobre todo, alzándose como depositario absoluto de una voluntad sobrevenida e inquebrantable.

Un escenario de cosas cuyas raíces hay que rastrearlas sin embargo hasta la apertura subjetivista de la voluntad inaugurada con la crisis teológico-filosófica del Medievo crepuscular, cuya transición hacia el mundo moderno todavía hoy arrastra aquellos presupuestos intelectuales medievales empeñados en conquistar la independencia absoluta de la voluntad individual, aunque esta hubiera de justificarse mediante mandato divino. Así habría

de sublimarse en el Yo autónomo, una categoría devenida absoluta en su paradójica ausencia de categorías universales así como de referencias extrínsecas y objetivas a las que atenerse o depender. Tales operaciones, que bien podría decirse sin demasiada precaución que son causa y a la vez efecto de la Modernidad y de nuestro tiempo, trasladaron aquel eficientismo otrora exclusivo del orden fundante e incausado, al sujeto causado; equiparando así la criatura con su creador. O dicho de otro modo, trasladando la voluntad divina e infalible de Dios a la voluntad individual del sujeto moderno. Aquello permitió, bajo la volición creadora de una individualidad sacralizada, la *ontologización* y la autonomía del ser respecto de la naturaleza, así como del orden político respecto de la realidad, abstrayendo en esencia el poder y, al eliminar toda mediación con este, permitiendo la absolutización de estos modos de pensar, los cuales comenzaron a operar como estructuras de pensamiento emancipadas de todo orden ontológico instalado en un análisis lógico-previo de lo real.

Así se dibuja en líneas muy generales el contexto filosófico del voluntarismo, que sirve al propósito de esta investigación para poder comprender las operaciones intelectuales que permitieron en última instancia la independencia formal de la religión de su fin trascendente y su ulterior reemplazo por las religiones políticas y su escatología utópico-voluntarista. Es por esto, entendemos, la necesidad de explicar como el culto religioso mudó del universo medieval sin perder su fundamento teológico-eficientista hacia una forma de voluntarismo basado en la radical libertad del individuo como objeto supremo de la política moderna. En tal situación filosófico-política, definida por su ausencia de fundamento y alimentada por el radical relativismo que supone la evacuación de toda categoría moral y ontológica, surgió el ideologismo organizado colectivamente para reordenar y dar una explicación total de un mundo sin sustancia. Pero también para satisfacer la necesidad escatológica que el desahucio de la religión tradicional había dejado desierta al haber sido abolido el acto de redentor; ahora neutralizado y sustituido por la soteriología inmanente y secularista del hombre nuevo y de las religiones políticas. Por tanto, lo religioso, vaciado de contenido, apareció también como una categoría permeable y susceptible a las

fórmulas emancipatorias de las ideologías modernas, herederas del viejo contractualismo y su artificiosa y estéril politicidad. Lo ideológico-religioso avanzaba así hacia ese estadio civilizatorio perfecto, toda vez que las viejas rémoras y atavismos de la metafísica pretérita habían sido liquidados a favor de la construcción del paraíso secular-inmanente, dominado por el progreso, la razón científica y, especialmente, por una voluntad sin límites, cuya potencialidad repliega la realidad hasta el infinito de la posibilidad. Un nuevo orden que, además exige la remisión del mal en el mundo por parte del hombre-dios revolucionario; una singular meta que atravesó y superó las transformaciones sociales y políticas de los siglos XIX y XX hasta configurarse en nuestros días como la prioridad máxima de una sociedad en la que prima, por encima de todo y como entonces, el mandato moral.

En fin, sin ánimo de arrojar al lector a este precipicio de ideas a priori algo desordenadas, creemos conveniente, en virtud de una mayor claridad expositiva y metodológica, establecer un marco teórico que despeje, al menos sumariamente, los fundamentos conceptuales que van a vertebrar el posterior desarrollo de esta investigación doctoral. En consonancia con lo que más arriba hemos introducido, resulta obligatorio comenzar dicha formulación teórica precisamente por el arco del pensamiento del Medievo tardío hasta los albores de la Modernidad, aclarando una vez más que no se trata este de un estudio en profundidad sobre aquello, puesto que ya existe ingente cantidad de literatura, más precisa, más rigurosa, y estamos seguros, de mayor calado intelectual que de lo que aquí pretendemos dar cuenta a modo únicamente contextual. Sin embargo, esperemos que arroje un bosquejo lo bastante rico como para que el lector pueda acercarse a la tesis final de este trabajo con la suficiente información e interés.

Primera Parte

MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL

**LA TRANSICIÓN DEL ORDEN FILOSÓFICO-JURÍDICO
TARDOMEDIEVAL AL SUBJETIVISMO MODERNO**

1.- Conceptos previos

1.1.- Orden Jurídico y Poder Político

En las notas introductorias a su obra monográfica *El orden jurídico medieval*, Paolo GROSSI escribe precisamente acerca del empleo que hace en la misma, nada arbitrario, del término *orden*. Puesto que el orden, dice, se refiere a una íntima naturaleza ordenante que es la que vertebra el Derecho medieval, el orden jurídico de la Edad Media responde a esta idea de subyacente de ordenación:

“Ha representado (el Derecho) y constituido la dimensión radical y fundante de la sociedad, un cimiento estable que destaca respecto al desorden y la mutabilidad de lo cotidiano, es decir, de los sucesos políticos y sociales de cada día”¹.

Un *ordo iuris* o constitución jurídica que sobresale respecto del “alboroto de la desordenadísima superficie”, que se sitúa, insiste, “más allá del poder político” y de las “vicisitudes históricas” en tanto trasciende la contingencia del devenir y el quehacer mundano, al instalarse en las profundas raíces de los valores² como bien inmanente. A esto se refiere como “la naturaleza de las cosas” –lo que de por sí presupone un orden extrínseco-; y al “dios nomoteta” como bien trascendente; “uno en absoluta armonía con el otro”. Un orden jurídico medido en el Derecho positivo cuyas manifestaciones jurídicas suben hasta “el nivel supremo del Derecho natural y el derecho divino con toda su riqueza de principios normativos eternos e inmutables en cuanto son la voz de la misma Divinidad”³. GROSSI se atiene aquí a la idea de Derecho medieval como dimensión óptica de lo recto y de lo justo, que se manifiesta como una *interpretatio* en tanto “protege” los textos jurídicos romanos de las que son acreedoras las leyes medievales,

¹ GROSSI, P.: *El orden jurídico medieval*, Marcial Pons, Madrid, 1996. p.35.

² Entendemos aquí que el GROSSI se refiere a “valores” en tanto virtudes, puesto que el vocablo valor está referido a una interpretación cuantitativa y nunca cualitativa. El valor surge del lenguaje económico para describir operaciones matemáticas propias del ius-naturalismo racionalista posterior. La virtud es relativa a una cualidad moral pública o privada, como por ejemplo, la virtud de la *pietas* o piedad respecto de Dios o de los padres en tanto virtud privada, lo que configura la ulterior fundamentación metafísica de la “patria”, hacia cuya lealtad es una virtud pública.

³ GROSSI, P.: *El Orden Jurídico Medieval...*, op., cit., p.36.

pero sin quedar constreñida a la mera interpretación legislativa, cuyas limitaciones formales hace que el Derecho quede reducido al positivismo normativo propio de la estatalidad modernista posterior.

La idea de orden por tanto parece contener una doble dimensión: una material y contingente, es decir, en tanto principio pre-político anterior a la ley, que regula, organiza y estructura la sociedad, constituyéndola como una unidad en relación a sus características particulares, de donde surge lo político; y una trascendente e inmutable desde la que la primera se deriva, en tanto ordenación supra-convencional que se eleva y adecua a un estado universal de las cosas. El Derecho como manifestación tangible de lo jurídico nace de la alteridad entre estos dos órdenes: un principio fundante y ordenante, y otro principio material y ordenador de las veleidades de la contingencia. Algo así como la representación mundana de la individualidad de la criatura respecto de su creador, de cuya historicidad se deduce la libertad de las relaciones humanas y la constitución de un orden político que garantice la supervivencia de lo social. Pero también como criatura imperfecta, sometida a un orden cósmico perfecto y universal del que forma parte inextricable y que es, en esencia, representante de todo orden humano sin perjuicio de aquella voluntad individual en la que queda contenida su libertad. Una situación que la filosofía posterior vendría a invertir al poner en entredicho la existencia de ese orden vinculante que hace comulgar lo particular con lo universal, apareciendo en consecuencia la legalidad como una manifestación jurídica limitada a la expresión positiva de la ley. Es decir, una separación formal del Derecho abstraída de la justicia como principio rector, y amparada exclusivamente por la voluntad de aquel que prescribe la norma bajo una legitimidad *ad intra*, sin perjuicio de que esta tuviese fijada en un pretendido orden de naturaleza subyacente, aludiendo a categorías onto-teológicas formalizadas. Pues, en el fondo, dichas categorías respondían al mismo voluntarismo eficientista que el iuspositivismo lógico-racionalista sujeto al arbitrio formalizador y pretendidamente omnipotente del legislador estatal. Pero tendremos ocasión de volver a detenernos en esto más adelante.

Lo que ahora nos interesa es entender que en este escenario de cosas, a tenor del advenimiento de aquella filosofía moderna que venía a comprometer el orden jurídico Medieval, la relación entre el Derecho y el poder político se caracterizaba por lo exiguo de este. En este sentido, señala GROSSI la “levedad” del poder, entendiendo por aquella levedad, dice, “la carencia de toda vocación totalizante del poder político, su incapacidad para situarse como hecho global y absorbente de todas las manifestaciones sociales”⁴. En este sentido, el orden político medieval descansaba exclusivamente en el Derecho como principio regulador y administrador de la justicia, los cuales, junto con la autoridad moral de la Iglesia, limitaban los potenciales excesos del poder. Puesto que lo político obedecía al mundo de lo posible dentro de la vida pública, el poder limitaba sus injerencias a las funciones de gobierno, en tanto este era la institución natural de aquel⁵.

La inminente estatalidad se deduce precisamente de esta inexorable naturaleza totalizante en contraposición al orden medieval⁶, pues su carácter formalizador habría de romper necesariamente con las relaciones de trascendencia, no solo entre el Derecho y su fin último que es la justicia, sino entre lo político y la idea de bien como causa final de toda comunidad. Se subsume así lo privado bajo lo público de tal modo que se construye el cuerpo político del Estado como una entelequia contractual en la que los individuos tienen que renunciar a su libertad –la esencia misma de lo político- para poder integrarse en un ordenamiento jurídico que asegure su desarrollo individual y moral. Esto, en realidad, no hace sino aniquilar dicha individualidad luego de haberla elevado artificialmente mediante la intelección de lo político como un orden previo a la realidad; haciendo del individuo una abstracción como sujeto exclusivamente sometido al poder, que deviene absoluto y auto-referencial en tanto queda independizado de

⁴ GROSSI, P.: *El orden jurídico medieval...*, op., cit., p.61.

⁵ NEGRO PAVÓN, D.: *Historia de las formas del Estado: una introducción*. El Buey Mudo, Madrid, 2010, p.22.

⁶“Un poder omnicompreensivo era algo completamente ajeno incluso al más desmesurado tirano medieval, cuyo poder arbitrario e ilimitado no era una expresión totalizadora, sino que se concretaba en actos potestativos, cada uno de los cuales se consideraba únicamente como expresión del *libitum Principis* (libertad del Príncipe). GROSSI, P.: *El Novecientos jurídico: un siglo posmoderno*. Marcial Pons, Madrid, 2011, pp. 18-19.

cualquier referencia ontológica extrínseca. Para el profesor Julio ALVEAR, este proceso se acentúa tras la Revolución Francesa:

“Una vez que se ha consumado la destrucción de los contrapoderes históricos al interior de la sociedad, el Estado, que *de iure*, a través del concepto de soberanía, se asigna el poder político y jurídico integral, no encuentra *de facto* obstáculos que se le opongan dentro de su territorio. Todo límite a la extensión de sus poderes es a partir de ahora una concesión, una autolimitación. Porque de suyo, el Estado es su propio principio, cualquiera que sea la mediación conceptual abstracta que le sirva de justificación (...) La pretensión de fundarse a sí mismo, sin necesidad de legitimación por parte de una instancia trascendente, es el núcleo del principio de inmanencia, que permite al Estado transformarse en el dueño y creador del derecho y en el productor del espacio político. Para ello se sirve de una categoría político-jurídica de honda raigambre en la modernidad: la *soberanía*”⁷.

Siguiendo esto, la soberanía del Estado está regido por el principio de inmanencia, que para el autor “es la semilla del totalitarismo”⁸, pues no admite recurso a su propio poder que formula e impone ilimitadamente a través del derecho legislativo; lo que coincide con algunas tesis que apuntan a que todo Estado es por definición de derecho, con independencia del tipo de régimen más o menos plural con el que se revista, pues se sirve de aquel para penetrar en la realidad y desplegarse en el tiempo⁹. El problema del poder secular en orden político de la Modernidad tiene que ver directamente con su concepción, ya que abroga la prelación de su origen trascendente y en consecuencia conculca su carácter limitado. Para la Modernidad, el poder surge de las propias entrañas del mundo y se sitúa en los altares de lo político sin más mediación extrínseca que la voluntad de aquel que ejerce arbitrariamente la soberanía; la cual reformula el poder teológico de la divinidad al concentrar la autoridad y la potestad bajo una sola noción, cuya misión es replicar artificial y racionalmente la idea de lo Absoluto. La soberanía, que adquiere carácter de milagro político, es admi-

⁷ ALVEAR TÉLLEZ, J.: *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, Marcial Pons, Madrid, 2013, p.209.

⁸ *Ibid.*, p.211.

⁹ Ver NEGRO PAVÓN, D.: *La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid, 1995.

nistrada providencialmente a través de las constantes y caprichosas oscilaciones de la legislación estatal, clausurando con ello la modulación que exigían los cuerpos intermedios que existentes bajo un gobierno limitado por el Derecho y la costumbre. Esto posterga en última instancia la libertad política, bandera de la tradición liberal occidental. Precisamente en este espacio de libertad política medieval descansaba aquella singular comunión entre la autoridad y potestad, estando siempre la autoridad, en tanto moral, compensada por la razón¹⁰. Esta íntima relación entre el poder y la sabiduría nacía pues de los mismos presupuestos metafísicos que constituían la urdimbre filosófica del Medievo. Es decir, la capacidad de combinar un principio primero de autoridad universal –que no necesariamente una voluntad, un tema polémico en la teología tardomedieval- con los modos de vida particulares que hacen posible el quehacer político como consumación del acontecer humano en tanto ser histórico, puesto que el Derecho también es histórico¹¹. Este equilibrio se expresaba el gobierno de la comunidad política organizada en torno al bien común, tanto natural¹² como sobrenatural, entendiendo este la trascendencia inmortal de las almas. El orden político medieval era en realidad, como vemos, muy poco político dada la modesta participación de aquel que ostentaba el poder en las cues-

¹⁰ “El sentido y fin de la autoridad es siempre la razón, pues la autoridad nace de la razón (*auctoritas ex nature oritur*) y tiende a ella como su meta (*credo ut intelligam*). La razón es por tanto, en un sentido absoluto, superior a la autoridad (...) La escolástica, la forma de sabiduría y enseñanza más característica de esta época, se articuló sobre la polaridad de autoridad y razón”. GALLEGRO GARCÍA, E.: *Autoridad y Razón. Hobbes y la quiebra de la tradición occidental*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 2016, pp. 40-41.

¹¹ Apunta GROSSI sobre el fenómeno jurídico que su principal riesgo es precisamente no reconocer “que su historicidad es la esencia del derecho, o sea, su consistir en una dimensión misma del vivir asociadamente, expresión natural e inseparable de la comunidad que produciendo el Derecho vive su historia en toda su amplitud”. *El orden jurídico medieval...*, *op. cit.* p. 41.

¹² “El bien –podemos decir inmediato- es aquello a lo que todas las cosas tienden por naturaleza. La comunidad política es natural y no puede tener sino un fin natural (...) El bien político, el bien de la comunidad política, es el mismo bien del hombre (...) El bien común es el bien propio de todo hombre en cuanto hombre, y por esto, bien común a todos los hombres. Un bien, pues, que no es público ni privado (...) Es un bien intrínseco a la naturaleza del ser humano e inalienable. Es también el bien propio de la comunidad política, puesto que está constituida por hombres y otras sociedades naturales (familia y sociedad civil) que existen en función de bienes del hombre pero que no se halla en la condición de ayudar al hombre (cosa que la comunidad política hace principalmente con el ordenamiento jurídico justo) a conseguir el bien, que –por lo que respecta al tiempo- es la vida auténticamente humana, esto es, la vida conducida de conformidad con el orden natural propio del ser humano”. CASTELLANO, D.: *¿Qué es el bien común?*, en págs. 13-25, “El bien común: cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas” (Ed. Miguel Ayuso), Itinerarios, Madrid, 2013, pp.23-25.

tiones del Derecho¹³. Una situación que habría de revertirse con la irrupción del Estado, cuando este “represente la fermentación de las estructuras políticas, será ese el momento del eclipse de la civilización política medieval y la inauguración de la nueva edad”¹⁴. Porque el advenimiento de la estatalidad supuso la destrucción de la pluralidad jurídica contenida en las costumbres¹⁵, reduciendo su dinamismo a la apriorística y racionalista normatividad de la legislación estatal, lo que devino en una legalidad exclusivamente fáctica y no factual¹⁶, instalada sobre la idea de la igualdad y no de justicia, como veremos.

1.2.- Ley, Legalidad y Justicia

Continuando con lo anterior, la idea de Ley, como *lex*, no obedece a la voluntad de aquel que ostenta el poder político, sino que se inscribe en la realidad objetiva. “Es una regla preceptiva que encuentra en la naturaleza su fuente y su legitimidad; debe ser extraída de la naturaleza y convertida en precepto formal”¹⁷. Formal en tanto su naturaleza discursiva y reguladora de las relaciones humanas, que no formalizador en tanto deslindado de su ulterior fundamento, dado que la *lex* conserva esta íntima ligazón con el *ius divinum* inmutable sobre el cual se refleja la flexibilidad –en tanto accidental e histórica- del *ius humanum* como dicotomía fundamental del Derecho¹⁸, lo que se concreta en la tradición consuetudinaria como manifestación del *êthos* de la comunidad política.

Lo importante, señala GROSSI, es la identificación del Derecho “con una realidad que se encuentra más allá del poder político, una realidad que la

¹³ GROSSI, P.: *El orden jurídico medieval...*, op., cit., p.150.

¹⁴ *Ibid.*, p.63.

¹⁵ El poder medieval, a diferencia de lo que ocurrirá en la Modernidad, aparece sujeto y condicionado al resto de poderes intermedios, sin elevarse ni absolutizarse como un objeto de discurso separado formalmente del resto de pluralidades jurídicas, políticas y sociales que constituían el corpus del ordenamiento medieval. Respecto de esa pluralidad en la que se incluye el poder político, escribe también GROSSI que “la clave interpretativa esencial de todo orden jurídico medieval, es que los detentadores de poder constituyen una fuente entre las muchas llamadas para la edificación de este orden; sin duda, no la única, y mucho menos la más sobresaliente”. *Ibid.*, p.73.

¹⁶ *Ibid.*, p.75. La validez cede a la efectividad.

¹⁷ *Ibid.*, p.150.

¹⁸ *Ibid.*, p.132.

lex tiene la tarea de manifestar”¹⁹, y que aquel derecho de la costumbre materializa recogiendo la tradición moral de ese orden jurídico. Por eso la idea de derecho medieval es cualitativa y necesariamente distinta a la idea proto-moderna, pues esta no se identifica ya con el sujeto, sino que más bien opera como una voluntad ordenadora en potencia, eficiente y racionalista, y no ya movida por amor en un sentido aristotélico²⁰. La juridicidad moderna viene pues condicionada por la voluntad, la discurre únicamente por mor de sus propios designios desiderativos; es decir, indeterminada respecto del bien y el mal y de forma ajena a todo condicionamiento extrínseco. La voluntad se mueve por sí sola, y como tal, es capaz de determinar vía imputación el orden jurídico, social y político, lo que apunta la inauguración del artificialismo político mediante las teorías del contrato. El contrato no es el fondo más que una expresión del voluntarismo político que se pone de acuerdo en generar una entidad política nueva. Esto ocurre, tal y como sostiene MUÑOZ DE BAENA, en la medida en que la relación jurídica, en su deriva subjetivista, “ha perdido ya la referencia a un orden objetivo, independiente de la voluntad de los sujetos, como el que caracterizaba al mundo aristotélico y romano: la modernidad, incluso en quienes desconfían de ella, es el ámbito de la voluntad subjetiva. El orden social y jurídico ha de ser *construido*, y ha de serlo a partir de una voluntad imputada. No puede no serlo: lo jurídico, en la modernidad, es esencialmente voluntad”²¹. Esto también sugiere que en la estructura de pensamiento moderna los objetos solo se mueven ya sino por la mera causalidad de los modos de pensar el mismo objeto; una operación primero escotista, después ockhamista, aunque con estas se radicalicen las tesis del primero disolviendo también los modos de pensar el objeto. Algo que también ocurre con el Derecho y subsiguientemente con la *lex* que deviene, como decíamos, legislación como una abstracción formal de aquel, lo que, más gravemente, afecta al sentido de la justicia. Sobre esto, apunta Juan Antonio GÓMEZ GARCÍA que:

¹⁹ *Ibid.*, p.151.

²⁰ *Ibid.*, p.149.

²¹ MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, J.L.: *El ocaso de lo político. Carl Friedrich von Gerber y la ciencia jurídica alemana*, Editorial Comares, Granada, 2012, p.75. A pie de página.

“Las concepciones formalistas de la justicia se sustentan sobre éticas deontológicas, y como tales, se caracterizan por la reducción exclusiva de lo justo a lo meramente formal, y a su causa formal, es decir, a la norma jurídica, a la ley, la cual se expresa ejemplarmente en un determinado modelo de justicia, de ahí su univocismo”²².

Como contrapartida, las concepciones exclusivamente fundadas en la causa o fuente material del derecho, se sustentan en el relativismo propiamente equivocista de la postmodernidad y su antiformalismo nominalista; lo que no es incompatible con haber sido previamente formalizadas vía escotismo. En este contexto, el concepto de justicia también responde ulteriormente, a un fenómeno teológico-eficientista de imputación, que es univocista en última instancia; de ahí que el sentido absolutizador de la juridicidad moderna no quede evacuado aun con la transición de una idea de justicia formal a otra material, pues la reducción exclusiva a las causas materiales del derecho acaba por hacer del equivocismo una categoría igualmente inexpugnable contra la que no cabe recurso alguno. En el fondo, las dos vías son absolutas, una por refugiarse en la univocidad monolítica e inamovible del poder, que solo se atiene a una concepción objetiva, pese artificialista –la operación escotista ya está hecha- del derecho. La otra, por reacción o rechazo a esa tendencia formalizadora, diluida en la multiplicidad inagotable de lo material y por tanto sin fijación alguna a un referente; lo que en el fondo, es también una categoría absoluta radicada en la negación de toda categoría. Lo que subyace pues en ambos casos es la voluntad como nudo poder respecto de la ley y de la subsiguiente aplicación del Derecho, bien sustentado unívocamente en el ius-naturalismo o equívocamente en el ius-positivismo. Por eso la Ley abandonará, en este proceso, la idea de lo justo ateniéndose únicamente a la igualdad como vara medidora del mundo postmoderno, luego de que la modernidad emancipase previamente este el concepto de la Ley respecto de la idea de justicia mediante la supresión de su ulterior correlato ontológico, aquel que responde analógicamente a la idea de proporcionalidad entre los individuos y el orden político (polis) respecto de su causa final. Porque la Ley, en ese

²² GÓMEZ GARCÍA, J.A.: *Derecho y Analogía. Estudios de Hermenéutica Jurídica*. UNED, 2107, Madrid, p.77.

sentido de proporcionalidad, tiene que ver con lo justo, y lo justo no es “sino el objeto de la justicia”²³, entendiendo por justicia “la disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo”²⁴, del mismo modo que para Aristóteles la justicia opera como la causa formal del derecho y lo justo como causa final en tanto idea del bien²⁵. Siguiendo con Juan Antonio GÓMEZ:

“El *quid* de lo justo es la ley, mientras que, en ejercicio, es el bien común, de ahí la analogicidad de la justicia en tanto que reviste una naturaleza común a ambos modos: lo justo en quiddidad y lo justo en ejercicio. El paso de la potencia al acto se realiza mediante la prudencia, virtud mediadora entre ambos modos de lo justo”. Prosigue el autor, “así pues, lo justo vendrá a ser la unidad de ley y bien, ya que representan los dos grandes modos de principales del derecho en tanto que justo, en una naturaleza común (lo justo) que realizan de modo diverso: la ley en tanto quiddidad, el bien en tanto que ejercicio”²⁶.

Existe para el autor, y conectando así con GROSSI, pues este identifica esa unidad objetiva del Derecho, una relación de trascendencia entre la sustancia de lo justo que es aquella quiddidad, y la prudencia de su aplicación práctica como manifestación jurídica del Derecho en el orden político. Una alteridad de la que se deduce la justicia, en la que la Ley cumple un “papel instrumental con respecto a lo justo, al bien”²⁷. De ahí que los conceptos de Ley y de justicia, en concepción aristotélica y medieval, choquen frontalmente con la concepción moderna del derecho que separa la ley de su adecuación al bien en tanto justo. Esta concepción de la ley, que ya no se atiende a la justicia, no opera pues a través de la prudencia como virtud política, sino desde un poder desprendido de la voluntad como orden ontológico formal; es decir, no como acto, sino como pura potencia. De ahí que se pueda escindir el derecho como una formalización de la ley, aludiendo de nuevo a su causa material y discurriendo en torno a ella una normatividad cuya legitimidad solo depende de su propia capacidad para

²³ *Ibid.*, p.72.

²⁴ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, V.2, 1129 a 7-10.

²⁵ GÓMEZ GARCÍA, J.A.: *Derecho y analogía...*, *op.*, *cit.*, también en pág. 72.

²⁶ *Ibid.*, p.75.

²⁷ *Ibid.*, p.76.

imponerse fácticamente a través de la violencia. No ya como instrumento de lo justo, sino como pura legalidad, quedando reducida por lo tanto un mero instrumento de una volición superior, cuyo ejercicio del poder tiende a autolimitarse (lo que en el fondo no hace sino descubrir la gran ironía de que el único límite al poder político moderno está impuesto por el propio poder político, por tanto i-limitado ya que su ámbito es el de la pura posibilidad). Aquí radica la gran confusión moderna entre legitimidad y legalidad, es decir, entre *lex*, entendida como una legitimidad extrínseca y supra-convencional, y *lex* entendida como una mera legalidad intrínseca y convencional, pero autorreferencial dada la inexorable tendencia teológica del Estado. Señala Álvaro D'ORS que "...en efecto, el término <<legítimo>> se refiere, como es sabido a la <<ley>>: legítimo es lo conforme a la ley; y <<ley>> quiere decir lo mandando (...) En latín, –prosigue el autor- <<legítimus>> no quiere decir más que eso, la conformidad con la <<lex>>, que ella misma es un mandato de la potestad, pero, en las lenguas modernas, el concepto de ley aparece más diferenciado, y, en consecuencia, también el de conformidad a ella. Se distingue así entre: legalidad, legitimidad y lealtad (...) En efecto, la ley puede ser supraconvencional, convencional pública y convencional privada; a estos tres tipos de ley se refieren, respectivamente, la legitimidad, la legalidad y la lealtad"²⁸. La confusión del lenguaje estatal se debe a la contradicción entre lo que es legítimo, y por tanto ley, y aquello que es ley y por tanto legítimo. Una equivalencia que señala D'ORS ya está en el lenguaje eclesiástico pues en este "...no existe el término <<legalis>>, y se mantiene la identificación del antiguo latín entre <<legítimus>> y <<lex>>". Esto es así porque nada que pueda considerarse injusto o ilegítimo tiene para la Iglesia valor de ley; más aún, si algo es ley, es porque se sobreentiende legítimo. Por el contrario, para el Estado, aquello que está recogido por la legalidad es de facto legítimo por el solo hecho de constituirse voluntariamente como ley: "Así, por distinta vía, la Iglesia y el Estado llegan a la misma conclusión de que toda ley es justa: en la Iglesia, porque no puede haber leyes injustas, que dejarían, si injustas, de ser leyes; en el Estado, porque todo lo que se impone en forma de ley, en tanto no se cambia, debe ser respe-

²⁸ D'ORS PÉREZ-PÉIX, A.: *La violencia y el orden*, Ediciones Dyrsa, Madrid, 1987, p.48.

tado como justo”²⁹. El Estado permite equiparar legalidad con legitimidad porque es incapaz de abstraerse de sí mismo y de referirse fuera de su propia autoconcepción. Él es la fuente de toda legalidad y por ende de toda legitimidad; un problema que el iusnaturalismo racionalista trató de resolver diferenciando el aspecto estático del poder –su origen contractual- de su aspecto dinámico –la aplicación de la ley positiva-, creyendo así “...zanjar la cuestión de la legitimidad con su afirmación de una razón secular, laica, como fundamento esencial del orden de lo público, expresado en el modelo de Estado liberal”³⁰. En este sentido, y siguiendo con GROSSI, para el modo de pensar estatal de la Modernidad y su corolario postmoderno, “la ley es únicamente la voluntad del titular del poder supremo; por consiguiente, el estatalismo jurídico no es más que un rígido legalismo. Ahí, la pluralidad de las fuentes aparece sofocada dentro de la inflexible pirámide jerárquica en cuya cúspide está la ley”³¹.

El problema de la legalidad estatal, como en casi todas las cuestiones derivadas de los típicos desplazamientos y operaciones intelectuales del pensamiento moderno, es de nuevo un asunto de límites. Cuando desaparece el Derecho (con mayúsculas) como representación positiva de la noción de justicia y emerge la legislación como un mecanismo administrador y burocrático de las relaciones humanas subjetivas, desaparece también lo político como un ordenamiento objetivo de lo social, y emerge la política como una tecnificación del poder³². Dice el autor que “la vinculación entre el poder político y derecho se convirtió en *necesaria*: la regla social únicamente puede transformarse en jurídica si el Estado la extrae del acervo de las

²⁹ *Ibid.*, pp.49-50.

³⁰ GÓMEZ GARCÍA, J.A.: “La dialéctica entre razón y religión como contexto fundamental de comprensión de la cuestión de la legitimidad en el Estado contemporáneo (Con especial referencia a la polémica entre J. Habermas y J. Ratzinger)”, en págs. 159-187, *Legalidad y legitimidad en el Estado contemporáneo* (Ed. Juan Antonio Gómez García), Dykinson, Madrid, p.161

³¹ GROSSI hace referencia a la univocidad de la legislación estatal pese a su posterior revestimiento equivocista. La legalidad estatal responde a un principio eficiente cuya fuerza causante es la voluntad infranqueable del legislador. GROSSI, P.: *El Novecientos jurídico...*, *op. cit.*, p.19.

³² La postmodernidad afirma intentar la recuperación de lo político, pero siempre en un modo opuesto al de la objetividad y centrado en el conflicto, como es el caso de Chantal MOUFFE en *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, trad. de M. A. Galmarini, Paidós, Barcelona, 1999.

relaciones puramente sociales y, apoderándose de ella, efectúa esa transformación”³³.

La pluralidad de las fuentes del Derecho queda sepultada bajo la identificación sistemática de este con la ley, si es que acaso se pueda hablar ya de ley en el ordenamiento jurídico moderno. Lo único que queda es, luego de la emancipación de la ley y el Derecho de esa idea de orden universal que subyace allende la mutabilidad del plano de las relaciones cotidianas y contingentes, es una normatividad desentendida de una causa final trascendente, y por lo tanto, instalada en una concepción inmanente y autorreferente del derecho, cuya ulterior fuente es la voluntad del legislador. Por eso la legislación moderna-estatalista estará siempre sujeta al mero arbitrio de quien dicte la norma, sin perjuicio de que esta pueda chocar frontalmente contra la idea de lo recto y de lo justo, si acaso incluso contra la misma idea del bien³⁴. Esto ocurre porque el bien también opera autónomamente respecto de un bien mayor, que es aquel bien común ya anunciado por Aristóteles y prorrogado por la escolástica medieval, pero modernamente sustituido por un sumatorio de bienes individuales que constituyen el interés público. Unos bienes a los que nada cruza ni es posible concebir unitariamente sino de modo táctico, porque no hay bienes sino concepciones concretas de los bienes, y estas, en un mundo nominalista, no son jerarquizables; en todo caso, articulables lingüísticamente, como en el caso de la filosofía esgrimida por MOUFFE o Butler.

La correlación con ese “individualismo exasperado” que reducía el panorama jurídico a dos sujetos “el macro sujeto Estado y el micro sujeto individuo particular”³⁵ define la tensión o yuxtaposición entre esa supravoluntad del Estado, que opera unívocamente, con la voluntad individual de cada sujeto, que opera nominalistamente bajo el equivocismo³⁶ y que,

³³ GROSSI, P.: *El Novecientos jurídico...*, op., cit., p.18.

³⁴ RADBRUCH, G.: *Arbitrariedad legal y Derecho suprallegal*, Ediciones Jurídicas Olejnik, Santiago de Chile, 2019.

³⁵ *Ibid.*, p.21.

³⁶ MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, José Luis: *La abstracción del mundo: Sobre el mal autoinmune* de la juridicidad moderna. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2018, p.53. Dice el autor, respecto a esa relación que se expresa en el lenguaje que “si bien parte del carácter equívoco que

sin embargo, disfruta de la aquiescencia del Estado en su *graciosidad*³⁷ providencial. Pero este es un problema más bien típicamente postmoderno que moderno, puesto que la voluntad del individuo durante los primeros compases de la Modernidad aun respondía teológicamente al mandato absoluto de Dios, desde cuya voluntad divina comenzó evacuarse, por la vías nominalistas de la imputación extrínseca *de potentia absoluta dei* y *de potentia ordinata*, la voluntad individual respecto de aquella voluntad superior. Esto concurre sin duda en la apertura de la vía subjetivista hacia la postmodernidad, durante la cual, como decimos, la independencia del individuo como criatura causada por mor de la radicalización de su libertad aun estaría sujeta a la suprema voluntad el Estado en sustitución secular del arbitrio teológico de Dios.

acompaña a todo cuestionamiento radical del orden inmanente del mundo, oscila entre la univocidad escotista –característica de los grandes sistemas del período clásico- y la equivocidad nominalista –que caracteriza a una buena parte del positivismo”.

³⁷ Entendiendo tal *graciosidad* como la facultad providencial que tendrá el Estado de colmar mediante imputación aquellas demandas que el individuo exige, generalmente a raíz de un derecho de naturaleza identitaria o emocional que se le considera insatisfecho.

2.- Hacia el subjetivismo

Para el desarrollo de este marco teórico, creemos importante indicar aunque sea a modo de síntesis conceptual, la principal estructura de pensamiento de la Modernidad pues ella precede a la eclosión ideológica que contribuiría a formular una forma de religiosidad separada formalmente de su contenido escatológico trascendental, confinándolo dentro de los límites de lo político como administrador providencial de lo humano. En este sucinto bosquejo de idea trataremos pues de liquidar las principales fórmulas filosófico-políticas, y también teológicas, que discurrieron ineluctablemente hacia la emancipación de la voluntad subjetivo-individual respecto de toda metafísica sujeta a un orden universal.

2.1.- La distinción de razón *ex natura rei*

En el estudio preliminar ofrecido por Francisco LEÓN FLORIDO y Valentín FERNÁNDEZ POLANCO a la célebre obra de André de MURALT *La estructura de la filosofía política moderna*, los autores del prefacio definen aquella fórmula del teólogo franciscano Duns Escoto como la separación entitativa de la materia respecto de la forma “considerándolos como dos seres que tienen el ser de por sí, independientemente el uno del otro y con anterioridad a su composición, como las partes que se unen para formar un todo”³⁸. Una operación intelectual en contra de la tomista, que en contrapartida “hace de la creación un mundo orgánico complejo en el que Dios y el mundo creado constituyen un <<universo totalidad>>, donde cada una de las partes es, a su vez, una <<totalidad sustancia>>”³⁹.

Esta significativa distinción entre materia y forma como dos entidades independientes entre sí, será el punto de partida no solo para la formulación de las entelequias contractualistas, el origen de todo utopismo como veremos, sino para definir, en general, toda la esencia de la Modernidad al

³⁸ DE MURALT, A.: *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes en medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Itsmo, Madrid, 2002, p.15 (Prefacio de Florido y Polanco)

³⁹ LEÓN FLORIDO, F.: *Guillermo de Ockham. Filósofo en un tiempo de crisis*, Escolar y Mayo, Madrid, 2014, p.86.

declarar la relación de autonomía entre las partes y el todo, puesto que ahora:

“La forma se impone sobre la materia, el intelecto sobre la naturaleza, la voluntad sobre la cosa. Ahora el intelecto no se dirige naturalmente hacia la cosa que ha de ser conocida pues crea su propio objeto de conocimiento, que ya no representa la realidad e sí de tal cosa tal como es en el mundo sino la modificación que sufre en el intelecto mismo en su actividad. El contenido del intelecto tiene, entonces, un *ser objetivo* que representa más la actividad subjetiva que el ser de la cosa”.

Prosiguen los autores:

“Cada elemento del todo que el análisis lógico puede seleccionar en la cosa adquiere su propio ser, que ya no puede ser sustancial en el sentido de la unidad de la existencia material-formal, sino únicamente objetivo, formal, puesto que su ser lo recibe de la actividad formalizadora del intelecto analítico. Paralelamente, la cosa deseada se concibe como ya contenida en la voluntad que aspira a ella, de modo que, finalmente, la voluntad acaba por poder quererse a sí misma (...) y la voluntad no desea el bien donde su ser pueda encontrar reposo, sino que convierte en bueno aquello que desea como ley”⁴⁰.

Contrariamente, en el aristotelismo-tomismo “...en el intelecto se establece una cierta relación intencional natural con la verdad, en la voluntad la relación natural es la búsqueda del fin como objeto final que apetece por su naturaleza”. Para la filosofía escolástica, la voluntad es movida gracias a su relación trascendental con el objeto, que es el amor, o dicho de otro modo, la naturaleza intrínsecamente buena de ese objeto. Sin ese fin o sin esa determinación a ese fin, la voluntad no tiene ningún sustrato, ningún poder más allá de la intencionalidad del sujeto individual, que por sí sola no puede imponerse como verdadera. Por su parte, Escoto, en su crítica a la “unidad sustancial tomista”, busca “sustituir la concepción analógica del ser, heredera de la filosofía pagana griega, por la univocidad (...) La unidad, que es noción más esencial en Dios, se conserva –solo- en la crea-

⁴⁰ DE MURALT, A.: *La estructura de la filosofía política moderna...*, op., cit., p.17. (Prefacio).

ción, en la jerarquía de las formas que constituye el ser de la cosa. Esta jerarquía múltiple y una es el objeto del conocimiento humano, que a diferencia de Dios no tiene el poder de producir ese objeto".⁴¹ Incluso en el conocimiento de Dios por vía natural, dice ORTIZ RIVERA, "se basa en nuestra capacidad de formar conceptos unívocos. Si el ser es unívoco partiendo de las realidades físicas, de las cualidades y perfecciones de los seres contingentes, siguiendo una línea unívoca, no puede salir de este mismo orden"⁴². En el mismo sentido, continúa el autor:

"Si el concepto de ser-infinito (Dios) es posible, también es posible que éste, para ser realmente infinito, lo sea en poder, en conocimiento y en voluntad. Si Dios es la primera causa, debe producir infinidad de efectos, para lo cual debe contar con un poder infinito. Finalmente, para poner en acto una infinidad de efectos, de los cuales es causa, se requiere una voluntad infinita"⁴³.

Aquí radica el principal problema del voluntarismo como una filosofía radical de la voluntad, que empieza con el conocimiento de Dios⁴⁴ y se extrapola al objeto o la cosa conocida. Al partir de la objetivación de esta como una formalización intelectual de su quiddidad en tanto entidad previa separada de su forma –reflejo de la inteligencia de Dios en la creación⁴⁵–, e independizando los modos de pensarlo respecto de su concreta significación en lo real, aparece la voluntad individual como una categoría cuasi-teológica al permitir la abstracción del objeto de todo orden anterior. A partir de aquí es posible crear *ex natura rei*, mediante la sola actividad del

⁴¹ LEÓN FLORIDO, F.: *Guillermo de Ockham...*, op., cit., p.87.

⁴² ORTIZ RIVERA, J.L.: "La filosofía de Juan Duns Escoto" *Revista filosófica intercontinental desde América*, vol. 2, núm. 1, p.102.

⁴³ *Ibid.*, p.103.

⁴⁴ "Por vía del fin de los seres, nuestra voluntad apetece el bien, pero los bienes finitos no la satisfacen, sino que siempre apetece más; de ahí que, si nuestra voluntad apetece un bien infinito, este bien deba existir". *Ibid.*, p.104. El problema de esta solución escotista para el entendimiento divino radica en que aquella infinidad de lo querido deviene en lo infinito del querer, porque para desear lo infinito hay que desear infinitamente, y no basta con que la voluntad así desee este infinito de forma parcial, sino absoluta, de ahí que el voluntarismo escotista aparezca ya como un prefacio de la volición absoluta de Ockham.

⁴⁵ El acto del ser de una cosa se reduce a la forma en la que es pensada, de modo que la existencia y la sustancia se reducen a la esencia (...). Los componentes metafísicos primitivos de las criaturas, la materia y la forma se entienden a partir de la unidad formal –no sustancial– de su ser en tanto que objetos en el intelecto divino en un primer instante de la naturaleza anterior a la creación". LEÓN FLORIDO, F.: *Guillermo de Ockham...*, op., cit., p.88.

intelecto, toda clase de formalizaciones, desde presuponer un determinado orden social a la ley como una mera abstracción normativa, tal y como explicábamos en el rúbrica anterior. Pero también esta distinción atañe directamente a la propia condición de individuo, pues la voluntad se separa de la naturaleza inmutable de aquel como acto al no identificarse con el sujeto, para instalarse en la potencialidad como puro accidente que será la base de su posterior sacralización de la voluntad como sujeto agente-creador en su corolario postmoderno secularizado. A este mismo respecto, escribe MUÑOZ DE BAENA que la distinción de razón *ex natura rei* supone:

“La construcción doctrinal escotista que informa la Modernidad en la mayoría de sus manifestaciones. Su aparición cambia radicalmente el panorama filosófico: para Aristóteles y Tomás de Aquino no existen sino distinciones reales (que constatan la diferencia entre dos cosas o dos componentes de una cosa) o de razón, que operan solo en nuestra mente. No hay entre ellas términos intermedios. Duns Escoto introduce, por el contrario, un *tertium quid*: la llamada distinción de razón o distinción virtual, que permitiendo ver separadamente los distintos aspectos o modos de una cosa, les atribuye una entidad, diferente de la cosa”⁴⁶.

La principal cuestión que gravita alrededor de ese *esse obiectivum*, ese ser objetivo formalizable propio de la estructura escotista que se separa del entendimiento aristotélico como unidad entre lo inteligente y lo inteligido, es que, como señala DE MURALT: “permiten concebir que a una realidad distinta in *esse obiectivo* le corresponde necesariamente un ser distinto de la realidad, formalmente *ex natura rei* o realmente separable si Dios quiere por *potentia absoluta dei*”⁴⁷. Una operación mediante la cual, no solo la materia es distinta a la representación de la forma, sino que el cuerpo también puede ser distinto a la representación del alma, y por tanto:

“Duns Escoto puede concluir que la materia es en sí un acto entitativo, incluso antes de ser determinada en acto formal por una forma sustancial, porque la potencia, en cuanto pensada en su representación objetiva, in *esse obiectivo*,

⁴⁶ MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, J.L.: *La abstracción del mundo...*, op., cit., p.41.

⁴⁷ DE MURALT, A.: *La estructura de la filosofía política moderna...*, op., cit., p.117.

es en acto, potencia, y a ese título puede ser creada como tal de *potentia absoluta dei*. Se ve así, dotada de un *esse essentiae* que para ser un *esse* no necesita *existentiae*, sino que puede contentarse con ser un *esse possibile*⁴⁸.

Es decir, que la cosa como ser objetivo se define no por su existencia, sino de nuevo, como todas las construcciones modernas, únicamente por su posibilidad⁴⁹. Dado que la existencia no importa, tampoco importa el acto o lo real, puesto que la realidad se subsume a la voluntad del que prescribe en todo caso la posibilidad de lo real. La formalización de los predicados intelectuales que inteligen el ser distinguiéndolo o separándolo de su forma, permite, mediante la objetivación de la materia como un compuesto distinto de aquella sustancia⁵⁰, apelar a la voluntad como un ordenamiento estrictamente potencial del querer privado. Es decir, en tanto identificación de la libertad con la indeterminación de la propia pulsión desiderativa y cognoscente del sujeto, lo que conlleva el cerramiento inmanente del mundo. Un cerramiento que opaca la conexión del alma respecto de un fin trascendente como estructura metafísica del individuo, que a través de la separación *ex natura rei* ya no requiere de un fundamento final ni la sujeción a un bien –tal y como ocurría con la intelección de los objetos-⁵¹, excepto su propia capacidad para existir inteligiblemente gracias a una prescripción teológica.

El problema en Escoto reside en la idea del conocimiento intuitivo, puesto que establece la diferencia entre el objeto situado en el intelecto divino (*in instante naturae*) y el correspondiente acto de voluntad divina para producirlo (*in instante temporis*) puesto que la quiddidad, la esencia del *esse*

⁴⁸ *Ibid.*, pp.118-119.

⁴⁹ “La reificación de lo real crea una realidad virtual, abstraída de sustancias primeras, duplicada” (En pie de página) “Se trata de una transformación radical en el ámbito de lo social-político, pues el objeto de pensamiento ya no es la realidad” MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, J.L.: *La abstracción del mundo...*, op., cit., p.69.

⁵⁰ De hecho, en Ockham, la materia y forma operan como “partes separables que se superponen”. BEUCHOT PUENTE, M.: “La materia y la sustancia material en Ockham”, en Alejandro Tomassini Bassols et al., *El concepto de la materia*, Colofón, México, 1992, p.11.

⁵¹ “El ejercicio natural de las operaciones del intelecto o la voluntad, que serían tendencias naturales del intelecto a su objeto conocido y de la voluntad de su objeto querido, desaparece en las formas actuales del sujeto, la cosa y el objeto intermedio, que relaciona el sujeto con la cosa”. LÉON FLORIDO, F.: *Juan Duns Escoto. El teólogo de la razón medieval*, Escolar y Mayo, Salamanca, 2015, p.180.

objectivum, aparece incluso “antes de ser llevada a la existencia”⁵². Una operación que permite distinguir formalmente el cuerpo como un ente que existe fuera del alma⁵³, entendiendo esta como quiddidad de aquel, y por tanto situada en la inteligencia de Dios antes de crear el cuerpo, que aparece en el mundo caído por el pecado original. Esta verdad teológica, que exige un desustanciamiento del individuo⁵⁴, permitirá rellenar objetivamente aquel vacío con nuevas categorías secularizadas o abstracciones antropológicas, cuya satisfacción escatológica queda emplazada, como veremos, en los confines del tiempo terrestre; y por tanto resuelta dentro del orden exclusivamente político-mundano. Este habrá de operar como remedo o trasunto secularizado de aquella voluntad teológico-eficientista, pero igualmente unívoco en la imputación de significados y realidades ontológicamente distintas entre sí⁵⁵.

Lo polémico de la reducción formal, dice LÉON FLORIDO, radica en la distinción entre “la unidad de la esencia divina *ad intra*, en la que solo cabe la distinción teológica de la Trinidad, y la unidad *ad extra*, que plantea el doble problema de la derivación de lo contingente a partir de lo necesario, y de lo múltiple a partir de lo uno”⁵⁶. Puesto que si Dios es puramente formal, debe haber siempre una forma tanto de la materia como de la misma forma, ya que “tanto materia como forma deben ser producciones formales, habiendo una esencia formal común que es común a los dos elementos metafísicos (...) Para Escoto, -prosigue el autor-, la forma es el término que absorbe todos los demás conceptos metafísicos que constituían el tejido conceptual de la teología filosófica del aristotelismo tomista a través de

⁵² “El hombre solo podrá conocer la esencia de las cosas cuando contemple directamente a Dios en el cielo (*visio Dei*)”. LEÓN FLORIDO, F.: *Guillermo de Ockham...*, *op. cit.*, p.94.

⁵³ *Ibid.*, p.91.

⁵⁴ “Ockham va más allá, puesto que la forma es la parte de la sustancia que se contrapone a la materia, y por tanto la forma es la figura, y la materia es la sustancia plástica. De su yuxtaposición se constituye un todo, pero sin unidad”. BEUCHOT PUENTE, M.: “La materia y la sustancia material en Ockham”..., *op. cit.*, p.15.

⁵⁵ *Ontologizaciones* que operan, sin embargo, desde el equivocismo relativista. Pero para que la diversidad material de significados y realidades hace falta un reconocimiento causal previo, prescrito por una voluntad superior a la del propio individuo, ya sea Dios en la teología tardomedieval de Escoto y Ockham, o ya sea el Estado-Leviatán de la filosofía moderna.

⁵⁶ LÉON FLORIDO, F.: *Juan Duns Escoto...*, *op. cit.* p.178.

una serie de reducciones formales⁵⁷. Como lo formal es anterior a todo lo demás en tanto opera en el intelecto divino:

“Los órdenes causales material, formal, eficiente, final y ejemplar se reducen a una sola causa que es formal y eficiente al mismo tiempo, pues el Dios escotista es un ser que crea la materia a partir de la forma ideal de la misma en su intelecto (...) El pensamiento, la voluntad y la cosa creada son distintos formalmente, poseyendo cada uno su ser formal. Dios no crea por fines, sino por la eficiencia de su ser, que es un intelecto que se hace creador al identificarse con su voluntad⁵⁸.”

Una fórmula, la de la causalidad formal como origen de toda operación intelectual, que afecta al individuo a razón de su voluntad respecto de su propia existencia en tanto a la distinción entre su alma y su cuerpo. Porque al separar el cuerpo como materia del alma como forma, y al sugerir la posibilidad de que ambos existen como entidades independientes en el momento de su creación⁵⁹, la formalización del espíritu exige una motivación exclusiva fruto de la voluntad, siendo el cuerpo la materia sujeta al arbitrio del intelecto en su reminiscencia como voluntad divina que todo lo puede, generando así la posibilidad como potencia -en negación del acto como consumación del espíritu antes de haber sido previamente separado de su consustancialidad con el cuerpo- de la mutabilidad de la materia con independencia de la forma espiritual. Esto, en su versión secularizada es, en el fondo, la posibilidad de arbitrio sobre la naturaleza del cuerpo dada la independencia formal de su creación distinta del alma; de ahí que puedan generarse ontologías sobre la realidad metafísica del ser como *esse obiectivum* respecto de su causa formal, cuyo origen intelectual ya no es divino sino exclusivamente humano.

⁵⁷ *Ibid.*, p.179.

⁵⁸ *Ibid.*, p.180.

⁵⁹ ORTIZ RIVERA, J.L.: “La filosofía de Juans Duns Escoto”..., *op. cit.* p.107. A propósito de esto, dice el autor “en la creación, la relación entre creatura y Dios no es mutua. La relación de la creatura a Dios es real, pero la relación de Dios a la creatura es solamente mental, ya que Dios no es esencialmente creador. De afirmar que fuese creador, se diría entonces que Dios crea por necesidad y no por libre acto de la voluntad”.

La distinción *ex natura rei* es sin embargo para Escoto, defiende LEÓN FLORIDO, una simple "inducción abstractiva", sino una "no-identidad formal existente realmente en la identidad de la cosa, pudiendo ser dichas dos entidades normalmente distintas, como si se diera la una sin la otra en la realidad *simpliciter*". Y aunque el intelecto pudiera comprender y aprehender intelectivamente las propiedades de la realidad, el oscurecimiento del intelecto luego de la caída original exige la "abstracción universalizante"⁶⁰. Un tipo de abstracción que permite separar forma y materia en un estado original desde el intelecto: es por eso que la realidad juega un papel efímero en la teología de Escoto aun cuando se admita la posibilidad de conocerla intuitivamente. La realidad no importa dentro de este sistema intelectual de pensamiento desde el momento en el que es posible producirla *ex nihilo* como hiciera aquella voluntad razonante (divina), luego de hacer la distinción racional que afirma que lo pensado no tiene por qué tener una correspondencia fundamentada en lo real (fundamento *in re*). Aquí encontramos, creemos, el principal instrumento para fundar una nueva razón teológica que sustituya la metafísica del modelo aristotélico pre-térito⁶¹, en la medida en que ya no radique en ninguna relación de trascendencia, para, decíamos, volverse autorreferencial en tanto deviene inmanente. Esto se extiende al individuo como criatura cuyas producciones intelectual y volitiva se reifican toda vez que su voluntad ya no es dependiente de la Dios, sino que adquiere, en un grado de forma similar, la misma capacidad para crear *exnihilo* mediante formalizaciones de la realidad, cuyo ulterior fundamento será la nada o en todo caso, "las intuiciones intelectuales" que simplifican la materia. Y así es como Escoto, afirma LEÓN FLORIDO, "crea una nueva metafísica, una nueva ontología y una nueva teología, unidas en la univocidad de sus principios, de su objeto y de su lógica"⁶². Una ontología y una metafísica que sin lugar a dudas será la del "hombre nuevo" de las religiones políticas, luego de que se instalase el

⁶⁰ *Ibid.*, p.188.

⁶¹"Escoto funda una nueva razón teológica que sustituye a la metafísica y se hace cargo del objeto de la ontología en la neutralidad del ente, indiferente a la realidad natural y sobrenatural (...) Puede hablarse de una autonomía de la metafísica, pero también instituye una ontología autónoma en la medida en que su objeto de investigación, el ente en cuanto a ente, es anterior y neutro a la distinción intelectual humana entre Dios y las criaturas". *Ibid.*, p.172.

⁶² *Ibid.*, p.174.

nihilismo en el devenir del pensamiento moderno catalizando su eclosión ideológica al constituir el centro moral del individuo, separado ya formalmente de su sentido religioso-trascendente.

Como a toda noción formal le corresponde una realidad separada, incluyendo el cuerpo respecto del espíritu, la distinción formal entraña, en fin:

“La ruptura de la unidad del ente basada en la comunidad natural bajo sus manifestaciones esenciales: relación de la materia con la forma para constituir un ente por sí, relación intencional del cognoscente en lo conocido, relación apetitiva de la voluntad con el bien deseado. La *distinctio formalis* supone la desaparición de la causalidad formal que sigue el movimiento genético conducente de la potencia a su acto correspondiente, dirigido desde su propio acto, que es, en este sentido, anterior a la potencia en el ser (...) Escoto pone la causalidad eficiente, a partir de la acción concurrente de singularidades distintas *a parte rei*, que ejercen su acción eficiente sobre un fondo sustancial pasivo”⁶³.

Y es que, para la teología franciscana de Escoto, (y como veremos a continuación, especialmente también en Ockham), el individuo, en lo relativo al conocimiento del objeto y de las sustancias y las formas, deviene sujeto pasivo⁶⁴, es decir, *subjectum*, sujeto a la voluntad divina que reclama su soberanía sobre todas las cosas de la creación. Y más concretamente, determina la indeterminación de la voluntad individual respecto de aquello creado, lo que, en realidad, no hace sino descubrir la carta blanca del voluntarismo moral “al aplicar la noción de omnipotencia al análisis de las cuestiones morales”⁶⁵.

2.2.- La imputación extrínseca

Afirma LEÓN FLORIDO que la crítica de Guillermo de Ockham a la teología escotista constituye en realidad una radicalización de la misma. La principal preocupación ockhamista radicaba en devolverle la primacía a la fe

⁶³ *Ibid.*, pp188-189.

⁶⁴“La mente se limita a ser receptora de ideas que aparecen en ella sin relación alguna con algo”. LEÓN FLORIDO, F.: *Guillermo de Ockham...*, *op.*, *cit.*, p.98

⁶⁵ *Ibid.*, p.109.

propia del espacio reservado a la voluntad divina, sobre la que no cabe discusión humana posible y por tanto distinta del espacio del entendimiento divino, donde los instrumentos de la razón guían la acción divina. Para ello debía eliminar el entramado escotista de relaciones formales y de abstracciones, para rescatar el ente singular como la quintaesencia de la voluntad divina sin enmiendas racionales de ningún tipo, “donde brilla el poder independiente de Dios”⁶⁶. Puesto que para el teólogo franciscano aquel poder divino “debía siempre concluir en la producción de un objeto singular”⁶⁷, no existen las abstracciones formales de tipo escotista, sino que aparecen los modos del objeto en tanto pensados sin necesidad de separarlos de su esencia o de su forma, puesto que “no puede darse una distinción real entre esencia y existencia (...) Ockham afirma que esencia y existencia son dos modos de decir una misma cosa: el singular en su esencia individual concreta, con distinción meramente gramatical”. Porque lo que cuenta, para Ockham, es la facultad para ponerle nombre al objeto mediante el conocimiento intuitivo – en contra del tomismo y como en Escoto –, pero simplemente mediante una operación modal en el que se describen las propiedades metafísicas del objeto, es decir, la especie y el género, la sustancia y la cualidad. Aunque advierte BEUCHOT que lo cualitativo en Ockham pierde fuerza respecto de lo cuantitativo, puesto que la principal propiedad física de la materia es la extensión, es decir, la cantidad⁶⁸. Esto resume la metafísica ockhamista a un *more* matemático⁶⁹, en tanto el ockhamismo opera como un “precedente cartesiano de entender la sustancia material como cantidad o extensión (*res extensa*), al lado de la forma o alma intelectual (*res cogitans*)”⁷⁰. La sustancia y la cantidad son lo mismo, porque a diferencia con Escoto, Ockham, al aplicar su famosa “navaja”, identifica materia con extensión, es decir, con cantidad, y la materia con privación, así como con la potencia, de tal modo que “no hay distinción

⁶⁶ *Ibid.*, p.89.

⁶⁷ *Ibid.*, p.91.

⁶⁸ BEUCHOT PUENTE, M.: “La materia y la sustancia material en Ockham” ..., *op.*, *cit.*, p.12.

⁶⁹ *Ibid.*, p.19.

⁷⁰ *Ibid.*, p.14.

real entre la cosa y la y-cosa, como tampoco separabilidad (...) Sustancia y cantidad son lo mismo”⁷¹.

En fin, para Ockham todas las demás relaciones formales son superfluas, puesto que al nombre del objeto únicamente le corresponde un sonido o *signo* que es el que posibilita nuestra capacidad para entenderlo, pero todos los entes singulares son producidos por la voluntad divina. Por tanto, la significación, el significar, elemento clave para entender la filosofía ockhamista, se resuelve, conforme a la definición de Teodoro DE ANDRÉS, en “el remitir del signo a una realidad nueva diferente entre sí, el engendrar de una u otra forma una intelección de esa segunda realidad”⁷². Mediante la adjudicación de ese significado a través de un sonido (*voces*), Ockham está generando una realidad nueva que solo depende del acto de intelección. Por eso, el nominalismo, como filosofía del lenguaje que es, hace de este:

“Una realidad convencional que adquiere la cualidad de designar cosas por la imposición humana de ciertos significados a determinados signos. El nominalismo de Ockham, se asienta, pues, sobre su concepción de lo universal, que no es ni una cosa ni un objeto sino un acto del alma que remite a una pluralidad de objetos singulares”⁷³.

Y esos objetos singulares son los prescritos *potentia absoluta dei*⁷⁴, es decir, por omnipotencia divina que intercede en nuestra capacidad para darles nombre mediante el lenguaje. Este deviene en un código ontológico para describir las cualidades metafísicas de aquellos objetos, sin necesidad de que tenga que darse una correspondencia con el plano de lo real. Lo que importa, en Ockham, es el instrumento racional para determinar los objetos intelectualmente por medio de un acto de voluntad que es acree-

⁷¹ *Ibid.*, p.14.

⁷² DE ANDRÉS HERNANSANZ, T.: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Editorial Gredos, Madrid, 1969, p.78.

⁷³ LEÓN FLORIDO, F.: *Guillermo de Ockham...*, *op.*, *cit.*, p.92.

⁷⁴ Aquí Ockham si rechaza el postulado escotista del *esse obiectivum* o *representatum* de la cosa conocida, puesto, que “considera como posible de *potentia absoluta dei* que el acto subjetivo del conocimiento no depende más que de Dios (...) por consiguiente, habría, así, conocimiento verdadero, auténtico y legítimo, de una cosa que podría no existir”. DE MURALT, A.: *La estructura de la filosofía política moderna...*, *op.*, *cit.* p.58.

dora de la de Dios. Al rechazar la noción de una causalidad del sujeto cognoscente aparece, en palabras de De MURALT:

“Un nominalismo resueltamente antimetafísico, excluyente de toda causalidad real y de toda representación *in esse obiectivo* de la cosa conocida, preocupado únicamente –Ockham- por manifestar el <<paralelismo>> de los conceptos y lo real en función de la sustitución operatoria (*suppositio*) de las cosas por los nombres”⁷⁵.

Decíamos que en Ockham no hay abstracciones porque el conocimiento abstractivo, propio de la intuición de Dios, está exclusivamente reservado a la contemplación en la otra vida, y solo un acto de voluntad divina podría permitir el conocimiento de esos objetos por intuición aunque estén exentos de existencia efectiva. La “*cognitio abstractiva*” identifica al universal con la realidad óptica del signo lingüístico, como una especie de *signo representativo*, de tal modo que aquel universal de conocimiento deviene pues en un singular más⁷⁶. En este sentido, afirma Teodoro DE ANDRÉS que:

“La abstracción ockhamista no es, ni puede ser, sino la operación que hace inteligible al singular despojándolo de las condiciones de materialidad y singularidad, convirtiéndolo así en un universal, objeto primero de inteligibilidad”⁷⁷.

A partir de aquí podríamos hablar –afirma el autor- de tres tipos o sentidos de abstracción ockhamista: “El de precisión de la existencia o no existencia del objeto conocido; el de precisión de los singulares para obtener el universal y por último el tercer tipo que se refiere a la <<abstractio a conditionibus materialibus>>; pero no en virtud del principio de la no inteligibilidad de la materia”. Se trata pues de una abstracción “pero no de orden intencional, sino de puro orden entitativo por razón de la realidad espiritual de la intelección y del entendimiento”⁷⁸.

⁷⁵ *Ibid.*, p.60.

⁷⁶ DE ANDRÉS HERNANDEZ, T.: El nominalismo de Guillermo de Ockham..., *op.*, *cit.*, p.128.

⁷⁷ *Ibid.*, pp.114.

⁷⁸ *Ibid.*, pp.114-115.

Será entonces el conocimiento intuitivo el que permita “referirse a cosas existentes o no, de modo que la abstracción se repliega a la imaginación y desaparece la relación entre esencia y existencia”⁷⁹. Es decir, que en Ockham, a diferencia de Escoto, donde la abstracción formal tenía una cierta pretensión de realidad con independencia de su adecuación a la misma, la operación nominalista es exclusivamente intelectual, un “puro acto psicológico de intelección”, puesto que “la verificación no depende ya de la existencia del objeto, sino del poder del sujeto para poner el sujeto mismo”. Para Ockham, como vemos, es posible conocer intuitivamente el singular aunque no esté presente con la sola acción de imputarle un nombre o un significado, que en última instancia solo podemos intuir por *potentia absoluta dei*. Es decir, por orden de la inteligencia divina, quien lo sitúa en nuestro intelecto, deviniendo en un sujeto pasivo en contraposición con el sujeto activo tomista que está movido por la intencionalidad y la propia naturaleza del objeto. Según GALLEGO GARCÍA:

“Para esta filosofía nominalista no existen, pues, formas o modelos universales de las cosas, ni en ellas ni en la mente de Dios (...) para el nominalismo solo existen entes individuales creados por la voluntad de Dios sin que pueda decir de ellos que responden a un modelo de naturaleza común, según géneros y especies”. Continúa el autor diciendo que en el orden metafísico “significa la inexistencia de un orden intrínseco de los seres con su jerarquía entitativa (...) En vez de un orden natural, el universo nominalista es un espacio poblado de individuos carentes de un orden propio y meramente dispuesto según una voluntad exterior por completo arbitraria. En lo que al orden moral se refiere, este nominalismo supone que las categorías de bien y de mal corresponden igualmente a actos de voluntad extrínsecos a la naturaleza de las cosas”⁸⁰.

La omnipotencia de Dios se distingue pues, en Ockham, entre su poder absoluto (*potentia absoluta*) y el orden establecido por su voluntad (*potentia ordinata*), a la que la libertad y la contingencia del hombre están sometidas, tanto por un principio de mandato (*absoluta*) como por un principio de creación (*ordinata*). Entendido esto, advierte LEÓN FLORIDO que ambos

⁷⁹ *Ibid.*, p.96.

⁸⁰ GALLEGO GARCÍA, E. A.: *Autoridad y razón...*, op., cit. p.145.

modos *-absoluta y ordinata-* no deben entenderse como dos poderes separados, puesto que Dios no podría gozar de un poder que contradijese otro, aunque así se entienda en apariencia para el individuo cuya intelección estaría oscurecida por la caída. La omnipotencia de Dios está sujeta a un principio de no contradicción que define la fórmula teológico-eficientista moderna de la autorreferencia, mediante la cual Dios no puede actuar contra el mismo, ni siquiera en contra del mismo orden de la naturaleza que el mismo ha creado⁸¹, si acaso pudiera intervenir milagrosamente en la creación pero como parte de ese mismo orden, lo mismo que ocurrirá con la legislación estatal moderna. Y sin embargo, para Ockham, es posible prescribir de *potentia absoluta dei* el odio contra Dios –el famoso *odium Dei*– porque lo que importa es que ha sido, de facto, mandando por su propia voluntad con indiferencia de la moral, puesto que la moral es independiente de Dios, y por tanto, indeterminada hacia su relación con el objeto –si acaso existiera el objeto–, en sustitución por la inclinación intencional tomista, es decir, de la libertad hacia el amor. Porque “la participación del amor de Dios hacia sus criaturas, se transforma en Ockham en indiferencia a la libertad” y el bien “ha sido sustituido por la eficacia divina”, de tal modo que lo que importa es la acción indiferente e indeterminada de la voluntad, “tanto de los fines (bien-mal), como de los medios (amor-odio)”⁸².

Por eso la esencia del voluntarismo, tanto en Escoto como en Ockham se condensa en la frase -señala LEÓN FLORIDO-, *bonum quia volitum* (bueno en cuanto es querido)⁸³. Porque el único *leit motiv* que impulsa la voluntad es su propia pulsión desiderativa, su naturaleza volitiva, que desea el objeto no por ser intrínsecamente bueno, sino por su propia capacidad para desearlo. Según DE MURALT:

⁸¹ Al contrario que Escoto, en cuya teología Dios si puede, en su omnipotencia, alterar el orden creado como una acción milagrosa independiente de ese mismo orden. LEÓN FLORIDO, F.: *Juan Duns Escoto...*, *op., cit.* p.209.

⁸² *Ibid.*, p.110. También en DE MURALT, A.: *La estructura de la filosofía política moderna...op., cit.*, pp.72-73.

⁸³ LEÓN FLORIDO, F.: *Juan Duns Escoto...*, *op., cit.*, p.109.

“El voluntarismo se define como una doctrina en la que la voluntad, indiferente en tanto al bien como al mal, absoluta, por consiguiente, respecto de toda ordenación al bien, es única causa eficiente por sí de sus actos, independientemente de toda causalidad objetiva ejercida por su fin, y donde, por tanto, la voluntad, en razón de su indiferencia absoluta con respecto a su objeto, se dice libre esencialmente, es decir, por naturaleza y por creación arbitraria de Dios de *potentia absoluta dei*”⁸⁴.

Empero la estructura metafísica de la voluntad escotista está sujeta al propósito de univocidad que no prescinde del bien, aunque lo separe formalmente del poder divino; algo que si ocurre en Ockham por mor de esa indeterminación absoluta de la voluntad individual prescrita por Dios. Aunque en Escoto la voluntad es “poder absoluto”, también es indiferente al bien y al mal, lo es en tanto poder ordenado respecto del poder infinito de Dios, que en la práctica, es igual de absoluto que el de Dios⁸⁵; algo que también ocurre en Ockham en su ausencia de moral por indeterminación de la voluntad divina. Por eso que el modelo voluntarista en ambos teólogos franciscanos desemboca en una filosofía donde la libertad queda identificada con la voluntad, absoluta e indeterminada⁸⁶, que opera previa imputación divina. En conclusión, y coincidiendo de nuevo con DE MURALT:

“La hipótesis de *potentia absoluta dei*, al mostrar las posibilidades de un conocimiento verdadero independiente de su objeto real, al mostrar la autonomía esencial del conocimiento con relación a su objeto real, esconde y revela a la vez un conocimiento más profundo, más radical, más evidente: el del yo por él mismo”⁸⁷.

Serán la *autonomía* y el *Yo autónomo* los dos elementos claves que, junto al voluntarismo y la abstracción, definirán la Modernidad, dibujando, finalmente, el camino hacia el orden inmanente y secularizado del mundo en el

⁸⁴ DE MURALT, A.: *La estructura de la filosofía política moderna...op.*, cit. p.78.

⁸⁵ “Dado que la misma indiferencia respecto a todo objeto finalizante propio de la voluntad divina y a la voluntad humana, no hay ninguna razón para conceder a la primera una mayor amplitud que a la segunda. Se sigue de ahí que la voluntad humana, considerada <<en sí misma formalmente y con precisión>>, es decir, absolutamente (en sentido escotista y ockhamista), es tan grande como la voluntad divina”. *Ibid.*, p.98.

⁸⁶ *Ibid.*, p.100.

⁸⁷ *Ibid.*, p.64.

que se gestarán las religiones de lo político. Pero a esto tendremos ocasión de referirnos en el siguiente bloque de esta investigación.

Lo que si es necesario señalar ahora es que el principio *a priori causa* no solo tiene un reflejo en el voluntarismo moral como una radicalización de la independencia individual por arbitrio divino. El reflejo filosófico-político lo encontramos en la traslación a las teorías contractualistas como una construcción nominalista que responde a la univocidad formal planteada por Escoto, en la medida en la que lo social se abstrae del orden político para configurar un estado anterior de naturaleza que constituye una antropología social independiente de aquel, pues el único fundamento del estado natural radica en que es posible pensar lo social como algo en potencia y no, como corresponde a la experiencia, en acto. A partir de ahí el contractualismo pretenderá construir un prurito de orden político perfecto que resuelva todos los conflictos humanos a través de diversas fórmulas o pactos en las que los hombres entregan su libertad a cambio de la protección del Estado como garante absoluto de la paz civil y, por encima de todo, del desarrollo social y moral del individuo.

3.- El orden político de la Modernidad

3.1.- ¿Qué es la Modernidad? Fundamentos filosóficos

Si el orden jurídico-medieval que estudiábamos al comienzo de la investigación se caracterizaba por aquella “levedad del poder político” según GROSSI, la Modernidad contrasta con aquel por su inexorable tendencia a hacer de lo político una categoría absoluta, alejada ya de cualquier principio metafísico regulador entre lo Necesario y lo contingente. De ahí se deduce su inexorable inmanencia. En contraposición a la estructura metafísica del orden tradicional, el orden de la Modernidad más bien subsume la totalidad de las explicaciones del mundo, incluidas las de la naturaleza, bajo una nueva forma de *politicidad* y *juridicidad*, como conceptos desprendidos escotístamente de la idea de lo político y del Derecho. Lo que prima en la Modernidad, en paralelo con la irrupción del Estado como una forma política revolucionaria y secularizada⁸⁸, es en primer lugar, su capacidad de distinguir formal y modalmente -en lo intelectual-, así como discrecionalmente -en lo volitivo- el plano de lo real como un conjunto de realidades separables entre sí; y por tanto independiente de cualquier conexión con una naturaleza entendida como un orden previo, fijo y objetivo. En la Modernidad esta idea se sustituye por el estado de naturaleza, siempre derivado de una operación intelectual -pues, recordemos, la intelección de lo social proviene de la categoría de potencia-, luego de haber reducido formalmente lo social a una abstracción que justifique su posterior mixtura con lo político bajo la artificiosa fórmula del Estado. En segundo, la capacidad para diluir al individuo en el colectivo moral, una operación comenzada por Pufendorf y prorrogada posteriormente por Rousseau y su célebre comunidad moral. No obstante fue el filósofo alemán quien comenzó diferenciando, en su tratado *De iure nature et gentium*, las *entia physica* de las *entia moralia*; siendo estos últimos los que inhiere la sustancia y por lo tanto los únicos con carácter modal. Esto no constituía sino una solución

⁸⁸ En constante cambio, y por tanto, en perpetua transformación del orden social y político pese a su aparentemente monolítica inmutabilidad. La matriz del Estado es la univocidad, pero los senderos por los que discurre, son siempre equívocos porque se ajustan arbitraria y veleidosamente a al discernir de la ideología que opera como motor o more geométrico del progreso en la Historia.

escotista frente a la clásica distinción aristotélica entre sustancia y accidente, pues Pufendorf reificó los modos en la medida en la que entendía que estos son atribuciones necesarias para dirigir la acción y la voluntad humana. Así, la Institución –la comunidad política- aparece como la categoría del mundo moral, que ha de diferenciarse por tanto de la Creación en tanto categoría del mundo físico. En dicha comunidad política es posible pues yuxtaponer, en un juego de voluntades, la supra-voluntad del poder político a la voluntad individual, expresada también, *potentia absoluta dei*, como una categoría suprema. Una comunidad, empero, alejada ya de la costumbre y el *êthos* medieval, y asentada en la organización y en la administración de la vida a través de un conjunto de normas, mandatos y reglas que determinan el devenir humano mediante la autonomía o abstracción de la ley -ahora legalismo estatal- respecto de la virtud de la justicia propia del Derecho medieval, tal y como referíamos al comienzo de este trabajo.

Decíamos también antes, en la rúbrica anterior, que las claves para entender o estudiar la Modernidad son, principalmente, el voluntarismo y sus resultados: el concepto del *Yo autónomo*, *la abstracción*, *la autonomía* y *la absolutización* de los conceptos. Observemos cada uno de sus elementos con un cierto grado de detenimiento con el objeto de poder entender, aunque sea someramente y como contexto, el *alma* de la Modernidad.

3.1.1.- *El concepto del Yo*

El sujeto aparece como una construcción apriorística y exacerbada de la individualidad que se caracteriza por su “no naturaleza”. Es decir, por su falta de unidad y por su capacidad para ser fragmentado; o en todo caso, por una cierta unidad que necesita no obstante de una última instancia formal o *haecceitas* para quedar integrada con éxito. Es el *tercer hombre* escotista que surge como complemento de los principios hilemórficos de la sustancia, porque “si la diferencia específica es formalmente distinta y actual respecto del género, porque es la última distinción real que puede hacerse respecto de él, así también la diferencia individual es actual respecto

a la naturaleza específica y formalmente distinta a ella”⁸⁹. Escoto, mediante este principio de individuación o *haecceitas*, reduce la naturaleza específica a un objeto del conocimiento intelectual que solo existe en virtud de su inteligibilidad. Hete aquí que el individuo es, pues, producto de una operación intelectual que diseña la naturaleza posible o no del sujeto, lo que permite en realidad una multiplicidad de naturalezas formalizadas dada su condición fragmentaria. En suma, donde antes teníamos seres individuales, actuales, ahora tenemos principios de individuación, siempre potenciales, referidos por lo tanto a un inagotable principio de posibilidad.

El Yo moderno es, en el fondo, un tipo de Yo solipsista, que desde Escoto, pero sobre todo tras su sublimación en Kant, no está sujeto leyes naturales ni a categorías ontológicas de ningún tipo. Puesto que es en la filosofía kantiana, al insertarlo en el mundo moral, en la que se produce el paso del conocimiento abstractivo al nouménico, se realiza el acto de consumación final de la subjetividad a través de la autonomía radical del Yo⁹⁰. Si bien Kant recoge el rechazo nominalista de toda finalidad del acto moral, supera al mismo tiempo las fórmulas *potentia absoluta* y *potentia ordinata*⁹¹, disolviendo en consecuencia la causa remota de toda moralidad y por tanto del mandato teológico, concentrado en la potencialidad del sujeto reflexivo⁹². Esto deviene en una sacralización del individuo por mor de la reificación de su voluntad absoluta, libre e independiente ya de todo arbitrio divino; no solo de su mandato, sino también del orden de la creación, que ahora es dictado por la voluntad subjetiva. Aparece la criatura, antes causada extrínsecamente, como causante de su propia voluntad intrínseca in-

⁸⁹ LEÓN FLORIDO, F.: *Juan Duns Escoto...*, op., cit. p.194.

⁹⁰UTRERA GARCÍA, J.C.: “Teología nominalista y racionalidad ilustrada. Los presupuestos ochkamianos de la filosofía del derecho kantiana”, *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez*, núm. 42, 2008, en págs. 199-214, p.200.

⁹¹Sobre esta cuestión, afirma el profesor UTRERA que “mientras que el sujeto moral concebido por la filosofía nominalista goza del amparo mediato de una instancia divina creadora de proposiciones morales y de una razón convencional que las descubre como tales y permite al hombre querer lo que la voluntad de Dios quiere que quiera, la exigencia de la autonomía deja al sujeto kantiano desasistido de la omnipotencia divina, de una instancia originaria del mandato moral, cuyo lugar sólo lo puede ocupar el sujeto mismo que, ahora, carece de todo antecedente lógico u ontológico”. *Ibid.*, p.202.

⁹²“En este sentido debo hacer hincapié en que Kant abandona la infraestructura teológica del nominalismo al tiempo que asume su desarrollo filosófico fundamental: la afirmación de la posibilidad de alcanzar la certeza moral en sede subjetiva con la sola facultad racional humana”. *Ibid.*, p.203.

dependiente de toda causalidad. Y como habremos de ver, este esquema se mantiene estructuralmente durante la Modernidad, hasta el punto que su correlato postmoderno está, en el fondo sujeto al mismo eficientismo que en la teología franciscana. Aquí se halla la gran paradoja de la Modernidad radicada en el cruce de voluntades que fluctúa entre la supra-voluntad del Estado y la voluntad individual, que se presume también absoluta y absolutizante, aunque en último término dependa de aquel orden causante que tolere discrecionalmente tal voluntad de segundo grado. Así pues, el sujeto moderno se exige exclusivamente como pura *representación* formal (como acto del conocimiento) de una individualidad desconectada, independiente de toda naturaleza y de todo orden trascendente, ajena por tanto a toda mediación, y que opera desde el cerramiento inmanente fruto del destierro de la metafísica aristotélico-tomista movida por la intencionalidad hacia un fin. El Yo moderno se sitúa así en los altares de lo político para celebrar su libertad como expresión ilimitada de su voluntad respecto de todo orden causante; cuyo fantasma, como insistimos, jamás desaparece. Pero lo que importa entender ahora es que aquella reivindicación de la criatura por encima de su creador devendrá, dada esta aparente emancipación, en una forma divinizada del Yo, que en su radical politización se manifestará como una sublimación antropológica bajo la forma de un "hombre nuevo" secularizado y anti-teológico, pero no por ello menos religioso, propio de las religiones políticas.

3.1.2.- *La abstracción:*

La abstracción es probablemente el elemento más recurrente en el acervo filosófico moderno, pues solo a través de una construcción intelectual precisa es posible ejecutar la distinción entitativa entre y materia por la forma vía *ex natura rei*. Pero además, la abstracción la operación necesaria para la imposición de los reduccionismos discrecionales y de las representaciones formales propias del Estado. Porque la abstracción, que para GROSSI constituye el "vicio⁹³" por antonomasia de la Modernidad, es tam-

⁹³ Con este término se refiere acertadamente GROSSI a la abstracción como una categoría intelectual exclusivamente moderna. GROSSI, P.: *El novecientos jurídico...*, op., cit. p.43.

bién sinónimo de la artificiosidad política propia de la distinción escotista de un estado meta-histórico previo a todo contenido político⁹⁴ y por tanto fundando exclusivamente en la posibilidad -como todos los despliegues teóricos del pensamiento moderno-, pero cuya ulterior materialización intelectual es de cuño nominalista⁹⁵. Puesto que ya no existe la natural tendencia a lo social, “sino una mera *socialitas*, concebida en sentido moral, se pasa de lo social como algo que opera actualmente entre nosotros en el sentido aristotélico, a la sociabilidad, como una posibilidad”⁹⁶. Y en esta posibilidad de lo social no importa que el supuesto estado de naturaleza opere como pretensión de una cronología material -como en Suárez, Hobbes o Rousseau- o que en efecto, se reduzca a un mero constructo intelectual -como en Pufendorf-. Lo que importa es su determinación como un orden previo, ya que la política surge fuera del hombre en su radical apoliticidad atribuida por la Modernidad⁹⁷, constatando así una mera “unión de voluntades” puramente conjetural, desde la que la política puede ser dibujada con independencia de una adecuación a una finalidad justa -bien común-. Es decir, de un modo indeterminado y exclusivamente radicado en la idea de poder como un objeto independiente del discurso, pues el poder existió siempre y la Modernidad no hace sino convertirlo en objeto formal. La emancipación de predicados obedece a una falta de correspondencia entre las cosas y su efectiva existencia en la realidad, por lo que es posible hablar del poder como un fenómeno autónomo y absoluto, que ha sido previamente abstraído del orden al que daba efectivo cumplimiento para ser integrado de forma exclusiva en un estado u orden de cosas autorreferente, cuyo fin no es más que la conservación de ese mismo poder. Esto reduce su esencia a la discrecionalidad de las normas y los mandatos que se hacen efectivas por el peso de la violencia, con independencia de que los individuos hayan pactado dicha situación, puesto que la idea del pacto

⁹⁴ “El estado natural y el estado social pueden concebirse como estadios o momentos diferentes: ambos son *realitas objetiva*”, MUÑOZ DE BAENA, J.L.: *La abstracción del mundo...*, *op.*, *cit.* p.72.

⁹⁵ No todos los autores modernos tienen esta tendencia nominalista en su construcción del Estado político. Pufendorf se diferencia en esto de Hobbes aunque al precio de “vaciar la tendencia hacia lo social”. *Ibid.*, también en pág. 72. Aunque no puede esconder su “ascendencia nominalista” en el sentido de que la bondad o la maldad corresponden a su adecuación con la ley, de modo que el arranque de su concepción política es un verdadero positivismo teónomo. (En pie de página), p.74.

⁹⁶ *Ibid.*, p.71.

⁹⁷ ARENDT, H.: *Qué es la política*, Paidós, Barcelona, 1997, pp.61 y ss.

surge como resultado de una antropología que gravita alrededor del pecado y de la naturaleza caída de los hombres, que en general es común a todo el pensamiento moderno escotista y nominalista, fuertemente marcado por la teología protestante. Aquí la idea de pecado provoca la urgencia del pacto político porque el individuo, sin su plena integración en el Estado, está abocado a la condena: la salvación solo es posible dentro del poder temporal porque en el estado de naturaleza o bien se produce la guerra civil del todos contra todos –Hobbes-, o bien el individuo se encuentra incompleto pese a su natural tendencia hacia la perfectibilidad, que solo es posible en sociedad y en comunión con la religión civil del Estado –Rousseau-.

En Suárez, al estar marcado por el pensamiento católico de la escuela salmantina, el estado de naturaleza opera más bien como una “democracia original”, un *corpus mysticum*, conceptualmente parecido al de la Iglesia en tanto unidad moral y final movida hacia el bien común⁹⁸, en el que Dios entrega el poder a los hombres y estos, en su libre ejercicio y mediante los instrumentos de la política, organizan y constituyen un gobierno a través de la fórmula *translatio imperii*. Esto solo es posible por medio de una suerte de “esclavitud voluntaria”, solo revocable en casos de legítima defensa, que únicamente en circunstancias excepcionales justifican la resistencia civil e incluso el tiranicidio⁹⁹, al contrario por cierto que en Rousseau

⁹⁸ DE MURALT, A.: *La estructura de la filosofía política moderna...*, op., cit., p.51.

⁹⁹ Apunta Pablo FONT que Suárez detalla esta cuestión a lo largo de toda su obra, pero que “sin embargo, es en el capítulo IV del Libro VI de la *Defensio Fidei*, libro que lleva por título *De Iuramento Fidelitatis Regis Angliae* («Sobre el juramento de fidelidad del rey de los ingleses»), donde nos ofrece un tratamiento más detallado, pro-fundo y extenso sobre esta cuestión, con motivo de su intervención en la polémica del juramento de fidelidad exigido por el rey de Inglaterra Jacobo I (James I) a sus súbditos”. La teoría pasa en primer lugar por la distinción de dos tipos de tirano; aquel que disfruta de un título legítimo y ejerce un gobierno tiránico en contra del bien común y otro que ha entrado “no por justo título sino por la fuerza y contra toda justicia”. Esta distinción entre los dos tipos de tirano (de un lado, el rey o gobernante que, aun siendo legítimo en razón de su título de acceso al poder, se ha convertido en tirano por un injusto ejercicio del mismo (*tyrannus quoad exercitium, o ab exercitio, o ex parte exercitii, o aregimene*) y, de otra parte, el rey o gobernante ilegítimo por falta de título, esto es, el usurpador (*tyrannus absque titulo, o in titulo, o ex defextu tituli, o ab origine*) era ya clásica en tiempos de Suárez”. Para ver las causas excepcionales por las que Suárez legitima en tiranicidio, ver FONT OPORTO, P.: “El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio”, en págs.493-521, *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 69 (260), pp.496-497.

o Kant¹⁰⁰. El problema en Suárez es que, como bien ha sabido ver De MURALT, la existencia de ese estado prístino responde a la misma separación escotista que sugiere que lo social es ontológicamente anterior a lo político:

“Se hace patente aquí que las distinciones escotistas están presentes en la definición suareciana de la democracia original. Por analogía con la materia, que por distinción real, es decir, separación al menos posible respecto de la forma, es una cuasi-forma por sí y de hecho un acto entitativo susceptible de existir separadamente antes de ser forma en acto, la multitud de hombres, en razón de su comunidad de naturaleza, es por sí un órgano moral unificado por su fin natural, que es el bien común. En este contexto metafísico suareciano de estructura escotista, es posible, pues, para la materia, tener por sí una unidad final antes de tener una unidad formal propia. Del mismo modo, la democracia originalmente natural procede al estado civil propiamente dicho”¹⁰¹.

Existe aquí por lo tanto la misma operación de *potentia absoluta dei* que en el resto de autores contractualistas, en la que Dios permite la entrega voluntaria de ese poder o “cuasi alienación” –Suárez se sigue reservado el derecho a resistir-. Pero en cualquier caso, resulta sorprendente la continuidad entre el pensamiento católico de Suárez y las fórmulas protestantes que justificaban el derecho divino de los reyes como la de Lutero o Filmer, contra las que el propio Suárez se había cuidado de combatir. Como vemos, la esencia de la abstracción escotista y la construcción nominalista de lo político no quedan evacuadas tampoco en un pensador católico como Suárez, y esto es independiente de la mayor influencia escotista en el proceso secularizador iniciado por la teología protestante, puesto que ésta es heredera indirecta de aquella teología franciscana en la que lo político aparece como un constructo intelectual sin adecuación a lo real o a un análisis previo del mismo. Así es posible formalizar la existencia de un orden temporal o comunidad como un colectivo moralizador integrado en el Estado como la forma absoluta de politicidad, cuyo *ratio* geométrica se eleva por

¹⁰⁰ En estos no hay *ya voz de la naturaleza* a la que escuchar. En Rousseau no existe cesión a la soberanía que revertir; en Kant, el estado de cosas jurídico (*rechtszustand*) es preferible a la conveniencia de deponer a quien lo tuerce con su mal desempeño.

¹⁰¹ DE MURALT, A.: *La estructura de la filosofía política moderna...*, op., cit. 153.

encima de la natural conexión entre lo social y lo político, apareciendo la oposición de lo público-privado como una racionalización de tal conexión.

A partir de aquí lo político nada tiene ya que ver con una meta trascendente o con un bien común natural sobre el que discutía Suárez, sino con una organización existencial y providencial de las relaciones humanas, toda vez que el individuo ha sido integrado en el *logos* racionalista del Estado. Este opera como una abstracción formal de lo político y se constituye como depositario espiritual de la salvación en tanto remedo secular de la Iglesia en el mundo, trasunto del *Deus absconditus* que de *potentia absoluta dei* se abre a la posibilidad de lo social.

3.1.3.- *La autonomía:*

Ciertamente la Modernidad ha de entenderse como un conjunto de autonomías, que operan por sí solas y que son resultado de aquellas distinciones y desplazamientos intelectuales que constituyen la esencia del pensamiento moderno. A continuación vamos a tratar de explicarlas individualmente.

3.1.3.1.- La autonomía de lo político respecto de lo religioso:

Ha de entenderse como fruto de la paulatina emancipación de la autoridad moral de la Iglesia del espacio público luego de la irrupción del Estado como una forma política particularista en constante competencia con la universalidad –etimológicamente católica– de aquella¹⁰², así como de la privatización o reducción de la fe a la exclusiva intimidad de las conciencias¹⁰³, fruto de la preocupación de la teología protestante por salvaguardar lo re-

¹⁰² Autores como Dalmacio NEGRO, siguiendo a René GIRARD, está de acuerdo con la idea de que la Historia occidental podría sintetizarse en la dialéctica entre el *logos heracliteano* y naturalista del Estado, siempre polémico y racionalizador, y el *logos* joánico de la Iglesia, movido por el amor hacia un fin trascendente, pero no menos polémico en tanto desmitificador del mundo pagano-ideológico. NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009, p.14. La cuestión aparece tratada en la obra de GIRARD, R.: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset, París, 1978.

¹⁰³ “La libertad de conciencia funciona como un resorte previo, individual y colectivo, de desvinculación con el Dios cristiano, mientras el hombre se redime a sí mismo a través de la autonomía de su voluntad colectiva creadora” ALVEAR TÉLLEZ, J.: *La libertad moderna de conciencia y de religión...*, op., cit., p.97.

ligioso de la contaminación racional de lo político¹⁰⁴. Así, al subsumir lo espiritual bajo lo temporal, *auctoritas* y *potestas* quedaron refundidas un solo cuerpo político. Esto parecía liquidar el sempiterno debate teológico entre fe y razón, que tanto había ocupado el pensamiento escolástico medieval, y que en la teología protestante alcanzó su punto y final al separar real y formalmente la esfera del entendimiento divino del humano. Para esta, no existe un método racional para llegar a Dios, solo la fe, *la sola fides*, es suficiente para alcanzarlo¹⁰⁵. Un camino marcado no obstante por la predestinación, que se opone a la libertad humana, aunque no a su voluntad, que es una voluntad independiente y distinta formalmente de la de Dios. Esto, junto con el perpetuo miedo al pecado original, que aparece por imputación extrínseca, definiría la teología política protestante al justificar, tanto en Lutero como en Calvino, el peso fáctico del poder temporal en la comunidad política como instrumento para la contención del mal en el mundo, asegurando con ello la estabilidad política¹⁰⁶.

3.1.3.2.- La autonomía de la política respecto del bien común:

Dada la indiferencia de la voluntad hacia un fin trascendente, e identificada esta con una libertad absoluta e independiente de la de Dios, el bien común como meta natural de la sociedad civil, trascendental a todos sus integrantes, queda sustituido por una suerte de interés público como suma de voluntades individuales, solucionable a través de la política como gestora providencial del devenir humano. Esto coincide con el efectivo paso de lo político, como forma natural de organización humana para asegurar la supervivencia física y custodiar el orden social, a la política como el ejercicio profesional, técnico, formalizador, burocrático y pretendidamente neu-

¹⁰⁴ Para Lutero, la razón "es la mayor prostituta del diablo; por su naturaleza y manera de ser es una prostituta nociva, devorada por la sarna y la lepra, que debería ser pisoteada y destruida, ella y su sabiduría (...) Es y debe ser ahogada en el Bautismo (...) merecería que se la relegase al lugar más sucio de la casa, a las letrinas" LUTERO, M.: *Obras*, Edición Erlangen, v. 16, pp. 142-8.

¹⁰⁵ De hecho, la interpretación luterana de Pablo descarta las obras como medio de justificación, en ese continuo cuidado de evitar la mediación de la relación hombre-Dios por cualquier contaminación empírica.

¹⁰⁶ ÁLVAREZ CAPEROCHIPI, J.A.: *Reforma Protestante y Estado Moderno*, Editorial Comares, Granada, 2008, p.25.

tral del poder¹⁰⁷, cuyo objeto ulterior ya no radica exclusivamente en la supervivencia de los cuerpos, sino en la salvación de las almas al adoptar una misión soteriológica inmanente.

3.1.3.3.- La autonomía de lo privado respecto de lo público:

Aparece lo privado como el objeto de un derecho o libertad negativa¹⁰⁸ respecto del prójimo. Lo particular privado se incardina en la esfera de los derechos individuales que son deudores de la subjetividad hipertrofiada propia del pensamiento voluntarista, que accede al Derecho desde la potencialidad absoluta de la volición privada, que se ontologiza y se emancipa de lo público¹⁰⁹. Por otra parte, y en un sentido contrario respecto de la libertad privada, lo social y lo público quedan, en su correlato postmoderno, fusionados exclusivamente en la esfera del poder absoluto, lo que supone la superación del Leviatán hobbesiano y la aproximación hacia el Estado Total¹¹⁰, prefacio de los totalitarismos¹¹¹.

3.1.3.4.- La autonomía del hombre respecto de Dios:

El giro antropológico sublima una categoría humana que rompe con todo orden trascendente, metafísico y moral. El *homo novum* sitúa su escatolo-

¹⁰⁷ Esa tecnocracia espiritual se consagrará a finales del XIX, con la neutralización de lo político por la dogmática iuspublicista alemana y su formalización en mera administración. La huella de esto es aun detectable en nuestros días en el dominio técnico-capitalista, como veremos.

¹⁰⁸El profesor UTRERA explica lúcidamente este fenómeno como...“Una libertad entendida como espontaneidad volitiva del sujeto, que brota y se desenvuelve en el estricto ámbito de la subjetividad. Esta libertad es la manifestación de la voluntad del individuo ensimismado, aislado y soberano de sí; es la elevación de su pulsión desiderativa a categoría absoluta y, por consiguiente, se configura primariamente en su negatividad. Esto es, como un ámbito de no intromisión, como una exigencia de abstención, que dibuja una esfera inviolable e intangible en la que el sujeto puede realizar libérrimamente sus designios”. UTRERA GARCÍA, J.C.: *El hombre sin naturaleza: algunas consideraciones del sujeto reflexivo*, Cauriensa, Vol. XII (2017), en páginas 685-699, p.688

¹⁰⁹ “Los derechos subjetivos serán el mecanismo idóneo para garantizar la libertad primigenia en la sociedad política y procurar al individuo un espacio de inmunidad en el que su voluntad puede permanecer en su característica indeterminación. Demarcan, en definitiva, una neta separación entre lo privado y lo público, entre la libertad y lo político, que de esta manera resuelve parcialmente la contradicción insalvable que establece entre estos términos”. *Ibid.*, p.689.

¹¹⁰ NEGRO PAVÓN, D.: *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid, 2004, pp.72-73.

¹¹¹ Podría discutirse sin embargo que esta derivación se percibe antes de su llegada, ya que el Estado liberal kantiano o hegeliano tienen su fundamento en sí mismos; ningún orden natural, basado o no en los derechos, puede cuestionar la acción de sus gobiernos, como si sucede en la concepción de Suárez. Su poder es limitado pero se trata, como expresó terminantemente Jellinek, de una *autolimitación*, es decir, de una *potentia ordinata*.

gía en el escenario político, puesto que la existencia está contenida en los confines del mundo y del tiempo. La idea de Dios solo aparece como la sombra univocista de la imputación, que como causa eficiente *potentia absoluta dei*, permite tal autonomía y su desenvolvimiento en un orden subjetivo increado, artificial. La desmitificación del mundo por parte del cristianismo queda sepultada por la nueva mitificación de la ideología como heredera del subjetivismo voluntarista de la Modernidad, en la que la voluntad del individuo es sacralizada como un instrumento discrecional para la ontologización de nuevas metafísicas. El paulatino proceso de secularización del mundo opera a partir de la construcción nominalista del paraíso en la tierra, luego de que la idea de pecado haya vertebrado el proyecto utopista para la formación de una comunidad santa alejada ya, no obstante, de toda espiritualidad, y dueña de su propia moralidad. Al separar el pecado del mal como una idea meta-política, el sentimiento de culpa humana queda evacuado e inmediatamente atraído hacia el mundo mediante una irresistible necesidad de redimirlo a través de tal voluntad soberana.

3.1.3.5.- La autonomía de la voluntad respecto de la naturaleza:

Está conectado directamente con el problema de la voluntad como una vindicación de la criatura respecto de un orden primero e incausado bajo el modo *de potentia ordinata*. El individuo, causado extrínsecamente, reclama su independencia como criatura intrínseca respecto del orden de la creación, pues aspira a ser incausada y por tanto también causante, es decir, con facultad para crear *ad novum* a través de los designios insondables de su voluntad. La distinción *ex natura rei* permite separarlo de su forma en tanto estructura metafísica trascendental, eliminando la quiddidad de la sustancia a favor de lo accidental y lo potencial toda vez que lo material ontologizado haya sido sublimado. Aparece así una criatura independiente de toda naturaleza y de todo plano real lógico-objetivo, que se instala en la equivocidad y en la relatividad, desde cuya plasticidad voluntarista puede ejecutar, vía imputación, tantas nuevas realidades polimórficas como operaciones intelectuales pueda producir en calidad de sujeto-agente. No en

vano, e insistiendo una vez más en esto, la Modernidad es el mundo de lo *posible*.

3.1.3.6.- La autonomía de la palabra respecto del objeto:

Evacuada nominalistamente toda correspondencia con la realidad esencial del objeto, y limitando su existencia a la producción intelectual de la palabra a la que se le asigna un significado por imputación, puesto que solo es posible conocer intuitivamente de *potentia absoluta dei*, el lenguaje se transforma en el principal instrumento para la mutabilidad de una realidad que ya no está sujeta a ningún principio de naturaleza u orden extrínseco. Desaparece la causalidad formal o real del *esse objectivum* escotista –que mantenía un contacto con la cosa, aunque la desplazara al interponer entre ella y el sujeto cognoscente una forma-, así como los modos de pensar su representación en la realidad, abriendo paso a la estricta y exclusiva relación entre el acto de inteligir y la existencia, real o no, del objeto. Con ello se consuma, en su enconado corolario postmoderno, la instrumentalización del lenguaje para construir el relato político, en una estrecha relación entre la equivocidad nominalista, acreedora de la voluntad del sujeto, y un modo de pensamiento estatal, unívoco y formalizador, dependiente de una voluntad absoluta. Una lógica equívoca que solo puede resolverse unívocamente, ya que la equivocidad de las vindicaciones atribuidas a las voluntades individuales solo puede ser satisfecha mediante la supra-voluntad unívoca y eficiente del dios mortal, que imputa tal derecho o tal significado. Pero sobre esto tendremos ocasión de referirnos con más detalle en los próximos capítulos de este trabajo.

3.1.3.7.- La autonomía de la materia respecto de la forma:

Como ya explicamos, se produce por la separación entitativa entre las partes y el todo, lo que permite una distinción formal de cada una como si les correspondiese una esencia por separado, lo que aplica a la complementación hilemórfica del ser, toda vez que los elementos quiditativos ya no pueden ser identificados o correspondidos con los compuestos de la mate-

ria. En Ockham, la materia tiene un ser propio, cosa en sí misma¹¹², porque tal y como nos explica BEUCHOT: “la materia para Ockham es lo que más influye en la individuación del ente sustancial (aun cuando sea el todo completo el que se individualiza), pues la materialidad conlleva la extensión, y esto permite la divisibilidad”¹¹³.

Elevada al plano político, esta autonomía permite abstraer lo social a una entidad formalmente anterior de lo político, como si pudiesen existir con independencia el uno del otro, eliminando, como decíamos, aquella natural tendencia a lo social, por una potencial sociabilidad¹¹⁴ concretada a través del pacto social-político como la consumación de tal formalidad, ya sea en el *pactum unionis* o en el *pactum subjectionis*. Del mismo modo, de lo político se extrae la politicidad, y de lo jurídico, la juridicidad, como reducciones formales de la parte potencial de la esencia. Porque tal autonomía, en fin, estructura todo el pensamiento moderno al revertir las relaciones entre la potencia y el acto¹¹⁵, haciendo de aquella la causa primera de todo predicado y todo acto inteligible y, por tanto, identificándola también con toda causa material y formal en el plano de lo real, que en el mundo escotista-ockhamista, es el plano de la voluntad.

3.1.3.8.- La autonomía del sujeto respecto de los fines:

Del mismo modo que el objeto opera ya de forma indeterminada e indiferente hacia cualquier fin, como lo político respecto del bien común, el sujeto tampoco está ligado a ninguna finalidad, en contraposición al sentido que el tomismo-aristotélico entendió como una necesidad analógica de correspondencia entre el sujeto y un fin trascendente, movido por la cualidad

¹¹² BEUCHOT PUENTE, M.: “La materia y la sustancia material en Ockham”..., *op. cit.*, p.13.

¹¹³ *Ibid.*, p19.

¹¹⁴ MUÑOZ DE BAENA describe la operación de formalización absolutización de lo social como una subsunción de lo real a un “principio meramente ideal”, en un contexto en que “el liberalismo pacticio y contractualista instauró la *sociabilidad*, no como una tendencia natural, sino como un principio garantizado por el creador del mundo, revelador de sus deseos. Y lo hizo precisamente porque el mundo, en tanto que creado *ex nihilo*, carecía de un orden inmanente y todo sentido sería siempre accidental, permanentemente sujeto a los designios trascendentes de su creador”. *La abstracción del mundo...*, *op. cit.* p.330.

¹¹⁵ La reificación de lo real crea una realidad virtual, abstraída de sustancias primeras, duplicada”. *Ibid.*, p69.

intrínsecamente buena de este. Para la filosofía voluntarista moderna, el único motor del sujeto radica en su propia capacidad para desear, porque nada depende más allá del arbitrio de su voluntad soberana en tanto Dios así lo ha querido. Por eso, en un orden secuencial, libertad se identifica con voluntad, y voluntad con poder.

3.1.3.9.- La autonomía del poder respecto del límite:

Si el poder aparece como un objeto de discurso independiente, es porque también se ha separado de toda causalidad final, apareciendo como un fin en sí mismo. Al evacuar las restricciones morales y su sujeción a un orden natural extrínseco, el poder del arco jurídico-político moderno se auto-legitima por medio de su propia *ratio* o razón de ser, que, en términos generales, descansa en la violencia de su aplicación normativa, sustentada bien por un derecho natural propio de una forma subjetivizada del voluntarismo -que siempre conduce, en esencia, a un acto de poder-, o bien en un derecho de fundamento contractualista. Así, en cualquiera de estas dos formas de derecho “no ontológico” y “no analógico”, “hay una común *alienación del poder*, de ese nuevo objeto de discurso que brota de un mundo social y político hecho de individuos”¹¹⁶. Una alienación que siempre es tributaria de la voluntad de Dios, con independencia de que se produzca una cesión parcial o total de soberanía por parte de Éste hacia los hombres, porque, al final, como resultado de ese movimiento vertical de transferencia o *irradiación*, lo que se produce es un acto de sacralización, Esto permite que aquel poder que fue concedido sea tan absoluto manos de los hombres como en la de Dios, lo que nos lleva al último apartado de esta exposición de aspectos filosóficos de la Modernidad.

3.1.4.- La absolutización:

Supone el ulterior corolario de la filosofía voluntarista comenzada por Escoto y Ockham en el ocaso de la Edad Media, prorrogada en el mundo moral de Kant –en su actualización nominalista, recordemos- durante la Moderni-

¹¹⁶ *Ibid.*, p.62.

dad y sublimada por Rousseau bajo la forma de voluntad general como prolegómeno ideológico prerrevolucionario. Si –como se ha dicho- la libertad es voluntad y la voluntad es poder, nada impide entonces que éste se reifique bajo el mismo principio por el cual la voluntad se emancipaba – dada su indeterminación causal y final- de aquella voluntad primera y necesaria de la cual era, originalmente, subsidiaria. Por eso el poder político moderno, que es estatalista, es también necesariamente absoluto, porque al devenir el Estado en la causa eficiente de la modernidad, y al sacralizar su soberanía como por encima de todo orden social y político, sin enmiendas extrínsecas, tiende a autolimitarse, es decir, volverse autorreferencial en tanto fuente última de toda legitimidad, sin perjuicio de que ésta descanse sobre un ius-naturalismo formal -tan típicamente moderno- o en ius-positivismo de cuño estrictamente material. Ambos, en cualquier caso, instalados en un more geométrico de ratio matemática diseñado para explicar la totalidad del mundo.

El poder absoluto supone por tanto la quintaesencia de la politicidad moderna, donde las fórmulas teológicas de *potentia absoluta dei* y *potentia ordinata* han sido sustituidas por la solución de imputación como la principal herramienta de un nuevo ordo-sacramental secularizado, mediante el cual es posible atribuir, como un acto divino sobre la creación, nuevas realidades polimórficas que solo el Estado es capaz de ontologizar en virtud de su radical univocidad discrecional, cuya aquiescencia consiente, en última instancia, la voluntad de los individuos como voluntades absolutas de segundo grado que operan desde un océano de equivocismos y formalizaciones, que siempre acaban por discurrir por los cauces del sistema. Por eso, la *absolutización* aparece como manifestación más pura que expresa e informa a la Modernidad: se absolutiza el individuo, se absolutiza su libertad, su voluntad y su poder; se absolutizan las abstracciones, las formalizaciones y los reduccionismos; se absolutizan realidades y posibilidades; se absolutiza, en fin, la potencialidad del ser inmanente como causa intrínseca e infinita.

3.2.- El Estado como causa eficiente de la Modernidad: una breve aproximación al derecho divino de los reyes

La Modernidad ha de entenderse -además de lo ya expuesto y como ya hemos adelantado- como la era de la fragmentación de lo político y el surgimiento de la política. El Estado es la forma y expresión de poder que surge simultáneamente junto a este fenómeno, que también discurre en paralelo con el paulatino proceso de secularización, que se origina, internamente, en el seno de la cristiandad. Por eso no es equívoco afirmar que Modernidad, Estado y secularización forman parte de una misma ecuación, en la que las tres partes de esta *trinidad* que constituye el nuevo orden inmanente del mundo, son todas a la vez, causa y efecto la una de la otra. No existiría Modernidad sin Estado, ni Estado sin Modernidad, aunque el origen remoto de ambos siga siendo el pensamiento crepuscular del Medioevo. Éste, al fundar el pensamiento subjetivista e inaugurar las causas eficientistas que justificarían toda la arquitectura filosófico-jurídica moderna posterior, estaba también abriendo la posibilidad a la construcción de una nueva forma política que asumiese aquella voluntad divina que la teología franciscana había colocado por encima de cualquier presupuesto bajo la máxima *omnis potestas a Deo*¹¹⁷. Se generaba así un poder que se distanciaba de su causa remota para devenir por sí solo, en una *causa incausada*, es decir, en una voluntad intrínseca, autorreferencial, absolutamente soberana y soberanamente absoluta. En este sentido, Marta GARCÍA-ALONSO, estudiando a John Neville FIGGIS, resume esencialmente esta doctrina del derecho divino bajo los siguientes elementos: “el origen divino *inmediato* del poder -esto es, sin intervención de la Iglesia o del pueblo-, la irrevocabilidad del derecho hereditario, la ausencia de responsabilidad

¹¹⁷ Romanos: 13, 1. El principio pietro-paulino de que todo poder viene de Dios había regido, en efecto, todo el pensamiento cristiano hasta finales del siglo XV, legitimando para el pensamiento escotista y ockhamista, las doctrinas *de potentia absoluta* y *de potentia ordinata*, incluso cuando el Dios de esta teología franciscana en particular distaba del Dios de la tradición escolástica: ni estaba fundamentado en el amor como causa final ni en la moral, puesto que el bien y el mal poco le importaban en su relación con la criatura. Se trataba más bien de una suerte de entidad omnipotente cuya supra-voluntad racionalizaba las voluntades individuales bajo un ordenamiento racional y geométrico del mundo y de la creación.

de las autoridades ante terceros, a excepción del propio Dios y, finalmente, la prescripción de la no resistencia”¹¹⁸. Prosigue la autora:

“Para FIGGIS, esta doctrina ejemplificaba como pocas el paso de la época medieval a la moderna, pues en ella se reconocían seminalmente las notas de una idea de *soberanía* todavía incipiente. En efecto, para nuestro autor, la teoría que defiende el carácter inmediato del poder del rey o magistrado surge contra la pretensión curialista de reducir la política a un mero apéndice de la eclesiología –tal y como se derivaba de la *doctrina de las dos espadas* defendida por los teóricos de la *plenitudo potestatis* papal”¹¹⁹.

Por medio de esta premisa que buscaba la reificación de la política, se producía el acto de irradiación o sacralización que pasaba por una alienación del poder de Dios a favor del príncipe, cuya voluntad quedaba absolutizada y su persona, divinizada. Al encarnar la esencia del Estado mismo, esto es, compartir su sustancia, el Estado devino en una extensión de aquel poder incuestionable. Un poder infalible cuyo mandato se observaba como una ley moral, ya que tal moral había sido dada apriorísticamente mediante imperativo divino, y así debe aplicarse a los súbditos: las leyes del Estado operan como leyes divinas secularizadas, y el derecho natural quedaba encerrado bajo los límites inmanentes de la teología política moderna, carente de referencia ontológica extrínseca. En este sentido, la teología protestante contribuyó a solidificar y consagrar el poder temporal del Estado, porque la creencia protestante exigía, tanto en Calvino como en Lutero –el auténtico *alma* de la Modernidad¹²⁰–, la formulación de una comunidad santa que estuviese, como ya explicamos en algún punto de esta primera parte, alejada de toda posibilidad de pecado, que era la idea central y la principal preocupación de ambos teólogos. Lutero, cuya formación nominalista resulta capital para la confección de sus famosas *tesis*, es uno de los

¹¹⁸ Ver FIGGIS, J.: *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1979, p.22.

¹¹⁹ GARCÍA-ALONSO, M.: *La teología política de Calvino*, Anthropos, Barcelona, 2008, p.219.

¹²⁰ Este es el apelativo empleado por Danilo Castellano en su obra *Martín Lutero: el canto del gallo de la modernidad*. Para el politólogo italiano, Lutero encarna, en efecto, la figura de tránsito entre el Medioevo en la modernidad, al realizar con sus tesis radicales sobre la libertad de conciencia el paso necesario hacia un nuevo estadio de relativismo moral, que, para el autor, no es sino la expresión más evidente no solo del voluntarismo jurídico sino del más descarnado nihilismo. CASTELLANO, D.: *Martín Lutero, el canto del gallo de la Modernidad*, Marcial Pons, Madrid, 2016, p.141.

principales defensores de este derecho divino de los reyes y su corolario absolutista. Esto puede resultar evidente dada su natural oposición a la autoridad de la Iglesia a favor de la potestad temporal del Estado¹²¹. La tradicional distinción entre *auctoritas* y *potestas*, definida en la teoría de las dos espadas por el papa Gelasio en el siglo V –y que ha sido desde entonces consustancial al orden político cristiano¹²²–, quedaba definitivamente herida de muerte en manos de la teología política luterana dada la preeminencia que otorga al poder político estatal, en el cual debe subsumirse el poder espiritual. Para la teología luterana, la comunidad cristiana debe someterse a la autoridad del príncipe en tanto su poder es acreedor de un designio providencial; y será misión del monarca, en virtud de la primacía del Estado sobre la Iglesia, la secularización de los bienes eclesiásticos, así como de la protección de la fe cristiana, en la medida en la que la autoridad del príncipe resuelve el problema del pecado en el mundo¹²³.

En realidad, esta ruptura entre ambos poderes se debe a las mismas distinciones *ex natura rei* escotistas que han ido marcando el desarrollo filosófico hasta ahora explicado. Del mismo modo que se separa la materia de la forma -lo que justifica en el plano político la existencia de un estado de naturaleza sustancialmente distinto del Estado como asociación-, en el plano teológico se produce la diferencia entre los cuerpos y las almas, lo que echa por tierra toda la tradición metafísica pretérita sobre la unión de alma y cuerpo como un sintagma indisoluble. El Estado, en esta diferenciación escotista, se hará cargo de la salvación de los cuerpos, y las almas serán salvadas por Dios desde la intimidad espiritual de cada individuo. Sin embargo, el proceso natural de subordinación de lo espiritual a lo temporal requerirá que eventualmente las almas sean también salvadas por el Estado, una vez que el proceso de secularización, paralelo al devenir filosófico moderno, haya alcanzado su máxima expresión, que no es otra que el surgimiento de una fe inmanente así como una escatología resuelta política-

¹²¹ *Ibid.*, 146.

¹²² La distinción se encuentra ya en el Evangelio, con las célebres palabras de Cristo: “dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”. Con esta frase, el cristianismo se presentaba al mundo como una revolución al alterar el orden teocrático pagano.

¹²³ ÁLVAREZ CAPEROCHIPI, J.A.: *Reforma protestante y Estado moderno...*, *op. cit.*, p.29.

mente dentro del mundo y la historia. Esta idea de Estado-iglesia ya encuentra un antecedente claro en la teología luterana que parte de una exégesis literal de la teoría de las dos ciudades agustinianas en tanto existe un reino de los creyentes y un reino de los pecadores. Estos últimos deben ser sometidos al poder político¹²⁴, es decir, a la violencia, que en última instancia se presenta como salvadora a través del orden que la ley, en su fuerza coercitiva, impone cuasi sacramentalmente.

Es preciso insistir que esta inversión en el orden de jerarquías que establecían un equilibrio entre poder temporal y poder espiritual, entre *auctoritas* y *potestas*, se debe en Lutero a su firme creencia en la tendencia al pecado del hombre. Este pesimismo antropológico, que nace de la creencia luterana en el pecado por imputación extrínseca¹²⁵, adoptará la necesidad de, como acabamos de mencionar, imponer la ley como una violencia desnuda¹²⁶ que asegure la estabilidad política. Esto justifica de nuevo el absolutismo monárquico, algo que también está presente, como es sabido, en Hobbes. De hecho la filosofía política hobbesiana será prolífica en legitimar el poder fáctico del Estado como garante de la seguridad y de la neutralización del conflicto, elementos comunes en el pensamiento protestante que enajena la libertad a favor de la protección por parte del aparato político. Esto, al menos en Lutero, no deja de ser sorprendente, dada la defensa de la libertad individual que profesa; si bien es cierto que se trata de una libertad respecto de la voluntad de Dios, más que de una libertad respecto de la ley, que ajustada a la lógica estatal, es puro legalismo moral. Moral en tanto colectivo, como ocurrirá con Rousseau¹²⁷, lo que exige que la *ratito status* protestante no sea sino una expresión de esa moral de Estado orientada no ya hacia el bien común, sino al bien público¹²⁸, entendido como agregado de ciudadanos, de *personas civitatis*; una persona jurídico-política ostentadora de la voluntad general en esta nueva forma de "irradiación horizontal". Una solución cuya dirección ya no se produce de Dios

¹²⁴ *Ibid.*, p.27.

¹²⁵ DE MURALT, A.: *La estructura de la filosofía política moderna...*, op., cit. p.87.

¹²⁶ CASTELLANO, D.: *Martín Lutero...*, op., cit. 147.

¹²⁷ *Ibid.*, p.77.

¹²⁸ *Ibid.*, p.167.

hacia el príncipe, sino del príncipe al pueblo: es decir, que la transferencia de soberanía no se realiza ya por un acto de voluntad divina, sino por un acto de voluntad humana, toda vez que ya había quedado sacralizada por medio de la misma causa eficiente que siglos antes había provocado la imputación del poder absoluto del Estado.

En fin, para el luteranismo en general el derecho divino de los reyes aparecía como el resultado de una imputación extrínseca bajo el modo *de potentia absoluta dei*, así como lo hacía el pecado. En virtud de este pensamiento, el poder del príncipe queda justificado como “espada vengadora”¹²⁹, el brazo secular de la potencia divina que impone la ley como un acto moral, en tanto la moral y la ley quedan identificadas por precepto divino conforme a la doctrina ockhamista¹³⁰. Estos elementos y su relación entre sí marcarán una teología puesta al servicio del absolutismo monárquico: la idea del pecado por imputación extrínseca del hombre, la necesidad de la ley y por tanto de la violencia para garantizar el orden público, el problema de la conciencia y la correlativa indiferencia entre el bien el mal con respecto de la voluntad, o la supremacía del poder político del Estado en detrimento del espiritual; todos ellos suponen el paso natural e ineluctable hacia la secularización. Un proceso que tendrá sin embargo que conjugarse con nuevas formas de sacralización de lo político, toda vez que el proceso de irradiación, agotado su tránsito por el monarca bajo la fórmula absolutista, se transfirió, como decimos, horizontalmente hacia la masa y su extraña anti-politicidad, pretendidamente democrática, que empero tendrá, en el contexto histórico-político en el que emerge, decididas consecuencias autoritarias.

Unas consecuencias especialmente visibles bajo la expresión de una nueva forma de religiosidad que, ya plenamente instalada en el poder secular, se desarrollaría como una forma de culto inmanente, cuya estructura respondería a aquellas distinciones escotistas con las que empezamos a estudiar la filosofía moderna. Estas necesariamente se acomodarían a la inminente

¹²⁹ La expresión es de de Muralt.

¹³⁰ CASTELLANO, D.: *Martín Lutero...*, op., cit., pp.90-92.

eclosión ideológica, cuyo origen por cierto también habría que rastrearlo en las primeras comunidades de puritanos que se organizaron material y políticamente para expulsar el espíritu de la vida temporal, fabricando en el nombre de la fe y ante el temor de Dios, un nuevo presupuesto escatológico de salvación histórica que encerraría irreversiblemente las postrimerías dentro los confines del mundo finito.

4. Conclusiones a la primera parte

A continuación, y a modo de corolario, vamos a tratar de ofrecer unas hipótesis que se ajusten lo más adecuadamente posible a las exigencias expositivas y conceptuales de esta tesis, comprendiendo que no han sido pocas las ideas a los que nos hemos enfrentado en las pocas páginas que constituyen esta introducción. Huelga decir que todas ellas merecen un estudio particular y que tratar de condensarlas en tan exigua extensión se antoja una empresa ambiciosa cuando no, temeraria, puesto que el riesgo que entraña reducir las explicaciones a meras soluciones esquemáticas era muy elevado. No obstante, confiamos que hayan resultado de utilidad para la posterior comprensión del resto de este trabajo de investigación. Sin más ambages, estas son las conclusiones de este primer bloque temático:

1.- Como hemos visto a lo largo de estas primeras páginas, es ya un tópico para cualquier estudioso de la filosofía política que los principales presupuestos filosófico-teológicos de la Modernidad hunden sus raíces en la teología franciscana del Medievo crepuscular; siendo especialmente acreedores de las doctrinas de Juan Duns Escoto y del radicalismo de Guillermo de Ockham. Por tanto, no es menos cierto decir que estas estructuras de pensamiento constituyen la principal fundamentación del desarrollo del subjetivismo voluntarista posterior, llegando a informar incluso los desplazamientos intelectuales de la postmodernidad. Porque, si bien es cierto que donde el escotismo separa el nominalismo disuelve, la polémica interrelación entre estas dos operaciones aparentemente contrapuestas – formalización-disolución- constituye también la principal aporía intelectual de la Modernidad, ejemplarmente definida por la subsunción de la teóricamente libérrima voluntad del sujeto bajo el poder insondable del Estado, el dios mortal definido por su propia capacidad de auto-limitación. Esto, a la postre y como ya sabemos, redundará en un poder ilimitado que toma el nombre de *soberanía*, el gran invento moderno para la aplicación extraordinaria del derecho sobre el orden ordinario de las cosas sin necesidad de recurrir a una voluntad de origen divino que la justifique.

2.- Esta auto-referencialidad es también la causa remota del tipo de pensamiento totalitario que posteriormente habrían de asumir las ideologías, especialmente en su revolucionario intento por mitificar racionalmente la política a expensas del orden tradicional inscrito en la consustancialidad metafísica deducida del binomio alma-cuerpo, el cual habrá de ser abolido a favor del principio de immanencia. Así, la voluntad, causa eficiente de la Modernidad, puede imputar discrecionalmente nuevas categorías ontológicas del ser en tanto “agente imputable, receptor pasivo de la voluntad estatal”; permitiendo en última instancia la concepción de una antropología inmanente asociada generalmente al mito del “hombre nuevo”¹³¹. El surgimiento múltiples comprensiones del ser, siempre subjetivas, siempre relativas a un orden cerrado sobre sí mismo, fragmenta definitivamente el plano de lo real en contraposición al orden objetivo de la Edad Media. Más aún, al evacuar nominalistamente toda sujeción a una finalidad trascendente, tanto los fines del Derecho –la justicia-, como de lo político –el bien común- y del objeto –el amor-, son sustituidos por la indeterminación moral de la voluntad, que aparece como causa primera y final de todas ellas luego de quedar limitada por sí misma como lo estaba la voluntad divina nominalista que se generó bajo el modo de la *potentia ordinata*. Así, del Derecho deviene legislación y normatividad; lo político, política burocrática y técnica; y el sujeto una abstracción resuelta en la equivocidad, pues niega su relación con el orden inmutable de la naturaleza, así como el nuevo orden artificial de lo político también prescinde de un análisis lógico o previo de la misma, aunque trata de imitarla, formalizándola racional y matemáticamente. Es por esto que, en el fondo, pese a su pretensión de univocidad como prórroga secular del poder divino, en la base del orden político de la Modernidad radica la semilla del nominalismo pues este no deja de ser una construcción intelectual apriorística. Esto en esencia liquida la natural tendencia humana hacia lo social a favor de atribuciones formales en

¹³¹ Juan Carlos UTRERA advierte ya las consecuencias voluntaristas del tema: “El proyecto, compartido de una manera u otra por estas ideologías, de crear un <<hombre nuevo>> en una <<sociedad nueva>>, implica a la postre la cosificación del hombre y su más cruda deshumanización. Indiferentes a la consideración de los vínculos comunitarios constitutivamente humanos y ajenos a cualquier dimensión del hombre real, proceden por la vía de la imposición a la construcción abstracta de una subjetividad modelada ex nihilo para subsumirla en el modelo en cuestión”. UTRERA GARCÍA, J.C.: “La metamorfosis de la legitimidad moderna”, págs. 19-42, en *Legalidad y legitimidad en el Estado contemporáneo* (Ed. J. A. Gómez García), Dykinson, Madrid, p.33.

las que solo prima la potencia o la posibilidad en detrimento del acto, cuya postergación filosófica se hará todavía más evidente en la reducción inmanente del orden del ser.

3.- Las distinciones escotistas *ex natura rei* constituyen el anticipo de la separación que la posterior teología protestante haría entre cuerpo (materia) y alma (forma), de tal manera que ambos se entiendan como dos entidades independientes, completamente distintas entre sí, no solo en el momento de la creación, como afirmarían Escoto, sino en su traspaso al mundo sensible, relegando así la fe a la intimidad de las conciencias y privatizando la religión pero proponiendo no obstante una moral pública. De este modo es posible disponer de la salvación del cuerpo sin perjuicio de la moral espiritual del alma, puesto que la moral no opera sino como pura norma ética. Por tanto, si el alma y cuerpo aparecen en el mundo como dos expresiones diferenciadas de la sustancia hilemórfica del *esse objectivum*, será posible entonces hablar de un *cuerpo sin alma o del alma sin cuerpo*, así como de una *religiosidad* como abstracción del sentido de *re-ligare*. Un tipo de religión resuelta en la subsunción de ambas formalizaciones bajo la discrecionalidad y el reduccionismo del poder político. Lo humano-material se religa por lo tanto con el orden temporal, disolviéndose en lo político a través de la *voluntad de los cuerpos*; y lo formal-espiritual, abstraído de su meta sobrenatural, a través de la *voluntad de las almas*, cuya salvación no obedece ya a la *directio* de la Iglesia sino del Estado; de ahí el cerramiento inmanente que exige la teodicea política de la religión secular. El temor al pecado, inherente a la teología protestante, cristalizará la construcción material de la utopía revolucionaria como reemplazo político de la bienaventuranza eterna, solucionando así el problema del mal mediante la hipertrofia del poder secular en tanto encargado de salvaguardar la comunidad política del pecado mediante el uso fáctico de la violencia. Esta queda ahora reconducida y contenida en la legislación y la legalidad estatal como instrumento moralizador, el cual es prescrito para limpiar el pecado del mundo mediante la homogeneización de las conciencias; un proceso que, en clave secular, repetirían las modernas religiones políticas.

Segunda Parte

DESARROLLO DE CONTENIDO

**EL CERRAMIENTO INTRAMUNDANO DE LO POLÍTICO
Y LA INMANENTIZACIÓN DEL ORDEN METAFÍSICO
DEL SER: EL SURGIMIENTO DE LAS RELIGIONES PO-
LÍTICAS**

1.- Conceptos previos

1.1.- Secular, secularización y secularismo

En su obra *La ciudad secular*, Harvey COX define la secularización como “la liberación del hombre de la tutela religiosa y metafísica, la vuelta de su atención de otros mundos a este mundo concreto”¹³², y advierte que “la era de la ciudad secularizada no es una era de anticlericalismo o de febril fanatismo antirreligioso. El fanatismo anticristiano es algo así como un anacronismo hoy en día”. Prosigue el autor diciendo que “las fuerzas de la secularización no tienen ningún interés serio en perseguir a religión. La secularización simplemente pasa por alto y socava la religión y se vuelve a otras cosas. Ha relativizado los conceptos religiosos del mundo y los ha hecho inocuos. La religión se ha privatizado”¹³³. Afirma incluso que “la era de la ciudad secular es la era de <<ninguna religión en absoluto>>” y que “es verdad que hay algunos que pretenden que nuestra era moderna tiene sus religiones seculares, sus santos políticos y sus templos profanos”¹³⁴, aunque esto implique “obscurecer una diferencia significativa” respecto de las religiones tradicionales.

COX explica la secularización algo así como una suerte de superación pacífica de una visión cosmológica atávica asociada a un tiempo obsoleto, donde la creencia en lo trascendente se mezclaba con supersticiones oscurantistas y pánicos apocalípticos. Lo explica como un proceso de depuración cuyo ulterior propósito es desembarazarse de cualquier sentido religioso, condición exigida para dar un paso adelante hacia ese nuevo estado civilizatorio al que él denomina “ciudad secular”. Un presupuesto que en el fondo parece rescatar la vieja noción agustiniana de la ciudad de los hombres, invirtiendo aquí su jerarquía sobre la ciudad de Dios, antes inmortal y eterna¹³⁵, ahora *desencantada*, desnudada de creencias teológicas fundamentales y, por tanto, desvanecida en el olvido de la historia que sigue al

¹³² COX, H.: *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Ediciones Península, Barcelona, 1968, p.39

¹³³ *Ibid.*, p.24.

¹³⁴ *Ibid.*, p.25.

¹³⁵ *Ibid.*, p.41.

progreso racional y científico de los hombres, auténticos artífices del cambio hacia ese “mundo concreto” de lo sensible. Admitiendo que el primer *desencantamiento*¹³⁶ del mundo es llevado a cabo por el cristianismo como primer gran actor desmitificador y desacralizador del mundo¹³⁷ frente a la concepción pagana, el proceso de secularización aparece como el segundo y definitivo acontecimiento necesario para *desencantarlo*, eliminado aquí definitivamente el oneroso rastro de religiosidad trascendente tanto del orden social como político y, en última instancia, también del orden humano. La secularización aniquila por tanto el contenido ultramundano de la religión y abroga la fe en el espíritu, pero no elimina la fe como un acto personal de creencia en un sistema o en un orden, ya sea extrínseco (religiones trascendentes) o intrínseco (religiones inmanentes). La fe en un orden extrínseco, una idea meta-política y una cuestión antropológica, aparece como resultado de una operación cognoscente producida por el intelecto del hombre finito, que busca y anhela su plenitud en la infinitud mediante un destello de la inteligencia divina instalado desde el momento de su creación. Por eso para el cristianismo, el hombre es “hecho a imagen y semejanza de Dios”, porque su inteligencia, subsidiaria de la divina, está capacitada para llegar a Dios, no desde una gnosis racionalista, sino desde la fe como una proyección metafísica del ser en el allende, antes de haber abandonado sin embargo el aquende, y que se manifiesta en el culto.¹³⁸

La fe inmanente, que es la propia de la secularización en tanto está inscrita en un orden intrínseco, deposita las creencias en un sistema intramundano –sujeto a las vicisitudes de la contingencia -e intrahistórico –sujeto al devenir causístico de la historia, alimentado por el pensamiento ideológico-, cuya escatología materialista está contenida y operada por la política. Por eso la fe no se extingue con la derogación de lo trascendente, antes al

¹³⁶ Término empleado por Max Weber que el autor Charles TAYLOR recupera aquí. TAYLOR, C.: *La era secular*, Tomo I, Gedisa Editorial, Barcelona, 2014, p.56.

¹³⁷ El *logos* cristiano es joánico, del amor, y por tanto opuesto al *logos* heracliteano y racionalista del orden estatal, que sin embargo sacraliza la política y por tanto mitifica el orden temporal: “El *logos* joánico, a diferencia del heracliteano, un *logos* violento como lamentaba Heidegger, desmitifica todo, porque solo Dios es divino, santo, y lo no-sagrado ni es algo abandonado por Dios ni opuesto a Dios”. NEGRO PAVÓN, D.: *Lo que Europa debe al cristianismo...*, *op.*, *cit.* p.238.

¹³⁸ Apunta también el autor que “la fe, que implica la percepción de una realidad diferente de la mundana, es la esencia de la religión. La religión institucionaliza la fe a través del culto; éste es la forma concreta de la fe, por lo que resulta ser tan importante la liturgia, vehículo de la tradición”. *Ibid.*, p.207.

contrario, se imbrica y asocia con una nueva religiosidad fruto del deseo de la Modernidad de hallar la salvación en este mundo mediante medios exclusivamente terrenales. Un tipo de religiosidad al que aparece apuntar Charles TAYLOR según su tercer sentido de “secularidad”:

“La secularidad en el tercer sentido (...) consiste en un nuevo estado de la creencia, en una nueva forma de experiencia que induce a la creencia y es definida por ella, en un nuevo contexto en el que debe encuadrarse toda búsqueda y todo cuestionamiento sobre lo moral y lo espiritual”¹³⁹.

Este carácter de la secularización “es el que pone fin al reconocimiento ingenuo de lo trascendente, o de los objetivos o las afirmaciones que van más allá de la bienaventuranza humana”¹⁴⁰, añade el autor. Los otros dos sentidos previos de secularización, indica TAYLOR, tiene que ver con “aquello que se retira del espacio público” y “con un tipo de creencia y práctica que puede estar o no en retroceso”¹⁴¹. Este segundo sentido secularizador tiene que ver con la pérdida de las costumbres religiosas, así como en la eliminación de los ritos y las liturgias, que tradicionalmente eran de dominio público y que junto a la tradición del Derecho y la jurisprudencia, constituían el *êthos* del pueblo el cual se hundía en la más profunda raigambre metafísica de la sociedad previa a la secularización. Con el tiempo estas costumbres vinieron a verse sustituidas por celebraciones laicas que rinden pábulo a la política y a su estéril espiritualidad inmanente, siempre al servicio de la religión civil del Estado, cuyo principal propulsor fue el calvinista Rousseau en la búsqueda por la armonía y la paz social¹⁴².

¹³⁹ TAYLOR, C.: *La era secular...*, op., cit. p.48.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.49.

¹⁴¹ *Ibid.*, p.40.

¹⁴² A diferencia de Maquiavelo y Hobbes, el autor subraya la tercera vía por la que Rousseau buscaba el equilibrio de la comunidad política mediante la aceptación de un culto laico: “La profesión de fe civil tendría así por cometido delimitar unos contenidos mínimos que habrían de ser compartidos por todos, garantizando el funcionamiento de la vida política. Cualquier religión acorde con ese código sería admitida; sería rechazada en cambio toda aquella que estuviera en contradicción con él. Pero también sería posible limitarse únicamente a la aceptación de ese código. Rousseau toma aquí conciencia de la doble perspectiva de la religión en cuanto tiene tanto una dimensión individual como social. Por ello distingue entre un «catecismo del hombre», tal como se halla presente en el escrito volteriano Poema sobre la religión natural, y un «catecismo del ciudadano» que debería responder al desiderátum de

En el primer sentido explicado por TAYLOR, el significado de la secularización viene a verse reducido a una suerte de privatización del ámbito de lo sagrado a la intimidad de la conciencia, un elemento que sin duda acompaña al prurito protestante de minimizar el contenido religioso de la esfera pública, cuyo ulterior objetivo es, previa politización, des-teologizar el mundo. De ahí la sumisión de la autoridad espiritual al poder secular del Estado con el fin de preservar aquella de la razón, la expresión demoníaca del pecado en lo temporal. Estos tres sentidos de secularización, son para TAYLOR la razón fundamental por la cual “nuestra relación con un Dios trascendente ha quedado desplazada de la vida social (secularidad 1)”, siendo la fe en este Dios aquella “cuya desaparición es rastreada en estas teorías (secularidad 2)”¹⁴³. Por último, ese tercer sentido de secularidad que, como decíamos más arriba, sustituye políticamente aquella situación en la que hay una “sensación” –fe- “de que hay un bien superior a la bienaventuranza humana y que se sitúa más allá de esta”, dando lugar a la “historia cristiana de nuestra transformación potencial por obra del ágape¹⁴⁴”, la cual requiere “que consideremos que nuestra vida trasciende las fronteras de su ámbito <<natural>> entre el nacimiento y la muerte; nuestras vidas se extienden más allá de <<esta vida>>”¹⁴⁵. Para TAYLOR por tanto la secularización tiene como ulterior objetivo el desmantelamiento de la creencia en un orden superior, o, en todo caso, reducirlo a un “nuevo estado de creencia” relacionado con el cuestionamiento y la búsqueda de lo moral y lo espiritual una vez ha sido superada “la ingenuidad de lo trascendente”, dando lugar por tanto a la era de la inmanencia. Esto parece ponerse de acuerdo con COX cuando apuntaba muy someramente a la posible aparición de religiones seculares luego de la secularización, aunque se trate en realidad para el autor de un error de grado, puesto que, recordemos, la ciudad secular es y debe ser lugar de “ninguna religión en absoluto”, y por tanto, el surgimiento de cualquier otro culto no trascen-

una profesión de fe civil”. GINZO FERNÁNDEZ, A.: “La religión civil y el pensamiento político de Rousseau”, en páginas 247-282, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 79, 1993, p.261.

¹⁴³ TAYLOR, C.: *La era secular...*, op., cit., p.47.

¹⁴⁴ Aquí TAYLOR se está refiriendo al acto manducal eucarístico mediante el cual el creyente cristiano recibe la sangre y cuerpo transubstanciado de Cristo como alimento de vida.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.48.

dente, solo puede ser causa del secularismo, y no de la secularización en cuanto fenómeno depurativo.

El problema nace con la idea de que la secularización es ajena al secularismo. Dicho de otro modo, que la secularización, como fenómeno emancipador en el sentido que apuntaría BLUMENBERG¹⁴⁶, persigue exclusivamente la progresiva derogación del mundo espiritual, demoliendo con ello los cimientos de todo pensamiento teológico anterior y todo rastro de él sobre la Modernidad. COX lo explica así: “La secularización implica un proceso histórico, ciertamente irreversible, en el que la sociedad y la cultura son liberadas de la tutela del control religioso y de las cerradas concepciones metafísicas del mundo”¹⁴⁷; mientras que el secularismo es “una ideología, una nueva concepción cerrada del mundo que funciona de forma muy similar a una nueva religión” y, que, añade el autor, “como cualquier otro ismo, amenaza la apertura y la libertad que ha producido la secularización”¹⁴⁸. COX explica el secularismo por tanto como un fenómeno aislado, una suerte de degeneración o instrumentalización ideológica de aquella libertad conquistada por la secularización frente a la cosmovisión religiosa, para tratar de imponer posteriormente un orden cerrado, que sin embargo perpetúe la existencia de un sistema de creencias y de un *êthos* político alrededor del cual gravite el resto de pormenores y quehaceres humanos. Charles TAYLOR sin embargo parece limitarse a ofrecer una definición del secularismo que tiene que ver más con el aspecto de coexistencia civil en un escenario democrático:

“Si lo examinamos con más detalle, el secularismo implica una exigencia compleja. Con él se busca más de un bien. Podemos destacar tres, que se corresponden a las tres categorías de la trinidad de la Revolución francesa: libertad, igualdad, fraternidad. 1) Nadie debe ser coaccionado en materia de religión o de creencias básicas (...) 2) Debe existir igualdad entre personas con diferentes

¹⁴⁶ El autor se refiere al vago uso del término *mundanización* para referirse a la secularización como la tensión dialéctica entre lo sagrado y lo mundano, cuyas virtudes inmanentes son suficientes para declarar la urgencia del proceso, aunque, apunta, el sentido emancipador o *separación* imprime al uso del término “un *pâthos* genuinamente teológico”. BLUMENBERG, H.: *La legitimación de la Edad Moderna*, Pretextos, 2008, p.15.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.42.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp.42-43.

credos o creencias básicas (...) 3) Se debe escuchar a todas las corrientes espirituales y todas deben participar en el proceso siempre en marcha por el que la sociedad determina que metas se propone (su identidad política) y cómo alcanzarlas (el concreto régimen de derechos y privilegios)”¹⁴⁹.

Como vemos, nada en la definición de TAYLOR hace referencia, al menos en apariencia, a la existencia de una religiosidad secular, aunque admitiendo que “en algunos casos puede existir una religión civil: una perspectiva religiosa que incorpora y justifica la filosofía de la civilidad”¹⁵⁰. Sin embargo también añade que “la democracia realmente pluralista no puede volver a una religión, ni anti-religión, por consolador que pudiera ser, sin traicionar sus propios principios”¹⁵¹. Y esto es así, porque para el autor el verdadero secularismo tiene que ver solo con “qué debe hacer el Estado democrático ante la diversidad”¹⁵². No hay nada realmente contundente en la explicación de TAYLOR que parezca salvar el secularismo de devenir, como apuntaba COX, en un nuevo sistema de creencias cerrado, esta vez ordenado a un fin temporal. El contexto en el que escribe TAYLOR tiene que ver más con la discusión típicamente hodierna, en la misma línea que sostiene Habermas, sobre la revisión de una nueva teología política en la era post-secular de las sociedades democráticas, en esa constante llamada al diálogo y a la tolerancia dentro de las esferas de discusión públicas que operan como instituciones básicas de la sociedad. Lo que no queda claro en TAYLOR es si, precisamente, este nuevo sentido moral del secularismo desteologiza o no el contenido escatológico del orden temporal democrático, al devenir este, en su forma estatalizada, como una expresión omnímoda de poder auto-referencial a través de sus propios ritos y liturgias laicas. Así lo sugiere el acto del voto, garante de la representación que legitima el poder en la ausencia del representado, lo que, en esencia, es contrario a la política como ordenadora de los bienes temporales, cuya contingencia e inmediatez exige la participación real del ciudadano en el

¹⁴⁹ TAYLOR, C.: “Porqué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, *El poder de la religión en la esfera pública* (Edición Eduardo Mendieta, Jonathan Vanantwerpen), Editorial Trotta, Madrid, 2011, pp.39-40.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.51.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.52.

¹⁵² *Ibid.*, p.41.

quehacer de la cosa pública. Si este ha de ser el sentido del secularismo en los regímenes democráticos, entonces TAYLOR parece coincidir involuntariamente con COX en su tímido acercamiento al concepto de religiones políticas, aunque en ambos autores la noción de secularización se haya desvinculado ya del secularismo al entenderse este, decíamos, como un fenómeno exclusivamente emancipatorio o liberador. Lo que esta tesis tratará de defender en este punto, es que el secularismo es fruto necesario de la secularización puesto que hay una continuidad causal entre el acontecimiento y la consecuencia, sin que puedan entenderse sendos conceptos como ideas estancas, aunque para ello ha de comprenderse previamente el significado del término secular.

Lo secular¹⁵³ convive naturalmente con lo religioso, y no hace referencia sino a lo inmanente o aquello que es exclusivo del mundo, es decir, de naturaleza finita, sin que esto implique necesariamente conflicto con el orden de lo espiritual. Antes al contrario, lo secular, que es subsidiario de lo espiritual, equilibra la balanza en las típicas disputas teológicas entre razón y fe. Lo secular media entre lo trascendente y lo mundano, entre lo eterno y lo temporal, y por eso la religión, que opera como un conjunto de ritos y liturgias celebradas en el mundo pero ordenadas hacia un bien trascendente situado en las postrimerías, requiere de lo secular como espacio de actuación de lo contingente, lugar en el que se inserta la libertad del individuo. Esto no quiere decir que lo religioso haya de opacar o extralimitarse sobre lo secular, puesto que su esencia es política, y por tanto está al servicio de los hombres durante su vida terrenal. El proceso secularizador, al subvertir esta situación, haciendo que lo político sobrepase lo espiritual, genera ese llamado “secularismo”, que es la vertiente sistémica y organizada de la secularización, y que en su búsqueda por proclamar una nueva fe en la ideología, sacraliza la contingencia y politiza el mundo, el cual ya había sido previamente despolitizado por el cristianismo, que fue revolu-

¹⁵³ Del latín *saeculum*, que significa “esta era”.

cionario frente al mundo pagano al distinguir entre el poder político y la autoridad espiritual¹⁵⁴.

Si lo secular es por tanto lo temporal en pacífica coexistencia con lo religioso durante el orden tradicional previo a la Modernidad, la secularización debe referirse al desbordamiento de lo político sobre lo religioso¹⁵⁵, porque a medida que lo temporal se aleja de lo espiritual en este esfuerzo liberador, lo neutraliza, politizándolo. Cuando la esfera de lo religioso deviene política, lo político se sacraliza¹⁵⁶. Así, el culto hacia lo trascendente queda expulsado del dominio público, al tiempo que lo político-secular, antes guardián temporal de la contingencia humana, queda revestido con el halo místico de la devoción religiosa que se desprende de la fe de los hombres hacia un orden supra-convencional, ahora encarnado por el Estado como personificación absoluta y deificada de lo político. Esto pone de manifiesto una vez más la cuestión antropológica relativa a la naturaleza humana y a su necesidad de apoyarse espiritual y moralmente en un sistema de creencias (extrínseco o intrínseco) que dé solución a los grandes problemas de la existencia en este mundo: el porqué de la vida y la angustia ante la certeza de la muerte indefectible. Podría decirse por tanto que la secularización, que es al mismo tiempo causa y efecto de la Modernidad, inaugura el eón del inmanentismo¹⁵⁷, dejando atrás la era de lo trascendente que había marcado y definido el sentido de la sociedad y de la política durante

¹⁵⁴ Además, el cristianismo es revolucionario al invertir las relaciones de violencia entre la divinidad y los hombres, siendo estos quienes castigan a Dios y no al revés. La naturaleza punitiva de la divinidad quedará restaurada sin embargo por la legislación estatal al conferir a la ley carácter moralizante.

¹⁵⁵ “La secularización comporta, en principio, negar lo más sagrado de la Iglesia: su naturaleza divina y su autoridad (especialmente la del Sumo Pontífice) para atribuirle al Estado o a los individuos. Lo fundamental, a mi entender, en la secularización no está tanto en la atribución como en la negación de la que se sigue una extracción. De modo que la secularización consiste un progresivo apartamiento de Dios como autor y fin del mundo y del hombre, es decir, de la Verdad, tal y como la define la Iglesia Católica, porque se niega a ésta su naturaleza divina y su autoridad”. SEGOVIA, J.F.: Lutero y los orígenes religiosos de la secularización”, *Consecuencias Jurídico-Políticas del Protestantismo* (ed. Miguel Ayuso). Marcial Pons, Madrid, 2016, p.52.

¹⁵⁶ En este sentido insiste NEGRO PAVÓN en el ambiguo empleo del término “secularización” con “desmitificación” o “desacralización”. *Lo que Europa debe al cristianismo...*, op., cit. p.183.

¹⁵⁷ Haciendo aquí referencia deliberada y propia a la idea del eón cristiano relativo al pensamiento milenarista y al pensamiento joaquinista posterior, sobre los tendremos ocasión de profundizar a lo largo de este segundo bloque temático.

siglos. No obstante, el proceso secularizador¹⁵⁸, si bien rompía, en el plano del ser, con la metafísica anterior –al disolver la dicotomía alma cuerpo- y sepultaba, en el plano del orden social y político, toda referencia ontológica objetiva hacia un bien común imponiendo un orden subjetivo formalmente distinto de toda meta extrínseca; no extinguía sin embargo la idea de religión en su dimensión óptica, como tampoco en su función social, al conservar en última instancia, su sentido ulterior de religación. Estudiemos esto más detenidamente en el siguiente apartado de conceptos.

1.2.- La religión

Asegura TAYLOR que la religión “clásicamente se resiste a una definición, en gran medida porque los fenómenos que nos vemos tentados de calificar como religiosos en la vida humana son extremadamente variados”¹⁵⁹, y que la reducción del concepto a la distinción “inmanente/trascendente” puede considerarse algo “estrecho, incestuoso”, pero, a fin de cuentas, es también un “ejercicio inteligente, ya que estamos tratando de comprender los cambios que han tenido lugar en una cultura para la cual esta distinción se ha vuelto fundacional”¹⁶⁰. Si el concepto de definición gravita entonces sobre la relación dicotómica entre lo inmanente –mundano y finito-, y lo trascendente –eterno y suprasensible-, parece lógico preguntarse primero si, para que pueda existir una relación, al menos desde un punto de vista formal, es requisito necesario que radique sobre un contenido místico-mágico, o, en todo caso, si ese contenido místico ha de ser obligatoriamente de naturaleza ultramundana y por ende inscrita en un orden divino. Si lo religioso puede ser explicado como aquel conjunto de ritos y liturgias mediante los cuales se accede -ya sea bien mediante plegaria u ofrenda- a una entidad a la que se supone todopoderosa, podemos decir que entonces lo religioso no requiere necesariamente de una escatología, puesto que esa entidad basta que sea más poderosa que aquellos que le rinden tributo,

¹⁵⁸ Cuyo origen remoto, como hemos venido explicando, se halla en el seno de la cristiandad en tanto vástago natural de aquella teología franciscana tardomedieval que activó el pensamiento subjetivista y voluntarista.

¹⁵⁹ TAYLOR, C.: *La era secular...*, op., cit., p.40.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.41.

bien porque la aclaman como protectora o bien porque la temen como jueza de sus actos. Podría añadirse, entonces, que la constitución de ese orden superior baste con que resuelva los principales problemas humanos, que no son otros, como decíamos, que la vida y la muerte, y que por lo tanto esa entidad que se presume omnipotente podría descansar en un orden político-secular finito, puesto que el principal objeto de lo político es la custodia del orden social y la supervivencia física de la comunidad política.

Ahora bien, atendiendo al sentido etimológico de la palabra religión, encontramos que proviene de la expresión *re-ligare*¹⁶¹, es decir, religar lo temporal con lo eterno, lo material con lo espiritual y lo natural con lo sobrenatural. En definitiva, establecer una comunión entre este mundo y el postrimero, cuya aceptación plantea de entrada una metafísica que sobrepasa cualquier visión estrictamente secular del culto religioso. Dada por tanto esta insalvable ligazón establecida entre el acto de religiosidad en sí mismo y la correspondiente necesidad de una *ratio ulterioris* suprasensible¹⁶² que de ello se deduce, simplificar el contenido de la religión a una mera relación de poder y servidumbre entre la entidad o el orden que se presupone superior y aquellos que le rinden culto, se antoja cuanto menos un ejercicio de reduccionismo teórico. Por eso, establecer o dirimir exactamente qué es una religión inmanente, que a priori puede resultar un tema controvertido, es en realidad, una tarea relativamente sencilla si el estudioso del tema se atiene a la cuestión escatológica.

El apelativo “religión” aparece necesariamente en su denominación porque hace referencia a su ulterior ligazón entre un orden convencional y otro

¹⁶¹ “Al profundizarse en su raíz lingüística, la palabra puede ser descompuesta en el prefijo re, que aporta un carácter superlativo y/o reiterativo, y el lexema *ligatio-onis*, que hace referencia a atadura o ligadura”. SÁNCHEZ BAYÓN, A.: *La modernidad sin prejuicios: la religión en la vida pública estadounidense* (Vol.1 Fundamentos), Madrid, Delta, 2008, p.79.

¹⁶² Indica el profesor SÁNCHEZ BAYÓN que “en la mentalidad teológica –de las religiones monoteístas– se ha logrado una ordenación tal, en la que la *ratio ulterioris* es única, y pese a su distancia con el hombre (un ser limitado), la divinidad entra en contacto con la humanidad y revela la religión: de ahí que, si solo se cree que haya un dios, referente de todo, que descubre su mensaje al hombre, dicho mensaje ha de ser verdadero (ergo, revelado y único que, *mutatis mutandi*, se aplica a la religión”. *Ibid.*, p.92.

supra-convencional, expresado a través de los ritos y símbolos pertinentes –cuya manifestación pública puede responder a necesidades sociales como ocurría con la religión civil romana, cuya naturaleza pagana¹⁶³ sin embargo se distanciaba del tipo de religión utópico-ideológica moderna. Se trata esta sin embargo de una *religión sin fundamento*, porque al invertir la relación entre lo religioso y lo secular, la naturaleza política del último adquiere una ilusoria dimensión sobrenatural que empero no supera su condición de inmanente, resolviéndose como una suerte de trascendencia limitada a este mundo, o dicho de otro modo, una mística no-trascendente o intramundana cuyo *telos* se aloja en la finitud de la existencia, la cual queda administrada por el poder político. Lo que parece ser un denominador común es el hecho de que el contenido ultramundano se sustituye por la palingénesis, una suerte de *apocatástasis* secularizada¹⁶⁴ que se pretende inmutable perpetuándose en el tiempo como una “eternidad material”; una quimera ideológica que se alinea con la búsqueda incesante de conquistar la muerte, no a través de la infinitud del alma, sino de la razón y el progreso en un sentido escatológico, en la medida en la que este contiene las esperanzas postreras de la humanidad contenidas en la inmanencia prometeica de la secularización¹⁶⁵. Pero tendremos ocasión de volver sobre estos dos grandes dogmas de fe modernos más adelante.

Ciertamente, la religión no es sino el medio a través del cual lo individuos se vinculan a la deidad¹⁶⁶, manifestando su fe a través de ceremonias y

¹⁶³ Del latín *pagos*, casa. La religión pagana del mundo griego y romano no era sino un culto a las divinidades domésticas que conferían significado metafísico a la sociedad clásica.

¹⁶⁴ Herejía según la cual todas las cosas se reunirían y restaurarían al final de los tiempos.

¹⁶⁵ A este respecto, acierta BLUMEMBERG cuando dice que “la escatología habla de un acontecimiento que irrumpe en la historia y que es heterogéneo respecto de ella y la trasciende, mientras que la idea de progreso hace la extrapolación de una estructura que es propia de todo presente a un futuro inmanente de la historia”. BLUMEMBERG, H.: *La legitimación de la edad moderna...*, op., cit. p.39.

¹⁶⁶ Sobre el papel de la religión, también SÁNCHEZ BAYÓN: “La religión, no solo articula las relaciones entre el poder y lo sagrado, sino que además constituye una de las grandes esferas sociales (al igual que la política, el derecho, la economía, etc.), donde se resuelve la cuestión del misterio, la salvación y trascendencia –o sea, el sentido vital (visión y misión) en relación con todo lo demás, y el referente de perfección–. Por tanto, la religión también comprende cuestiones de conciencia compartida y conectividad (v.g. identidad, solidaridad, mentalidad, imaginario), ergo afectándose así al diseño idiosincrásico. en definitiva, la religión influye en la configuración idiosincrásica de un pueblo, al propiciar su singularización, con una visión y misión propia”. SÁNCHEZ BAYÓN, A.: “Estudio de la idiosincrasia estadounidense desde a teología política y ciencias eclesiásticas”, pp.165-204, en *Estudios Eclesiásticos*:

profesando su culto tanto públicamente como en la intimidad de sus conciencias¹⁶⁷. Sin embargo, bajo este sentido de religación o unión inextricable a la religión¹⁶⁸, aparece inevitablemente la existencia de un más allá, estableciendo una meta trascendente que ya no tiene que ver con la supervivencia de los cuerpos, sino con la salvación de las almas. Este es el elemento central de la religión cristiana¹⁶⁹, es decir, su inclinación hacia una verdad revelada inscrita en las ideas de bienaventuranza, sacrificio, perdón y trascendencia, las cuales desaparecen casi por completo en el culto secular cuyo principal objetivo no es ya administrar el perdón, sino la vida, cuya salvación ya no es accesible desde la divinidad¹⁷⁰.

En este sentido, idea de una soteriología que resuelva el problema del pecado como causante del mal en el mundo, aparentemente invalida la posibilidad de una religión política cimentada en el culto hacia lo exclusivamente secular, porque lo secular, como ya explicamos, aunque convive con lo religioso, es finito y contingente, y por lo tanto se desenvuelve en el mismo plano que el pecado. La creencia en una escatología exige la remisión de aquel, puesto que en las postrimerías no existe el mal. El mal pertenece

revista teológica de investigación e información (vol.93) Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2018, p.167.

¹⁶⁷Es por esto que la religión pertenece por esencia tanto al ámbito de lo privado como a la esfera de lo público. La fe no puede ser impuesta a la comunidad política desde el poder fáctico, porque entraría en conflicto con la libertad individual, resquebrajando así la idea de libertad política, uno de los pilares del orden político basado en la razón y en la naturaleza, regulado por el Derecho. Empero, tampoco debe quedar relegada exclusivamente a la privacidad moral de cada individuo, puesto que en esa misma libertad reside el derecho de poder expresarla públicamente, configurando así la existencia de un *é-t-hos* o espíritu del pueblo, en cuya tradición se inscribe la moral. Por esto, la relación entre lo religioso y lo político resulta capital para comprender la configuración del orden jurídico y social, especialmente si se está de acuerdo con la idea de que la cultura proviene del culto religioso, siendo el templo el centro a partir del cual se construye la ciudad, donde los hombres coexisten en paz. A este respecto, escribe el profesor Dalmacio NEGRO que “según la experiencia histórica, hasta ahora, la religión ha sido la clave de todas las culturas y civilizaciones conocidas”. NEGRO PAVÓN, D.: *Lo que Europa debe al cristianismo...*, *op., cit.*, p.2

¹⁶⁸“La religación es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia”. NEGRO PAVÓN, D. (haciendo referencia a Xavier ZUBIRI). *Ibid.*, p.207.

¹⁶⁹ Algunos autores apuntan sin embargo que el cristianismo no es una religión estricta, puesto que al encarnarse Dios en la figura de Cristo, se disuelve la relación impersonal entre el hombre y la divinidad, y por lo tanto la necesidad de la religión como medio para religar ambos. Esto no obsta para que el cristianismo se desenvuelva como una religión formal mediante la celebración de ritos y liturgias.

¹⁷⁰ No en vano la encarnación de Cristo justifica el punto de partida del pensamiento ideológico de las religiones inmanentes. Si Dios ha podido hacerse hombre, ¿acaso no es el hombre Dios? La idea de un hombre divinizado no es ajena al pensamiento gnóstico que deposita el pecado en el mundo tras su cerramiento intramundano, habiendo este sido creado imperfecto y por tanto acreedor de un acontecimiento soteriológico que solo puede ser llevado a cabo por el hombre y desde el hombre.

al mundo fruto de la naturaleza caída del hombre, y su existencia se hace necesaria tanto para la finitud del tiempo como para que se produzca el milagro de la salvación, un holocausto retributivo para el perdón de los pecados a través del cual se invierten las relaciones de violencia: ya no es Dios quien la ejerce punitivamente hacia los hombres en un sentido veterotestamentario, sino los hombres hacia Dios mediante el sacrificio. Esto, de acuerdo con la famosa tesis de René GIRARD, supone la abrogación definitiva del ciclo violencia sacrificial y del asesinato colectivo del “chivo expiatorio”, mediante el último acto de violencia que supone el holocausto de Cristo que desenmascara el “desconocimiento” de la mentira fundacional de las civilizaciones precristianas, siendo este el sentido de la *pax Christi*¹⁷¹.

Por eso el cristianismo convive con la idea del pecado, y aun hoy lo necesita¹⁷². Contrariamente, en las religiones intramundanas, aun partiendo originalmente de la misma idea de pecado, al desdibujarse los límites entre lo mundano-secular y lo ultramundano-espiritual, y al ser lo escatológico una prórroga de lo político, el pecado queda abstraído de la naturaleza, o en todo caso aparece bajo una forma nueva definida por la voluntad de quien prescribe la moral, que es el poder político. Como el culto secular fija la escatología dentro de los límites temporales de lo contingente, esta nueva forma de pecado asociado al mal político no debe ser redimido, sino neutralizado jurídicamente, no en el allende, sino en el mundo y desde el mundo; no a través de Cristo puesto que la necesidad cristológica queda evacuada, sino de la política, cuya sacralización se deduce de un acto de voluntad humana, no divina.

Lo humano aparece así bajo una condición de religiosidad que ya no es espiritual, no obstante, insistimos, el sentido ulterior de la religación no se deshace, antes bien, delimita los fines de la existencia en el tiempo finito.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 209.

¹⁷² El acto redentor de Cristo a través de su holocausto, que ocurre como un acontecimiento aislado que define la Historia de la humanidad, es un milagro perpetuo, por eso el pecado aparece como una dimensión inextricable a la naturaleza caída del hombre que exige la salvación cristológica. Como dice la máxima escolástica, *veritas semper indaganda* (la verdad ha de indagarse continuamente).

La fe no desaparece, pero la íntima comunión entre el individuo y lo sagrado que exigía la necesidad ultraterrena se disuelve, y en su lugar aparece lo material y lo político como única referencia posible, abstrayendo la fe de la verdad revelada, y sustituyéndola por una fe en una verdad equivocista no revelada, sino adjudicada formalmente por el Estado *de potentia absoluta*.

1.3.- Trascendencia, inmanencia e inmanentismo

Si se pudiera dividir la Historia, no sin incurrir en un cierto ejercicio de heterodoxia, entre la era de lo divino-trascendente, inaugurada por el cristianismo –dejando ahora de lado el mundo pagano- y la era de lo inmanente-secular inaugurada por la Modernidad, la cuestión de la religión quedaría sin duda sujeta a la definición del horizonte escatológico y, por extensión, a la promesa de la salvación como conductor de aquella. Esta se resuelve bajo la constante de una tensión dialéctica entre lo natural y la necesidad de lo sobrenatural, o al menos la necesidad de fundar el orden convencional en un orden superior como fuente de ulterior legitimidad. Lo trascendente no se opone a lo inmanente, puesto que lo inmanente es, decíamos, el ámbito de acción de lo contingente: tiene que ver con los eventos del mundo cuyo desenvolvimiento se deduce de la libertad contenida en la existencia de aquello que no es eterno. Cuando Cristo pronunció sus célebres palabras “mi Reino no es de este mundo”¹⁷³, estaba cifrando la diferencia entre aquello que pertenece al espacio de los hombres y aquello que pertenece a la divinidad, que es empero accesible a los hombres mediante la fe y a la capacidad de trascender el mundo¹⁷⁴ a través de la dádiva mi-

¹⁷³ Unas palabras que justificaron la idea protestante, de origen nominalista, del *Deus absconditus*. Es decir, un “Dios en las estrellas” que poco o nada tiene que decir sobre los acontecimientos humanos; una exégesis común tanto en Lutero como en Hobbes para los que existe “un Dios que es todo y una criatura que no es nada, un ser necesario y perfecto frente a una mera existencia contingente y pecaminosa, carecen por completo de algo común que permita, aun cuando sólo sea de manera parcial, vincularlos. La angustia espiritual de Lutero es la perplejidad intelectual de Ockham, porque el «Deus absconditus» de Lutero es el mismo Dios inefable de Ockham; un Dios que está más allá de la inmanencia de lo creado y del alcance de una razón humana” UTRERA GARCÍA, J.C.: “Teología voluntarista y Reforma. Las raíces medievales del pensamiento luterano”, en págs. 213-242, *Pensar en la Edad Media cristiana: la presencia de la teología medieval en el pensamiento moderno*, (Eds. Manuel Lázaro Pulido, Francisco León Florido, Estíbaliz Montoro Montero), Síndéresis, 2018, p.220.

¹⁷⁴ NEGRO PAVÓN, D.: *Lo que Europa debe al cristianismo...*, op., cit., p.216.

sericordiosa del perdón y de la gracia. Esta sensibilidad humana a lo trascendente la entiende ZUBIRI como el “movimiento determinado por la trascendencia misma de Dios en cada cosa. Dios es, en esta dimensión, no solo trascendente sino trascendificante”¹⁷⁵. El concepto no solo se limita, según el autor, a la trascendencia de Dios, sino a la capacidad del individuo de trascender mediante Él, pues solo a través de Dios el hombre es permeable a la posibilidad del infinito. En este sentido, la trascendencia se refiere a un fin, que es la vida eterna, pero también a un espacio “...en el que se coloca la divinidad, el horizonte en el que el hombre se confronta con el Absoluto”¹⁷⁶. Dalmacio NEGRO lo explica de la siguiente manera:

“La idea de la trascendencia conlleva –para el cristianismo–, por una parte, la distinción entre el aquende y el allende como dos mundos concretos, reales, a diferencia de lo que sucedía, por ejemplo, en el que la distinción era meramente de orden intelectual (...) Determinase así un dualismo fundamental al establecer dos niveles de futuro y dos niveles de esperanza en el plano terrenal o de lo temporal y en el plano celestial o de lo eterno”¹⁷⁷.

Siguiendo este sintagma, el plano del mundo sensible e inmanente, imperfecto y finito, contempla sin embargo un sentido del progreso que tiene que ver con la realización personal del individuo en el contexto de la convivencia solo posible mediante el *ordo-amoris* fundado mediante la creación. Es por esto, que se hace necesaria la política y el Derecho como instrumentos fundamentales para la custodia del orden social y de la paz, que no es otra cosa que la ausencia de acontecimientos, o más bien “la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar”, como definía San Agustín. Esto contrasta, precisamente, con la idea del milagro, que es el acontecimiento divino que penetra y altera el orden humano. La mutabilidad de este orden se explica, primero por la volatilidad de contingencia, pues está sujeta a transformaciones estocásticas derivadas de su propia condición temporal, y

¹⁷⁵ ZUBIRI APALATEGUI, X.: *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, España, 2013, p.213.

¹⁷⁶ Dalmacio NEGRO cita aquí al teólogo Antonio Caracciolo. *Lo que Europa debe al cristianismo...*, op., cit., p.215.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.216.

segundo, por su necesaria apertura al orden inmutable y sobrenatural de lo trascendente, cuyo plano es suprasensible, perfecto e infinito¹⁷⁸, y cuyos cambios son siempre causales y obedecen a una voluntad. Observamos, por tanto, que lo inmanente, pese a su naturaleza mundana, está impulsado por la teología en la medida en la que ajusta a la persecución de un fin escatológico en el natural desenvolvimiento de lo político como *correctio* de los cuerpos, bajo la tutela de la Iglesia como *directio* de las almas. Sin embargo, cuanto el principio de inmanencia traspasa el sentido de la trascendencia¹⁷⁹ y hace de lo temporal un escenario postrimero, la promesa en un más allá espiritual se sustituye por un tipo de esperanza limitada al progreso humano. Un principio no menos teológico que el anterior al operar como causa eficiente del devenir histórico, cuyo *logos* racionalista sitúa la parusía en la autoproclamación del individuo como paráclito inmanente, redentor del mundo bajo la égida de la gnosis científica.

La esperanza tiene que ver con la plena realización y la satisfacción del individuo en el libre desarrollo de sus virtudes y potencias bajo la protección del orden regulador del Derecho. La promesa está sujeta a la creencia en la salvación luego del acto cristológico redentor. Esperanza y promesa son, pues, extremos de una misma moneda. El hombre tiene esperanza en el mundo porque se le ha prometido la vida eterna. En el pensamiento secularizado inmanentista, la esperanza se confunde con el sentido prometeico de una salvación en este mundo porque el sentido escatológico de la trascendencia ha sido abrogado. Se mantiene, eso sí, la idea de un *és-cathon*¹⁸⁰ en el que satisfacer las esperanzas mundanas de los hombres a fin de elevarlas en un horizonte político, meta ulterior de la política ideológica en su presupuesto teleológico de hallar una razón fundamental al sentido histórico-teológico del progreso, principal motor de la Historia de la humanidad.

¹⁷⁸Sobre lo infinito, explica también Dalmacio NEGRO que “el principio de Infinitud descansa, por un lado, en la idea de nada como un fondo sin fin, absolutamente abierto; por otro, en la omnipotencia divina –la infinitud de las perfecciones de Dios- con la posibilidad de la creación continuada (milagro); bien porque Dios haya puesto unas razones seminales que se desarrollan según su plan, bien por que continúe creando”. *Ibid.*, p.219.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.217.

¹⁸⁰ Palabra griega que significa “el lugar que está más allá”.

La trascendencia invoca pues, mediante la fe, una ultramundinidad que en el cristianismo, es especialmente nítida dada la intervención de Cristo en el mundo, que define la Historia en torno a la salvación. El inmanentismo conjura una construcción nominalista –producida exclusivamente por el intelecto, y realizada mediante el lenguaje- de un presupuesto escatológico secular, bajo la forma de un nuevo Edén o paraíso secularizado, materializado por el Estado como una nueva imagen de lo Absoluto, que define y asume la Historia.

La inmanencia forma parte del hombre: sus pulsiones, deseos, necesidades temporales y su finitud dada su naturaleza caída que sin embargo no impiden la posibilidad de la salvación mediante la fe y el arrepentimiento, condiciones del perdón. Lo inmanente tiene que ver, en fin, con el yo particular sin cerrarse a la posibilidad de lo universal. El principio de inmanencia, por el cual lo mundano-temporal rebasa y sustituye lo eterno-trascendente¹⁸¹, se deduce de la alteridad que fundamenta la existencia del individuo en torno a su relación con el pecado, transmutando su esencia misma al evacuarse del centro espiritual que es el amor a Dios y volverse sobre sí mismo bajo un cerramiento inmanente que solo permite el amor individual.

Como la correspondencia entre pecado y naturaleza queda desecha mediante esta operación, el mal se independiza de lo humano y se politiza atendiendo a las necesidades científicas de la escatología ideológica, que, como señala acertadamente SAFRANSKI, “borra el pecado y lo sustituye por el progreso en la religión del mundo terrestre”¹⁸². Sobre la cuestión del mal tendremos no obstante ocasión de detenernos en el tercer bloque de este trabajo.

¹⁸¹“El principio de inmanencia es fundamentalmente ateo en sus presupuestos implícitos y en sus consecuencias, pues sustituye el orden de lo creado por la subjetividad pensante creadora sin otra regla que la conciencia autónoma. El objetivo es partir de <<cero>>, de un nuevo inicio conformador para que la dependencia ontológica de la criatura desaparezca”. ALVEAR TÉLLEZ, J.: *La libertad moderna de conciencia y de religión...*, op., cit., p.44.

¹⁸² SAFRANSKI, R.: *El mal o el drama de la libertad*, Colección Fabula, Tusquets Editores, Barcelona, 2010, p.157.

1.4.- Escatología, historia y salvación

La idea de un allende marcado por la trascendencia exige necesariamente un contenido escatológico que de sentido al misterio de la vida eterna después de la muerte. El cristianismo siempre ha presentado siempre su escatología¹⁸³, como decíamos más arriba, de un modo muy concreto, al definirla como la consumación final del individuo en un eterno gozo espiritual en Cristo. Esto define por tanto el sentido de la historia humana, que es la historia de la salvación, tal y como apunta el filósofo Giorgio AGAMBEN:

“El cristianismo, se ha dicho, es una religión histórica, no sólo porque se funda sobre una persona histórica (Jesús) y sobre acontecimientos que se dan por sucedidos históricamente (su pasión y resurrección); sino también porque confiere al tiempo un valor y un significado soteriológicos”¹⁸⁴.

El hombre existe para ser salvado a través de un acto de amor infinito, siendo este el principal mensaje mesiánico de Jesús¹⁸⁵. Creación y redención constituyen por tanto el principio y el final de la Historia de la humanidad, siendo que la creación parte de un nihilismo fundante, pues brota de la *nada*, mientras que la redención concluye en el *todo* que se integra en lo Absoluto. Por eso la escatología, aunque no es un acontecimiento histórico pues no pertenece a este mundo¹⁸⁶, tiene que ver con este mundo y guía la Historia¹⁸⁷, no mediante un determinismo social o mecánico, sino a través de la libertad de los hombres para realizar y dirigirse hacia el bien, lo que explica la presencia del pecado como un obstáculo para la sal-

¹⁸³ En su obra *Escatología: la muerte y la vida eterna*, Joseph RATZINGER la define como “ciencia de las postrimerías”. Tal definición implica en cierto modo una racionalización de la escatología, una problemática solo posible bajo los nuevos presupuestos ideológicos de la historia. RATZINGER, J.: *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona, 2007, p.24.

¹⁸⁴ AGAMBEN, G.: *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Pre-Textos, Valencia, 2008, p.59.

¹⁸⁵ La escatología habría consistido por tanto en que “Jesús anunció con autoridad el próximo fin del mundo, la irrupción del reino de Dios. En el vigor de esta esperanza habría consistido lo explosivo, lo nuevo, lo grande de Jesús, debiendo interpretarse todas sus palabras a partir de este centro...”, RATZINGER, J.: *Escatología..., op., cit.* p.25.

¹⁸⁶ Como ocurre con la Iglesia católica, una institución sobrenatural que es al mismo tiempo política, pues pertenece al mundo, como veremos.

¹⁸⁷ “Todos los acontecimientos humanos son históricos por entenderse ordenados a la *historia salutis*, Historia de la redención y la salvación”, NEGRO PAVÓN, D.: *Lo que Europa debe al cristianismo..., op., cit.* p.225.

vación; así como acto de emancipación mundana de la libertad que se confunde con voluntad. La concepción cristiana de la historia es pues escatológica, ya que “es un resultado de la conjunción estratégica de esta doctrina de las “economía del misterio”¹⁸⁸, pero no pretende un plan providencial como lo harían las modernas religiones políticas, sino la articulación trinitaria entre la vida divina y la historia de la salvación, puesto que el arcano de la divinidad y el arcano del gobierno son a la vez “distintos e inseparables”. Siguiendo la tesis de AGAMBEN, lo misterioso no es tanto el plan divino de redención, que explica la historia, sino “la propia praxis a través de la cual Dios dispone a la vez de la vida divina, articulándose en una trinidad, y el mundo de las criaturas, confiriendo a cada acontecimiento un significado oculto”. Porque –prosigue el autor- “la *oikonomia* hace posible una conciliación en la que el Dios trascendente, uno y trino a la vez, puede –sin dejar de ser trascendente- asumir sobre sí el cuidado del mundo y fundar una praxis inmanente de gobierno cuyo misterio supra-mundano coincide con la historia de la humanidad”¹⁸⁹. El concepto de *oikonomia* resuelve para AGAMBEN la principal aporía teológico-política de la historia, al establecer la relación entre la dimensión de lo trascendente –soberanía y reino- y lo inmanente –gobierno y administración-, conciliando ambas “en una misma esfera semántica”. En ella cabe tanto la articulación de la sustancia divina en tres personas, así como la dispensación histórico-ontológica de la salvación y el “extrañamiento en relación con el mundo y el gobierno del mundo”. En palabras del propio autor:

“Los dos pretendidos significados del término –el que se refiere a la organización interna de la vida divina y el que atiende a la historia de la salvación- no sólo no se contradicen, sino que están correlacionados y únicamente se hacen plenamente inteligibles a la luz de su relación funcional. Constituyen, en definitiva, las dos caras de una *oikonomia* divina única, en la que ontología y prag-

¹⁸⁸ El autor se está refiriendo aquí al término *oikonomia* empleado por San Pablo y desarrollado por Orígenes, que no tiene tanto que ver con el “desarrollo providencial de la historia según un designio escatológico”, sino que debe “analizar más bien las modalidades concretas en el que el <<misterio de la economía>> ha forjado y determinado literalmente de la cabeza a los pies la experiencia de la historia”. AGAMBEN, G.: *El reino y la gloria...*, op., cit., p.60.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.66.

mática, articulación trinitaria y gobierno del mundo se reenvían recíprocamente la solución de sus aporías”¹⁹⁰.

En las religiones políticas, la salvación ideológica está contenida exclusivamente por la Historia, pues su escatología es historicista y depende del progreso, que se fundamenta en la esperanza prometeica. El progreso está necesariamente inscrito en la idea del futuro, un acontecimiento redentor que solo puede ser alcanzado políticamente, puesto que “la historia se ha convertido en algo dirigible. Somos nosotros mismos su sujeto decisorio. Ya no aparece dispuesta por Dios o impuesta por un sino, sino que se ve única y exclusivamente como el resultado de nuestra razón planificadora, que no hay duda que tiene poder sobre la tierra”¹⁹¹. Esto encajaría con la tendencia administradora y apriorística de las ideologías¹⁹². El pensamiento ideológico-siguiendo aquella *virtú* maquiavélica¹⁹³ -cuya máxima radicaba en liquidar aquello que no podía ser previsto, fruto del azar, y por lo tanto un riesgo para la estabilidad del príncipe-, persigue la sumisión de todo el acontecer humano a las reglas y normas de la política. Por eso la escatología ideológica, como un futurible resultado del devenir progresivo de la historia, constata la consumación de ese pensamiento apriorístico que huye de una *narratio* cosmológica sujeta a una esperanza “vertical” o trans-histórica que apunte a los cielos, apoyándose sin embargo en una “versión manifiestamente histórica de la esperanza cuyo objetivo es horizontal, porque no se dirige tanto a los cielos como a un futuro en esta tierra”¹⁹⁴. Aquello que depende exclusivamente de este mundo, pese a estar sujeto a las veleidades y caprichos de la contingencia, puede ser, en última instancia, planificado y administrado siempre y cuando existe el suficiente poder

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.67.

¹⁹¹ RATZINGER, J.: *Escatología...*, *op.*, *cit.*, p.225.

¹⁹² “La ideología, en esta perspectiva, puede definirse así: conjunto de ideas vinculadas orgánicamente en un progreso discursivo aparentemente necesario que representan las aspiraciones pasionales humanas a la racionalidad y la verdad, por una parte, y a la paz, la felicidad y la seguridad por otra. La filosofía del siglo XVIII es en este sentido ciertamente ideológica, y la del XVII también, en gran parte, en todo caso, para su gran maestro Descartes”. De MURALT, A. *La estructura de la filosofía política moderna...*, *op.*, *cit.*, p.131.

¹⁹³ Dice Dalmacio NEGRO que, al igual que el *cogito* cartersiano o el la autonomía moral kantiana la *virtú* de Maquiavelo ya venía a suponer una mundanización de la *gracia* como don de Dios. Lo que Europa debe al cristianismo..., *op.*, *cit.*, p.219.

¹⁹⁴ SMITH, H.: *El factor común de todas las religiones*. Kairós, Barcelona, 2001, p.140.

para hacerlo. Mientras que la escatología cristiana tiene que ver, en su definición histórica, con una “economía”, es decir, “una organización y una dispensación de la vida divina y humana”¹⁹⁵, la escatología político-ideológica se limita, a la postre, a ser un proyecto histórico del poder. No existiría futuro sin poder para alcanzarlo, así como el poder carecería de sentido sin un futuro hacia el que dirigirse, puesto que éste debe versar siempre sobre lo que está por venir, desechando y rechazando todo aquello todo lo acontecido en tiempos pretéritos, siendo esta la máxima del progreso, que aniquila la historia¹⁹⁶.

Para Karl LÖWITH, “el futuro es el verdadero horizonte de la historia, suponiendo siempre que la verdad se basa en la fe judeocristiana en una salvación. Y como occidente es a pesar de todo un occidente cristiano, su autoconciencia histórica también es escatológica: de Isaías hasta Marx, de san Agustín hasta Hegel, de Joaquín de Fiore hasta Schelling. Esto también es válido para la práctica revolucionaria. No se habrían producido las revoluciones inglesa, francesa ni rusa sin la fe en el progreso, y no habría una fe mundana en el progreso sin la fe originaria en un objetivo trascendental de la vida. <<El deseo revolucionario de realizar el reino de Dios es el punto elástico de toda cultura progresiva y el comienzo de la historia moderna¹⁹⁷>>. El significado histórico universal de esta orientación escatológica reside en haber logrado vencer el antiguo temor al destino y al ciego azar”¹⁹⁸. De acuerdo con esto, la escatología, al depositar la esperanza en una vida ultramundana, acumula un doble efecto: activa el progreso histórico a través de la fe y, al mismo tiempo, permite la superación de la mis-

¹⁹⁵ Advierte el autor a este propósito que “cuando la izquierda hegeliana rompa con esta concepción teológica –según la expresión paulina de *oikonomia* como economía del misterio de la trinidad respecto al gobierno del mundo-, solo podrá hacerlo a condición de situar en el centro del proceso histórica la economía en sentido moderno, es decir, la autoproducción histórica del hombre. En este sentido sustituye la economía divina por una economía puramente humana”. AGAMBEN, G.: *El reino y la gloria...*, op., cit., p.61.

¹⁹⁶ “Para la mentalidad racionalista, y para su consecuencia el estatismo socialista, las reservas vitales de la sociedad, las creencias y las sólidas costumbres que engendraron una humana y estable convivencia, son <<prejuicios inmovilizadores>>, <<fantasmas del pasado>> o <<rémoras del progreso>>”. GAMBRA CIUDAD, R.: *Eso que llaman Estado. Ediciones Montejurra*, Madrid, 1958, p.171.

¹⁹⁷ LÖWITH cita aquí a Schlegel.

¹⁹⁸ LÖWITH, K. *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona, 1998, p.139.

ma al definir el sentido último del futuro, al que se accede por vías revolucionarias, especialmente si se acepta la idea de que el cristianismo fue, como ya dijimos, ante todo revolucionario¹⁹⁹ respecto del mundo pagano al introducir la idea del amor y el perdón, y al subvertir las relaciones de violencia entre los hombres y Dios.

Según la exégesis ideológica se puede colegir, desde el propio cristianismo, el sentido anticristiano –aunque eminentemente teológico– de la religión del progreso, al confrontar la idea de una salvación universal, un elemento central del mismo, con la derogación de la intervención de Cristo como razón fundamental de lo soteriológico. La escatología ideológica arrastra sin embargo un cierto pánico apocalíptico que persigue una idea ambigua de la salvación. La ciencia –que pretende ser explicación de la causa eficiente de fenómenos empíricos sin atenerse a ninguna causa primera ni final²⁰⁰, predice el fin de los días, así como un inminente juicio final, y allí donde la parusía cristiana reza y celebra la venida de Cristo (“oh, ven Señor Jesús”), el progreso científico conjura la llegada de un nuevo estado civilizatorio, una vez hayan sido superadas las rémoras obscurantistas y supersticiosas de la fe cristiana. Señala también LÖWITH que el sentido teleológico de la historia es eminentemente cristiano, porque avanza hacia la conclusión final de todas las cosas, y desde esta perspectiva el Nuevo Testamento supone asimismo un discurso revolucionario frente al mundo pagano²⁰¹, pero también frente a los textos veterotestamentarios al introducir la idea del progreso hacia la escatología parusística como una constante, pues el acto soteriológico de Cristo constituye un acontecimiento transversal a toda la Historia humana, pasada, presente y futura. En palabras del autor:

¹⁹⁹ “La historia no está dirigida por la providencia, sino que avanza impulsada por crisis revolucionarias, que dan a luz nuevas ideas de justicia. Jesús provocó la primera crisis al predicar la igualdad de todos los hombres ante Dios”, El autor explica aquí la teología política de Proudhon. LÖWITH, K.: *Historia del mundo y la salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2013, p.85.

²⁰⁰ NEGRO PAVÓN, D.: *Lo que Europa debe al cristianismo...*, op. cit., p.220.

²⁰¹ De nuevo, en este sentido, ver AGAMBEN: “Si no se comprende el nexo estrechísimo que une *oikonomia* y providencia, no es posible calibrar la novedad de la teología cristiana respecto a la mitología y a la <<teología>> pagana. La teología cristiana no es una <<narración sobre los dioses>>; es *inmediatamente* economía y providencia, es decir, actividad de autorrevelación, gobierno y cuidado del mundo. La divinidad se articula en una trinidad, pero ésta no es una <<teogonía>> ni una <<mitología>>, sino una *oikonomia*, o sea, a la vez, articulación y administración de la vida divina y gobierno de las criaturas”. *El reino y la gloria...*, op., cit. p.63.

“Éste (el cristianismo), en efecto, supera al paganismo clásico al introducir por primera vez en la historia occidental la idea del progreso, en este caso, aquel que representa el Nuevo Testamento en relación con el Antiguo. En razón de esta dependencia originaria de la idea de progreso respecto del cristianismo, la idea moderna de progreso es ambivalente: por su origen es cristiana pero, en su tendencia, es anticristiana. Mientras que el punto de partida de la moderna religión del progreso es la esperanza escatológica en una consumación futura, a cuya luz la humanidad actual vive en un estado de corrupción y decadencia...”²⁰².

La religión política –del progreso, como se refiere el autor-, deposita la “minoría de edad” en el ahora. Lo hodierno, al estar siempre un paso atrás del futuro, arrastra un ansía cegadora por conquistar una nueva era o nuevo estadio civilizatorio. En esto radica la palingenesia ideológica en su incesante búsqueda de lo eterno dentro del mundo. La *episteme* moderna, basada exclusivamente en la ciencia y la técnica, que están al servicio instrumental del progreso, lidera el *páthos* teológico-político que condiciona y teledirige el devenir humano mediante los sortilegios de la administración y la burocracia. El *éscathon* político, invocado nominalistamente, debe resolver el problema humano de la inocencia y la ignorancia, inducido en primer lugar por el pecado original, pero perpetuado por la debilidad metafísica y cultural del nihilismo cristiano, diría NIETZSCHE. Para esta religión del progreso, el acto soteriológico es en realidad, inabarcable, puesto que no reconoce ni la limitación ni la finitud del hombre. Si en el cristianismo se resolvía con acontecimiento concreto, universal e histórico de la crucifixión –extendiéndose en la conciencia histórica mediante la *anamnesis* o recuerdo de Cristo²⁰³-, la salvación de la escatología político-ideológica es pues, una quimera que no hace sino alimentar el deseo perpetuo del progreso inagotable, desiderátum definitivo de la Modernidad. De ahí que algunas ideologías tratasen de precipitar el reino de Dios recurriendo a experimentos totalitarios con el fin de hallar la salvación en esta vida.

²⁰² LÖWITZ, K.: *Historia del mundo y la salvación...*, op., cit., p.83.

²⁰³ NEGRO PAVÓN, D.: *Lo que Europa debe al cristianismo...*, op., cit. p.225.

2. El surgimiento de las religiones políticas

Como el lector habrá podido deducir, el proceso de gestación de cualquier tipo de religión secular es largo y complejo. Tratar de cifrar una cronología exacta se nos antoja una empresa arriesgada, cuando no estéril, puesto que son muchos los elementos –sociales, culturales, histórico-políticos y por supuesto religiosos- los que han permitido, de un modo u otro, el desplazamiento de la fe a un orden inmanente. No obstante, hay un elemento dominante que cualquier estudioso del tema no puede preterir: forma parte de la historia y de la identidad europea, y aunque podemos rastrear antecedentes teocráticos en civilizaciones pretéritas, las religiones políticas son un fenómeno inextricable al sentido eminentemente cristiano de Europa, puesto que surgen precisamente como consecuencia de su debacle, de su paulatino agotamiento interior²⁰⁴. A medida que el *êthos* cristiano se fue evaporando de la idiosincrasia europea, aparecieron otras formas de culto que viraron hacia el orden temporal de lo político como sustituto definitivo de la religión cristiana, que al mismo tiempo es explicativa de su extinción. El ateísmo-nihilista dominante de hoy en día solo puede ser resultado de una Europa originalmente cristiana, abocada empero a su propia autodestrucción. Sobre esto tiene mucho que decir el humanismo cristiano, así como todas las filosofías y corrientes de pensamiento que han tratado de casar la Iglesia con el Estado, sin entender que ambos son necesariamente opuestos, ya que el Estado compite con la Iglesia imponiendo un *logos* racionalista y particularista sobre el sentido universal de ésta, al que confronta con la idea de colectividad.

El Estado aspira a ser una sociedad perfecta imitando a la Iglesia, que es la depositaria de los bienes espirituales, institución terrenal y comunidad sobrenatural al mismo tiempo, por eso no está limitada ni en el tiempo –es eterna- ni en el espacio –es universal-. Por eso el Estado, como iglesia secular en su lucha por imponer su *erastianismo*, se arroga la prerrogativa

²⁰⁴ “La religión secular es una religión contemporánea que niega lo divino, con lejanos antecedentes, nacida en el seno de la cultura cristiana. Sus raíces son europeas. En el fondo, *su leit motiv* consiste en restaurar la unidad primordial de todas las cosas suprimiendo el caos”. NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, op., cit., p.282.

sobre la salvación, primero de los cuerpos –ocupándose de la seguridad, según Hobbes-, después sobre las almas –ocupándose de la moral, según Rousseau-, para finalmente ostentar el monopolio de la redención humana bajo las leyes del progreso y la razón científica. Así, de la tensión dialéctica entre el *logos* polémico y transformador del Estado, y el propósito desmitificador del *logos* joánico de la Iglesia, se deduce la historia moderna de Europa en este ineluctable proceso secularizador y des.cristianizador, cuya génesis se remonta al pensamiento milenarista o quiliásta, el cual fue el primero en precipitar la escatología en el mundo ante un inminente “tiempo del fin”.

2.1. El precedente escatológico en Joaquín de Fiore: hacia una secularización de los presupuestos histórico-teológicos de la salvación

El dinamismo escatológico de las religiones políticas encuentra su raíz en la historiografía apocalíptica de Joaquín de Fiore, cuya concepción universalista de la historia es, como afirma Henri de LUBAC, “el resultado de un proceso determinado que engloba toda la historia independientemente de la voluntad de sus individuos”²⁰⁵. Fiore fue un abad cisterciense del siglo XII, quien, según LÖWITH, fue el único de su época que “logró pergeñar un sistema de interpretación histórica y alegórica de tales creencias”²⁰⁶, dando lugar al primer ensayo estricto de una religión política en la historia de Europa: “Joaquín –continúa el autor- emprendió el intento revolucionario de trazar un nuevo esquema de épocas y órdenes, que amplió y disolvió el esquema tradicional del progreso religioso del Antiguo Testamento”²⁰⁷. Así, el abad dividió la historia en tres edades diferenciadas, fruto de una exégesis patrística que comprendía la progresión del tiempo bajo una lógica trinitaria manifestada en la expresión del “Evangelio eterno”, en la medida en la que la “aplica críticamente a una concepción espiritual del Antiguo y

²⁰⁵ DE LUBAC, H.: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Encuentro, Madrid, 1989, p.317.

²⁰⁶ LÖWITH, K.: *Historia del mundo y la salvación...*, op., cit. p.179.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.180.

del Nuevo Testamento”²⁰⁸. La última de estas edades, la del Espíritu, que coincide con la edad de la Iglesia, debía durar hasta el fin de este mundo. Siguiendo a De LUBAC, se advierte que en el pensamiento joaquinita parece solaparse la edad del Hijo con la del Espíritu, en tanto entre ambos tiempos aparece la tercera edad, momento en el que se produce la Revelación del Espíritu, y donde Cristo “desaparecerá”. Esto parece remitir no tanto a una hermenéutica trinitaria sino a un error cristológico²⁰⁹. Según el abad, el advenimiento parusístico de Cristo no contiene un estricto sentido soteriológico, sino de revelación del bien y del mal –de ahí el sentido radical del Apocalipsis–, lo que incluye el surgimiento de una nueva iglesia²¹⁰. Es decir, aquella propia del tercer estado donde los hombres, espiritualizados en cuerpo y alma, son comparables a los ángeles²¹¹ y gozan de libertad contemplativa; un tiempo de mayor gracia una vez superado el Nuevo Testamento²¹², momento del *éscathon* final. En palabras de LÖWITZ:

“Dado que la historia después de Cristo continúa y, conforme a la revelación, concluirá la <<plenitud del tiempo>>, no ha de concebirse como un acontecimiento extraordinario del pasado, sino como algo que se desarrollará en el futuro; de modo que la Iglesia de Cristo no es, hasta hoy, un fundamento eterno, sino augurio imperfecto”²¹³.

El Apocalipsis cristiano que dicta la Iglesia como “cuerpo místico de Cristo” difiere pues en Joaquín del futuro histórico, exordio del tiempo verdaderamente escatológico. Allí donde la Iglesia yerra con la eternidad de la parusía de Cristo, prevalece la perfección del tiempo advenedizo que solo puede producirse dentro de la historia, puesto que a diferencia de la escatología cristiana que es trans-histórica, es decir, que acontece fuera del tiempo, para el cisterciense ha de consumarse contenida por límites de la exis-

²⁰⁸ *Ibid.*, p.180. Este sentido de lo eterno refleja ya explícitamente un sentimiento palingenésico y regenerador, al presentar un escenario en el que “la Iglesia no será ya una jerarquía eclesiástica devenida secular, sino una comunidad monacal de santos en la estela de San Benito, con la misión histórica de salvar a través de un supremo esfuerzo a un mundo decadente”.

²⁰⁹ DE LUBAC, H.: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore...*, op., cit. p.66.

²¹⁰ *Ibid.*, p.50.

²¹¹ *Ibid.*, p.52.

²¹² *Ibid.*, p.60.

²¹³ LÖWITZ, K.: *Historia del mundo y la salvación...*, op., cit., p.186.

tencia mundana. Es aquí donde a la postre han de acumularse las tres edades, así como se han de abrogar los sacramentos y suprimir la Iglesia como institución intermediaria entre Dios y los hombres, los cuales ya han sido bendecidos con la facultad de la contemplación inmediata en la edad del espíritu, reino del paráclito. En este sentido, y siguiendo con LÖWITH:

“La consumación no tiene lugar más allá del tiempo histórico, o sea, al final del mundo, sino en una última época histórica. El esquema escatológico de Joaquín no consiste pues ni en un milenarismo ni en la mera espera del fin del mundo, sino en un *éscathon* ambivalente: una fase histórica al final de la historia de la salvación, que precede al *éscathon* trascendente de la nueva era inaugurada por la nueva venida de Cristo. El reino del espíritu es la última revelación de la voluntad de Dios en la tierra y en el tiempo. Consecuentemente, la jerarquía papal y eclesiástica queda limitada a la segunda época. Aun cuando la Iglesia se funda en Cristo, deberá ceder ante la futura Iglesia del espíritu, una vez que la historia de la salvación alcance su plenitud. Este último paso conlleva la supresión de la prédica de los sacramentos, pues su papel mediador estará demás: la realización del orden espiritual consistirá en el conocimiento de Dios por contemplación inmediata. La verdadera significación de los sacramentos no radica ya en el milagro de hacer presente una realidad trascendente, sino de anunciar la futura posibilidad de la historia del Espíritu Santo”²¹⁴.

Como vemos, el pensamiento joaquinista²¹⁵, pese a reclamar la Edad del Espíritu como precipitación escatológica del Apocalipsis, se ordenó en el mismo sentido progresivo que siglos más tarde reproducirían las comunidades calvinistas, subrayando aquí la importancia sin embargo de la restauración palingenésica en la teología política de Fiore a través de la superación de Cristo, quien para Fiore “no sólo significa el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento, sino también el comienzo de una nueva época. Cristo queda en el centro, pero éste es un centro de signos y significaciones, que, tanto hacia él como desde él, remiten a futuros desarrollos. La significación de Cristo es verdaderamente histórica, no porque

²¹⁴ *Ibid.*, p.187.

²¹⁵ DE LUBAC advierte un antecedente en Montano, quien creía ser el órgano del Paráclito. Joaquín transformó el montanismo tradicional en una filosofía de la historia. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore...*, op., cit. p.39.

es única sino porque está dentro de una continuidad histórica, en la que las generaciones posteriores a Cristo son tan importantes como las anteriores a él”²¹⁶. Según esto, para el abad la figura de Cristo simboliza el punto de inflexión hacia el futuro escatológico una vez consumada la historia presente, que es la de la salvación. Con Cristo se abre la posibilidad de la Edad del Espíritu porque su advenimiento ha de anunciarse para que los misterios escatológicos del Apocalipsis sean por fin revelados tal y como le fueron revelados a él²¹⁷. Pero tal acontecimiento nunca puede entenderse como el final de los tiempos, en todo caso, como el principio del tiempo del Espíritu, prolegómeno de esa nueva era proclamada por la parusía. Así, como un acto de creación, Cristo se entrega y muere en sacrificio salvando a la humanidad. Sin embargo, dicho evento ha de constituir la conclusión y la consumación de la Iglesia, así como de Cristo mismo, puesto que lo que ha de seguir es la iglesia secular que pertenece exclusivamente a la historia, pues para Joaquín “la verdad tiene un horizonte abierto y una esencial historicidad”²¹⁸.

El reino histórico-espiritual posterior a Cristo proclamado luego de la Edad del Espíritu -que bien puede coincidir con la quimera ideológica del Jerusalén celestial de los puritanos, al menos si se acepta la exégesis joaquinista de concordia entre los dos testamentos²¹⁹-, debe estar pues alumbrado por esta nueva *ekklesia* no cristológica ya que la intervención salvífica se ha consumido y solo queda el camino del progreso hacia el futuro de la escatología inmanente; un claro presagio del advenimiento de la estatalidad como reino secular absoluto y de su perpetua búsqueda de la felicidad a través de lo político como fuerza redentora de cuerpos y almas. No obstante para el Estado el discurso del progreso histórico deba ser necesariamente materialista y para Joaquín aun se asienta en el convencimiento de un escenario político espiritual.

²¹⁶ LÖWITZ, K.: Historia del mundo y la salvación..., *op. cit.*, p.191.

²¹⁷ “A Joaquín le fue revelada la significación tanto histórica como mística de los símbolos y las figuras del Antiguo y el Nuevo Testamento, que se condensan en el cuadro total de la historia de la salvación – desde su comienzo hasta el final-, condensación que no es sino el cumplimiento histórico del Apocalipsis”. *Ibid.*, p.182.

²¹⁸ *Ibid.*, p.191.

²¹⁹ DE LUBAC, H.: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore...*, *op. cit.*, p.43.

Para Moses Mess, otro autor que recoge en su pensamiento la filosofía tridentina de Joaquín, este tercer estadio o Edad del Espíritu queda inaugurado por la filosofía de Spinoza, y supone un retorno a la unidad social original, rescatada y materializada por la Revolución Francesa²²⁰, cuyo modelo de individuo revolucionario representa el paradigma humano como apotheosis de la razón, algo radicalizado por los jacobinos, quienes encarnarían una versión actualizada, pero también más virulenta y enconada, del ideologismo calvinista y puritano anterior²²¹. El tiempo apocalíptico propio de este pensamiento milenarista anunciaba la proclamación de un nuevo mesías²²², de ahí que el sentido parusístico del hombre moderno como nuevo Adán cobre especial importancia en la preconfiguración de la salvación intramundana, que solo es posible dentro de la ideología tras la superación de Cristo. Apunta LUBAC las palabras de Bloch que suscriben la visión joaquinista a este respecto: “Jesús es el Hijo del Hombre y no Cristo el Señor”²²³. Si Jesús ya no es el Cristo, es decir, el Ungido Hijo de Dios, un denominador común para todo el cristianismo y que para Hobbes constituía la idea del mínimo religioso²²⁴, solo queda Jesús el Hombre. Esto no solo implica la independencia definitiva con el orden divino de la creación, sino la asunción de un nuevo orden que se presume también divino en tanto humano, puesto que lo humano en su absoluta independencia y en la vindicación radical de su autonomía y libertad frente a la voluntad de Dios, queda sacralizado; algo que se extiende en consecuencia a lo político como consecución más inmediata al acontecer humano. En el nuevo estadio civi-

²²⁰ *Ibid.*, p.323.

²²¹ De hecho, es fácil reconocer las similitudes entre el pensamiento milenarista, que aun depositaba su fe en una trascendencia ultramundana, y el pensamiento jacobino, ya netamente ateo e intrahistórico, en la medida en que, pese a esta sustancial diferencia, en última instancia compartían la misma teología de salvación: si los puritanos deseaban con todas sus fuerzas instaurar el paraíso en la tierra –al menos nominalmente–, los jacobinos fueron tal vez los primeros de facto en tratar de cimentar en sentido estricto dicho reino a través del poder de un Estado ya institucionalizado, cuyo ejercicio de violencia también estaba ya institucionalizada y sistematizada. Su objetivo no era otro que del higienizar la sociedad imponiendo una moral pública secularizada, construyendo así el paraíso político; un punto de inflexión en la historia de la humanidad, el año cero de una nueva civilización que no solo rompía con la vieja metafísica sino que pretendía fundar una nueva basada exclusivamente en los dogmas de fe revolucionarios.

²²² *Ibid.*, p.320.

²²³ DE LUBAC cita aquí a Bloch.

²²⁴ Recordemos sus célebres palabras *Jesús es el Cristo*. Así manifestaba la levedad del peso teológico en su filosofía política, en contraste con la de otros autores contractualistas modernos, incluyendo al católico Francisco Suárez.

lizatorio, donde Dios queda sustituido por el progreso científico y el hombre asume este papel cristológico, se ha de consumir un nuevo Evangelio de la ciencia y la razón, aquel que vence definitivamente al mal²²⁵.

2.2.- De Lutero a Calvino: una antropología política del pecado

Si más arriba apuntábamos que las religiones políticas son inextricables al cristianismo en tanto define la identidad europea, hace falta añadir que aquellas están especial y necesariamente ligadas a la reforma luterana y a su concepción antropológica marcada por el pecado como causa eficiente del mal en el mundo, a lo que sigue la teología política de Calvino, tributaria de la anterior. No es objeto sin embargo de este trabajo ofrecer una exposición pormenorizada del pensamiento de ambos personajes puesto que tamaña empresa exigiría una investigación independiente, que por razones obvias excedería los límites de este estudio. Dicho esto, baste con reseñar algunas notas sobre como sendos teólogos contribuyeron a la formación de las primeras comunidades autoproclamadas santas que, bajo la influencia quiliástica de los antiguos milenaristas y la escatología histórica de Joaquín de Fiore, trataron de precipitar el reino de Dios en la tierra mediante instrumentos exclusivamente políticos con la esperanza de salvaguardar el orden social del pecado. Para la explicación del pecado, nos quedamos con la definición de SAFRANSKI que a nuestro juicio entiende muy bien la aporía de este e tanto supone la abrogación de la bienaventuranza escatológica en aquel que lo ha cometido:

“El pecado no consiste propiamente en cada prevaricación moral en particular, sino en la descomposición de la naturaleza humana como consecuencia del alejamiento de Dios... En el pecado el hombre traiciona y se juega su capacidad de trascender”²²⁶.

En efecto, para el cristianismo, el pecado surge luego de que el hombre desobedezca a Dios fruto de la tentación que supone la promesa del cono-

²²⁵ DE LUBAC cita aquí a Robert Queen sobre en su experimento social “New Harmony”. *Ibid.*, p.319.

²²⁶SAFRANSKI, R.: *El mal o el drama de la libertad...*, op., cit. p.52.

cimiento absoluto del bien y del mal, una característica divina²²⁷. Este acto de rebeldía o soberbia contra Dios solo es posible porque el hombre ha sido creado libre a su imagen y semejanza, que, como ya dijimos, tiene que ver con la capacidad de entender a Dios mediante la fe que descansa en la razón, pero nunca exclusivamente sobre esta, puesto que la razón, una cualidad humana, es necesariamente finita y por tanto exige apoyarse en la fe que trasciende el intelecto para alojarse en las potencias del alma que se proyectan virtualmente hacia la infinitud, accediendo a Dios. Hete aquí el dilema de la libertad en el cristianismo, cuya capacidad para acercarse o alejarse a Dios está atravesada transversalmente por el concepto transgresor y violento del pecado, pues el pecado arrastra necesariamente una idea de violencia, así como lo hace el cristianismo. Este se basa en la violencia porque exige un tributo de sangre para la remisión de la mácula, la cual deroga, también violentamente, la eternidad del hombre. La misma idea de expulsión del paraíso entraña un componente de violencia. El hombre ya no es bienvenido, es desterrado o condenado al mundo, lugar de vergüenzas, enfermedades y luchas fratricidas. La violencia es, en fin, esencial para comprender esta correlación entre el pecado y la salvación.

Ciertamente, la libertad entendida por el cristianismo, nunca será, como lo es en las religiones políticas, absoluta. Más bien se trata de una libertad condicionada por el amor a Dios, puesto que la libertad para obrar contra Él no es en esencia libertad, sino la esclavitud de las pasiones humanas, que arrastran al hombre a los vicios del mundo, atándolos a la finitud del tiempo, y con ello a la muerte²²⁸. En este sentido el pecado supone la irrupción del tiempo en la creación, puesto que destruye la eternidad del hombre e impone el final de su existencia como criatura mortal. Por eso es ne-

²²⁷ No obstante, a este respecto, advierte José Enrique MIGUENS que, más que el conocimiento o distinción entre el bien y el mal, algo implícito en la naturaleza humana puesto que el hombre es creado a imagen y semejanza, "lo que Dios se ha reservado es la facultad, el poder soberano de establecer las bases y las normas morales, de establecer lo que es bueno y lo que es malo, no el conocerlo. El negarle esta soberanía y querer apropiársela es una rebeldía basada en el orgullo, una negación del estado de criatura y una pretensión de querer usurpar las funciones de Dios". MIGUENS, J.E.: *Modernismo y Satanismo en la política actual*, Ediciones Siruela, España, 2015, p.204.

²²⁸ Pues el cristianismo no instaura, como el zoroastrismo, un principio del bien y uno del mal, ambos equivalentes, sino un mal que se presenta como la privación o corrupción del bien, lo que impide una visión equidistante ante la libertad.

cesaria la intervención de Cristo, cuyo holocausto se produce por el perdón de los pecados, restaurando universalmente la vida. Así, pecado y sacrificio se manifiestan bajo una dialéctica de mutua necesidad.

El problema teológico respecto del pecado a partir de la Reforma protestante llevada a cabo por Lutero, radica en la construcción nominalista²²⁹ no ya de una historia de la salvación -un denominador cristiano incluso para Joaquín de Fiore, aunque apuntase a la superación del tiempo cristológico-sino, antes al contrario, una suerte de "historia del pecado". Una concepción que evidentemente influyó a otros autores también de cuño nominalista como Thomas Hobbes para la fundación de sus teorías contractualistas inscritas en una antropología negativa del individuo que, en su irrefrenable tendencia hacia el pecado, no puede sino obrar el mal, de lo que se deduce la exigencia de la política como ordenadora no ya de cuerpos, sino también de almas. Y aunque la preocupación luterana por el pecado en cierto modo se explicaba por una cuestión jurisdiccional frente a la autoridad de la Iglesia romana²³⁰, el peso del poder político como instrumento fáctico de poder secular era una necesaria aplicación de su concepción del mal, una idea meta-política, ideologizada empero con el devenir de la secularización luego de la teología luterano-calvinista a partir de la doctrina de la predestinación. A este respecto, señala CAPEROCHIPÍ que "la predes-

²²⁹ Para un estudio sobre las tendencias ockhamistas y nominalistas de Lutero, de nuevo, ver UTRERA GARCÍA, J.C.: "Teología voluntarista y Reforma: las raíces medievales del pensamiento luterano". Apunta el autor que "Lutero participa, pues, del clima intelectual y espiritual de la «vía moderna», articulada en torno al nominalismo que, en el plano doctrinal se traduce en la asunción de una epistemología conceptualista, el regreso a un fideísmo estricto en relación con la teología, la negación del necesitarismo físico en beneficio de la investigación experimental y en el ensayo de nuevas formas de exégesis bíblica. Y, si existe un denominador común a esta tendencia, es, como señaló H. Oberman: <<un modo diferente de demostración por el que la fe como agente libre, más que como <<causa primera" o "motor inmóvil">>, era invocada para transformar el mito de las leyes de la naturaleza ontológicamente necesarias en modelos de investigación de la realidad que tienen que ajustarse a los hallazgos de la experiencia y de la experimentación">>. Esto es, en la ruptura del vínculo ontológico entre Dios y la creación, entre la causa primera y las causas segundas, en el intento de liberar a la teología de una metafísica que considera contaminada de aristotelismo, mediante la reivindicación de la revelación como su principal y casi único fundamento" ..., *op., cit.*, p.218.

²³⁰ "Lutero solo admite un orden en el mundo en el cual participarían Iglesia y Estado en igualdad de condiciones; su división sería meramente funcional y sus medios completamente distintos: una dedicada a la predicación, el otro al mantenimiento del orden a través del derecho. Ni siquiera era necesario que la propia Iglesia se encargase de su dirección y organización, sino que podía ser el mismo Estado el que asumiese dichas competencias". GARCÍA ALONSO, M.: *La teología política de Calvino...*, *op., cit.*, p.100.

tinación resuelve el conflicto entre una naturaleza absolutamente depravada del hombre, y la redención por la sola gracia”, siendo la teología calvinista de la predestinación “un desarrollo de los planteamientos luteranos sobre el libre arbitrio. La negación del libre arbitrio se puede considerar, junto a los dogmas de la sola fe y la sola escritura, el tercer gran pilar de la Reforma y el principio común a luteranos y calvinistas”²³¹. Prosigue el autor añadiendo que “la negación del libre arbitrio tiene dos fundamentos principales: en primer lugar, la falta de mérito es debida a la radical perversión del hombre por el pecado original; en segundo lugar, la libertad del hombre es incompatible con la precencia de Dios, la soberanía de Dios y la inmutabilidad de Dios”²³². La teología protestante enfrenta por tanto el concepto del libre albedrío que conlleva la posibilidad del pecado y la salvación mediante la gracia, “un dogma tradicional cristiano”, señala CAPE-ROCHIPI, con la idea de la predestinación que está ligada “a la noción nominalista de Dios como voluntad todopoderosa e inmutable, más allá de cualquier capacidad de entendimiento, frente a la que es absurdo intentar oponer la voluntad de del hombre o intentar desvelar sus motivos determinantes”²³³.

La principal diferencia radica por tanto en que la idea de pecado tradicional contempla la posibilidad que tiene el individuo de obrar contra Dios como consecuencia de su libertad, aunque este acto entrañe por sí mismo un distanciamiento y por tanto una pérdida de aquella, mientras que el concepto protestante presupone formalmente una idea de pecado atribuido nominalmente a un individuo concreto bajo una voluntad inconmensurable e insoslayable incluso bajo la gracia del perdón, lo que abroga con ello la significación soteriológica del holocausto de Cristo. La idea de la predestinación polemiza radicalmente el sentido del perdón, a cuyo acceso deberían tener todos los individuos mediante el arrepentimiento, el cual es ulteriormente dispensado o no mediante la gracia de Dios. El problema de la predestinación radica en que la condena queda imputada sobre los pecado-

²³¹ ÁLVAREZ CAPEROCHIPI, J. A.: *Reforma protestante y Estado moderno...óp.*, cit., pp.80-81.

²³² *Ibid.*, p.82.

²³³ *Ibid.*, p.82 (a pie de página).

res incluso antes de haber obrado en contra de Dios (*lapsum*²³⁴). Sobre esto, señala CAPEROCHIPI que “Dios escoge y predestina a unos cuantos llamados a instaurar por la fe el reino de Dios en la tierra. Dios creador y dueño soberano de las criaturas, dispone de ellas como le place para su gloria, y la condenación incluso precede al pecado (*predestinación supralapsaria*). La reunión de los selectos y escogidos define la Iglesia”²³⁵.

Sobre esto no se puede sino colegir que la doctrina de la predestinación, en su dimensión formal, está construida a partir de una exégesis nominalista del lapsarianismo, el cual atribuye la caída de algunos y la salvación de otros, lo que articula el propósito de la fe²³⁶. Esta atribución formal del pecado y de la salvación con independencia de las obras²³⁷ constituye el núcleo de la teoría de la salvación protestante, la cual tiene que ver más con la voluntad de Dios antes de la creación, un *Deus absconditus* abstraído del acontecer humano que imputa la salvación mediante decreto –una evidente politización–, que con la posibilidad real de la salvación mediante Cristo. Como explica el profesor UTRERA GARCÍA:

“El «*Deus absconditus*» representado por el Padre se sigue de un Dios redentor representado por el Hijo, que no modifica la índole caída de la naturaleza ni ofrece su palabra para la perfección de la misma, sino que media para la salvación en su contacto íntimo y personalísimo con el cristiano. De este modo tiene cabida la justificación en una teología de la omnipotencia; una teología que preserva a Dios en su aseidad volitiva y que, al tiempo, intercede en su misericordia ante el pecador. Por eso, para el voluntarista Lutero la justificación sólo

²³⁴ En latín, caída.

²³⁵ *Ibid.*, p.83.

²³⁶ “Dios no nos ha elegido porque creíamos, sino porque nos ha elegido creemos. Ningún elemento humano interviene para influir en esa decisión; la fe es consecuencia de la elección, que sólo se otorga a los predestinados”. *Ibid.*, p.85.

²³⁷ “Lutero propugna, en especial en *De servo arbitrio*, una suerte de entrega “sentimental” a Dios, en la que el testimonio y la palabra de Cristo propician un encuentro por el que la divinidad ilumina el alma del creyente y lo “recubre”, siendo Dios quien “obra en nosotros”. Así, éste se infunde de Dios y es Dios quien opera inmediatamente en él. Basta la fe para establecer el vínculo con Dios, del que sigue la convicción en la salvación en razón de ese solo vínculo. No se requiere, pues, ninguna obra ni manifestación externa por parte del creyente, pues para Lutero la fe justificante, la firme creencia en Dios, en la resurrección y en la vida eterna, comporta el merecimiento de la salvación. En definitiva, no es en la obediencia a ley de Dios, sino en la entrega incondicional que disuelve al creyente en el mismo Dios, donde aquél recibe la gracia que conduce a su salvación”. UTRERA GARCÍA, J.C.: “Teología voluntarista y Reforma. Las raíces medievales del pensamiento luterano” ..., *op.*, *cit.* p.225.

puede resultar de la mera entrega a la voluntad de Dios, en la confianza en su designio y en la aceptación pasiva de la determinación salvífica divina en cada individuo. Tanto para el fideísmo voluntarista como para el luteranismo, la salvación cristiana se logra a través de esa infusión divina, sin que concurra ninguna mediación racional o institucional. Es el vínculo excepcional e inmediato entre Dios y el hombre el que redime su esencial ajenidad. Siendo Dios voluntad pura, nudo poder, únicamente puede proporcionar al «*homo viator*» un mecanismo de salvación que no comprometa su omnipotencia: el de someterse a la voluntad divina en la esperanza de participar de ella y del beneficio de su designio”²³⁸.

Por eso existe una tendencia ideológica en la construcción terrenal del reino de Dios. Si los justos han sido llamados para salvarse, dicha salvación ha de comenzar en el mundo a expensas de los condenados cuya existencia no hace sino poner en peligro la estabilidad del orden público, de ahí la necesidad legisladora del derecho cuya violencia queda legitimada²³⁹ por la urgencia escatológica. Para el pensamiento protestante, la humanidad vive pues corrompida por la mácula, cuya solución exige ser administrada por lo político. Lo político, eso sí, como materialización mundana de los sortilegios de la razón, representa para la teología protestante la expresión última del pecado, lo cual no obsta empero para que precisamente se le atribuya al orden de lo temporal la misión de contenerlo en el mundo, preservando así la integridad moral del orden espiritual. Esta aparentemente tiene poco que decir sobre el pecado más allá de constituir, reuniendo a los seleccionados por Dios para la salvación, a la Iglesia, cuyo concepto es también un presupuesto formal anterior a todos los tiempos, asegurando así su postura anti-jerárquica contra la Iglesia romana²⁴⁰.

²³⁸ *Ibid.*, p.223.

²³⁹ También sobre la raíz nominalista de Lutero, ver Danilo CASTELLANO: “Lutero, por su formación voluntarista, aplicando radicalmente las teorías en último término nihilistas de Escoto y del nominalismo de Ockham, se ve obligado a hacer de la ley un acto de coerción y una imposición arbitraria (...) La ley es, pues, mandato arbitrario, negación de la libertad, violencia”. *El canto del gallo de la Modernidad...*, *op.*, *cit.*, p.61.

²⁴⁰ FARRELY, J.: *Predestination, Grace and Free Will*, Londres, 1964, p.133.

Cabría determinar si para tanto la teología luterana como para su correlato calvinista el pecado difiere formalmente del mal, pues según esta concepción, el mal acontece de forma inexorable sobre el devenir histórico pues es fruto de la contingencia y de las pasiones humanas, y nada puede hacerse contra él excepto esperar ser redimidos por la fe. El mal aparece por tanto como un concepto universal y objetivo, que tiene que ver con la caída del hombre como resultado de su prevaricación moral. El pecado, por el contrario, es una atribución subjetiva de Dios sobre el individuo a título personal mediante un acto de voluntad, lo que apunta a una teonomía de raíz nominalista. Esto no solo compromete la libertad del sujeto sino que sugiere que la imputación de la condena como un acto arbitrario sobre el que no cabe enmienda alguna, puesto que la acción del sujeto ha quedado enajenada a favor de la voluntad de Dios. A este respecto, apunta el profesor UTRERA:

“Lo que Lutero sostiene es que en ningún caso los actos son atribuibles a una voluntad humana que necesariamente está habitada, bien por la voluntad de Dios, bien por la del demonio. No es el hombre, pues, quien obra, sino la deidad o su antítesis; uno u otro son quienes dominan su voluntad despóticamente y, por ello, son autores inmediatos de todo acto, cuya cualidad moral dependerá de la de aquéllos. En consecuencia, en un sujeto reducido a nudo instrumento de una voluntad extrínseca no cabe admitir la existencia del libre arbitrio, ni siquiera su condición de agente moral, toda vez que queda reducido a instrumento de una voluntad ajena que se apropia por completo de sus actos”²⁴¹.

Esto parece definir tanto la estructura teológica del pecado como de la salvación en virtud de una noción antropológica que no sólo arrebató la libertad del individuo *negativamente* al imponer supralapsariamente la condena, sino también *positivamente* al prometer la salvación de los justos sin intervención de las obras o mediación de la Iglesia²⁴², tan solo por la sola

²⁴¹ UTRERA GARCÍA, J.C.: “Teología voluntarista y Reforma protestante” ..., *op. cit.* p.229.

²⁴² No en vano, se pregunta inteligentemente MARITAIN “¿qué es el dogma luterano de la certidumbre de salvación, sino la transmisión al individuo humano y a su estado subjetivo de esta absoluta seguridad en las promesas divinas que anteriormente era el privilegio de la Iglesia y su misión? Como Dios era su centro, el alma católica no tenía necesidad de saber nada con una perfecta certidumbre, excep-

fides. Sin embargo esta está también condicionada volitiva y formalmente por Dios mediante un designio previo, puesto que “una vez advenida la gracia, será Dios quien obre en su lugar sin riesgo de pecado”²⁴³. Así queda definida la división entre santos y pecadores, en un claro ejercicio de agustinismo político filtrado por el tamiz nominalista, algo común en el luteranismo²⁴⁴. Este fundamento ensambla el modo de pensar calvinista cuya preocupación escatológica invertirá sin embargo el sentido último del orden jurídico-político en relación a la capacidad humana para auto-redimirse, algo que a todas luces influirá posteriormente al pensamiento ideológico posterior, el cual trataremos a continuación.

2.3.- La formulación de la comunidad santa: el ideologismo utópico radical

El calvinismo había enseñado que Dios debía reivindicar exclusivamente a los justos para fundar su Reino en la tierra²⁴⁵, un nuevo Edén que salvaguardase el mundo del poder contaminante del pecado, cuya mancha yace en el seno de la humanidad desde la creación. Este pensamiento, que prorrogaba la urgencia escatológica de milenaristas y quiliástas, no descansaba empero en el mismo temor apocalíptico de estos, puesto que el elemento parusístico quedaba extinto al presuponer que Dios ya había selecciona-

to los misterios de la fe, y que Dios es amor misericordioso (...) Pero el alma herética no podía subsistir sin deshacerse de ansiedad si no tenía la perfecta certidumbre de su estado de gracia, porque es ella la que se ha hecho centro y buscado su seguridad en la justicia de la cual se recubre, no en el abismo de la misericordia de Otro, que la ha creado”. MARITAIN, J.: *Tres reformadores*, Ediciones y Publicaciones Españolas, S.A. pp.37-38.

²⁴³ UTRERA GARCÍA, J.C.: “Teología voluntarista y Reforma protestante” ..., *op.*, *cit.* p.230.

²⁴⁴ También este sentido, añade UTRERA que “La doctrina luterana de los “dos reinos” –«Zwei Reiche»- responde, en definitiva, a la concepción teológica voluntarista de un Dios que impone (según el testimonio evangélico) un doble mandato en la esfera de lo espiritual y de lo temporal, del que resulta una neta distinción de las instituciones eclesiástica y civil. Un Dios cuya voluntad es regir sendas dimensiones humanas conforme a criterios diversos y mediante instrumentos institucionales separados. Mientras que la voluntad de Dios en el ámbito secular se manifiesta directa e inmediatamente a través del gobernante laico que la personifica, la voluntad divina en materia espiritual impone a la autoridad eclesiástica unos límites precisos, que no son tanto de gobierno, como de guía y de servicio. Así, no sólo en el origen «a Deo» de la separación de los poderes de la cristiandad, sino también en la naturaleza de estos poderes, la influencia de Ockham sobre Lutero es ostensible”. *Ibid.*, p.236.

²⁴⁵ Esta idea ya es necesariamente polémica al contradecir las propias palabras de Cristo “mi Reino no es de este mundo”. Sin embargo, otro nominalista, Hobbes, lo interpretó desde la misma noción luterana del *Deus absconditus* para legitimar la construcción del Estado –un artificio político- a expensas de la Iglesia como comunidad primero natural, después sobrenatural.

do a aquellos destinados a salvarse, y por lo tanto el presagio de un juicio universal entre justos y pecadores se antojaba innecesario. Esto no obsta, sin embargo, para que existiese una fe parusística en el hombre, una revelación inmanente y secular de la bienaventuranza humana acontecida en el mundo bajo medios exclusivamente temporales obedeciendo así a la voluntad de Dios, cuyo designio exige la reunión de los buenos en una comunidad santa que advenga y albergue la salvación. El prurito era, bajo la máxima del Apocalipsis, la precipitación de “un nuevo cielo y una nueva tierra”, una frase que, como ha podido observar Dalmacio NEGRO, “se acomoda muy bien a la retórica del revolucionarismo que suscita la religión secular. Esta religión, que renuncia a la eternidad, postula <<una nueva tierra>> prescindiendo del <<nuevo cielo>> o más bien fundiendo artificiosamente el cielo y la tierra en un espacio y en un tiempo irreales”²⁴⁶. En el mismo sentido, Michael WALZER colige que a diferencia del santo luterano, “los compromisos mundanos y organizacionales de Calvino lo llevaron a <<tomar>> el reino de la Tierra y transformarlo”, puesto que había una exigencia de que “la política fuese puesta al servicio de un propósito religioso”²⁴⁷.

Estas comunidades autoproclamadas santas, inspiradas en buena medida por aquel deseo utópico de Joaquín de Fiore que buscaba la constitución de un estado contemplativo en el que los individuos asumiesen una posición de virtud y bienaventuranza cuasi angelical, habían de asentarse sin embargo bajo el imperativo de la ley, a diferencia de lo imaginado por de Fiore, cuyo escenario ideal prescindía del derecho por innecesario al tratarse de un estado de perfección espiritual -del cual se extrajeron algunos ensayos políticos proto-anarquistas-²⁴⁸. Sin rechazar el sentido de perfectibili-

²⁴⁶NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009, p.36.

²⁴⁷ WALZER, M.: *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Katz, Madrid, 2008, p.41.

²⁴⁸ Es conocido el caso de Juan de Leiden y los anabaptistas de Münster (1534-1535). Sobre esto, escribe de DE MURALT que “para los discípulos de Juan de Leiden, el cuerpo social se constituye inmediatamente en entidad autónoma, por abolición de toda forma política humana, bajo la influencia inmediata de la acción regeneradora del Espíritu Santo. Aparece, así, la comunidad radical de las personas inspiradas en la misma vida espiritual, comunidad igualitaria *an-árquica* que nada necesita saber de derecho positivo, ni divino ni humano, ni tiene por qué someterse a ninguna forma de principado, ni eclesio-político ni político, en la que la jerarquía recíproca del sacerdocio ministerial y el sacerdocio

dad joaquinita, el calvinismo exigía la ley, “aceptada internamente por el hombre que había recibido la gracia” cuya aceptación reformaba la comunidad. A este respecto, resulta imprescindible lo estudiado también por WALZER. En sus propias palabras:

“Si bien, al principio –las comunidades-, esto no era más que una libre asociación de creyentes, se transformó rápidamente en una sociedad política, responsable no sólo de proclamar la gracia en la Tierra, sino también de cumplir los requisitos legales del pacto²⁴⁹, para que la gloria de Dios recibiera el reconocimiento adecuado (...) Con el pacto –prosigue el autor-, la disciplina cristiana se reemplazó definitivamente por la represión secular; todos los ciudadanos de la nueva comunidad aceptaron la conciencia una dominación absoluta que reconocieron como divina. Se supone que esto traía consigo el final de esa aprensión que podía ser aliviada en este mundo porque aumentaba, en gran medida, la represión del antiguo Adán”²⁵⁰.

A ese “antiguo Adán”, vestigio obsoleto del condicionamiento metafísico y ontológico del orden del ser tradicional²⁵¹, había de sucederle el nuevo Adán, resultado de la disciplina social y el sometimiento moral a la gracia que operaba como ley divina a través de la violencia, inextricable al derecho. De hecho, “la violencia de la oposición de Satán casi podría ser la prueba de la divinidad de la Palabra”²⁵². En esta lucha contra el pecado, “Calvino describe y justifica una represión puramente secular. Y argumenta que esta represión, brutal y sangrienta si es necesario, representa, sin embargo, una ganancia considerable para una humanidad alienada de Dios

real, del príncipe y el pueblo, se resuelve en la unidad más perfecta e indivisible, al estar vinculada la multiplicidad de los sujetos particulares casi sustancialmente en la comunión de los santos, y que resume así a la vez la ciudad de los hombres y de la Iglesia”. DE MURALT, A.: *La estructura de la filosofía política moderna...*, op., cit., p.147.

²⁴⁹ Aquí el autor se refiere a la distinción entre los pactos de ley y pactos de gracia propios de la teología calvinista, siendo el tercer pacto –tras el veterotestamentario y el neotestamentario- aquel relativo al compromiso del hombre hacia Dios de acatar la ley bajo la promesa *graciosa* de la salvación: “el pacto, por tanto, representaba un compromiso social a obedecer la ley de Dios basado en la presunta receptividad y consentimiento internos. Era la sumisión impuesta a la ley de Dios, pero esta autoimposición era un acto social y estaba sujeta a su ejecución social en nombre de Dios”. WALZER, M.: *La revolución de los santos...*, op., cit., pp.70-71.

²⁵⁰ *Ibid.*, p.71.

²⁵¹ Calvino apostaba por su “reintegración a una asociación disciplinaria –Iglesia y Estado combinados-”, lo que sería por lo menos “el comienzo de la –su- salvación”. *Ibid.*, p43.

²⁵² *Ibid.*, p.80.

(...) La maldad de los hombres –continúa WALZER- y la perenne necesidad de control y restricción son axiomas que están siempre presentes en la política calvinista. En determinadas circunstancias, justifican el Estado secular; condicionan y califican la santidad de la comunidad santa”²⁵³.

Observamos por tanto la intensa y singular relación entre la exigencia de la violencia como modeladora de conductas y el deseo por alcanzar la santidad en el mundo como exordio inmediato de la salvación. Un claro anticipo del espíritu totalitario que invadiría los acontecimientos transformadores de finales del siglo XVIII en su esfuerzo por divinizar la razón y la ciencia e implantar una nueva civilización fundada en el progreso, una pretensión endémica en el pensamiento ideológico que no es otra cosa que un tipo particular de disciplina mental y moral que aspira a la revolución²⁵⁴. Por eso los santos, modelo de virtud cívica, deber y compromiso²⁵⁵ en la sociedad del futuro, eran también “hombres de oposición”, siendo su principal tarea “la destrucción del orden tradicional”, a la cual debía sobreponerse la comunidad perfecta, subrayando aquí WALZER que “los santos se percibían como *instrumentos* divinos”²⁵⁶. Esto debía contrastar con la pasividad e inactividad del hombre medieval²⁵⁷ acomodado en las pasiones del mundo, a diferencia del santo revolucionario, que de facto luchaba colectivamente por conquistar la salvación en él y hallar el gozo espiritual en vida. El santo, por tanto, aparece como arquitecto material del paraíso, ejemplo del activismo y voluntad sobre el oscuro y parsimonioso hombre medieval. No obstante la voluntad del santo dista de ser aquel tipo de voluntad incommensurable y privada del individuo postmoderno, ya que voluntad del santo es un esfuerzo colectivo de regeneración moral y de reconstrucción política; pero también una expresión de voluntad pública e impersonal que

²⁵³ *Ibid.*, p.45.

²⁵⁴ “El poder de una ideología se funda en la capacidad de activar sus adherentes y de cambiar el mundo. Su contenido es necesariamente una descripción de la experiencia contemporánea como inaceptable e innecesaria y un rechazo de cualquier trascendencia o salvación meramente personal. Su efecto práctico es generar organización y activismo cooperativo”. *Ibid.*, p.43.

²⁵⁵ *Ibid.*, p.16.

²⁵⁶ *Ibid.*, p.17.

²⁵⁷ “El calvinismo instruyó a esos hombres –antes pasivos-en los estilos y métodos de la actividad política y los facultó con éxito para reclamar el derecho a participar en el sistema vigente de acción política que es el Estado moderno”. *Ibid.*, p.32.

solo encuentra sentido en su realización dentro de la comunidad, que absorbe al yo individual. Siguiendo aquí con WALZER, el autor observa una correspondencia entre el santo calvinista y el empresario económico de Weber, puesto ambos se diferenciaban cualitativamente del prototipo social anterior²⁵⁸, siendo que el primero es necesariamente fruto de la política radical en su esfuerzo terrenal de la experimentación política. Esto vendría a definir por WALZER su carácter “sistemático y sostenido”, lo determinaba en fin su naturaleza esencialmente “militar”, puesto que sus métodos fueron desarrollados en el transcurso mismo del conflicto político por individuos que operaban de forma sistémica, respondiendo “imaginativamente a la oportunidad, en busca de la victoria”.

WALZER explora con detenimiento este sentido de lucha eminentemente revolucionaria llevada a cabo por los santos contra el demonio, en lo que él considera “la disciplina de un ejército en guerra y la actitud vigilante de un soldado en guardia”²⁵⁹, pero no debe pasarse por alto la dimensión escatológica de esa “victoria” en lo relativo a la definición y posterior consumación del santo como un nuevo paradigma antropológico que exige la abolición del pecado no solo del orden jurídico a través de los instrumentos fácticos del poder político, sino también del orden del ser a través de su inmanentización. La “victoria” soñada por el celo utópico del santo calvinista solo es posible una vez el orden teológico-trascendente anterior ha sido superado y sustituido por un orden inmanente-naturalista que neutraliza el mal, al tiempo que atribuye formalmente el bien a las conductas morales exigidas por la ideología. De tal modo, la polaridad condenación-salvación ya solo es posible como abstracción de la voluntad de Dios en el cuerpo político, el cual ha engendrado una voluntad propia que sintetiza el bien y el mal de acuerdo exclusivamente con la potencial capacidad de la comunidad santa para precipitar y participar en el paraíso en la tierra; siempre al albur de esta dinámica palingenésica, que excluye el tiempo –aunque se proyecte históricamente sobre él-, opera nominalistamente a expensas de

²⁵⁸ El empresario económico “se diferenciaba del cauteloso burgués medieval y del capitalista italiano”, así como el nuevo santo “se diferenciaba del súbdito medieval y del *condottiere* del Renacimiento”. *Ibid.*, p.31.

²⁵⁹ *Ibid.*, p.35.

lo real deconstruyéndolo en múltiples realidades- e imagina la “victoria” como la salvación, no de Cristo sobre la muerte, sino del hombre sobre la vida. El hombre conquista la vida y el mundo a través de su infalible tendencia hacia lo perfecto, en esa abstracción formal que es la “perfectibilidad”, una invocación ideológica que informa a la Modernidad acerca de la infinitud humana, no ya metafísica -en lo relativo a su proyección espiritual hacia el más allá que le permite la salvación-, sino exclusivamente moral, una vez que toda moral se ha disuelto definitivamente en la política como administradora de bienes espirituales y corpóreos asumiendo rango vinculante de ley. Por eso la escatología política de la comunidad santa advierte del sentido intrahistórico de la salvación al consignar toda posibilidad de conquistar la batalla contra Satán y el pecado mediante instrumentos políticos, ya sea el Estado o el derecho en tanto moralizantes, puesto que articulan y aplican la visión mesiánica y utópica del poder frente a la *auctoritas* de la Iglesia.

A propósito de esta escatología política, el filósofo británico John GRAY señala cinco características definitorias: “es *colectiva*, ya que goza de ella el conjunto de la comunidad de fieles; *terrenal*, porque se materializa en la tierra y no en el cielo o en la otra vida; *inminente*, puesto que asegura que vendrá pronto y de forma súbita; *total*, porque no sólo mejorará la vida terrenal, sino que la transformará y la hará perfecta, y *milagrosa*, dado que su advenimiento se alcanzará gracias a la acción divina (o será coadyuvado por ésta)”²⁶⁰. Y aunque el autor no determine aquí una necesaria distinción entre el pánico apocalíptico de los quiliáistas y la confianza depositada en el pacto con Dios por los santos calvinistas –los cuales, como decíamos, aguardaban a buen seguro la salvación-, lo cierto es que esta clasificación describe con precisión el fenómeno escatológico-político que era común tanto a unos como a otros. En cualquier caso, observa GRAY, tanto para el pensamiento milenarista como para el ideologismo revolucionario acreedor de aquel, que el sentido escatológico de la historia se deduce de

²⁶⁰ GRAY, J.: *Misa Negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Paidós, Barcelona, 2008, p.29. En este fragmento, el autor está basándose directamente en lo establecido por Norman Cohn respecto del régimen teocrático-comunista fundado por Juan de Leiden en Münster. Ver *The pursuit of the millenium*.

la tensión dialéctica entre el bien y el mal, de la lucha que se perpetúa hasta el fin de los tiempos contra el pecado. Este será el momento en el que finalmente el mal es vencido por las fuerzas del bien, lo que el autor considera “un mito cristiano sin el que las religiones políticas de la era moderna no habrían podido existir”²⁶¹.

La ideología revolucionaria debe, en fin, entenderse también desde este sentido parusístico y mesiánico inherente al utopismo²⁶² que será característico de toda religión secular. La promesa de la salvación terrenal se sitúa en el horizonte político, presentándose a los fieles como una suerte de regeneración moral colectiva, puesto que el individuo por si solo es incapaz de redimirse, pese a poseer capacidad auto-redentora. Esto puede causar confusión al lector, pero se debe sencillamente a la naturaleza paradójica de las religiones políticas, que pasan de sacralizar al individuo como fuente última de toda voluntad, a liquidarlo dentro del pensamiento ideológico, donde no vale nada, donde su existencia es inane, tan solo operativamente como una minúscula parte de una teología del mundo. Algo muy evidente en los posteriores totalitarismos de masas, donde la ensoñación utópica alcanzó el paroxismo, pero ya desde los primeros ensayos revolucionarios

²⁶¹ *Ibid.*, p.39.

²⁶² Resulta muy interesante la explicación que el profesor SÁNCHEZ BAYÓN también ofrece sobre el término utopía: “Las utopías, son cultismos usados por la patrística cristiana (v.g. San Agustín y su La ciudad de Dios, adaptando el mensaje de Jesús sobre el Reino de los Cielos), con un desarrollo medieval orientado a la consecución del comunitarismo dominante de aquel periodo –distorsionador del dualismo cristiano–. Mediante las utopías se recupera la dialéctica de lo terrenal imperfecto y temporal frente a lo celestial perfecto y eterno, mostrándose así el camino entre el ser (lo cotidiano corrupto) y el deber ser (el modelo a seguir). Quien consagra el término es Tomás Moro con su obra *Utopía* (*De optimo reipublicae statu, deque nova insula Vtopiae*, 1516), pudiendo referir tanto a un no-lugar (ou-topos), como a un feliz-lugar (eu-topos). Sin embargo, desde ideologías decimonónicas como el socialismo, el concepto de utopía se ha deformado –ignorándose los planteamientos del dualismo cristiano–, llegando a confundir el fin con el medio, además de predicarse una tanatofilia o deseo de destrucción de lo presente (del hombre, la sociedad, la cultura, etc.), articulándose desde el resentimiento (malinterpretándose la metafísica y los enunciados del materialismo dialéctico e histórico), para exigir a la postre a las bases sociales la renuncia de la realidad y seguir los dictados mesiánicos de los líderes (...) En consecuencia, la utopía ya no es el modelo a seguir y alcanzar, sino los dictados convenientes de quienes pretenden llegar y mantenerse en el poder. Ideológicamente, se articula nutriendo un malestar social, y alentando un victimismo revanchista. De este modo, una vez ha calado la utopía ideológica, se impide el libre desarrollo de la autonomía individual, en pro de una seguridad e igualdad colectiva (primando el supuesto bienestar dado frente a felicidad personal buscada)...”. SÁNCHEZ BAYÓN, A.: “Prisma holístico para una teoría social posglobalizatoria: papel de la religión y su relación con el resto de esferas sociales”, pp.675-696, en *Cauriensia*, Cáceres, Editorial Sindéresis (nota a pie de página), 2016, pp.677-678.

hasta nuestros días, encontramos esa ambigüedad entre la individualidad hipertrofiada e inexpugnable, pero al mismo tiempo subordinada a un pensamiento dominante y absoluto basado en la violencia como instrumento de la moral pública²⁶³.

Un pensamiento pues que no se construye en torno al presente, sino hacia una meta escatológica solo accesible mediante la comunión moral en la doctrina política. Tampoco se construye en torno la realidad, puesto que la realidad, al ser descargada de su contenido ontológico, es fácilmente imputable por la voluntad del que manda. El problema de la utopía ideológico-revolucionaria que trajo el calvinismo es su evidente raíz voluntarista, lo que supone una diferencia esencial respecto del pensamiento milenarista y quiliasta anterior. Este elemento voluntarista aparece en este sentido como una expresión más del subjetivismo radical escotista-nominalista inaugurado por la teología tardomedieval cristiana y prorrogada secularmente por la Modernidad. La construcción del paraíso político-secular responde a la ausencia de fines propia de aquella filosofía nominalista, puesto que lo que se pretende no es tanto la consecución de una finalidad en sí misma en tanto deseable, sino de una no-finalidad que surge de la pura potencialidad desiderativa de aquel que produce intelectualmente la utopía. De ahí que estas puedan concebirse en un plano de absoluta abstracción, permitiendo una infinitud de entelequias posibles alrededor de la misma idea de utopía. Este carácter nominalista del utopismo sugiere, por un lado, el cerramiento inmanente de todo contenido utópico al versar sobre una naturaleza anti-metafísica²⁶⁴, pero por otro, permite la apertura voluntarista a la subjetivi-

²⁶³En este sentido, apunta también John GRAY que el Terror Francés (1792-1794) “fue el prototipo de todas las religiones milenaristas subsiguientes”, especialmente, se refiere el autor, a la instrumentalización de la violencia: “decenas de miles de personas perdieron la vida en ejecuciones dictadas por tribunales revolucionarios...”, a lo que añade “la era del asesinato político en masa acababa de iniciarse”. GRAY, J.: *Misa negra...*, *op. cit.*, p.45.

²⁶⁴ Una naturaleza que bien podría ser definida como una no-naturaleza, al quedar desustancializada de cualquier contenido o referencia ontológica. La distinción escotista *ex natura rei* “que separa entitativamente a la materia de la forma considerándolos como dos seres que tienen el ser por sí”, permite la abstracción de la realidad al situarla exclusivamente en el plano de lo posible, lo que permite cortarla o dividirla infinitamente ya que “la cosa deseada se concibe como ya contenida en la voluntad que aspira a ella, de modo que, finalmente, la voluntad acaba por quererse solo a sí misma”. De nuevo, DE MURALT, A.: *La estructura filosofía política moderna* (en el estudio preliminar de Francisco León Florido y Valentín Fernández)..., *op. cit.*, pp.16-17.

dad radical. Se abre así toda una constelación de infinitas posibilidades que operan bajo el arbitrio subjetivo, lo que supone automáticamente una validación de la misma por mor de la volición de quien la imputa. En esencia, la utopía se revela como una afirmación en contra de lo real, pues la realidad –una formalización o abstracción del primero- de la ideología es mutable, aunque en su definición quepa la determinación de una verdad teológica inconmensurable.

A la postre, el subjetivismo utópico en clave nominalista permite la ontologización de esa no-realidad y de esa no-naturaleza por medio de la acción creadora de la voluntad, especialmente a través de un lenguaje desprovisto de toda semántica. Un denominador común en los regímenes totalitarios y su retórica ideológica, la cual tiende a hacer una metafísica del discurso o una fantasía del relato político, desconectándose de la realidad a través de la evacuación de los significados y la imputación de los nuevos; una operación posible gracias a la flexibilidad plástica de un lenguaje toda vez que este ya ha sido previamente desustantivado. Es importante aclarar empero que este concepto subjetivista de la utopía es exclusivo del modo de pensamiento moderno-secular, aunque encuentra su raigambre, como casi todo el pensamiento filosófico-político posterior, en la teología cristiana. Por eso conviene distanciar las utopías de fuerte contenido ideológico de las propuestas por los clásicos, que versaban, en la mayoría de sus casos, sobre la mejor forma de gobierno posible²⁶⁵. Será a partir de la introducción de la filosofía nominalista en la escolástica cristiana²⁶⁶ cuando el sentido utópico se haga permeable al voluntarismo, algo que ya parece atisbarse en la célebre obra de Tomas Moro, que pese a tratarse de un pensa-

²⁶⁵Esto nos remite a la inversión moderna entre realidad y régimen político: mientras que los clásicos reflexionaban sobre la forma de gobierno que más se ajusta a la realidad en tanto posible, el pensamiento moderno primero diseña, desde el voluntarismo, la entelequia utópica, para posteriormente imputarle o atribuirle una realidad política concreta.

²⁶⁶ El subjetivismo aparece instalado en la teología cristiana desde el agustinismo, que siguiendo el espiritualismo neoplatónico había disociado razón y fe, dos elementos consustanciales que el tomismo escolástico trataría de volver a comulgar; en una fase del pensamiento medieval inclinada ya hacia el naturalismo y hacia "la ruptura formalista tanto respecto de Dios como de la naturaleza", donde la razón había tomado su independencia creando "las condiciones necesarias para la eclosión del yo con la recuperación de la lectura eminentemente visual en la escolástica crítica". LÉON FLORIDO, F.: "Leer, copiar, pensar. Una aproximación a los orígenes medievales de la subjetividad", pp.93-115, en *Revista General de Información y documentación*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2001.

dor católico, su proyecto utópico fue inevitablemente formulado ya bajo un criterio escotista²⁶⁷.

Más allá de su dimensión voluntarista, en tanto formalización escotista de las realidades políticas, lo que nos interesa de las utopías es la formulación de una teología de salvación terrenal, cuya linealidad temporal nos remite a una filosofía de la historia que ya fue planteada por el joaquinismo. Siglos más tarde el marxismo haría algo similar en una suerte de revisión materialista y atea de la vieja y ya mencionada herejía del apocatástasis, aunque para el marxismo la idea del paraíso socialista era una consecuencia histórica material -dada su lógica mecanicista- más que teológica y espiritual. De hecho, la filosofía de la historia marxista operaba como una inversión de la teología hegeliana en el sentido progresivo y de síntesis del devenir humano hacia una regeneración moral²⁶⁸, donde la idea del bien y del mal ya habían sido plenamente interpretados en términos de relaciones entre el capital y la mano productiva. El paraíso secular calvinista no obstante aun se fundaba en la idea de la santidad como expresión de la vida política. Como dice WALZER:

“Parecía prescindir de toda posibilidad de ultramundinidad. El calvinismo estaba, por lo tanto, anclado en ese esfuerzo terrenal; se apropiaba de medios y usos terrenales: la magistratura, la legislación la guerra. La lucha por una nueva comunidad humana en reemplazo del Edén perdido se convirtió en un asunto de actividad política concreta”²⁶⁹.

Este nuevo Edén estaba en realidad concebido como una utopía mundana basada en la asunción de una vida frugal en comunidad: se perseguía la

²⁶⁷ Advierte SÁNCHEZ BAYÓN que la crítica de Moro respecto del poder del Estado resulta problemática en tanto “termina perdiendo contacto con la realidad y sirve de base para un *proto-comunismo*”, lo que coincide con nuestra tesis sobre la construcción necesariamente nominalista de la utopía como prefacio del totalitarismo. SÁNCHEZ BAYÓN, A.: *La modernidad sin prejuicios...*, op., cit. p38.

²⁶⁸ Apunta DE LUBAC que el marxismo es una forma distinta de mesianismo, al ser netamente materialista y ateo. Es una utopía “resultado de una larga historia”, un “hegelismo invertido”, porque aunque sea Hegel quien proporcione la tercera etapa y funde el reino del espíritu –siguiendo el modelo joaquinista-, será Marx quien inaugure el reino definitivo. El marxismo es, sin duda, la primera experiencia de religión política en sentido estricto, al encontrarse secularizados los tres dogmas esenciales del cristianismo: encarnación, pecado original y redención. De LUBAC, H.: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore...*, op., cit. pp.336-338.

²⁶⁹ WALZER, M.: *La revolución de los santos...*, op., cit. p43.

vida contemplativa y se rechazaba el apego a lo material. El contenido moral se debía en gran medida a su naturaleza colectiva, disolviendo el peso individual de cada creyente al refundarlo en la idea de una salvación contenida en el mundo y por lo tanto libre de la necesidad de un juicio individual. En fin, al mezclar lo secular con secularismo, los puritanos estaban construyendo, al menos nominalmente, un estado exclusivamente político, donde lo espiritual, pese al carácter ascético de la comunidad, quedaba subsumido en lo temporal, situando lo escatológico dentro lo político, lo que sugiere, una vez más, el cerramiento intramundano de la comunidad. Algo que no obsta, empero, para que lo escatológico gozase de un dinamismo palingenésico o regeneración espiritual del *pneûma* en esta versión politizada del porvenir parusístico, ya que, según VOEGELIN, “lo que incita a la redención es el *pneuma*. La tarea de la salvación, por eso, entraña la disolución de la constitución mundana de la *psique* y, al mismo tiempo, la concurrencia y la liberación de los poderes del *pneuma*”²⁷⁰.

En definitiva, la ideología utópica tal y como hemos observado, fue inaugurada original y tímidamente por los milenaristas quienes, temerosos de Dios, vaticinaron el fin de los tiempos y el juicio final, a lo que trataron de imponer una solución política. Probablemente fue Joaquín de Fiore quien, con su particular visión de una escatología mundana resuelta en el tiempo presente y basada en la profesión de una vida ascética en comunidad, sentó el precedente ideológico que luego habrían de continuar los santos calvinistas desde la conformidad de su prometida bienaventuranza. Esto supondría la hipertrofia política definitiva de la comunidad al conjurar la entelequia de la sociedad perfecta como remedo secular del reino de Dios. Una invocación que no se limitó sin embargo a la Europa que la había visto nacer y desarrollarse. Serían los puritanos quienes, a bordo del *Mayflower*, importarían los valores revolucionarios de los santos al nuevo mundo, en esta perpetua búsqueda por hallar la fórmula definitiva para fundar una nueva civilización, continuando así con la quimérica lucha por librar al individuo del pecado y las huestes de Satán, las cuales parecían haberse acomodado ya demasiado bien en el viejo continente.

²⁷⁰ VOEGUELIN, E.: *Las religiones políticas*, Trotta, Madrid, 2014, p.84.

2.4.- La propagación del puritanismo: un breve apunte sobre la religión civil americana

Escribe ÁLVAREZ CAPEROCHIPI que “la nación Americana se forja en su identidad calvinista y puritana, que le da un claro sentido mesiánico, y la rebelión puritana es probablemente la causa más decisiva de la guerra por la independencia de las colonias Inglesas en América”²⁷¹. Una identidad que, apunta el autor, les confería un sentido de unión más allá de las disidencias internas entre las diferentes denominaciones y variaciones de la religión calvinista, coincidiendo en su condición de “exiliados, peregrinos, elegidos, reunidos por su espíritu bibliocéntrico, anticatólico, republicano, educado en la libertad religiosa, y rigorista en cuestiones morales (...) Estados Unidos –prosigue el autor- conserva durante mucho tiempo esa marca fundacional de la tradición calvinista del *convenant*, de proclamarse un pueblo elegido, y de considerar el nuevo mundo como la nueva Sion de los elegidos, parte de la historia de la Salvación”²⁷².

En la introducción de su obra *Politics as Religions*, Emilio GENTILE describe la *religión civil* americana como un “sistema de creencias, valores, mitos, rituales y símbolos que le confieren un aura de santidad sobre los Estados Unidos como entidad política, así como a las instituciones del país, a su historia y a su destino en el mundo”. La religión civil americana –continúa GENTILE- “tiene sus propias escrituras, la Declaración de Independencia y la Constitución, que son atesoradas y veneradas como las Tablas de la Ley. Tiene sus propios profetas, como los Padres Fundadores. Celebra sus héroes como George Washington, el <<mesías americano>>, quien liberó al <<nuevo pueblo de Israel>> de la esclavitud de los ingleses y los guió a la Tierra Prometida de la Libertad, independencia y democracia. Venera a sus mártires, como a Abraham Lincoln (...) Finalmente, la religión civil –americana- posee sus sermones y liturgias (...) que han transformado la historia americana de mito a <<historia sagrada>> de una nación elegida por Dios para satisfacer su misión particular en el mundo. La religión civil

²⁷¹ ÁLVAREZ CAPEROCHIPI, J.A.: *Reforma protestante y estado moderno...*, op., cit. p.17.

²⁷² *Ibid.*, p.136.

de los Estados Unidos derivó del protestantismo, y por más de un siglo hizo gala de una inconfundible impronta puritana y de tradición bíblica. Posteriormente, sin embargo, comenzó a diferenciarse y a convertirse en una referencia explícita y directa de un mero credo público que coexistió tanto con confesiones cristianas como no cristianas²⁷³.

Esta suerte de religiosidad implícita en el carácter americano parecía pues determinar o condicionar el modo de entender las costumbres y tradiciones del pueblo americano. Su idiosincrasia religiosa, heredera natural del puritanismo, lograba sin embargo coexistir de forma orgánica con el carácter secular y revolucionario que acompañaba de forma inextricable al hito revolucionario de la independencia; siendo estos los principales elementos que conforman la identidad nacional que todavía hoy permea el sentimiento americano²⁷⁴, el cual habría de establecerse sobre propósito de igualdad de todo el pueblo estadounidense. Este principio de tolerancia civil²⁷⁵ estaba construido alrededor de un mito político sobre el destino de Estados Unidos como segundo pueblo elegido, confiriéndole una singularidad histórica y un cierto sentido de palingenesia. Así, tanto la religión civil americana como su constitución venían a actualizar la filosofía contractualista europea, manteniendo viva la idea del pacto en relación con la alianza de Dios con el pueblo de Israel, confiriéndoles un cierto halo místico en tanto valedores y preservadores de una misión sagrada. Este acervo filosófico-político mantuvo vivo el espíritu del liberalismo en Estados Unidos como expresión de una religiosidad tardía, pero conservadora de un modo de pensar puritano que censuraba la conducta al mismo tiempo que predicaba un principio de libertad infranqueable por las instituciones políticas. En la religión civil americana, a diferencia de la exigida por Rousseau, la moral no aparece nominalmente imputada en el colectivo, siendo el poder secular el guardián de la misma, sino que surge espontáneamente de la sociedad en su esfuerzo por contener y albergar la costumbre y los modos

²⁷³ GENTILE, E.: *Politics as Religions*, Princeton University Press, 2001, p.13. La traducción es propia.

²⁷⁴“La religión civil americana fue el resultado de un sincretismo religioso, ideológico y político, al cual tanto el protestantismo, la Ilustración y el republicanismo contribuyeron”. *Ibid.*, p.20.

²⁷⁵ Entiéndase por esto, por ejemplo, el sentido cristiano de la igualdad como un principio de dignidad moral que posteriormente, luego de su secularización, sería integrado al discurso liberal en la construcción de la mitología política americana.

de obrar que constituyen dicha identidad, auto-percibida como exclusiva. Siguiendo con GENTILE, a este respecto, apunta el autor que los Estados Unidos “habían estado envueltos en una *transferencia de sacralidad* desde las confesiones religiosas tradicionales hacia la dimensión política de la nueva república (...) Era una religión pública que conjugaba la teología bíblica del puritanismo, el racionalismo deísta de la Ilustración así como las creencias, mitos y símbolos emergentes del creciente patriotismo de la nueva república”²⁷⁶.

La patria se consolidaba como el centro metafísico de la religión civil porque en ella no sólo se hundían las raíces de la tradición liberal americana en su búsqueda de independencia y libertad, sino porque significaba el escenario meta-político definitivo fundando en esencia en empresa escatológica que tanto había caracterizado el movimiento milenarista europeo. Se sustituía aquí empero aquella promesa del advenimiento escatológico como un designio futuro por la certeza de su acontecer en el tiempo presente, encarnado moral e históricamente por la nación americana, especialmente tras la unificación federalista luego de la Guerra de Independencia, un evento crucial para el imaginario colectivo americano²⁷⁷. Según GENTILE, dicha contienda así como la fundación de Estados Unidos “fueron comparadas con el Éxodo, la llegada a la Tierra Prometida, y con el establecimiento de un nuevo Jerusalén, la <<ciudad sobre la colina>>, destinada a convertirse en guía para el resto de la humanidad”. El nacimiento de Estados Unidos fue considerado “el principio de una nueva era en la cual el pueblo americano tenía la misión de restaurar la humanidad en el camino correcto”. Como podemos observar en estas líneas, GENTILE, haciendo referencia a la teología joaquinita sobre la tercera edad, colige que la empresa de la religión civil estadounidense no era sino otra aproximación a la Edad del Espíritu predicada por De Fiore, la cual debía fundar una nueva iglesia exclusiva pueblo americano, propietaria de un culto civil e inmanen-

²⁷⁶ *Ibid.*, p.21.

²⁷⁷ “Los revolucionarios americanos, que habían sido educados en las tradiciones religiosas y civiles del puritanismo así como de la filosofía ilustrada, vivieron la Guerra de Independencia como una experiencia religiosa y la interpretaron en términos de los mitos escatológicos del milenarismo protestante”. *Ibid.*, p.22.

te. Este debía ser compatible empero, bajo ese clima de sincretismo religioso, con otras confesiones de tipo trascendente, generando con ello una dinámica de tolerancia y de respeto por la libertad religiosa. A este respecto, de acuerdo con SÁNCHEZ BAYÓN:

“La religión, en el contexto estadounidense, por medio de la aportación teórica de la secularización, queda evidenciada como aquella variable social fundamental y muy viva que, a diferencia de nociones previas, aporta una significación sacramental lo suficientemente elástica y flexible como para integrar una pluralidad de expresiones al respecto. Por tanto, el post-judeocristianismo estadounidense, como último escalón evolutivo de la religión, se muestra como la moderna fórmula armonizadora que es, dando cabida a las relaciones entre las religiones tradicionales y las religión civil, entre el individuo y la comunidad, entre el orden político-civil y el religioso-cultural, etc. De este modo, en su estadio post-judeocristiano, la religión se revela como el necesario y efectivo cemento social: comprende un avanzado sistema de tolerancia social y de compromiso con el libre examen (de conciencia), a la vez que asegura una integración de mínimos a través de un nexo espiritual y trascendental común, con un mismo código comunicativo y una similar proyección en el espacio público”²⁷⁸.

En este escenario post-judeocristiano, aunque las referencias cristológicas pueden hallarse sin demasiada dificultad en el discurso americano, e incluso en su actual cultura popular²⁷⁹, no obstó para que la religión civil americana depositase su esperanza en un porvenir parusístico del hombre, así como hicieran los santos calvinistas a través el mito del renacer el cual debía girar en torno a la idea de un “nuevo hombre” luego de que Cristo sea superado, así como debía ocurrir para el pensamiento de Joaquín. Este

²⁷⁸ SÁNCHEZ BAYÓN, A.: *La modernidad sin prejuicios...*, op., cit., p.69.

²⁷⁹ Véase el ejemplo del personaje de cómic *Superman*, una suerte de mesías venido del cielo - adoptado por unos humildes padres putativos- que a sus 33 años de edad asume una misión salvífica. En la cinta de 2013 *Man of Steel*, el director Zack Snyder incluyó varias escenas donde el personaje levita con los brazos en cruz. En su secuela directa, *Batman v. Superman: The Dawn of Justice*, (2016, Zack Snyder), durante un debate de televisión se plantea la necesidad de la religión, puesto que Dios camina entre los hombres. En otra escena de esta misma película, una multitud se aproxima a *Superman* para tocarle mientras éste sostiene la vista al cielo. Al final del film, el personaje fallece tras sacrificarse contra una criatura maligna, siendo descendido de su “cruz” por dos acólitos, mientras un tercer personaje femenino llora su muerte. En una secuela posterior, luego de haber salvado a la humanidad, resucitaría. También el personaje de Dr. Manhattan del cómic *Watchmen*, firmado por Alan Moore y llevado al cine de nuevo por Snyder, encarna un demiurgo terrestre, llegándose afirmar en una escena de dicho film que “Dios existe y es americano”.

prurito regenerativo, además de convertirse en “la aspiración fundamental de toda religión civil y política” en general, fue en concreto asumido por “el hombre americano mismo”. Su máximo representante es Lincoln, una víctima “sacrificada por la salvación de la Unión y por tanto de toda la humanidad”²⁸⁰. La temática del hombre nuevo, que para religión civil americana constata la consagración del mito político sobre la fundación de la nación, es en efecto, tal y como advertía GENTILE, un elemento constante que corta transversalmente la historia de las religiones políticas, constituyendo su fundamento último al depositar el sentido soteriológico y regenerador en el propio hombre, no solo a expensas de cualquier consideración de un orden teológico superior, sino reclamando su sacralización mediante la política, la única deidad admisible por el pensamiento moderno toda vez que los cimientos metafísicos y ontológicos del orden tradicional habían sido derribados, y los altares y los púlpitos sustituidos por atriles y tribunas.

Tras este siquiera sucinto bosquejo sobre la religión civil en Estados Unidos y la repercusión de esta sobre la particular idiosincrasia americana, creemos haber desarrollado ya lo suficiente el surgimiento de las religiones políticas como fenómeno inherente a la secularización, así como haber analizado también con un cierto nivel de detalle el tipo de escatología que se resuelve ideológicamente a través de comunidades formalmente ascéticas, materialmente políticas. En cualquier caso, construcciones artificiales consecuencia de la tradición escotista-nominalista y del viraje teológico de la Reforma respecto de la cuestión antropológica del pecado y la urgencia de la salvación terrenal. Consideramos oportuno continuar por lo tanto esta investigación realizando una aproximación sobre el definitivo cerramiento inmanente del ser y la inauguración de un nuevo paradigma humano, propio de las religiones políticas. Una nueva categoría que habría de instalarse exclusivamente en el orden subjetivo del mundo y en su inevitable deificación del conocimiento y la técnica, llamadas a rebasar la naturaleza y extinguir todo lazo espiritual y trascendente con esta.

²⁸⁰ GENTILE, E.: *Politics as religion...*, op., cit., p.24.

3.- La politización definitiva del ser: el nuevo paradigma humano

3.1.- La perfección de la política

Escribía Eric VOEGELIN en su célebre obra *Las religiones políticas*, que “todos los movimientos gnósticos están comprometidos con el proyecto de abolir la constitución del ser, que tiene origen en lo divino, y buscan reemplazarlo por un orden del ser inmanente al mundo, cuya perfección se sitúa en el ámbito de la perfección humana. Se busca, así, alterar la estructura del mundo –que es percibida como inadecuada-, para hacer posible el nacimiento de un mundo mejor”²⁸¹. En este apartado vamos a tratar de comprender el sentido último de la inmanentización en lo respectivo a la transformación metafísica del hombre en su incesante búsqueda de perfección moral y material. Una idea, que también según VOEGELIN, tiene un origen cristiano²⁸²:

“La idea cristiana de perfección simboliza la creencia de que la naturaleza humana no puede lograr su realización plena en este mundo, sino únicamente en la *visio beatifica*, en la perfección sobrenatural que se alcanza por la gracia en el momento de la muerte. Dado que, por tanto, no puede alcanzarse la realización plena en este mundo, la vida cristiana en la tierra se conforma de un modo especial en relación con la vida venidera (...) Puede distinguirse, asimismo, dos componentes dentro de la idea cristiana de perfección: el primero es el movimiento hacia la meta de la perfección, al que se refiere la expresión <<santificación de la vida>> (...) El movimiento hacia la meta es tratado como el componente *teleológico*. Pero, además, como la meta, el *telos* hacia el que se dirige el movimiento se concibe como una perfección final, y la meta es un estado de valor más alto, este segundo componente es calificado como *axiológico*”²⁸³.

Como las religiones políticas persiguen conquistar la perfección como una condición humana previa a la muerte, es decir, como un hecho acontecido necesariamente dentro de la naturaleza y por lo tanto en los límites de la

²⁸¹ VOEGELIN, E.: *Las religiones políticas...*, *op. cit.*, pp-134-135.

²⁸² *Ibid.*, p.129.

²⁸³ *Ibid.*, p.128.

inmanencia, tal disposición de perfectibilidad exigirá que esa misma naturaleza que hasta entonces obstaculizaba la potencial perfección del hombre imponiendo su finitud, su falibilidad y en última instancia, su muerte, sea transformada para que pueda albergar con éxito este quimérico experimento de perfección. Como semejante empresa estaba en realidad abocada al fracaso, puesto que las limitaciones naturales se inscriben en la inexorabilidad de la biología, hacía falta recurrir a otro escenario, cuya mutabilidad y plasticidad siempre acompañe al volátil pensamiento revolucionario que se esconde tras la idea de la perfección, o mejor dicho, de perfectibilidad, una abstracción formal tan típicamente propia de las operaciones escotistas de la Modernidad. Toda vez que lo político es conquistado y devenido en política técnica, la transformación y la superación de la naturaleza se antoja posible gracias a los mecanismos jurídicos y a la ingeniería social que permiten, ahora sí, desde el poder soberano, modificarla a capricho. La política moderna encarnada por el Estado como definitiva entidad administradora del poder, la justicia, la muerte y la salvación, representa el único espacio posible para la realización personal del individuo-sujeto surgido del pensamiento formalizador y subjetivista de la era de la inmanencia, inherente a la secularización. En este espacio, donde ya no existen los límites naturales que otrora se sujetaban a una concepción metafísica, y en el que se conjura a la ciencia y a la epistemología racionalista como mimbres exclusivos del conocimiento humano, aparece el hombre nuevo luego de que el anterior haya sido necesariamente “asesinado”. Esta invocación alegórica al óbito del “viejo Adán” lo habrá de sustituir el *no-vo hominis*, que ha de nacer precisamente de los restos mortales de aquel, en tanto representa su suprema regeneración moral al alcanzar un estado de plenitud y perfección. Un estado hasta entonces solo reservado para aquellos que viviesen la fe cristiana y depositasen su esperanza en la bienaventuranza de un más allá ultramundano. A propósito de esto, señala Dalmacio NEGRO que la religión secular:

“Plantea la negación de la naturaleza humana según las tradiciones, que dependen, en último análisis, de la visión religiosa de lo suprasensible. De ahí que se propugne la sustitución del hombre tal como es históricamente por un hom-

bre nuevo cuyo ser haya sido convenientemente alterado por la voluntad y la razón humana. Y la negación de la existencia de una naturaleza fija e inmutable, la hace moldeable, o sea, politizable. En la creencia –prosigue el autor- por fin lo concerniente a la naturaleza humana cifrándolo en su mutabilidad, se ha originado una nueva forma de política apoyada en especulaciones científicas y en el deslumbramiento producido por la tecnología, dispuesta a cambiar todo según lo que se le opine, es decir, según el modo de pensamiento ideológico”²⁸⁴.

El hombre nuevo lucha contra la naturaleza, una oposición que se debe en parte a la seguridad del individuo ante la misma tras ser desmitificada por el cristianismo, lo que soliviantó la acción de la técnica para transformarla²⁸⁵. En esta contienda el hombre nuevo abandona en realidad su condición de ser histórico, porque pese a que el pensamiento ideológico busque empecinadamente situarlo bajo un cierto determinismo mecanicista, o incluso biológico -en cualquier caso siempre respecto de un *telos* intrahistórico-, lo cierto es que solo la política en tanto abstracción es capaz de albergar tal condición de inconmensurable perfectibilidad. La historia, siguiendo la tradición luterana de la cual el pensamiento voluntarista-nominalista es su principal acreedor, está condenada por el pecado y solo es posible la salvación por medio de la política. Sin embargo esto no obsta para que historia y política puedan fundirse en una sola idea, dando lugar a una teología política de la historia, en cuyo desenvolvimiento el hombre reivindica su existencia como criatura perfecta, situado por encima de condicionamiento moral y contingente. Así es como el hombre nuevo deviene “eterno” mediante la palingenesis del *pneûma* o espíritu, que esta vez se derrama sobre sí mismo al inmanentizarse y sacralizarse. Esto es posible porque “lo que con más fuerza y claridad define a las modernas unidades políticas intramundanas no son tanto los restos de la simbología comunitaria del Estado (...) –sino- las transformaciones en el contenido de la noción de *ekklesía*”.

²⁸⁴ NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, op., cit., p.32.

²⁸⁵ *Ibid.*, p.12.

VOEGELIN explica la idea paulina de una Iglesia orgánica como cuerpo vivo de Cristo, acogándose a la ambigüedad del desarrollo de este concepto en el que Cristo a veces aparece como ese *pneûma*; a veces como cabeza de ese cuerpo, y en otras como ese mismo *pneûma* que se derrama “en virtud de su *pléroma*, esto es, de su plenitud, en la multitud de los miembros terrenales, con lo cual el carácter personal del *pneûma* del redentor queda prácticamente abolido”²⁸⁶. En las religiones políticas, donde el Estado aparece como sociedad perfecta y *ekklesía* secular al mismo tiempo, este permite mediante su cerramiento intramundano²⁸⁷ que el hombre nuevo se atribuya o auto-impute este *pneûma* político así como sus respetivos *charísmata* (cualidades o virtudes), de tal modo que la sociedad política deviene también en *corpus mysticum* dotada de esa plenitud o *pléroma*. De ahí su estatus de perfección para el moderno pensamiento utópico e ideológico de la religión secular.

La política moderna por tanto está en completa sintonía con el hombre nuevo al formar parte del mismo todo unitario en torno a una sola idea de lo absoluto, que radica no ya en la trascendencia espiritual sino en el desplazamiento metafísico hacia lo secular como garante definitivo de su perfección. Pero esta idea de lo absoluto, que recuerda a las univocistas onto-teologías de la Modernidad temprana, es en realidad, una mera virtualidad al proyectarse sobre aquella naturaleza ya desmoronada y conquistada, seccionada equivocista y nominalistamente en la multiplicidad de realidades invocadas por la teodicea atea del hombre nuevo. La perfección en esta vida, es por tanto, una cruzada ideológica que predica lo prescindible del más allá, desechando la trascendencia. La gnosis, cifrada en el progreso, así como la técnica, la ciencia y la tecnología son los instrumentos y la única solución posible hacia la regeneración del *pneûma* y el acto final de auto-redención del individuo. En esta dialéctica de oposición a la naturaleza desde la política como intento de perfección, siguiendo la estela del Estado en su aspiración a ser la sociedad perfecta en competencia con la Iglesia,

²⁸⁶ VOEGELIN, E.: *Las religiones políticas...*, op., cit., p.44.

²⁸⁷ “El cierre de una comunidad organizada como estructura de poder, requiere, ante todo, que dicha comunidad se perciba como unidad dotada de un centro existencial situado dentro de ella misma”. *Ibid.*, p.43.

exige la irremediable trasmutación del orden del ser. La perfección solo es posible si el hombre consigue abandonar su prisión teológica anterior, compuesta no solo por una estructura metafísica trascendente condicionada por la moral, sino por toda clase de categorías y referencias ontológicas que deben ser demolidas, pues la voz objetiva de la naturaleza y la esencia del ser como acto no tienen ya cabida en un mundo donde la potencia y la subjetividad cobran un valor absoluto. Solo así el individuo podrá romper las cadenas de su centro espiritual que es el amor a Dios, y revertirlo hacia sí mismo como centro definitivo de imputación de su propia esencia, pues esta ha sido reducida a la inmanencia y a la inmediatez de su existencia mundana. Una operación que, como el lector ya habrá podido deducir a estas alturas de esta investigación, solo es posible a través de la vieja vía del voluntarismo filosófico.

3.2.- Transmutación y sacralización de la naturaleza humana

Dice Dalmacio NEGRO que “para el artificialismo –esto es, la política técnica del Estado en su perpetua confrontación tanto con la naturaleza como contra el orden fundado en el Derecho y la razón-, vida es lo que existe, no lo que sub-existe, por lo que únicamente le importan el *cuerpo* y su naturaleza mortal, el hombre exterior”²⁸⁸. Un anticipo del postmodernismo que para el autor se hallaba ya en Hobbes, quien prescindía “metodológicamente del dualismo alma-cuerpo para ceñirse al cuerpo a fin de construir su cuerpo artificial, el Estado, a imitación del cuerpo humano”²⁸⁹. El pensamiento nominalista, que encontró en el contractualismo la herramienta definitiva para justificar las entelequias ideológicas sobre el Estado y su necesidad política (Hobbes), o incluso moral (Rousseau), también suponía la vía definitiva para la deconstrucción del hombre y su posterior restauración bajo la mitología del hombre nuevo. Porque si el estado de naturaleza permitía imaginar un escenario prístino -ya fuera de convivencia limitada o de constante hostilidad-, también posibilitaba la formulación de una categoría antropológica previa, emancipada de toda voluntad eficiente.

²⁸⁸ NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, op., cit., p.54. La acotación es nuestra.

²⁸⁹ *Ibid.*, p.55.

Sin embargo, insistiendo en la raíz nominalista del asunto, si bien sabemos que para Ockham la independencia de la voluntad subjetiva solo era posible mediante un mandato o imputación divina, condicionada por tanto por el principio de no contradicción -por el cual, recordemos, nada ni nadie puede contradecir la voluntad de Dios, ni siquiera Éste a sí mismo-, es precisamente desde esta regla donde la composición del hombre nuevo haya, paradójicamente, su más radical argumentación. Si es Dios quien bajo su propio designio imputa la voluntad del hombre, y de esta voluntad hace una fuerza infranqueable porque la naturaleza es solo una abstracción formal, fruto de un inteligir, ¿acaso no está Dios permitiendo al hombre ser Dios mismo? La cuestión estriba de nuevo sobre la posición del individuo como criatura causada, en el orden de lo creado, respecto de aquello que lo causa, que al mismo tiempo, es incausado. Una relación polémica que, nominalismo mediante, poco a poco habría de extinguirse: empezando por la aportación hobbesiana del artificialismo político y su construcción geométrica de la realidad que cuestionaba la inmutabilidad de la naturaleza; seguida por la máxima cartesiana del *cogito ergo sum* que separaba intelectualmente el cuerpo del alma concentrando la existencia en una operación intelectual; o la integración definitiva de la subjetividad en la moral kantiana a través de la radicalidad del Yo subjetivo. Sin embargo la total emancipación de la voluntad del individuo respecto de la de la voluntad divina exige su completa disolución en la Nada, algo que ya estaba en cierto modo presente en el contractualismo, especialmente tras este último:

“El contractualismo moderno presupone un estado de naturaleza para poner algo donde no hay Nada, pues ni siquiera hay propiamente vida. Con cierto escepticismo puede afirmarse que el pathos contractualista de Kant culminó en La crítica de la razón pura, a partir de la cual no queda nada sustantivo en qué asentarse y de qué partir. Más sorprendente sería decir que inventó el Yo trascendental como una suerte de artificioso sujeto perfecto ideal de la capacidad humana de conocer, en sustitución a la Providencia”²⁹⁰.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.152.

Solo desde el nihilismo, al fundarse en la Nada como espacio fundamental de creación -una idea eminentemente cristiana que no deja de remitir también a un cierto artificialismo, o al menos a la idea de un *Logos* artificial²⁹¹- es posible transmutar la naturaleza humana y concederle al sujeto la plena voluntad -en su moderna confusión con libertad- para reformularse a sí mismo y dirigirse a una naturaleza que ya no es fija, ni tampoco críptica o misteriosa. Sus interrogantes se han abierto a la bienaventuranza del conocimiento ilimitado del mismo modo que los misterios escatológicos han de descubrirse parusísticamente. La substancia del individuo, antes referida a un principio ontológico, originario y creador, ya no es fundada, sino fundante, generando esta doctrina de la autorreferencia que en el fondo siempre ha sido inextricable al eficientismo voluntarista de Escoto y Ockham. Esto permite no tanto hablar ya de *substancia*, como algo que *sub-existe* -tal y como nos hacíamos eco más arriba-, sino que meramente *existe*, y por lo tanto, es mera *sustancia*. Es decir, que está ahí -casi del mismo modo que Maquiavelo describía lo *stato*- y por tanto posee una forma, un accidente, e incluso una cierta materialidad y una cierta esencia siempre que esta sea auto-percibida, auto-imputada. De este modo se resuelve la aporía intelectual de la relación entre el individuo como criatura y lo Absoluto como causa eficiente, en lo relativo a la antes imposibilidad de que aquel ser causado fuese causante al mismo tiempo. Ahora que el individuo se ha arrojado al vacío existencial de la *nada* y ha descubierto su condición de inmanente al confrontar y vencer a la trascendencia -la cual exige límites metafísicos al circunscribir la naturaleza humana a la finitud y la imperfección, pero la abre al mismo tiempo a la eternidad mediante la gracia que escapa al tiempo y a la misma naturaleza-, tiene la capacidad volitiva suficiente para autodefinirse desde la razón científica, como ha marcado el positivismo de COMTE en la preconfiguración de un dogma positivo universal dominado por la moral²⁹². Dicha capacidad, aun partiendo de un sentido absoluto de la voluntad, debe surgir necesariamente del conocimiento de una Nada como un estado previo al hombre, lo que cuestiona su facultad de creación *ex novo*. Esto no obsta sin embargo para la sa-

²⁹¹ Aunque el autor subraya que en cualquier caso “el Dios bíblico no es comparable a un demiurgo”. *Ibid.*, p.57.

²⁹² COMTE, A.: *Catecismo Positivista*, Editorial Nacional, Madrid, 1982, p.85.

cralización del individuo como depositario último de la divinidad, mediante un acto de irradiación, inaugurado voluntaristamente con el contractualismo²⁹³. Solo Dios puede crear en la *nada* y desde la *nada*, si bien el hombre nuevo *está* en la nada y por ello tiene los instrumentos necesarios para generar realidades formal o lingüísticamente imputables, pero, en lo relativo a lo que nos interesa ahora, sobre todo tiene capacidad de *auto-creación*²⁹⁴. La muerte de Dios percibida por NIETZSCHE viene a clausurar el condicionamiento de la metafísica trascendente y enarbolar el paradigma antropológico del hombre nuevo con la proclamación del superhombre; una metáfora o especulación intelectual, puesto en aquel momento era difícil vaticinar los intentos de modificar genéticamente al hombre perpetrado por algunas bioideologías²⁹⁵ tan típicamente marcadas por el darwinismo social, las cuales estaban llamadas a superar el mecanicismo geométrico hobbesiano, e incluso el marxista²⁹⁶.

NIETZSCHE más bien quería demoler el concepto religioso del bien y el mal apelando a su origen en el mito zoroástrico, detectando y denunciando el nihilismo en el seno de la cultura judeocristiana instalada en su concepto

²⁹³ En efecto, sobre el tema de la sacralización podemos encontrar un claro anticipo en la filosofía contractualista, en la que Dios “entrega” el poder al monarca mediante un acto de voluntad divina en el que transfiere su sacralidad. Esta “irradiación” no solo está transfiriendo tal poder, sino que está compartiendo la sustancia divina, y por tanto, divinizando a la figura política que asume el poder estatal, una fórmula endémica en el derecho divino de los reyes. En el caso de la católica teología política de Suárez, Dios, al entregársela al pueblo en su conjunto, sacraliza esa “democracia original” que de hecho para jesuita tenía también rango de *corpus mysticum*. Ver GALLEGO PÉREZ DE SEVILLA, F.: “Irradiación de poder y transferencia de sacralidad: una reflexión sobre la filosofía moderna y sus consecuencias políticas”, en págs.361-394. *Cauriensa*, vol. 13, 2018.

²⁹⁴ “El objetivo del gnosticismo parusístico es destruir el orden del ser, que se experimenta como imperfecto e injusto, y reemplazarlo con un orden justo y perfecto mediante el poder creador del hombre (...) El asesinato de Dios se perpetra especulativamente interpretando el ser divino como obra del hombre”. VOEGELIN, E.: *Las religiones políticas...*, *op.*, *cit.*, p.106.

²⁹⁵ Sobre este tema, seguimos con NEGRO PAVÓN, quien explica en detalle el concepto: “Tanto las ideologías como las bioideologías son productos del modo de pensamiento ideológico consustancial con el utopismo de la religión secular”. *El mito del hombre nuevo...*, *op.*, *cit.*, p.251. El tema se encuentra también tratado en el capítulo octavo: “Las bioideologías extraen su fuerza del espíritu artificialista enemigo de la espontaneidad, de la tendencia romántica pseudonaturalista de la que nació el materialismo, de la tabla rasa y de la biología de base darwinista (...) En principio, las bioideologías no pretenden destruir la naturaleza humana, sino perfeccionarla liberándola de lo que consideran tabúes. Propugnan utópicamente lo que según su óptica científicista debe ser la naturaleza humana o la Naturaleza en general (...) Las bioideologías parten de la inexistencia de una naturaleza humana fija, para reconstruirla a su manera desde su raíz”..., *op.*, *cit.*, pp.384-389.

²⁹⁶ *Ibid.*, pp.244-249.

moral de la servidumbre y el sacrificio, una “enfermedad”²⁹⁷ a cual oponía el nihilismo de la voluntad, origen del superhombre. Por eso este arquetipo humano es, en esencialmente, una paroxismo voluntarista. Su capacidad creadora –limitada en realidad al tiempo y al espacio-, le confiere un aura exclusiva de sacralidad respecto del paradigma antropológico anterior, acobardado y empequeñecido por la creencia en la trascendencia y en su respectivo temor a Dios para lograrla. El superhombre, agente creador, un demiurgo terrestre, no tiene miedo al progreso, en todo caso, se siente amenazado por aquello que lo bloquea, por lo que intentará combatirlo ideológica y políticamente. Desde esta perspectiva es fácil comprender el pábulo que el hombre nuevo dará a la ciencia, porque, si antes era Dios quien salvaguardaba la promesa de la eternidad, ahora no puede ser otra cosa que la técnica lo que le permita superar la muerte o, en el peor de los casos, prorrogar la vida. Un acontecimiento que comienza a ser realidad no sólo por el aumento de la esperanza de vida resultado de los -por otra parte muy elogiados- avances en la medicina, salud y alimentación; sino también gracias a aquellas ideologías centradas en superar la biología mediante los adelantos de la ciencia. Esto no es incompatible sin embargo con el que el hombre, dotado de un poder indefinido –y por ello aparentemente ilimitado- tienda inconscientemente hacia su propia autodestrucción con políticas eugenésicas y otras (anti) políticas que sacralizan la vida corpórea pero alientan al mismo tiempo la muerte, como la eutanasia o el aborto. Algo incomprensible a menos que se acepte el hecho de que la revolución científica necesariamente esté abocada a sobrepasarse a sí misma, y por tanto distanciarse de toda lógica bajo la justificación de la voluntad y el poder de decisión individual sobre el cuerpo como un derecho sacralizado e inalienable. Sobre todo esto volveremos a referirnos en la tercera parte de esta investigación.

²⁹⁷ En este sentido, el filósofo arremete especialmente contra el cristianismo, al que acusa de ser “incompatible con toda salud *mental*; solo la razón enferma le sirve como razón cristiana; toma la defensa de toda imbecilidad, fulmina su anatema contra el <<espíritu>>, contra la *superbia* del espíritu santo. Dado que la enfermedad forma parte de la esencia del cristianismo, también el estado típicamente cristiano, <<la fe>>, no puede por menos que ser una modalidad patológica, y la Iglesia no puede por menor que denunciar todos los caminos derechos, honrados, científicos del conocimiento como caminos *prohibidos*”. NIETZSCHE, F.: *El Anticristo*, Edaf, Madrid, 1983, p.89.

La sacralización del individuo, fruto de la inmanentización del orden del ser como respuesta al abandono de su dualidad alma-cuerpo y la primacía de éste sobre aquella, da lugar al llamado “ambientalismo” o “polilogismo”, que NEGRO analiza como conceptos surgidos de la “tabla rasa” que impone la religión secular en su utópica lucha por imponer una verdad social y política en conformidad con las reglas establecidas y aceptadas de un procedimiento originalmente democrático. Esto es así si nos atenemos, según el autor, a los primeros ideólogos como Locke y especialmente a Rousseau en su intento de sustituir el sentido común por un consenso u opinión pública unificada. Apunta el autor que “al generalizarse esta idea de la verdad y aplicarse a la ciencia, lo concerniente a la naturaleza humana, de cuya visión depende el orden social y en especial el político, será lo que piense la opinión que es la naturaleza humana”²⁹⁸.

Tanto el ambientalismo como el polilogismo son dos formas de entender el equivocismo relativista de cuño nominalista tan común en el pensamiento ideológico de las religiones políticas. Si se parte de la base de que la naturaleza humana ya no es algo inmutable, sino que puede ser transformada a capricho por la técnica, subsidiaria de la política estatal que la auspicia, es posible también imputarle al hombre nuevo diferentes propósitos conforme a una determinada visión política, incluso teológica. No en vano, toda vez que se ha inaugurado esta nueva categoría humana, libre de las rémoras metafísicas y los atavismos ontológicos de antaño, es posible transmutar también la sustancia del pecado, transfiriéndolo del hombre, que abandona su carácter falibilista –esto es, de connatural tendencia hacia el pecado fruto de su prevaricación moral-, al mundo, que deberá cargar con tal culpa. Aparece así con ello el trasunto del pecado secular que ya no habita en el hombre, sino en todo lo que le rodea, siendo esta la concepción *angelista*, la cual “sostiene que el hombre es absolutamente bueno por naturaleza. Rechaza así la existencia del pecado original, causante de la pérdida de inmortalidad”²⁹⁹.

²⁹⁸ NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, op., cit., p. 228.

²⁹⁹ *Ibid.*, p.219.

Explicado de otro modo, es como si la filosofía detrás del hombre estuviese incardinada originalmente en el estado de naturaleza propuesto por Hobbes, lugar donde individuo adolece por el pecado inherente al alma humana, para verse superado posteriormente por el estado de naturaleza de Rousseau en el que el hombre, al ser liberado de la mácula que le aboca a la destrucción de sus semejantes por el inexorable conflicto de voluntades idénticamente absolutas que allí concurren³⁰⁰, ya no requiere tanto de la comunidad política para sobrevivir físicamente, sino para desarrollarse socialmente, condiciones lógicas de su plenitud moral. Sin embargo Rousseau, que era un calvinista poco ortodoxo³⁰¹ pero un buen nominalista, no desecha tampoco la existencia del pecado. La mácula, aunque fuera de la naturaleza, existe y hay que abolirla; de ahí su insistencia entre otros motivos para la formulación de una religión civil del Estado, desiderátum de paz y armonía social. El hombre nuevo, a quien se le presume receptor de las bondades y maravillas de la nueva civilización del progreso, debe combatirla, redimiendo el mundo mediante la razón ilustrada. No obstante, advierte Dalmacio NEGRO que Rousseau, quien tampoco podía preterir su influencia luterana, era crítico con el racionalismo ilustrado – movimiento del que en realidad formaba parte-, contra el que demandaba la alternativa del irracionalismo romántico puesto que el sentimiento, identificado con voluntad, debía ser quien moviese la razón y no al revés³⁰². En cualquier caso, lo que nos importa aquí es la traslación del pecado del hombre al mundo mediante una operación teológico-política. El mundo ha sido creado imperfecto y debe ser subsanado y restaurado, desahuciando la necesidad del sacrificio cristológico. Deberá ser el hombre nuevo quien, desde la revolución ideológica que subyace a toda religión política, se embarque en

³⁰⁰ “La pluralidad de los derechos originarios y su vocación ilimitada, cuyo ejercicio se muestra impracticable a riesgo de la mutua destrucción, se resuelve en un único derecho absoluto, del mismo modo que la pluralidad de las subjetividades jurídicas se pliegan en una sola subjetividad jurídica absoluta, cuya ilimitada libertad legisladora, creadora y constituyente de toda legalidad, impera sobre el resto de voluntades so capa de su supervivencia”. UTRERA GARCÍA, J.C.: “La metamorfosis de la legitimidad moderna” ..., *op., cit.* p.23.

³⁰¹ “Aunque vinculado de una forma flexible bien al calvinismo en un principio, bien al catolicismo más tarde o, finalmente, al calvinismo, Rousseau se va a señalar por seguir en el ámbito religioso su vía propia” GINZO FERNÁNDEZ, A.: “La religión civil y el pensamiento político de Rousseau” ..., *op., cit.*, p.252.

³⁰² NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, *op., cit.*, p.95.

una cruzada sagrada cuyo objeto último no es otro que derrotar el mal en el mundo.

3.3.- La misión soteriológica del hombre nuevo

La concepción antropológica *angelista* debía llegar hasta sus últimas consecuencias en la formulación de la comunidad política, morada del hombre nuevo. El pecado original impone ciertos límites a la naturaleza humana: lo limita en el tiempo mediante la muerte, en el espacio mediante la corporeidad física y, sobre todo, limita su capacidad para alcanzar el entendimiento absoluto, reservado a Dios. No significa empero tanto un obstáculo a su moral como una prueba, un condicionamiento impuesto por Dios, superable mediante la fe, el buen obrar, y en última instancia, la gracia del perdón fruto del holocausto de Cristo. El pecado original no abroga, por tanto, la moral, sino que deja un espacio abierto para la remisión de la culpa. Ahora bien, si se transmuta la esencia del pecado –la insubordinación y la soberbia contra Dios– y se deposita en la sociedad, todas aquellas limitaciones antes descritas quedan también desiertas. Sin embargo, esta “liberación” del ser tanto de la atadura existencial –la mortalidad– consecuencia de haber incurrido en el pecado, como de aquellas ataduras morales necesarias para superar la primera –el perdón y la gracia–, no es suficiente para la plena satisfacción de su perfectibilidad. El hombre nuevo haya su máximo esplendor en la política y a través de la política, escenario perfecto desde el cual lleva a cabo su acto redentor. VOEGELIN insiste en el gnosticismo como principal movimiento filosófico al que imputar este carácter soteriológico del hombre nuevo, consolidado por el pensamiento de Heidegger, quien entiende “que el ser no debe entenderse de modo estático, como sustancia, sino de forma activa, como presencia, el en sentido de un hacerse presente, como un surgir o manifestarse (...) La esencia del ser como *actio* es una potencia dominadora, gracias a la cual el ser se crea para sí un mundo y lo crea por medio del hombre”³⁰³. De ahí su capacidad creadora, entiende VOEGELIN. Esto le permite superar entre otras cosas la sujeción a “un determinado momento temporal”, como exi-

³⁰³ VOEGELIN, E.: *Las religiones políticas...*, op., cit., p.103.

giría el hombre nuevo marxista e incluso el superhombre de NIETZSCHE dada su concepción romántica. “En su lugar –dice-, Heidegger coloca el ser mismo, vacío de todo elemento sustantivo, a cuyo poder inminente hemos de rendirnos. Como resultado de este proceso de depuración, se puede comprender ahora la naturaleza de la especulación gnóstica como una expresión simbólica de la anticipación de la salvación, en la que el poder del ser sustituye al poder de Dios y la parusía del ser a la de Cristo”³⁰⁴.

VOEGELIN repetirá el argumento³⁰⁵, al que nos hemos suscrito ya en repetidas ocasiones al referirnos a la gnosis científica como elemento cristalizador de la palingenesia ideológica del hombre nuevo, condición de su naturaleza redentora. Sin embargo, volviendo a lo explicado más arriba, entendemos que tal facultad de remisión solo es posible mediante la política como administradora total del acontecer humano. La redención de Cristo se produjo al margen de todo orden histórico-político puesto que trasciende el mundo, con independencia de que su muerte se perpetrase bajo la administración romana y por medio de una acusación del Sanedrín judío. La redención del hombre nuevo está inscrita en un determinado orden político e ideológico, de ahí que se pueda hablar de diferentes versiones de éste, cada uno definido nominalistamente conforme la doctrina ideológica pertinente y su visión particular de un escenario escatológico intrahistórico. Por eso, en el fondo, el proceso de inmanentización del orden del ser no puede ser explicado de otro modo que no sea atendiendo a su ulterior politiza-

³⁰⁴ *Ibid.*, p.104.

³⁰⁵ De hecho, el autor cifra en seis elementos característicos del gnosticismo el sentido redentor del hombre nuevo, de los cuales citaremos lo más esencial: “1. El gnóstico se encuentra insatisfecho con su situación (...) 2. Sostiene que los problemas de su situación se pueden atribuir al hecho de que el mundo está intrínsecamente mal organizado. Porque podría también suponerse que el orden del ser es bueno y que somos los seres humanos los que somos imperfectos. Los gnósticos, sin embargo, no se sienten inclinados a reconocer que el ser humano, y ellos mismos en concreto, son imperfectos. Si en una situación dada algo no es como debería ser, la culpa ha de hallarse entonces en la maldad propia del mundo. 3. La tercera característica es la creencia de que es posible la salvación del mal de mundo. 4. A ella le sigue la creencia de que el orden del ser tiene que ser transformado en un proceso histórico; de un mundo desdichado debe históricamente evolucionar a uno bueno. 5 (...) La creencia de que la acción humana es capaz de modificar el orden del ser, y que este acto redentor es posible gracias al esfuerzo del propio hombre. 6 (...) El conocimiento –la gnosis- del método para transformar el ser es el objetivo principal del gnóstico. Como sexto rasgo de la actitud gnóstica, pues, reconocemos, además de la elaboración de una fórmula para lograr la autorredención y la redención del mundo, la disposición del gnóstico a presentarse como un profeta que proclama su saber sobre la redención del género humano”. *Ibid.*, pp.127-128.

ción. Al desaparecer lo político y dar paso a la política técnica, el individuo deja de formar parte de aquel, en tanto organización humana centrada en la custodia del orden social, para devenir *objeto de la política en sí mismo*. La concepción antropológica clásica de *animal político*, centrada principalmente en su esencia como parte de un todo que le supera y dota de sentido, así como en su natural necesidad de discurrir hacia un fin común y no tanto en poseer una tendencia hacia una potencial “politizabilidad”, da paso a la moderna concepción del ciudadano –el revolucionario *citoyen*– constreñido a la posesión de una serie de derechos y obligaciones para con el poder público que en última instancia, sería quien tolerase su vida o administrase su muerte. Esta es la principal prerrogativa del poder político en tanto soberano en un sentido tradicional, es decir, de protección de la comunidad política, y no moderno-voluntarista³⁰⁶. Al evacuar el sentido meta-político del individuo y constreñirlo exclusivamente al desenvolvimiento de su potencialidad como sujeto-ciudadano modelo, en sintonía con el resto de individuos que conforman lo colectivo, única posibilidad de lo moral, éste queda desustantivado en su esencia y en su necesidad ontológica, lo que previamente determinaba su naturaleza. Ahora ésta queda definida arbitrariamente por la política, toda vez que la ruptura metafísica del pensamiento ideológico provoque este vacío, quedando este nuevo sujeto-político a merced de ser colmado por el peso teológico del Estado³⁰⁷, el cual le “unge” sacramentalmente a través de esta misión salvífica llamada a redimir el trasunto del pecado secular en el mundo, prorrogando la misma cruzada contra el mal que el luteranismo y el calvinismo habían inaugurado.

³⁰⁶ El *ius vitae ac necis* sería después desplazado o transferido horizontalmente hacia el pueblo al hipostasiarse como comunidad moral, democratizando la soberanía hasta reducirla a una cuestión de voluntad personal.

³⁰⁷ Julio ALVEAR achaca principalmente esto a la ontologización del Estado en HEGEL: “La autorredención humana, concebida como un proceso por el cual el hombre es rescatado de las contingencias sensibles de la libertad individual, de la voluntad contingente y del conocimiento particular, opera a través del Estado, que es el despliegue de la autoconciencia de la humanidad, de su libertad absoluta y su racionalidad total. No hay posibilidad de que la condición humana se salve sin el Estado, por lo que no tiene sentido que el cristianismo le oponga sus pretensiones salvíficas o sus representaciones divinas. HEGEL traslada los atributos trascendentes del Dios cristiano al Estado, inmanentizando la religión que en su sentido fuerte es siempre trascendente”. ALVEAR TÉLLEZ, J.: *La libertad moderna de conciencia y de religión...*, op., cit., p.144.

En fin, gracias a lo estudiado hasta ahora, podemos colegir que secularización, inmanentización y politización conforman en realidad una cadena secuencial de un mismo proceso filosófico-teológico, mediante el cual el orden del ser abandona su condicionamiento metafísico trascendente. El individuo queda así inserto o replegado sobre una no-naturaleza fundada en el vacío de la *nada* de la que extrae su capacidad creadora, al tiempo que se inscribe en la discrecionalidad del gobierno teológico propio de la política moderna. Solo desde esta es posible su proclamación como redentor del mundo en tanto encarna la promesa del porvenir parusístico bajo la bienaventuranza palingenésica del progreso científico. La secularización comienza por apartar lo religioso de la vida secular haciendo ambas esferas incompatibles; la inmanentización sugiere, como ya explicamos en otro punto de esta investigación, el desbordamiento de lo natural-temporal sobre lo sobrenatural-eterno; siendo la politización el último estadio de este proceso, coincidiendo con la revolución ideológica, que permea la voluntad del sujeto haciéndola objeto de la política de masas. El último estadio tendría que ver con la política total, que avanza sobre la conciencia hasta doblegar y manipular el cuerpo y la moral. No obstante, antes de adentrarnos en este escenario, consideramos conveniente dedicar un apartado a las distintas clasificaciones de hombre nuevo, de tal modo que pueda arrojar algo de luz en el desarrollo expositivo de la investigación.

3.4.- Categorías antropológicas: clasificación tipológica del hombre nuevo

Note el lector que la siguiente clasificación abarca los principales movimientos ideológicos que han protagonizado desde la Modernidad hasta la historia occidental reciente. Esto no significa que necesariamente dicha clasificación haya de cubrir todas y cada una de las variantes antropológicas que este concepto del hombre nuevo -todavía ambiguo y expuesto a un sinnúmero de matices- pueda entrañar, puesto que se trata esta de una aproximación subjetiva del autor y por tanto está abierta a ser discutida, ampliada o acotada. Haría falta un estudio dedicado, por ejemplo, al desarrollo del concepto en la cultura asiática y árabe y sus particularidades

filosófico-teológicas, ya que el nuestro parte exclusivamente de aquellas tipologías de hombre nuevo que se han desarrollado como consecuencia del proceso de secularización-inmanentización, dependiente por tanto de la visión cosmológica e histórico-teológica de la religión cristiana y de sus consecuencias políticas.

Para la confección de esta clasificación, se han empleado tres grandes criterios metodológicos, considerando que, mediante estas aproximaciones teóricas, resultará más sencillo para el lector comprender el discurrir del concepto del hombre nuevo así como sus diferentes características y cualidades respecto del movimiento ideológico y/o filosófico-político del que dependen, entendiendo también que pueda hablarse ciertamente de un "hombre nuevo ideológico" que englobe el resto, aunque hemos preferido preterir este término por antojarse demasiado generalista y vago.

1.- El criterio epistemológico (teoría escotista-nominalista):

Aquí tendremos en cuenta los principales desplazamientos y reducciones mediante las cuales la imputación discrecional de una determinada naturaleza humana se concreta en la definición y ontologización de una serie de atributos formales y abstractos, los cuales permiten generar categorías antropológicas nuevas sin correspondencia alguna con lo real en tanto plano lógico-objetivo.

2.- El criterio del sentido (teoría teológica-nihilista):

Siguiendo con lo anterior, este criterio hace referencia a toda categoría que, por la indeterminación de su fundamento anti-metafísico, reduce lo material-esencial a una construcción social o a un discurso cultural o ideológico, auspiciado por la aparición del sujeto como agente omnivolente y por tanto potencialmente creador. Aquí se recogen por tanto las principales corrientes teológicas sobre la sacralización del individuo y el auge antropológico del nihilismo.

3.- El criterio escatológico (teoría inmanencia-salvación):

Este último criterio se refiere a la sobreenvenida capacidad soteriológica del hombre nuevo para precipitar la escatología dentro del cerramiento intramundano de la política y contenerla en el tiempo histórico, lo que supedita a la salvación a la subordinación a la ley como instrumento definitivo contra el mal al constituirse como garantía exclusiva del porvenir parusístico en el orden del ser inmanente.

Es necesario sin embargo advertir al lector que el empleo de estos tres criterios no debe entenderse como el uso de unas unidades estancas o herméticas. Todos ellos atraviesan transversalmente el concepto del hombre nuevo y no puede hablarse de una categoría que corresponda exclusivamente a uno de ellos. El lector encontrará por tanto en estos tres criterios una guía que le permita comprender aquellos elementos que consideramos capitales y necesariamente definitorios de un concepto de hombre nuevo. Los diferentes arquetipos que se detallarán a continuación no quedarán por tanto sujetos o agrupados a un criterio particular, sino que todos ellos han de entenderse como consecuencia de la misma arquitectura filosófico-teológica que nos ha servido para la elaboración de estos.

3.4.1.- El santo calvinista

Esta categoría encarna, en una fase aun ciertamente embrionaria, la concepción *angelista* que posteriormente sería convenientemente desarrollada por Rousseau en la fundación de su Estado moral, y que sin duda alguna abarcó también el espíritu y carácter del puritano de los santos revolucionarios calvinistas. Es por esto que, obedeciendo a razones estrictamente metodológicas, hemos decidido no diferenciarlos bajo distintas rúbricas, sino agruparlos bajo la explicación de esta misma concepción. El santo, pues, recupera algunas de las tendencias milenaristas del pensamiento quiliasta anterior, especialmente la urgencia por precipitar la escatología instaurando el reino de Dios en la tierra que apelaba a la máxima "un nuevo cielo, una nueva tierra". No obstante estaba libre de aquel temor apo-

calíptico que los caracterizaba puesto que, recordemos, tanto la gracia como el pecado habían sido ya imputados antes del *lapsum* –supralapsarianismo- lo que justifica la doctrina de la predestinación. Desde el convencimiento de su futura salvación, el santo tiene la misión de luchar contra el pecado del mundo –una idea gnóstica- mediante los instrumentos de la ley –una idea luterana-, algo solo posible como individuo integrado en la comunidad santa, en cuya colectividad se desarrolla moralmente. Esta comunidad prorrogaba el pensamiento joaquinista que buscaba la superación de Cristo y la fundación de una nueva iglesia adviniendo así la Tercera Edad, en la que los hombres gozarían de una condición cuasi angelical.

La comunidad santa debía constituir por tanto un escenario ascético de frugalidad y de contemplación, donde vida política y espiritual convivían en perfecto equilibrio y armonía, en la línea del ya citado ensayo protoanarquista de Müntzer. No obstante, a diferencia del tipo de hombre angelical imaginado por Fiore –que en su absoluta perfección prescindía del orden político y jurídico; pudiendo decirse que ya había trascendido en vida-, el santo era un activista revolucionario, un precursor ideológico –como explicaba WALZER-, porque tenía plena conciencia de la constante amenaza del pecado y su capacidad para corromper la naturaleza del hombre, especialmente a través de los diabólicos entramados de la razón –otro síntoma de luteranismo-. Es por esto, que estaba llamado a asumir una posición activa en la transformación del mundo (a diferencia del hombre medieval, pasivo e inactivo desde su prisión metafísica), e incluso a organizarse casi militarmente en su contienda contra el mal. El santo constituía pues una categoría antropológica insólita hasta el momento: se trataba de un hombre instalado en la promesa de haber sido ya bendecido con la gracia de la salvación, de ahí sus aspiraciones ascéticas y espirituales pero, al mismo tiempo, entendiendo que lo escatológico se situaba todavía fuera de su tiempo, y que por lo tanto era responsable de su advenimiento. Esto le convertía por tanto en un individuo eminentemente político, sumergido en una cruzada revolucionaria que transformase los cimientos del mundo en una constante dialéctica de progreso hacia un futuro que garantizase su

eternidad mediante la palingénesis³⁰⁸. Luchaba contra el pecado de la razón empleando herramientas temporales, lo que en el fondo, le obligaba a subordinar, a fin de custodiarlo, el orden espiritual bajo orden inmanente del mundo, catalizando, en fin, el por otra parte inexorable proceso de secularización hacia un nuevo orden instaurado en la revolución científica.

3.4.2.- El hombre nuevo positivista

Esta categoría antropológica es vástago natural del pensamiento de COMTE³⁰⁹, cuyos esfuerzos intelectuales pasaron por fundar una nueva religión positivista; algo que dejaba fuera de toda duda a través de la siguiente afirmación: “No existe, en el fondo, más que una sola religión, a la vez universal y definitiva, hacia la cual han tendido progresivamente, tanto como lo han permitido las distintas situaciones, las síntesis parciales y provisionales (...) El positivismo disipa, de un modo natural, el mutuo antagonismo entre las diferentes religiones del pasado, al formar su propio objeto a partir del fondo común hacia el cual todas se refieren instintivamente”³¹⁰. Una doctrina que el mismo autor define como “antiteológica”, lo que no obsta para que disfrute de una fe, siempre y cuando se trate de una “fe positiva” que exponga directamente “las leyes efectivas de los diversos fenómenos observables”, descartando “como radicalmente inaccesible y profundamente ociosa, la investigación sobre las causas, primeras o últimas de los acontecimientos”³¹¹. Porque la religión positiva debe combatir el dogma universal de la religión tradicional -fundada en un orden objetivo solo constatable, pero nunca explicable mediante las herramientas de la

³⁰⁸ A propósito de la palingenesia como búsqueda de la eternidad en el mundo, una quimera endémica a toda religión secular y común toda antropología de un hombre nuevo: “El mítico hombre nuevo es siempre el hombre del futuro. La clave es el deseo de ser inmortal (...) Inmortalidad significa vida sin muerte en esta Tierra, duración en el tiempo abstraída del espacio concreto”, NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, op., cit., 308. En el mismo sentido, también Hannah ARENDT: “Inmortalidad significa duración en el tiempo, vida sin muerte en esta Tierra y en este mundo tal como se concedió, según el pensamiento griego, a la naturaleza y a los dioses del Olimpo”. ARENDT, H.: *La condición humana*, Paidós, Madrid, 2014, p.43.

³⁰⁹ “La Religión de la Humanidad según la ateología de Augusto Comte, que rechaza explícitamente lo divino, podría servir seguramente de punto de partida para el estudio sistemático de esta religión (secular)” NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, op., cit., p.291.

³¹⁰ COMTE, A.: *Catecismo Positivista...*, op., cit., p.76.

³¹¹ *Ibid.*, p.80.

ciencia empírica-, al que ha de oponérsele una suerte de unidad moral racional. Esta, de paso, ha de satisfacer el anhelo humano por el amor y el espíritu, aquel que las religiones tradicionales se habían ocupado de colmar a través de “entidades quiméricas que inspiraron vivos afectos humanos”, las cuales, según COMTE, son perfectamente sustituibles por el “dogma positivo”. De ahí que el sociólogo formulase un trilema –no en vano apelando a una concepción teológica y trinitaria de ese dogma universal positivista- que enarbolase la idea de “el Amor como principio, el Orden como base y el Progreso como meta”, las cuales deben estar fundadas “en la libre concurrencia de voluntades”³¹². Este ánimo del autor por insuflarle una cierta dimensión romántica a este principio “sagrado” del positivismo, revela de una forma muy esclarecedora que el discurrir ideológico inscrito en una dialéctica progresiva como constante histórica y teleológica dirigida hacia una meta abstracta –aunque pretendidamente concreta al apelar a un escenario civilizatorio fundado en la razón, de nuevo una entelequia nominalista que presupone lo político como algo situado fuera del plano de lo real-, debía proponer también una forma antropológica particular y exclusiva. Si bien ya no era inédita puesto que recogía los principales códigos escatológico-políticos que el pensamiento ideológico había fundado, se erigía como un hombre nuevo adaptado a los tiempos del modo de pensar positivista instalado en el nihilismo³¹³, toda vez que los convencionalismos teológicos anteriores habían sido por fin abandonados, fundando con ello esta “religión del progreso” basada en la *episteme* científica y en el conocimiento empírico como el único *pathos* posible hacia la sabiduría humana, la cual se presume ilimitada.

No obstante, el hombre nuevo positivista de COMTE es un individuo pretendidamente moral, estando la moral sujeta a una determinada categoría de coexistencia civil que el autor mistifica a través la “solidaridad” o la

³¹² *Ibid.*, p.83.

³¹³ “El positivismo, de que se gloriaba la época, no era sino una forma de manifestación del nihilismo. Negaba toda relativización del hombre en virtud de una trascendencia o valoración ultraterrena, e incluso trataba de anular todo desgarramiento y alienación respecto del propio yo, y toda negatividad en el plano puramente terreno, para procurar a los elegidos de una nueva humanidad el paraíso de una pura terrenalidad”. SCHMITT, C.: *Interpretación Europea de Donoso Cortés*, Ediciones Rialp, Madrid, 1950, pp.66-67.

“acción social”, de la cual también se deduce una “existencia subjetiva” que no tiene que ver ya tanto con el espacio –a diferencia de la objetiva– sino con el tiempo, puesto que “...empieza tras la muerte (...) Tal es esta noble inmortalidad –afirma–, necesariamente inmaterial que el positivismo reconoce a vuestra <<alma>, conservándose este precioso término para designar al conjunto de las funciones intelectuales y morales”³¹⁴. COMTE está imponiendo aquí, desde la inmanencia que define la doctrina positivista, un sentido de trascendencia que tiene que ver exclusivamente con la sumisión a un código ético fabricado racionalmente, desde el cual el filósofo conjura cómodamente la palingénesis o eternidad material de la humanidad³¹⁵ de acuerdo con el dogma positivista. Un entramado filosófico-teológico que refleja el ímpetu por construir un nuevo orden social³¹⁶ en el cual solo tiene cabida el prototipo de individuo iluminado por la luz de la razón, la inteligencia y la solidaridad, cualidades en el fondo reservadas a una élite moral, destinataria a ocupar, como en el caso del santo calvinista, la nueva civilización del progreso.

3.4.3.- El ideólogo ilustrado

Esta categoría de hombre nuevo ha de entenderse como causa y efecto del despertar ideológico de occidente, exordio de la Revolución Francesa, siendo Rousseau su más célebre y principal representante. La Revolución fue el acontecimiento en el que se consolidó la definitiva inmanentización-politización del orden del ser a través de la política como administradora providencial de la existencia humana. Organización y administración que se concretaba mediante la dirección de la masa -una forma anti-política inédita, como veremos- constituida, a modo de *corpus mysticum*, por el nuevo hombre ideológico que se presumía depositario de la voluntad política del Estado; garante del porvenir y la bienaventuranza de la humanidad

³¹⁴ COMTE, A.: *Catecismo Positivista...*, op., cit., p.93.

³¹⁵ Definida como el “conjunto de seres humanos pasados, futuros y presentes”. *Ibid.*, p.92.

³¹⁶ Ejemplo de ella la constitución del esperanto como el nuevo idioma universal de las gentes libres e ilustradas en imitación de lo que fue un día el latín para el mundo occidental. En el fondo, no subyace aquí que el proyecto de renovar la cultura o incluso de fabricar una nueva en tanto representativa de los valores de la civilización venidera. Una empresa, la del esperanto, que aunque fracasada, hoy por hoy podría decirse que ha sido reemplazada por el inglés y la fundación de un orden mundial liberal-capitalista.

en su conjunto. El ideólogo ilustrado –artífice intelectual del ideal público del *citoyen*, el ciudadano perfecto³¹⁷- presentaba, por tanto, todas las características parusísticas que el pensamiento teológico político que el gnosticismo había vaticinado en su mensaje mesiánico, con la salvedad de que el ilustrado había quedado ya desahuciado de cualquier compromiso trascendente con la eternidad, reclamando para el *citoyen* la inmortalidad en esta vida a través del dogma ideológico. De ahí que el ideólogo ilustrado, operando siempre detrás del *citoyen*, enarbolase sus propias virtudes cristianas secularizadas, tales como “libertad, fraternidad e igualdad” –ahora convertidos en principios políticos revolucionarios-, al tiempo que anunciaba la proclamación del Estado moral, fundado principalmente en la ateología, la cual, en el fondo, puede decirse que encajan con el sentido último de cualquier ideología. A este respecto, define Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA las ideologías como “una filosofía política popularizada, simplificada, generalizada, dramatizada, sacralizada y desrealizada”³¹⁸. El profesor Dalmacio NEGRO, quien también se suscribe a este pensamiento, añade que la ideología fue “el recurso a una nueva religión enteramente secular, mundana, inmanentista, y al espíritu científico, cuyo cometido consiste justamente en explorar lo inmanente. Una religión artificiosa, constructivista, pretendidamente ateológica, hontanar de sacralizaciones, que ha suscitado y suscita las ateologías contemporáneas legitimadoras de la política”³¹⁹. Por eso el ideólogo ilustrado y su correlato del *citoyen* anteponen la ideología a lo político, puesto que lo político está atado a un fundamento meta-histórico que supera y perfecciona la inmanencia de la razón, mientras que la política, que suplanta lo político, se satisface únicamente con la persecución colectiva de la felicidad mundana –un mito moderno-, la cual opera como una abstracción o remedo de un bien trascendente. A este respecto,

³¹⁷ “Como había enseñado Rousseau, con el *citoyen*, volcado a lo público en lugar del creyente cristiano siempre dividido entre su fidelidad a la Iglesia y su lealtad al Estado, se podían solventar las tres cuadraturas del círculo de la historia política europea: la de la ley de hierro de la oligarquía, su correlativa de la representación y la separación entre la autoridad espiritual y el poder temporal que remedaba la distinción entre el espíritu y la naturaleza. La generación del ciudadano perfecto, inmune al interés particular o privado, se lograría mediante la educación pública según el modelo de *Emilio* o *sobre la educación*”, NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, op., cit., p.327.

³¹⁸ FERNÁNDEZ DE LA MORA MON, G.: *El crepúsculo de las ideologías*, Espasa-Calpe, Austral, Madrid, 1986, II, p.61.

³¹⁹ NEGRO PAVÓN, D.: *Historia de las formas del Estado...*, op., cit., p.197.

apunta Josu CRISTÓBAL DE GREGORIO, que los hombres ilustrados “buscan el progreso moral del hombre. En este sentido los ilustrados eran unos moralistas. Y este progreso llevará a la justicia y con ella a la felicidad. El fin último es el bienestar, la felicidad del ser humano; felicidad que se convierte, como en el eudemonismo de Thomasio, en el objeto y estímulo de la acción del hombre (...) El hombre –prosigue el autor del texto- es el protagonista absoluto de la existencia. Pero si hay otro concepto importante para la filosofía dieciochesca, ése es el de la naturaleza. El hombre ilustrado redescubre la naturaleza como punto de referencia para todas las demás realidades. Se convierte además en un nuevo marco para encuadrar tanto la metafísica como la religión”³²⁰. Pero se trata este de un concepto inmanente de naturaleza que depende necesariamente de la razón, la cual goza del monopolio explicativo de todos los fenómenos de la existencia, limitada exclusivamente a una dimensión temporal. Esta dialéctica de síntesis entre naturaleza y razón podría entenderse como una revisión del viejo *iusnaturalismo* racionalista en clave nominalista³²¹, que explicaba la realidad a través de una *ratio* geométrica basada en la atracción física o *physis* de los cuerpos en movimiento y su reacción a la violencia de la moción, lo que explicaba el diseño matemático de lo político, luego de que fagocitase lo social³²². Sin embargo, el culto a la razón como una entidad sacralizada se trataba en realidad de algo sustancialmente distinto a la arquitectura teológico-política del Leviatán, más preocupado por la seguridad que por la moral. De hecho, para los ilustrados la razón era el principio teológico que fundamentaba la moral, pues “la razón se desviste de sus ataduras y en una difícil ascesis auto contemplativa penetra en lo más profundo del ser humano, donde encuentra la Luz, y con ella el criterio de lo verdadero y de lo falso, de la bondad y de la maldad. Y este criterio no es

³²⁰ CRISTOBAL DE GREGORIO, J.: “Los ilustrados y la ilustración: implicaciones ético-jurídicas”, págs. 125-146, *Boletín de la facultad de Derecho de la UNED*, núm. 8-9, 1995, pp.131-132.

³²¹ “No se podría caracterizar mejor la concepción moderna del derecho natural como derecho subjetivo absoluto, según se define como poder absoluto, que mediante la reducción siguiente: *libertas-voluntas-potestas*. Se reconoce ahí inmediately la estructura ockhamista de una voluntad creada *de potentia absoluta dei* como absoluta con respecto a toda determinación objetiva y final. Y se adivina igualmente el riesgo de desorden moral o de anarquía social que supone, por lo que no es extraño que Ockham introduzca la idea de una ley moral impuesta a priori *de potentia absoluta dei...*” DE MURALT, A.: *La estructura de la filosofía política moderna...*, op., cit., p.125.

³²² Sobre este tema, de nuevo ver GALLEGO GARCÍA, E.A.: *Autoridad y razón. Hobbes y la quiebra de la tradición occidental*.

sino considerar la realidad con las luces de la razón emancipada”³²³. Por eso la urdimbre filosófica del racionalismo ilustrado era, en cierto modo, romántica, al estar más preocupada por el sentimiento -confundido con moral- que por la propia razón, como le ocurría a Rousseau, algo que ya mencionamos en otro punto de esta investigación. Sin embargo esto no obstaba para que la razón, asistida por ese sentimiento inagotable de alcanzar luces, constituyese el principal centro metafísico de toda la Ilustración y sus acólitos ideológicos. Es por eso que el ideólogo ilustrado, un aparentemente frío intelectual de su tiempo, obedecía realmente a una naturaleza humana cifrada en el sentimiento -y por tanto, siempre potencial- proyectada sobre la razón como un ideal moral en el que depositar la felicidad, una sustitución inmanente de la bienaventuranza escatológica. Quedaba así deificada la razón, entronada en los altares seculares desde los que rendir pleitesía y dar pábulo a sus doctrinas políticas e ideológicas, las cuales pronto devendrían en dogmas de obligado cumplimiento que serían impuestas mediante los instrumentos de una violencia que se volvería estructural, justificada por la aplicación de una “pedagogía moral” diseñada para neutralizar almas e igualar conciencias.

3.4.4.- El jacobino revolucionario

La violencia siempre había ocupado siempre un puesto privilegiado y fundamental en la concepción ideológica de la utopía, empezando por la obsesión luterana de contener el pecado mediante la “espada vengadora del poder secular”, seguida de los esfuerzos de las comunidades calvinistas por precipitar e instaurar el reino de Dios mediante la política, cuya invocación exigía de una organización militar contra un mundo enfermo por la presencia del mal. En este sentido, lo cierto es que la violencia siempre había estado contenida y modulada por el espíritu religioso en el que había surgido, al menos, como un cierto ideal político, acompañando a la revolución, y no tanto identificándola directamente con la violencia, sino más bien con el cambio. Pero para el jacobinismo del Terror francés, la revolución, sinónimo de violencia, era el paso necesario para construcción de un

³²³ CRISTÓBAL DE GREGORIO, J.: “Los ilustrados y la ilustración”..., *op.*, *cit.*, 129.

mundo nuevo bajo la exégesis nominalista de fundar un paraíso secular, ahora por fin evacuado de toda interpretación religiosa. Esto exigía el uso sistematizado de la violencia como elemento transformador tanto del orden social como político. Según John GRAY “los jacobinos fueron los primeros en concebir el terror como instrumento para el perfeccionamiento de la humanidad”³²⁴. La violencia hacía así de catalizador del proceso revolucionario, entendido como una linealidad progresiva hacia el advenimiento del *escathón* intrahistórico. MARX repetiría esta idea bajo la máxima “la violencia es la partera de la revolución”, pero lo cierto es que se contagiaría casi todos los movimientos de cariz totalitario posterior, como lo ha sabido también ver GRAY: “esta fe en la violencia se extendió posteriormente en numerosas corrientes revolucionarias: anarquistas del siglo XX como Necháiev y Bakunin, bolcheviques como Lenin y Trotsky, pensadores anti-coloniales como Frantz Fanon, los regímenes de Mao y Pol Pot, la banda Baader-Meinhoff, las Brigadas Rojas italianas de la década de 1980, los movimientos radicales islámicos y hasta los grupos neoconservadores cautivados por sueños fantásticos de destrucción creativa. Todos estos variados elementos están unidos por su fe en el poder liberador de la violencia, algo en lo que, sin excepción, son discípulos de los jacobinos”³²⁵.

En realidad, puede entenderse con una cierta lógica el uso de la violencia sistematizada durante el Terror francés si se tiene en cuenta que el jacobino revolucionario fue, probablemente, el primero en comprender y asumir su posición de hombre nuevo encarnado con una misión primordial en la historia³²⁶, y es por ello que tratase de sublimar su condición antropológica mediante la destrucción física de arquetipo humano anterior, sin perjuicio de que semejante empresa poseyese una pretendida dimensión mo-

³²⁴ GRAY, J.: *Misa negra...*, *op. cit.* p.43.

³²⁵ *Ibid.*, pp.44-45.

³²⁶ El paradigma es, por supuesto, Robespierre, quien “estaba somatizando su propia radicalización política tal como lo ponen de manifiesto sus frecuentes enfermedades y su ensimismamiento en una personalidad de mártir del pueblo que, como Jesucristo, ve cercana su pasión a manos de los malvados («ya no me veréis mucho tiempo»). Mientras tiene lugar esta transformación mística que culmina con su intervención estelar en la fiesta litúrgica del Ser Supremo, Robespierre nos sorprende por su lúcido dominio de la razón instrumental, es decir por la capacidad maquiavélica para maniobrar sin demasiado escrúpulo en cuanto a los medios...” OLABARRÍA AGRA, J.: “Peter Mcphee: Robespierre. Una vida revolucionaria”, en págs. 225-231, *Revista de Estudios Políticos*, nº159, 2013, p.227.

ral. Antes al contrario, precisamente por tratarse de una tarea diseñada para la elevación moral del hombre nuevo, la violencia y el asesinato se antojaron métodos legítimos de hacer valer la justicia de la revolución. La violencia “depuraba” e “higienizaba” moralmente la sociedad, que, como venía siendo un elemento endémico en todo el pensamiento gnóstico y utópico anterior, estaba contagiada por el pecado. Aunque evidentemente la idea del pecado en el hombre nuevo jacobino no responde a una categoría religiosa trascendente, sino más bien a la idea de que la religión tradicional había arrastrado siglos de ignorancia e injusticia; algo que la Ilustración había denunciado y que el jacobino sentía responsable de reparar. De ahí que el movimiento jacobino, como todas las religiones políticas, presentase su propio proyecto salvífico de emancipación universal –como demuestra la creación de un Comité de Salvación Pública-, depositando su fe no tanto en el futuro –puesto que la utopía debía materializarse en el tiempo presente, una herencia joaquinita³²⁷- sino en la misma violencia, valedora del progreso. Porque así como los ideólogos ilustrados sacralizaron la razón como idea de lo moral, los jacobinos sacralizaron la violencia como expresión necesaria de la moral. Apunta GRAY: “influidos por la fe de Rousseau en la bondad innata del hombre, los jacobinos creían que la sociedad se había corrompido por culpa de la represión –religiosa, principalmente-, pero que podía ser transformada a través del uso metódico de la fuerza. El Terror era necesario para defender la Revolución frente a enemigos internos y externos; pero también constituía una técnica de educación cívica y un instrumento de ingeniería social. Rechazar el terror por motivos morales era imperdonable”³²⁸. En fin, la única moral aceptable era la fabricada por la ideología revolucionaria, imprescindible para la construcción de la utopía, ya que el hombre nuevo jacobino había interiorizado que, si en definitiva el objeto místico de la política utópica era la transformación de la

³²⁷ En este sentido, según Rafael HERRERA, Fiore pretendía la fundación de la *Civitas Christi* añadiendo “un elemento fundamental para la historia de la utopía: la exigencia de que el paraíso en la tierra no puede posponerse, sino que el presente tiene ya derecho a él y, en consecuencia, tiene el deber de exigirlo. En definitiva: Fiore establece la aceleración del tiempo hacia la salvación del mundo, la exigencia del cumplimiento de la promesa de la redención del hombre”. HERRERA GUILLÉN, R.: *Breve historia de la utopía*, Nowtilus, España, 2013, p.90. La mitificación del presente cobra una singular significación en el eón nihilista de la Modernidad en contraste con las tradicionales ideologías utópicas y su característica mistificación del futuro.

³²⁸ GRAY, J.: *Misa negra...*, op., cit., p.44.

humanidad, dicho proceso debía realizarse mediante un acto de voluntad humana. Esta categoría antropológica estaba, pues, transida de un voluntad sin límites que, al igual que la violencia sistematizada, se transmitiría al resto de ideologías de carácter total, cuyo ensayo constante en el laboratorio de la política exigiría, como entonces, el derramamiento de sangre de mártires y víctimas de la revolución.

3.4.5.- El hombre nuevo anarquista

De la teología cristiana algunos pensadores anarquistas tomaron la idea de que Cristo “supo morir por motivos más altos que el respeto a las leyes”³²⁹ al enfrentarse tanto al poder político de la administración romana como a la autoridad espiritual del Sanedrín judío, “reivindicando la libertad frente a la religión”³³⁰. El hombre nuevo anarquista es, pues, necesariamente religioso, o más bien, profundamente teológico, como entendieron BAKUNIN y especialmente PROUDHON, al que, como es bien conocido, Donoso Cortés dedicó la principal de sus diatribas. El hombre anarquista no rechaza por tanto la existencia de Dios, solo su autoridad. Dios es un demiurgo caprichoso que ha creado al hombre “a su imagen y semejanza”, una premisa falaz, pues tal creación no obedece sino a su deseo personal de esclavizarlo³³¹. La exégesis anarquista colige que Cristo, una figura revolucionaria, al romper con la tradición hebrea del Antiguo Testamento está destruyendo los lazos de autoridad con el Dios universal, proclamándose por tanto dios de los hombres, que están llamados a la igualdad. Por eso el hombre nuevo anarquista aspira a un ideal cristológico en cuanto figura emancipadora. Algo parecido debió entender NIETZSCHE al anunciar el óbito de Dios, aunque para el filósofo alemán este acontecimiento debía concurrir precisamente en el fenómeno contrario: que los hombres ya no estuviesen obligados a ser iguales por el hermanamiento que exige el mito cristiano de la creación.

³²⁹ BARRETT, R.: “Jueces”, pp.293-296, *El anarquismo frente al Derecho*, en VARIOS, p.293.

³³⁰ RIVAYA GARCÍA, B.: *Filosofía anarquista del Derecho: un estudio de la idea*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2018, p.79.

³³¹ PROUDHON, P.J.: *¿Qué es la propiedad?*, (trad. por R. García Ormaechea), Tusquets, Barcelona, 1975, p.42.

No obstante, el principal meollo del hombre nuevo anarquista como una categoría antropológica deudora de ideología emancipadora de la Ilustración, radica en su concepto intrínseco de libertad individual absoluta³³², el cual se opone directamente a la falibilidad del hombre que en la teología cristiana condiciona su libertad a través del pecado, superando el marxismo, como apunta SCHMITT: “El socialismo marxista mira el problema de la naturaleza del hombre como secundario y superfluo, por cuanto cree que para cambiar al hombre basta mudar las condiciones económicas y sociales. En cambio, para un anarquista consciente ateo, el hombre es decididamente bueno y el mal siempre es consecuencia del pensamiento teológico y sus derivaciones, entre las cuales se encuentran las nociones de autoridad, Estado y superioridad”³³³. La teología anarquista está, pues, más próxima a las teorías *angelistas* del calvinismo aunque oponiéndose a su necesidad de un orden temporal fuerte, toda vez que para el anarquista el pecado ha quedado abolido y por lo tanto la revolución no ha de proclamarse contra el mal en sí mismo sino contra la autoridad que lo retiene. Podría decirse que el anarquismo es, pues, una suerte de calvinismo ilustrado, como señala José ÁLVAREZ JUNCO: “es –el anarquismo- una radicalización del liberalismo, o incluso del racionalismo ilustrado. Las creencias básicas de las que se nutre son la libertad individual, el poder emancipador de la razón y la ciencia, la inevitabilidad del progreso, la bondad básica del ser humano y la armonía fundamental de la naturaleza”³³⁴. Aparece de nuevo la idea del progreso como una constante ineluctable en el tiempo – principal fundamento de toda palingénesis ideológica-, que para el anarquista además constituye el objeto mismo de la libertad³³⁵. Sin embargo la libertad sin igualdad incurriría en “privilegio e injusticia”, así como la igual-

³³² BAKUNIN la definió como “la dominación de las cosas exteriores, fundada en la observancia respetuosa de las leyes de la naturaleza; es la independencia frente a pretensiones y actos despóticos de los hombres; es la ciencia, el trabajo, la revuelta política, es, en fin, la organización a la vez reflexiva y libre del medio social conforme a las leyes naturales inherentes a toda humana sociedad”. BAKUNIN, M.: *Federalismo, socialismo y antiteologismo. Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*, Ediciones Júcar, Obras de Bakunin, Gijón, 1977, pp.54 y 204.

³³³ SCHMITT, C.: *Teología Política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, p.51.

³³⁴ ÁLVAREZ JUNCO, J.: “La teoría política del anarquismo”, en págs. 262-305, en *Historia de la Teoría Política*, Vol.4, 1995, p.263.

³³⁵ RIVAYA GARCÍA, B.: *Filosofía anarquista del derecho...*, op., cit., p.29.

dad sin libertad en “esclavitud y brutalidad”³³⁶ por lo que el hombre nuevo anarquista, que imita a Cristo, reclama para la humanidad una utopía social instalada en las nociones de fraternidad y solidaridad, desterrando con ello de una vez por todas el agustinismo político y el pesimismo antropológico de Hobbes y Lutero. Se abrazaba así por fin la idea calvinista de un hombre bueno por naturaleza que se presume modelo para toda la humanidad. RIVAYA recoge lúcidamente esta idea:

“En el fondo, el anarquismo es la creencia renovada en *el hombre nuevo*, un hombre feliz y saludable, robusto y bien desarrollado, pero sobre todo dotado de cualidades morales y las habilidades sociales que harán posible una nueva sociedad que se desenvolverá armónicamente, una sociedad donde por fin se logrará el bienestar, la ansiada felicidad jamás conseguida. El anarquismo es, en fin, fraternidad universal. El ideal humano del anarquismo –prosigue el autor– es la antítesis del *hombre viejo*, del hombre que sólo quiere y piensa lo que todo el mundo quiere y piensa a su alrededor, del funcionario que sólo sabe mandar y obedecer”³³⁷.

Un hombre nuevo que, en fin, además de estas cualidades recientemente descritas, es y debe ser, ante todo, ateo, puesto que, como indica Antonio ELORZA, “el ateísmo resulta necesario, por llevar consigo la religión la idea de un <<fantasma divino>>, y en consecuencia, la adopción de una visión providencialista enfrentada con el ejercicio de la razón, del cual depende el logro de la libertad y de la igualdad”³³⁸, porque “el mensaje igualitario de la Revolución Francesa debía ser materializado sin restricción alguna”³³⁹. Esta idea no contradice empero la afirmación de que el hombre nuevo anarquista es por definición teológico, puesto que el ateísmo debe reconocer necesariamente el concepto de Dios para combatirlo. Ese “fantasma divino” que en efecto es rechazado diametralmente por la doctrina anarquista, reaparece involuntariamente con la forma de otras entidades teológicas que suplantán el concepto trascendente del Dios cristiano por quime-

³³⁶ *Ibid.*, p.35.

³³⁷ *Ibid.*, pp.37-38.

³³⁸ ELORZA DOMÍNGUEZ, A.: *Anarquismo y utopía: Bakunin y la Revolución Social en España (1868-1936)*, Ediciones Cinca, Madrid, 2013, p.31.

³³⁹ *Ibid.*, p.30.

ras prometeicas -e igualmente providencialistas-, sobre una república de libertad e igualdad bajo el principio inexpugnable de la fraternidad universal, un concepto acreedor del cristianismo, como apuntábamos más arriba

3.4.6.- El proletario marxista

Señala SABINE que MARX “creía que la historia social había culminado en el surgimiento del proletariado y contemplaba el avance de esa clase hasta ocupar una posición dominante en la edad moderna”, puesto que el motor del progreso era “el antagonismo entre las clases sociales”³⁴⁰, una dialéctica materialista³⁴¹ que debía sustituir aquel principio espiritual auto-desarrollado por las naciones, presente en la filosofía de la historia hegeliana. La teología marxista del hombre nuevo era, pues, mecanicista, en oposición a las teorías del darwinismo social tan en boga en aquel momento y que el propio MARX había, en última instancia, aceptado, aunque solo por conveniencia³⁴². El mecanicismo apelaba por tanto al progreso del individuo como un discurrir mecánico, no biológico, hacia la dictadura del proletariado, el escenario escatológico marxista por antonomasia; una idea que, según Miguel PORADOWSKI, se debe principalmente a la marxistización de la teología cristiana llevada a cabo por el anarquista Karl Barth:

“Para Barth el mensaje apocalíptico escatológico se concreta en la situación del proletariado, y toda su exégesis bíblica de este texto se reduce a la profundización y a la ampliación de la bien conocida teoría mesiánica de Marx-Engels”³⁴³.

Aunque, para el autor, el marxismo hunde su raíz teológica en la herejía saducea cuya vida religiosa “se limitaba casi exclusivamente a implorar a Dios su bendición y protección para asegurarse la felicidad de la vida te-

³⁴⁰ SABINE, G. H.: *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010, p.563.

³⁴¹ Aunque advierte SABINE que si bien MARX aceptaba la explicación mecánico-materialista corresponde a una forma inferior de la lógica que aplicaba la química y la física para la explicación de la realidad, su “modelo metafísico apropiado no era el mecanicismo sino una especie de vitalismo naturalista”, algo que, como veremos, se encontrará presente en la filosofía vitalista del hombre nuevo fascista, acreedor del constructivismo amoral de MARX. *Ibid.*, 566.

³⁴² NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, op., cit., p.249.

³⁴³ PORADOWSKI, M.: *El marxismo en la teología*, Speiro, 1976, p.123.

rrrenal, de este mundo visible, temporal”³⁴⁴. Por el contrario, para Dalmacio NEGRO el marxismo tiene que ver más con la herejía de apocatástasis³⁴⁵, que como ya dijimos en otro punto de esta investigación, busca reunir a justos e injustos por igual en el momento del juicio final. En cualquier caso se puede colegir que el marxismo busca, absorbiendo secularmente el contenido herético de ambas corrientes, la remisión universal del género humano en el mundo mediante el advenimiento de la dictadura socialista, buscando el “nexo entre los cambios políticos y sociales en un centro de imputación, que no es otro que el económico”, apunta por su parte SCHMITT³⁴⁶. Así, este escenario escatológico debía ser un reino material fundado en las leyes del progreso y la igualdad, un lugar –presumidamente real, no una abstracción-, en el que el obrero encarnaba la versión parusística definitiva del porvenir humano al ostentar los medios de producción, toda vez que todas las superestructuras –clase social, capital, Estado e Iglesia- hubiesen sido completamente abrogadas mediante la revolución, instrumento catalizador imprescindible del progreso histórico y la gnosis científica. Esta última habría de cifrarse en la naturaleza, que para el marxismo, al contrario que las ideologías que pretenden modificarla mediante leyes evolucionistas, permanece inmutable³⁴⁷.

La naturaleza aparece entonces como una regla objetiva, sin embargo esto no obsta para que el marxismo la reduzca a un mero código de producción, desde el cual puede generarse al hombre, que también es naturaleza, y por lo tanto agente creador de su propia existencia. Es decir, no es que la naturaleza pueda ser de por sí transformada, porque de ser así el marxismo habría de estar incurriendo en la creencia de que está predispuesta biológica y genéticamente para el cambio, lo que contradice las leyes mecánicas que rigen la historia, sino que, antes al contrario, puede ser objeto de especulación en lo relativo a la cuestión antropológica, que, en definiti-

³⁴⁴ *Ibid.*, p.11.

³⁴⁵ NEGRO PAVÓN, D.: “Las herejías en España” pp. 263-278, en *Razón Española* núm. 185, Fundación Balmes, Madrid, 2014. p. 275. El principal difusor del apocatástasis como herejía cristiana fue Orígenes (185-254).

³⁴⁶ SCHMITT, C.: *Teología Política...*, *op.*, *cit.*, p.42.

³⁴⁷ “Por otra parte, el marxismo clásico, configurado en lo esencial en la primera mitad del siglo XIX, es en el fondo en cierto modo, una típica reivindicación de derechos naturales en el sentido habitual de la expresión, puesto que conserva la fijeza de lo humano y su universalidad”. *Ibid.*, p.250.

va, es la que va a marcar el curso del progreso gracias al proletariado, “el pueblo elegido” del marxismo. A propósito de esto, VOEGELIN supo ver que MARX era un “gnóstico especulativo”, ya que, según el autor, el filósofo alemán “concibe el orden del ser como un proceso natural autosuficiente. La naturaleza se encuentra en un estado de transformación, y en el curso de su desarrollo produce al hombre (...) En el desarrollo de la naturaleza. Ha recaído sobre el hombre una tarea especial. Este ser, que en sí mismo es naturaleza, también se encuentra frente a ella y la ayuda a desarrollarse por medio del trabajo humano, que en su grado más alto adquiere la forma de tecnología y de industria, basadas ambas en las ciencias de la naturaleza (...) El propósito de esta especulación –concluye aquí VOEGELIN- es desvincular el ser de su fuente en el ser trascendente, y considerar al hombre como un ser que se crea a sí mismo”³⁴⁸.

La cuestión no radica por tanto en la propia naturaleza, que es fija, sino en la realidad humana, que es volátil. El propio MARX lo dice así: “El hombre que solo ha encontrado su propio reflejo en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, ya no estará dispuesto a encontrar sólo la apariencia de sí mismo allí donde busca y deberá encontrar su verdadera realidad (...) pues la esencia humana carece de verdadera realidad (...) La crítica a la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es un ser supremo para el hombre”³⁴⁹.

Derogada por fin la proyección metafísica hacia la trascendencia del espíritu que prometía la religión con sus ilusorias promesas y su falaz mesianismo, responsable del sometimiento del género humano a un estado de oscura ignorancia derivada de la creencia en un Dios encarnado³⁵⁰, lo único

³⁴⁸ VOEGELIN, E.: *Ciencia política y gnosticismo*, Trotta, Madrid, 2014, p.90.

³⁴⁹ MARX, K.: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1968, pp.9, 30-31.

³⁵⁰ “Jesús de Nazaret no es un Dios encarnado, es decir, Cristo, y no lo puede ser, pues Dios no existe; el concepto de Dios –según los marxistas- es un concepto creado por el hombre primitivo para explicar los fenómenos, los cuales debido a su ignorancia y baja cultura, no era capaz de explicar de otra manera (...) Cristo tampoco es un hombre piadoso, religioso (...) Como defensor de los oprimidos, Cristo era precursor de Marx y de Lenin, luchaba por la liberación del hombre de un régimen social-económico opresor y explotador y por una nueva sociedad más justa, más humana”, PORADOWSKI, M.: *El mar-*

que queda para el orden del ser es pues su neta immanencia. Pero desde ésta el hombre nuevo marxista puede también trascender y gozar de un destino escatológico material, construido por y para el hombre con el fruto de su esfuerzo en el trabajo, única posibilidad de redención, el cual, además, se subsume en las leyes mecánicas de la historia, determinadas por la economía. La teología marxista del hombre nuevo tiende entonces, partiendo también de las mismas ideas roussonianas sobre la bondad ínsita de la humanidad, hacia un sentido de perfectibilidad que redundaba en la mistificación del proletario, una versión sacralizada ideológicamente de aquel "buen salvaje", que para el marxismo adopta la forma de un *homo economicus*. Un tipo de hombre sin más sustancia metafísica que las impuestas por las reglas no tanto de la ideología -una superestructura que refleja únicamente el desarrollo interno de una ontología básica, explica SABINE³⁵¹-, sino de la economía, cuyas fuerzas materiales son reales y no fenoménicas, y por tanto determinantes en el desarrollo de la pulsión de este vitalismo naturalista, que MARX entiende como materialismo dialéctico.

Junto al condicionamiento económico, el principal problema de la antropología marxista es su asunción de un "cristianismo horizontal" -en contraposición a la escatología vertical que "apunta al cielo"- el cual deriva inexorablemente en una teología de la muerte de Dios, ya que, como predicaba Bonhoeffer, abrazaba la idea de un tipo de hombre inclinado hacia el servicio al prójimo y "concentrado su atención hacia los problemas del mundo", lo que lo prepara inconscientemente para "aceptar la colaboración de los marxistas"³⁵². Esto es posible toda vez que el principio teológico de Cristo como "ser para Dios" quede sustituido por la idea de que es un "ser para los demás"³⁵³; de ahí que el mito marxista del hombre nuevo radique fundamentalmente en su noción secularizada de la justicia social como principal raigambre del paraíso proletario, que prescinde definitivamente de la presencia de Dios y que solo se sujeta a las insondables leyes

xismo en la teología..., op., cit., p.30. Esta idea podemos encontrarla también en ORTONEDA COMAS, B.: *Principios fundamentales del marxismo-leninismo*, México-Madrid, 1974, p.710.

³⁵¹ SABINE, G. H.: *Historia de la teoría política...*, op., cit., p.575.

³⁵² PORADOWSKI, M.: *El marxismo en la teología...*, op., cit. p.137.

³⁵³ *Ibid.*, p.135.

de la economía. Estas han de favorecer la lucha de clases y esta, el triunfo apoteósico de la técnica sobre lo político así como de la materia sobre el espíritu.

3.4.7.- El héroe soviético

El comunismo exacerbó las doctrinas marxistas del hombre nuevo al introducir una escatología política radical, llamada a “desafiar directamente a la cristiandad en su propio terreno, porque su mensaje de salvación para toda la humanidad predijo el advenimiento de una nueva sociedad de individuos libres e iguales en un mundo más justo liberado del mal generado por la existencia de la propiedad privada y la división de la sociedad en clases: en otras palabras, un paraíso para ser creado en esta tierra”³⁵⁴. Donde el marxismo había solo propuesto, el comunismo soviético actuaba. Para el profesor Antonio ELORZA, la particular teología política comunista operaba a través de una imagen secularizada de la Trinidad:

“El imaginario ruso es presidido por una especie de Santa Trinidad compuesta por un dios padre inactivo (Lenin), un santo espíritu fuente de luz (la teoría leninista) y el verdadero protagonista, la segunda persona, activa, que define la aplicación de la doctrina y mantiene un diálogo secreto con el fundador desaparecido”³⁵⁵.

Siguiendo esto, lo cierto es que la sacralización de la figura de Lenin como fundador de los principios intangibles de la revolución y cómo “personificación de la revolución triunfante y el teórico supremo, el estratega infalible, por encima de Marx”³⁵⁶, significaba de algún modo que Lenin era en efecto, el sustituto positivo del zar y los bolcheviques sus apóstoles. En el cristianismo ortodoxo, la concepción orgánica de la realidad –que combina armoniosamente el mundo humano, religioso y político- prevalece de tal modo que exige la sumisión a la fe ortodoxa, puesta ésta configura el êt-

³⁵⁴ GENTILE, E.: *Politics as religion...*, op., cit., p.80. La traducción es propia.

³⁵⁵ ELORZA DOMÍNGUEZ A.: “Las religiones seculares. El caso del comunismo” en *Revista Aleph*. Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2001, p. 78.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 77.

hos del pueblo ruso³⁵⁷. Y si Lenin era el nuevo zar proclamado y su doctrina era cuanto menos, divina, a Stalin le había tocado recoger el báculo en calidad de profeta del comunismo. El destino estaba determinado por la *victoria* socialista a través de la *lucha*, dos palabras estandarte dentro del imaginario soviético. Pero la propagación universal e ineluctable del comunismo no era posible sin la mediación del Partido Comunista; de ahí que, tal y como había iniciado Lenin, se le confiriese un sagrado papel histórico al Partido, cuya dictadura finalmente sobrevino a la del proletariado. El lema trinitario del modelo estaliniano apuntaba por lo tanto al partido como vanguardia de los principios sagrados de la doctrina comunista, de cuyo liderazgo gozaba en exclusiva su secretario general, revestido de poder absoluto y de una infalibilidad cuasi mística. Si para el Stalin Lenin era la luz del evangelio comunista³⁵⁸, el Espíritu Santo, el Partido era el Dios-Padre, sujeto del cambio histórico, y por supuesto, Stalin se reservaba a sí mismo el lugar de Dios-Hijo activo, motor del proceso revolucionario hacia la escatología del hombre nuevo soviético, pero especialmente, fuente de devoción *numinosa* por parte del pueblo bolchevique. No obstante no deja de ser esta una interpretación más de la teología comunista, pues allí donde ELORZA indica que el Partido era el "dios-padre", también se podría adjudicar a éste el rol de nueva *ekklesía* secular en el mundo soviético, detentora de la bienaventuranza material-espiritual de los bolcheviques, cuya eticidad solo podía ser culminada a través del Estado, una evocación hegeliana. En cualquier caso, es importante entender el papel que jugó la idiosincrasia rusa, tanto por ser herederos de la ortodoxia cristiana, lo que permitió trasladar fácilmente el culto hacia los altares del Partido Comunista, como por su intrínseco carácter revolucionario pues, como señala también GENTILE, "así como el mesianismo derivado de la visión marxista de la historia, la formación de esta religión secular fue ampliamente asistida por el sentimiento religioso del pueblo ruso y la tradición revolucionaria del

³⁵⁷ "La visión orgánica excluye la oposición entre el súbdito y el soberano, cuyo poder (*gosudartsvo*) es absoluto, como el de Dios, al que encarna en la Tierra... Todo poder sigue esas reglas, aun en la *obshina*, la comunidad rural, cuya unanimidad de las decisiones anuncia la del partido estaliniano". *Ibid.*, p. 77.

³⁵⁸ La figura de Marx, más presente en Lenin, pasa ciertamente desapercibida durante el estalinismo. Aunque Stalin reconoce que el marxismo constituye una visión completa del mundo, es empleado como un instrumento fabricante de consignas revolucionarias. La fuente doctrinal por antonomasia sigue siendo Lenin.

populismo, que se fundió con el bolchevismo. Era una mixtura de nihilismo anti-religioso y de misticismo milenarista”³⁵⁹.

La hagiografía secular del comunismo contaba con sus santos y sus mártires políticos, entregados a la causa del dogma marxista-leninista; pero lo que realmente importaba era el partido, el centro metafísico de la ideología que dotaba de un ulterior sentido terrenal y práctico, pero también místico a la causa del proletariado. El partido era pues, según Dalmacio NEGRO, “la vanguardia del proletariado formado por sacerdotes y misioneros del hombre nuevo (...) El partido lo es todo. Un militante no piensa por sí mismo; el partido, formado por sectarios de la religión secular, se expresa a través de él. Como ellos, el hombre nuevo sería un hombre de espíritu altruista mirando por la comunidad, sacrificado en su trabajo por el bien común, incondicional a la lucha por la revolución mundial”. En el mismo sentido de la tesis que apuntaba ELORZA, también NEGRO se suscribe a la idea de una trinidad politizada: “Esta iglesia de la ateología política de la religión secular tiene sus profetas y sus mártires. También sus pontífices: Lenin, el primero de ellos. Stalin, <<el que siempre tenía razón>>, el más poderoso”³⁶⁰. De acuerdo con esto, la alteridad entre ambos, el espíritu santo, sería la doctrina marxista-leninista; y el partido, la obra maestra definitiva, su pantocrátor, que salvaguardaba y bendecía la bienaventuranza del comunismo.

El paradigma de hombre nuevo soviético debía por lo tanto aspirar a este modelo santificado representado por el trinomio Marx-Lenin-Stalin, inspirándose en su sabiduría y en su compromiso con la revolución y el progreso científico, los cuales superan la naturaleza, puesto que “si hay algún defecto en la naturaleza humana, la ciencia puede subsanarlo. Ese es el verdadero significado de la perfectibilidad en el pensamiento ilustrado radical: no se trata tanto de alcanzar un estado de perfección estática como de materializar la imagen soñada de un potencial humano sin límite (...) Los bolcheviques aspiraron desde un inicio a crear un nuevo tipo de ser hu-

³⁵⁹ GENTILE, E.: *Politics and religions...*, op., cit., p.81.

³⁶⁰ NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, op., cit., p.347.

mano. Ellos – a diferencia de los nazis- no entendían esta nueva humanidad en términos raciales, pero sí estaban dispuestos –como los nazis- a emplear la ciencia y la pseudociencia para tratar de conseguir su objetivo. Había que alterar la naturaleza humana para hacer realidad el sueño del <<hombre socialista>>”³⁶¹.

El proletariado estaba llamado por tanto, en la búsqueda incesante de este hombre nuevo, a elevarse mediante la lucha contra la clase capitalista, de ahí que cobrase especial importancia la figura del héroe, al que se le llegó a dedicar una efeméride. El posteriormente malogrado TROTSKY a causa de la paranoia stalinista, dedicó algunas palabras a la definición de los rasgos del hombre nuevo: “El hombre libre –como lo denominaba- tratará de alcanzar el equilibrio mejor en el funcionamiento de sus órganos y un desarrollo más armonioso de sus tejidos: con objeto de reducir el miedo a la muerte a los límites de una reacción racional del organismo ante el peligro (...) El hombre se esforzará por dirigir sus propios sentimientos, por elevar sus instintos a la altura de la consciencia y hacerlos transparentes, de dirigir su voluntad en las tinieblas del inconsciente. Por eso alzará al nivel más alto y creará un tipo biológico y social superior, un superhombre si queréis”³⁶².

TROTSKY no inventa aquí nada nuevo, ya que en estas palabras está concentrando en realidad las principales características comunes a toda definición de hombre nuevo: la noción del individuo como un ideal de libertad; la superación palingenésica de la muerte; la idea de una evolución biológica que le eleve por encima de sus antepasados, físicamente inferiores – aunque en esto había de diferenciarse del marxismo, ya que la evolución en aquel es puramente mecánica como resultado de la síntesis dialéctica, como dijimos-; la fuerza de la voluntad sobre la razón y de la razón sobre el mundo; y la idea de una elevación social, que evidentemente entraña un contenido de regeneración moral en la comunidad. En cualquier caso, este hombre nuevo soviético –al que hemos rubricado como “el héroe”, pero

³⁶¹ GRAY, J.: *Misa negra...*, op., cit., p.63.

³⁶² TROTSKY, L.: “Arte revolucionario y arte socialista”, en *Literatura y revolución*, VIII, pp.201-202.

que bien podríamos haberlo denominado “el mártir”³⁶³, aparece en fin como otra versión cristológica más del ateologismo llamada a la redención universal de la humanidad mediante un acto de entrega personal, en este caso personificando el martirio de la cruz a través de su comunión en el proceso revolucionario que ha de conducir al paraíso comunista. Este, a diferencia del marxismo -que también persigue su materialidad pero potencialmente como un futurible-, ha de tener lugar en el presente y ha de ser gozado por todas las naciones del mundo, las cuales presenciarán la parusía del hombre comunista como el heredero definitivo y encarnación en el mundo del evangelio socialista. Una causa que solo podrá ser conquista, insistimos, mediante la lucha de la acción revolucionaria, motor progresivo, pero también, mediante la educación, “el medio ideal para la formación del hombre nuevo”³⁶⁴.

3.4.8.- El soldado fascista

De matriz socialista y amparada por una fuerte filosofía de la voluntad, la dogmática fascista recogía elementos del romanticismo nacionalista italiano del XIX y del existencialismo e idealismo alemán, aunándolo dentro de una ideología palingenésica que perseguía la regeneración moral y colectiva del pueblo italiano. Una dialéctica materialista y anti-teísta de la historia, de cuño hegeliano, instalada sin embargo en la creencia de la necesidad de una religión que elevase el *êthos* italiano sobre el resto de las demás naciones, apelando a un discurso cultural y a una metafísica nihilista del pueblo fascista como colectivo moral y político, que reunía el milagro de la “nueva fe” fascista³⁶⁵. GENTILE recogió lo insólito del movimiento fascista en su obra *El fascismo: historia e interpretación*, subrayando la novedad del fascismo como el primer régimen político en hacer del mito una ideología, trasladándola al poder del Estado. En palabras del propio autor, el fascismo fue:

³⁶³ El ejemplo de ambos apelativos y paradigma de hombre nuevo soviético podría ser el minero ruso Alekséi Stajánov, en tanto reunía los ideales de sacrificio y entrega tan elogiados en la Rusia comunista.

³⁶⁴ NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, op., cit., p.349.

³⁶⁵ GENTILE, E.: *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, Siglo Veintiuno Editores, Argentina, 2007, p.57.

“a) El primer movimiento nacionalista revolucionario, organizado en un *partido milicia* que conquistó el monopolio del poder político y destruyó la democracia parlamentaria para construir un Estado nuevo y regenerar la nación; b) el primer partido que llevó el pensamiento mítico a poder e institucionalizó la sacralización de la política a través de los dogmas, los mitos, los ritos, los símbolos y los mandamientos de una religión política exclusiva e integrista, impuesta como fe colectiva; c) el primer régimen político que, por las características apenas citadas, ha sido definido <<totalitario>> desde sus inicios, solo sucesivamente ha sido extendida, por analogía, también al bolchevismo y al nacionalsocialismo”³⁶⁶.

Es en la construcción del paraíso fascista como triunfo de la Tercera Italia –una reminiscencia de la teología patrística joaquinita- donde se inserta el sentido mesiánico y prometeico que dota de sentido a esta categoría de hombre nuevo. Porque en la promesa de este porvenir parusístico fascista, no solo se oculta un viraje antropológico, sino la esencia de una “ideología de la resurrección”³⁶⁷, como podríamos definir el fascismo, en su prurito evangélico por dibujar una teología de la historia inspirada por el jacobinismo posrevolucionario pero adaptada a la fórmula del Estado autoritario y antiliberal, inaugurado en la primera mitad del siglo XX durante el período de entre guerras. El fascismo fue pues una religión política detentadora de una teología atea, que como el resto, estaba cimentada alrededor de la creencia en la regeneración del *pneûma*, en este caso encarnado en el espíritu de la nación italiana, proyectada hacia una escatología intramundana solucionada por la política. Una teleología que, desde su anti-espiritualismo, no renunciaba empero a un tipo de espiritualidad ideológica encerrada en el orden inmanente del mundo secularizado y estatalista en el que se desarrolló el fascismo. Un tema, debe decirse, que parece cier-

³⁶⁶ GENTILE, E.: *Fascismo, historia e interpretación*, (Trad. Carmen Domínguez), Alianza Editorial, 2004, p.79.

³⁶⁷ “La imagen de la resurrección, vinculada al culto a la gran guerra, era común en la retórica patriótica, pero adquirió un significado especial en la fascistización del mito de la guerra, que ocupó el lugar del *mito fundacional* en el universo simbólico fascista en lo relativo tanto a los aspectos rituales del culto del *littorio* como en los aspectos épicos, desarrollados en la invención de una historia <<sacra>> para la religión fascista. De hecho, el fascismo recurrió a metáforas crísticas análogas para exaltar la intervención, presentándola como la acción deseada e impuesta por una <<aristocracia moral y espiritual del pueblo>> rebelada para reclamar <<su propia cruz para ascender al calvario de la redención>>”. GENTILE, E.: *El culto del Littorio...*, op., cit., p.72.

tamente olvidado por los estudiosos del régimen de Mussolini, pero que sin embargo corta transversal y fundamentalmente su teología política al organizar la misión salvífica en torno a una suerte de historicidad discurrida progresivamente en el tiempo. Una linealidad dirigida hacia la nación fascista, un horizonte metafísico libre sin embargo de la onerosa carga espiritual del cristianismo, aunque este fuera su principal instrumento propagandístico al refundirlo con una teología de la nación. Una meta que permitiría superar la tradicional lucha de clases socialista y elevar la ideología fascista por encima de toda superestructura, restaurando aquel *êthos* fascista-romano, que se fundamenta en la gloria del pasado y en el triunfo de un futuro incierto pero indefectible, determinado por la ideología.

El fascismo fue pródigo por tanto en la asunción de esta palingenesia del *pneûma* o espíritu fascista, elevando moralmente el sentido de la "ideología de la resurrección", cuya evocación cristológica resonaba de manera muy evidente al presentar, en el imaginario colectivo fascista, un tipo de hombre nuevo con cualidades salvíficas, puesto que la antropología fascista no hacía sino adjudicar la misión soteriológica al "soldado" o "héroe", una idea que constituye el núcleo del mito fascista³⁶⁸. El sujeto era la concreción o sublimación de una categoría humana movida por la voluntad y la acción, dos cualidades que le distinguían de la moral cristiana, entendida bajo los mismos términos de servilismo nihilista que NIETZSCHE empleó para vituperarla -un autor del que por cierto, Mussolini era un ávido lector-. Con esto el fascismo podía superar la superestructura espiritual marcada por el cristianismo y fundar una superestructura fundada en un materialismo histórico de corte científico, pero distinguiéndose del mecanicismo marxista en tanto este operaba más bien como una inversión del anti-teísmo hegeliano al depositar el sentido histórico-progresivo de síntesis entre el bien el mal en las relaciones entre el capital y la mano productiva. Para el fascismo, aun respetando la misma fórmula dialéctico-científica, la solución discursiva de la historia pasaba por la asunción de una cierta teología-anti-teísta con vocación de regeneración moral al final de la Historia

³⁶⁸ "Esta secularización política del mito heroico clásico constituye el mito del fascismo", FINCHELSTEIN, F.: *El mito del fascismo. De Freud a Borges, Capital Intelectual*, 2015. p.12.

que debía coincidir con la consumación o palingenesia de la ideología en el tiempo.

Así, el concepto de trascendencia cristiana había de chocar frontalmente con las postrimerías del materialismo fascista. No obstante, esto no fue óbice suficiente para que el fascismo, como una ideología de masas, supiese integrar el cristianismo en su doctrina política desde una perspectiva estética y ornamental³⁶⁹. Benito Mussolini fue, como Adolf Hitler, un líder carismático, un *terrible simplificador* que con gran pericia supo ensamblar una ideología que por otro lado carecía de solidez filosófica y presentarla al pueblo italiano como una epopeya de salvación atea, adornando el discurso político de elementos y parafernalia religiosa. Los elementos fueron los necesarios para convencer a la nación italiana de ser una suerte de pueblo elegido para la lucha contra el comunismo soviético, del que Mussolini era un firme enemigo, no por su matriz socialista, sino por su internacionalismo³⁷⁰, contrario a la obsesión nacionalista del líder fascista. La nación no solo reclamaba y debía asegurar el porvenir glorioso de la ideología, sino que encarnaba el centro moral del pueblo italiano en tanto valedor espiritual del individuo fascista, cuya existencia solo podía cobrar sentido dentro de la metafísica de la nación. Es en este momento cuando surge la necesidad de encontrar una religión de tipo nacional³⁷¹ que satisficiera el vacío escatológico que la Revolución Francesa había producido al desterrar definitivamente al “viejo Adán”, sustituyéndolo por el remedo secularizado del hombre nuevo liberal, prefacio del hombre nuevo socialista del siglo XX. Dado que la voluntad del sujeto había sido sublimada mediante la mitificación hegeliana de la libertad como una finalidad en sí misma, ahora era necesaria conectarla con fin mayor que diese cobijo a todas esas volunta-

³⁶⁹ GENTILE, E.: *El culto del Littorio...*, op., cit., pp.93-94.

³⁷⁰ En realidad, el comunismo soviético operaba como cualquier otra ideología nacionalista, pues el pretendido universalismo internacionalista de la doctrina socialista carecía de mayor fundamento que la propagación del Estado como imperio particularista, atiborrado de los mismos eslóganes sobre la historia, el pueblo, la nación, la raza, la lengua y la cultura que cualquier otro movimiento nacionalista del momento.

³⁷¹ “Con la creación del estado nacional, la meta más alta que se fijaron los patriotas italianos del *Risorgimento* fue la renovación civil y moral de los italianos. Querían transformar a las poblaciones divididas políticamente desde la caída del Imperio romano, profundamente distintas en cuanto a historia, tradiciones, cultura y condiciones sociales, en un pueblo de ciudadanos libres, educándolo en la fe y en el culto a la <<religión de la patria>>”. GENTILE, E.: *Fascismo, historia e interpretación...*, op., cit., p.17.

des que habían quedado atomizadas y desperdigadas en el panorama filosófico-político de una Europa fragmentada. Apunta GENTILE que “la índole divina de la patria era el principio sobre el cual se había formado paulatinamente, desde finales del siglo XVIII, la conciencia del nacionalismo moderno”. Así, añade el autor:

“Rousseau había escrito que el Estado nacional debía reunir las <<dos cabezas de águila>>, poder político y religioso, instituyendo una <<religión civil propia>>, para atribuir todo a la unidad política, sin la cual nunca habrá un gobierno ni un estado bien constituido. Por ello, era tarea fundamental del Estado elevarse a custodio supremo de la moral y la religión”³⁷².

Por eso el hombre nuevo fascista, en este estado de cosas, se encontraba inserto en la inmutable significación unívoca y autoritaria de la ideología, al disolver las voluntades individuales en la del Estado fascista. La sublimación del Yo fascista -un acto de voluntarismo radical-, supone la consagración del individuo italiano como una prelación biológica, política y moral en tanto constitutiva de una antropología normativa inscrita o basada, romántica e irracionalistamente, en el arquetipo de héroe romano. De ahí que la doctrina filosófica fascista otorgue especial importancia al vitalismo y a la acción como las dos principales pulsiones mediante las cuales el hombre nuevo fascista debe operar.

El vitalismo porque se desecha lo antiguo, lo vetusto y lo ajado como parte de la teología futurista fascista que mitificando y mistifica, en contrapartida, la juventud, de la que se desprende una metafísica exclusiva, inscrita en el materialismo del ser como un ente finito sujeto a los atributos accidentales de su historicidad -un achaque equivocista-, y por tanto, condicionado por el mundo de lo sensible, es decir, ontológicamente auto-referencial e impermeable a mutaciones extrínsecas. Por eso la juventud fascista se sacraliza, arrojando sobre ella valores castrenses, puesto que para el fascismo la autonomía de la acción viene definida por la disciplina, destacando, por encima de las virtudes cristianas como la caridad o el

³⁷² *Ibid.*, p.18.

amor, valores románticos como el valor, el arrojo, la fortaleza. La acción es, en el imaginario fascista, el principal motor de movimiento del individuo, que se guía por la voluntad y por su fuerza moral o determinación. La voluntad aparece aquí entonces como la dimensión moral de la acción, siendo ésta la expresión física y real de la pulsión volitiva del sujeto fascista: no basta con desear, como ocurría en el voluntarismo escotista y nominalista del bajo Medievo, mediante el cual se podía dibujar el plano de la realidad mediante una operación meramente intelectual. Para el fascismo hace falta tomar el impulso del movimiento, porque la fuerza de la acción es la dinámica que transgrede y transforma la realidad, que solo puede ser modificada a través de la violencia de aquel movimiento. El vitalismo, por tanto, subraya el estereotipo romántico fascista: el hombre vivo, enérgico, y determinado hacia la acción; y ésta, el dinamismo, el movimiento, la fuerza, la transgresión; en definitiva, la lucha; un elemento endémico en toda teología política de cuño socialista, como veíamos con el hombre nuevo soviético.

El individuo fascista aparece, por tanto, condicionado en primer lugar por la pura accidentalidad que es la que define, desde lo contingente, su estado físico, de lo que se deduce su *utilidad* para el Estado fascista. Por otro, aparece sujeto a una metafísica fundada en la voluntad expresada por la acción como una dinámica de lucha hacia una meta escatológica. Así, la antropología fascista parece dividir al individuo entre un igualitarismo homogeneizador exigido por la pertenencia al colectivo, y otro, por un individualismo diferenciador definido por las cualidades físicas de cada sujeto. La pregunta por el Yo fascista parece, por tanto, compleja, al carecer de cualquier sentido dialéctico o proporcional. Como no existe referencia alguna para la teología fascista, es posible divinizar en primer lugar al individuo, para someterlo después a la inanidad de la masa indeterminada y atomizada bajo una falsa promesa de libertad. Una libertad que para el yo fascista no es, en efecto, sino un espejismo, una ilusión encomendada a la comunión en la ideología, una falsa intencionalidad, puesto que para el individuo atomizado en la masa, la libertad se confunde con voluntad, y ésta con poder, lo que de seguro revela una intencionalidad corrompida en su

significado y en su ausencia de entendimiento. Para el individuo fascista, no existe símbolo o referencia más allá que la doctrina política del movimiento, la cual, pretende representar un *macrocosmos*, es decir, una suerte de orden universal inmanente, cerrado sobre sí mismo, del cual deben ser reflejo los individuos, que no son sujetos más allá que en su pertenencia moral a la ideología del Estado. Este sentido de pertenencia ni siquiera es físico, puesto que el cuerpo, el accidente, una vez demostrada su utilidad es prescindible, de ahí que la guerra y otras formas de violencia sean resueltas como una extensión de la política estatal, que solo requiere de la comunión del *pneûma*, permitiéndose sacrificar las vidas de los individuos por la causa escatológica final.

Para la antropología fascista, el individuo es insignificante. En realidad, éste queda depuesto de su individualidad: ya no es sujeto, ya no es persona, es un yo abstracto, etéreo, subsumido en el Leviatán fascista. La intencionalidad prístina del sujeto queda sustituida aquí por el deseo incesante del Estado. El fascismo, heredero socialista de un modo de amar liberal, centra la voluntad del amor en un sentido utilitario, puesto que anhela la utilidad del sujeto. No en un sentido hedonista de delectación, sino de pura praxis, puesto que el individuo fascista solo encuentra el sentido existencial en tanto deviene en una pieza de la maquinaria del Estado. El amor aquí, aparece corrompido, arrastrando ese viejo voluntarismo que sitúa la finalidad en el acto de desear: el yo fascista desea al Estado, en un sentido concupiscente, como a un ídolo. Y el Estado desea al individuo posesivamente, bajo un sentido de pertenencia. Afirma BEUCHOT, en un trabajo sobre personalismo analógico –algo sobre lo que volveremos más tarde-, que cuando el amor es puro y honesto crea “íconos”, en tanto “el otro, el ser amado, es un ícono para nosotros, incluso un ícono de nosotros mismos, al tiempo que lo es de la otredad, de la alteridad”³⁷³. Esa alteridad, que bien podríamos definir como un espacio moral de proporcionalidad analógica entre el ser amado y el Yo amante, desaparece en la relación entre el Estado fascista y el individuo. Como toda ideología –manifestada inevitable-

³⁷³ BEUCHOT PUENTE, M.: *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico*, Persona, Madrid, 2004, p.40.

mente como una religión secular-, el fascismo retuerce esa idea de amor. Al carecer de íconos que remitan al bien, aparecen los ídolos, que remiten al deseo: deseo de poder, deseo de control. Esa idolatría ideológica es, como apunta BEUCHOT, una forma de prostitución, o siendo más exactos, “de prostitución espiritual”, al negar la adoración a Dios expresada mundanamente en el amor a nuestros semejantes –analogía-y adorar por el contrario, a un falso ídolo, el Estado, la ideología, o la religión inmanente, que ya no se instala en el amor, sino en la voluntad como expresión suprema del egoísmo solipsista.

Pero no hay que confundir la reciprocidad del deseo del individuo hacia el Estado y del Estado hacia el individuo en un sentido análogo, de proporcionalidad. El Estado desea al individuo exclusivamente en su diferencia, no en su semejanza. Lo desea por sus atributos, bien por su utilidad, bien por su servilismo. Si tiende hacia la semejanza lo hace solo procurándola entre los propios individuos, nunca consigo mismo. Porque al neutralizar la diferencia y homogenizar las conciencias, la masa de individuos se vuelve dúctil, y con ello se elimina la amenaza de la subversión. En el fondo es una operación destinada a aniquilar la libertad de obra y pensamiento. Todos los individuos deben ser iguales entre sí, las diferencias solo las reconoce en última instancia el Estado en función de su pragmatismo. Desde la posición inversa, el individuo sitúa sus pasiones y sus deseos en el Estado como representación suprema de un super-Yo perfecto. Además, el fascismo, como ideología palingenésica, no acepta la muerte, tratando de superarla a través de la fuerza de la voluntad, persistiendo en el tiempo y deviniendo un constructo ahistórico, una abstracción formalizada del devenir histórico, y aunque trate de fijarse materialmente en el tiempo a través del progreso científico y moral, su máxima pretensión es elevarse espiritualmente por encima de la contingencia, reclamando una sustancia propia, imputada por la voluntad. Y sin embargo la violencia, que precede la muerte, configura su motor de acción, porque, como decíamos anteriormente, constituye la fuerza del movimiento hacia la postrimería inmanente del hombre nue-

vo³⁷⁴. Esta acción, que opera como una fuerza de transgresión, reduce la individualidad del prójimo a dos clases de "otro", que se interrelacionan con la idea principal del "Yo". Primeramente, el *otro* próximo o semejante en un sentido estrictamente identitario; "el otro que es igual que yo", sustituible, intercambiable. La antropología fascista del hombre nuevo sublima las diferencias físicas, pero exclusivamente en un sentido instrumental. La relación con el prójimo es cosmética, porque no existen diferencias dentro de la masa. Tampoco existen aquí vinculaciones de afecto o de amistad, solo de pertenencia al colectivo encarnado místicamente por la nación; el sujeto está, en realidad, profundamente disuelto en una monolítica ontología del ser, imputada por el Estado, de ahí el univocismo de la ideología fascista. Segundamente, el *otro* ajeno, distante "diferente a mí", y por lo tanto, el enemigo. La vinculación aquí se muestra en términos existenciales, tal y como lo quiso ver Carl SCHMITT. Pero el sentido de la semejanza no es analógico, es relativista. Aquí el sujeto también aparece disuelto, esta vez en la volatilidad y en la ausencia de una ontología. El *otro* ajeno no es nada; en realidad, también es intercambiable, porque carece de naturaleza y fundamento metafísico. De aquí deducimos la equivocidad del fascismo, prefacio, junto a aquel hombre nuevo soviético y el nacionalsocialista, de la antropología nihilista de las ideologías postmodernistas.

3.4.9.- El hombre ario nacionalsocialista

Al igual que la teología fascista había fundado su paradigma antropológico sobre el mito de la juventud, el nacionalsocialismo lo haría sobre la raza como elemento sustantivo desde el cual vendría a discurrir, entre otras cosas, su célebre teoría del espacio vital o *Lebensraum* que trataba de legitimar el pangermanismo³⁷⁵. Y aunque en gran medida el culto a la juven-

³⁷⁴ "La sangre del mártir era la linfa regeneradora que volvía a dar vida a la nación y nutría su renacer. Transfigurando los ritos mortuorios en *ritos de vida*, el fascismo quiso dar mayor relevo al sentido místico de la comunión, que permaneció en la base de la concepción fascista del partido y luego fue proyectado por éste a la concepción de la nación organizada en el estado totalitario". GENTILE, E.: *El culto del Littorio...*, *op. cit.*, p.56.

³⁷⁵"La naturaleza somete a los más débiles a condiciones de vida más duras, que limitan su número; además, permite que el resto se reproduzcan libremente, sino que realiza una despiadada selección a tenor de la fuerza y la salud. Esta ley puede aplicarse a los pueblos. La historia enseña que la <<mezcla de sangre>> del ario con pueblos <<inferiores>> conduce siempre a la decadencia del que es el pilar de

tud debía constituir el núcleo de la fe secular en el hombre nuevo³⁷⁶, ésta estaba más preocupada por “identificar la naturaleza humana con lo natural idealizado” buscando una “nueva dimensión del ser humano”, que por limitar la cuestión antropológica al mito de la juventud, como había hecho el fascismo. La mística del hombre nuevo nacionalsocialista perseguía más bien la idea de la libertad del cuerpo –un vaticinio postmoderno-, afirmando incluso que el reino del cuerpo es “un reino del espíritu”³⁷⁷ –una vestigio joaquinita-. El reto de los nazis consistía en presentar una categoría humana nueva e inmanente, que además reuniese las condiciones físicas que el bioideologismo, auspiciado por el darwinismo social, había determinado. El nacional-socialismo fundía eclécticamente elementos variados del protestantismo –huelga insistir en el antisemitismo luterano³⁷⁸- y del gnosticismo, un denominador común de toda religiosidad política –principalmente la fe en el progreso y en la infalibilidad de la ciencia (una fe en la razón cuanto menos irracional y romántica)-; junto con algunos conceptos del paganismo y la mitología nórdica –la idea trascendente del *Wallhala*-; o incluso de la griega –el ideal apolíneo de belleza masculina, sumado a la sensualidad y la esteticidad, otros dos elementos endémicos de la megalomanía totalitaria-; de la teología hindú –el apelativo *aryo* es tomado de una de las castas dominantes-; y del alfabeto chino –el símbolo (también hindú) de la esvástica-. Por último, siguiendo la estela de la tradición utópico-jacobina de toda religión política, el nazismo también tomó elementos de la mitología milenarista y quiliástica –el tercer Reich estaba llamado a durar mil años, los mismos que el reinado de Cristo tras la Parusía del Apocalipsis³⁷⁹-.

la cultura. Las consecuencias son el descenso del nivel de la raza superior y la regresión física e intelectual, con lo cual comienza una <<enfermedad>> progresiva”, REICH, W.: *Psicología de masas del fascismo*, Bruguera, 1980, p.108.

³⁷⁶ “La juventud devino una categoría de la esperanza, válida mesiánicamente como portadora de una misión” Dalmacio NEGRO, citando a G. Küenzlen, en *Der Neue Mensch. El mito del hombre nuevo...*, *op. cit.*, p.354.

³⁷⁷ El autor cita en este caso a Wynekind. *Ibid.*, p.355.

³⁷⁸ Aunque resulta interesante la observación de John GRAY de que “los judíos eran considerados la encarnación del mal y su exterminio era visto como un medio para alcanzar el fin de la salvación del mundo. El antisemitismo nazi consistía en una fusión entre ideología racista moderna y una tradición demonológica cristiana. El mito escatológico y la perversión de la ciencia se unieron para producir un crimen sin precedentes en la historia”. *Misa negra...*, *op. cit.*, pp.92-93.

³⁷⁹ “Como los anabaptistas y otros milenaristas medievales, los nazis estaban cautivados por la idea de un gran desastre al que seguiría un mundo nuevo (...) El nombre mismo del régimen nazi era una deri-

Todo ello debía converger en la definición del hombre ario como la sublimación de una categoría cristológica secular, llamada a perdurar eternamente, siendo Hitler su principal adalid, hijo predilecto del dogma que ostenta la responsabilidad de transmitir el propósito final del evangelio nazi: el advenimiento y triunfo de la raza germánica –por derecho legítimo deducido de su voluntarismo- sobre el resto de las naciones del mundo. GENTILE apunta que, en efecto, los elementos neopaganos y anticristianos del nazismo concurrían o eran favorables al “establecimiento de una cristiandad germana nacional fundada en el culto del dios nacional y al Cristo ario de pura raza”³⁸⁰. Pero este anticristianismo que achaca agudamente GENTILE no es incompatible con el hecho de que el cristianismo fuese la principal fuente de inspiración del nacionalsocialismo. Desde la tradición milenarista y demonológica, hasta la propia imagen de Cristo, no solo como ideal antropológico, sino biológico, como sostiene la excéntrica teoría racial de Alfred Rosenberg, en virtud de la cual, como advierte SABINE, “todo lo que tiene de válido el cristianismo refleja ideales arios y el propio Jesús fue un ario; pero el cristianismo se corrompió por <<el sistema etrusco-judío-romano>> de la Iglesia. Rosenberg pensaba que podía encontrarse una verdadera religión germánica, sin dogma ni magia, en el misticismo germano de la Edad Media, especialmente en el de Eckhart. La gran necesidad del siglo XX es una nueva reforma, una creencia renovada en el honor como virtud suprema de la persona, la familia, la nación y la raza”³⁸¹.

La sustancia de esta nueva encarnación de Dios en la tierra está reducida a un concepto mutable de la naturaleza, cuyas leyes físicas operan bajo la veleidad ideológica que soporta los cambios y las transformaciones en virtud de perpetuar la raza, la gran promesa del nacionalsocialismo junto con el triunfo del imperio universal alemán sobre las huestes internacionalistas del Anticristo soviético. La abstracción de la naturaleza permite malear la materia mediante los hallazgos de la ciencia tal y como dicta el biologicis-

vación procedente de las tradiciones apocalípticas cristianas. El <<Tercer Reich>> provenía de la profecía que hiciera Joaquín de Fiore sobre una Tercera Era”. *Ibid.*, pp.94-95.

³⁸⁰ GENTILE, E.: *Politics as religion...*, *op.*, *cit.*, p.85. La traducción es propia.

³⁸¹ SABINE, G. H.: *Historia de la teoría política...*, *op.*, *cit.*, p.667.

mo, conjurando así el destino de una raza privilegiada y de una estirpe bendecida por el orgullo de sus antepasados, apelando no obstante a gloria de un futuro dominado por este “pueblo escogido” a sí mismo por la fuerza de la voluntad. Así, el espíritu y el orgullo del individuo alemán, exacerbado románticamente, se somete a la entelequia nominalista de la nación alemana como centro metafísico absoluto, que pese a confinar intramundamente los límites de su existencia en el tiempo finito, no le impone ningún óbice para proyectarse escatológicamente sobre la quimera racial del hombre ario, cuya invocación supone la definitiva palingenesis que persigue la inmortalidad en el mundo a través de la sacralización parusística de la raza. Este Cristo ario es, pues, un “Moloch que devora todos los derechos humanos y se determina a sí mismo como la única religión obligatoria para aquellos que tienen sangre aria (...). Como resultado, la realidad central y el valor absoluto para la percepción nazi no es la existencia de Dios sino la del hombre; no del ser trascendente sino de la divina inmanencia de la raza y de la sangre (...) Dado que lo divino es identificado con la raza, y la raza no opera por sí misma sino a través del arquetipo humano alemán, quien posee los elementos más genuinos de la sangre aria, la deidad visible a la que todo alemán debe rendir honor y servir con devoción absoluta es el líder de la nación, su Führer”³⁸².

Es importante entender la significación del hombre ario como una entidad divinizada dentro del mito político del *Volk*, que proporcionaba en última instancia la carga palingenésica en la teología política nazi, y fuera del cual, quedaba desustantivado y expuesto a la aniquilación por parte de sus enemigos existenciales, que no eran otros que la bestia soviética, el liberalismo democrático³⁸³ y las secretas fuerzas semíticas³⁸⁴. “El nazismo –dice

³⁸² GENTILE cita aquí las sugerentes palabras de Messineo (traducción propia), *Politics as religion..., op., cit.*, p.105.

³⁸³ “El nacionalsocialismo despreciaba a la democracia y al capitalismo como formas de <<individualismo atomizado>>, pero –advierte aquí SABINE-, la sociedad totalitaria estaba verdaderamente atomizada”, SABINE, G. H.: *Historia de la teoría política..., op., cit.*, p.675.

³⁸⁴ A este respecto, también SABINE: “El antisemitismo había vociferado en Alemania desde los tiempos de Martin Lutero; las acusaciones que el nacionalsocialismo dirigió contra los judíos –que tanto el capitalismo como el marxismo son judíos y que existe una conspiración judía por obtener el poder mundial- habían prevalecido durante muchas décadas. La idea nacionalsocialista del *Volken* un sentido

GRAY- era una religión política moderna y, del mismo modo que recurrió a la pseudociencia, también se fundamentó en gran medida en el mito. El *Volk* no era simplemente la unidad biológica de la ideología racista. Era una entidad mística que podía conceder la inmortalidad a quienes participaban en ella”³⁸⁵. En este mismo sentido, sostiene SABINE que el *Volk* era una concepción mística “que debía constituir el sostén biológico de las teorías nacionalsocialistas de la sangre y de la tierra (...) La idea central de esta teoría era la racial, o de <<pueblo orgánico>>”³⁸⁶, como entidad colectiva y, por ende, moral. La pertenencia al *Volk* determinaba la escatología cis-mundana del hombre ario, el cual era, en fin, producto del esteticismo mitológico de la tradición nórdico-teutona, sin perjuicio de que el mesianismo parusístico subyacente fuese de cuño puritano; tan irracional y romántico como el nacionalismo decimonónico, epistemológicamente gnóstico, pero doctrinalmente ateo.

No obstante, así como el fascismo se presentaba como una “ideología de la resurrección” instalada en la esperanza prometeica de la bienaventuranza escatológica por medio del acto redentor del hombre nuevo, y el comunismo soviético hacía lo propio a través del mito del paraíso secular del proletariado, el nacionalsocialismo rompía con el optimismo de una escatología salvífica y su creencia general en la felicidad plena del género humano. El hombre nuevo ario arrastraba la carga de una lucha eterna entre las fuerzas del bien y el mal: no existía horizonte al que dirigirse por el solo acto de comulgar con la ideología; no bastaba con la fe. El *Volk* y la raza aria solo podían triunfar y gobernar en armonía tras una catástrofe universal que depurase el mal en el mundo³⁸⁷, lo que justificaba la precipitación de la lucha armada y el consecuente derramamiento de sangre. Al final, y pese a soportar esta suerte de utopismo negativo –sin alejarse empero de la tradición mesiánica de las religiones políticas-, el objeto último del nazismo era el mismo: la sempiterna lucha contra el mal, algo heredado de la tradi-

racial capitalizó, pues, muchos dogmas familiares respaldados por violentos prejuicios y la inclinación que tienen todas las naciones a creer en su propia superioridad”. *Ibid.*, p.666.

³⁸⁵ GRAY, J.: *Misa negra...*, op., cit., p.94.

³⁸⁶ SABINE, G. H.: *Historia de la teoría política...*, op., cit., p.663.

³⁸⁷ GRAY, J.: *Misa negra...*, op., cit., p.95.

ción luterano-calvinista. Algo también endémico en el tipo de pensamiento escatológico total, que persigue el bien en términos absolutos y, por tanto, ajeno a la naturaleza finita y falible del hombre que le impone límites, aunque éstos traten de ser superados incansablemente por la ciencia.

3.4.10.- El superhombre nihilista

Dado que tendremos ocasión de estudiar con mayor profundidad este paradigma antropológico en el tercer bloque de la investigación; esto es, en lo relativo al triunfo de la post-verdad de las ideologías postmodernistas y a la sublimación del reconocimiento social como fuente regeneración moral, baste ahora simplemente con señalar que se trata de una categoría fundada en una anti-metafísica, ajena a toda referencia ontológica, y por lo tanto voluble y circunscrita a las transformaciones ideológicas de su tiempo. Fruto del paroxismo voluntarista arrancado desde aquella filosofía franciscana del Medievo crepuscular, el hombre nuevo reclamará para sí mismo un derecho subjetivo al tiempo que se auto-imputa agente creador de la realidad, ahora formalizada, y por tanto fragmentada y dividida en una infinitud de ontologismos, diluyéndose por tanto en el relativismo extremo del equivocismo. Sin embargo, tal realidad o tal derecho deberán ser siempre, y en última instancia, reconocidos por la univocidad ontoteológica del poder político, que apela a un principio eficiente *de potentia absoluta dei* pues, como señala UTRERA, esta voluntad absoluta y diferenciada de primer nivel que se yuxtapone a la multiplicidad de voluntades absolutamente idénticas de segundo nivel “reconoce al individuo una omnivolencia sin su correspondiente omnipotencia, pues proclama su capacidad ilimitada de querer al tiempo que niega la posibilidad de su plena satisfacción”³⁸⁸. Así, el hombre nuevo nihilista, fundamentado en la nada, y especialmente en la *ausencia*, se debate entre su aparentemente libérrima capacidad volitiva para imputar nominalmente un nuevo significado a su realidad, y el fantasma teológico que proyecta sobre él la necesidad de someterse de nuevo a una voluntad absoluta que administre los pormenores de su existencia.

³⁸⁸ UTRERA GARCÍA, J.C.: “La metamorfosis de la legitimidad moderna”..., *op., cit.*, p.20.

4.- La política total

4.1.- Acerca de los totalitarismos

Antes de comenzar a desarrollar en profundidad este punto creemos oportuno hacer una referencia, testimonial siquiera, de que ha de entenderse por un totalitarismo. Existen varias aproximaciones al tema, como la diferenciación que hace el profesor ELORZA de los llamados “totalismos”³⁸⁹, o la de Juan LINZ³⁹⁰ entre totalitarismos y autoritarismos. Un concepto, este último, más alineado con la noción de GENTILE sobre religión civil -en tanto régimen poco pluralista, no necesariamente fundado en la violencia, que reserva un espacio limitado para la opinión pública³⁹¹-, en contraste con la propia de los totalitarismos, que el autor italiano identifica con el término de religiones políticas, definidas por la irreversible destrucción de toda distinción del cuerpo social al confundirla con el aparato político bajo el mando de un partido único fuerte y monolítico, sustentado por la coacción y la violencia. Una diferenciación que, no obstante, exige matices, pues GENTILE no está teniendo en cuenta aquí la capacidad de penetración en la conciencia que tienen aquellos regímenes aparentemente pluralistas, lo que no deja de ser también una forma de violencia aunque ésta no sea ejercida físicamente. En este sentido, entendemos aquí que baste referirse al tér-

³⁸⁹ Ver ELORZA DOMÍNGUEZ, A. “Totalismos y Totalitarismos”, en *Claves de razón práctica*, Nº 202, 2010, en págs. 22-32.

³⁹⁰ La clave está, según LINZ, en el pluralismo limitado de los autoritarismos, en tanto es “la principal característica delimitante respecto a las democracias (y su pluralismo ilimitado por principio) y los sistemas totalitarios (monismo). El pluralismo de los regímenes autoritarios no es solamente el pluralismo de la organización de un solo partido, o del aparato del Estado, sino de las estructuras sociales, económicas, institucionales y políticas que existían antes del régimen autoritario o que se desarrollaban fuera del régimen (...) En cuanto a la delimitación respecto del totalitarismo, para los regímenes autoritarios es más acertado hablar de mentalidades que de ideologías (...) La falta de una ideología de contornos definidos la pagan los regímenes autoritarios con la pérdida de la capacidad de movilización e identificación afectiva de la población con el sistema”. LINZ, J.: “El régimen Autoritario”, en págs. 83-89, *Antologías para el estudio y la enseñanza de la ciencia política Volumen II: Régimen político, sociedad civil y política internacional*, (Sánchez de la Barquera y Arroyo, Hermino, Editor), Universidad Nacional Autónoma de México, p.84.

³⁹¹ Para el autor italiano, existe una diferencia de grado entre una religión secular, fundada en la violencia y en la imposición de una doctrina, y la religión civil al modo que lo entendió Rousseau: “Por religión civil nos referimos a la expresión de una dimensión religiosa que sacraliza las instituciones de la república a través de la atribución de categorías, mitos, principios y valores a través de los cuales la recién fundada nación interprete su origen, rol así como su misión en la historia de la humanidad” GENTILE, E.: *Politics as religion...*, op., cit., p.21.

mino “total” para aglutinar ambas nociones pues como veremos, la violencia, ya sea de hecho o de derecho, acompaña necesariamente a la transformación voluntarista de la realidad³⁹² bajo la dialéctica del progreso científico que persigue la felicidad del género humano, un mito romántico-ideológico; y el bienestar como noción cuantitativa, manejada en términos utilitarios, una atribución típicamente postmoderna.

El elemento de *totalidad* viene dado por *la condición auto-referencial del orden político al carecer de limitaciones extrínsecas u ontológicas que impongan límite a la voluntad soberana, la cual emerge como categoría inmanente de lo absoluto, y por tanto cerrada sobre sí misma. Esta busca imponer una moral pública que desahucia el espacio privado de la conciencia, el cual es colmado por la obediencia a unas leyes que se presumen divinas y providenciales que, en última instancia, pretenden explicar la totalidad del mundo mediante abstracciones*³⁹³. Añadido a esto, GENTILE se refiere a los totalitarismos –para el autor religiones políticas, no civiles– como:

“Un experimento de dominación política implementado por un movimiento revolucionario que ha sido organizado por un partido con disciplina militar y con concepto absorbente de la política que apunta al monopolio del poder, que bien haya sido tomado de forma legal o ilegal destruye o transforma el régimen anterior y construye un nuevo Estado fundado en un régimen de partido único con el principal objetivo de conquistar la sociedad, es decir, la subyugación, integración y homogeneización de los gobernados sobre la base de naturaleza política total de la existencia, ya sea esta individual o colectiva en tanto interpretada como categorías, mitos y valores de una ideología institucionalizada mediante la forma de una religión política, con la intención de modelar tanto a los indi-

³⁹² Esto encaja con la tesis de MIGUENS, quien entiende que “el modernismo unifica toda su acción política (y para nosotros la explica): el cambio en el sentido del concepto de verdad que se trata de imponer a todos”. MIGUENS, J.E.: *Modernismo y satanismo...*, op., cit., p.249.

³⁹³ Sin embargo, al menos aquí, como ocurriera con el Leviatán de Hobbes, existe una mínima referencia a lo real, aunque sea por imitación. Los primeros compases de la Modernidad, en su afán por fabricar una *ratio status* geométrica que se impusiese sobre la naturaleza, seguían partiendo de un orden universal en tanto aceptación de esa realidad original. La postmodernidad, que es pura abstracción, disolverá por completo cualquier referencia a un orden y los generará *ex nihilo* como consecuencia del poder subjetivo de la voluntad absoluta, que en el fondo, aunque nominalista, remite al mismo principio eficiente y formalizador del escotismo al presuponerse como un orden en sí mismo.

viduos como a las masas a través de una revolución antropológica con el objeto de regenerar la esencia de la humanidad y crear un hombre nuevo devoto en cuerpo y alma hacia la realización de los proyectos imperialistas y revolucionarios del partido totalitario, y por lo tanto fundar una nueva civilización de naturaleza supranacional”³⁹⁴.

La monumental definición de GENTILE viene acompañada de una serie de elementos que el autor italiano establece como constitutivos de todo totalitarismo en tanto “aristocracia del mando” que pretende hacer de la sociedad un “laboratorio para la revolución antropológica”, origen del hombre nuevo. Aunque si bien, como ya explicamos en el epígrafe dedicado a ello, éste hunde sus raíces en el tipo de hombre nuevo calvinista, la categoría antropológica que surge de la política totalitaria goza de la particularidad de servir de ensayo biológico, cuando no moral, para el perfeccionamiento de la condición humana, toda vez que la naturaleza como referente ontológico del ser ha quedado evacuada a favor del polilogismo ideológico, fundamentado en una noción exclusivamente solipsista del individuo. Según GENTILE, por tanto, los elementos esenciales para la revolución antropológica son los siguientes:

“Coerción, impuesta a través de la violencia, represión y terror, que son considerados instrumentos legítimos para la afirmación, defensa y propagación de su ideología y su sistema político; demagogia, llevada a cabo a través de una permanente y persuasiva propaganda (...); pedagogía totalitaria; llevada a cabo desde arriba de acuerdo con los ideales de hombre y mujer establecidos con los principios y valores de la ideología palingenésica; discriminación contra los destructores (...) que son considerados enemigos inevitables porque están fuera de la comunidad de los elegidos y por tanto son incompatibles con la realización del experimento totalitario”.

Por último, a esta extensa definición, GENTILE añade la idea de que el totalitarismo está compuesto por la “militarización del partido; concentración monística del poder; organización desde arriba hacia la raíz de las masas y –por último- la sacralización de la política (...) que transforma la colectivi-

³⁹⁴ GENTILE, E.: *Politics as religions...*, op., cit., p.46.

dad en una masa litúrgica para el culto político". Concluye el autor diciendo que el totalitarismo es un proceso político "caracterizado por el *voluntarismo experimental* del partido revolucionario, cuyo propósito fundamental es actuar sobre la masa heterogénea de los gobernados y transformar en un *colectividad armoniosa* o, en otras palabras, un *cuerpo político homogéneo y unitario* que está moralmente unido por su fe en la religión totalitaria"³⁹⁵. A partir de aquí vamos a ofrecer un propio estudio pormenorizado del totalitarismo empezando con el fenómeno nacionalista como prolegómeno a un modo de pensar total.

4.2.- La nación hipostasiada: un apunte sobre la religión nacionalista como exordio del pensamiento totalitario

Podría llegar a afirmarse, no sin incurrir en un cierto ejercicio de heterodoxia, que el nacionalismo constituye un ejemplo claro de religión secular³⁹⁶, puesto que refunde, en una sola idea, la noción sociológica de la identidad cultural y la noción de la colectividad como sustrato moral de la nación política. Será sobre esta donde proyecte el sentido teológico-político de regenerar o fundar un *êthos* y una moral estrictamente nacional, fruto de su artificialismo político heredado del contractualismo, así como de la tradición protestante en su prurito por reforzar la soberanía de los príncipes en el ámbito de la juridicidad particularista frente a la universalidad de la Iglesia. Como ideología inmanentista que se opone al orden tradicional cimentado en la costumbre y el Derecho, el nacionalismo parte del concepto estrictamente moderno y estatalista de nación política, entendida como "una Polis moderna en medio de la nación histórica o cultural del pueblo natural". En este último, el elemento capital era "la *philía*, la fililación", mientras que en la "artificial Polis moderna o nación política el concepto deter-

³⁹⁵ *Ibid.*, p.p.47-48.

³⁹⁶ "El nacionalismo fue la nueva religión secular que mayor expansión obtuvo durante la segunda mitad del siglo diecinueve y también en el siglo que lo prosiguió, dada su habilidad de hibridar diferentes ideologías, instituciones, y regímenes a través de su adecuación a la primacía de la nación como entidad suprema y sagrada (...) Bajó el ímpetu del culto de la nación, las monarquías tradicionales también contribuyeron a la sacralización de las políticas en tanto buscaron renovar la sagrada naturaleza del poder mediante su adaptación a la democratización de la política a través del establecimiento de ceremonias y rituales que a menudo reivindicaron una falsa antigüedad". *Ibid.*, p.30.

minante es *la fraternité* por intensificación igualitaria del sentimiento nacional como extensión de lo religioso”³⁹⁷.

La nueva nación devenía pues “persona moral”, es decir, sujeto activo de lo político toda vez que la sacralidad fuese transferida horizontalmente sobre el pueblo³⁹⁸, engendrando la artificiosa “voluntad general”, una suerte de voluntad colectiva compuesta por una multiplicidad de voluntades individuales. Un tipo de voluntad insólita, pues conjugaba los principios liberales y románticos sobre la libertad individual con los principios socialistas de la colectividad como nueva fórmula de entender lo político. Pero la *directio* de este nuevo orden nacional exigía no solo la *ratio status* del Estado como una máquina política, que hasta la fecha había disfrutado de una cierta autonomía –no en vano estaba pretendidamente fundada sobre bases mecánicas y matemáticas- sin más poder sobre ella que el que encarnaba el propio monarca, con el cual se identificaba; sino “la necesidad de un gobierno que como representante de la Nación dirigiese el Estado. Fue así como la ideología, que expresa o pretende expresar los sentimientos interesados de la sociedad constituida en la nación, encarnándose en el gobierno vino a ocupar el lugar que el derecho divino reconocía a los príncipes depositarios de los *arcana imperii*”³⁹⁹. Con el advenimiento del gobierno ideológico, la *ratio status* estatal, que como decimos otrora obedecía exclusivamente a un *more* geométrico cuya principal razón de ser no era otra que la concentración y la conservación del poder –Maquiavelo sentó el precedente, Hobbes le confirió una arquitectura filosófico-teológica sólida-, perseguía ahora fundamentar moralmente el nuevo orden socio-político mediante la invocación emocional de un acervo cultural común, a través del cual los individuos pudiesen identificarse con una cierta concreción resuelta en la Nación Política. Esta, en el fondo, no era menos abstracta, ni menos artificiosa, y por supuesto no menos nominalista que el Estado, con el cual llegó a fundirse plenamente en la dogmática alemana

³⁹⁷ NEGRO PAVÓN, D.: *Historia de las formas del Estado...*, op., cit., p.227.

³⁹⁸ De nuevo, para el tema de la transmisión de la sustancia divina del poder monárquico al poder nacional durante la Revolución Francesa, ver GALLEGO PÉREZ DE SEVILLA, F.: “Irradiación de poder y transferencia de sacralidad: una reflexión sobre la filosofía moderna y sus consecuencias políticas”.

³⁹⁹ NEGRO PAVÓN, D.: *Historia de las formas del Estado...*, op., cit., p.230.

iuspublicista del XIX, como recientemente ha afirmado Barcellona, la Modernidad es un empeño autorreferente, que funda o de suyo infundado. De hecho es importante comprender la raíz nominalista de la Nación Política para entender también la necesidad de la ideología nacionalista a la hora recurrir a estas formalizaciones indentitarias y sentimentales, cuya carga religiosa es inevitable. Estos elementos, transidos de voluntarismo en su correlato romántico, son aquellos en los que el nacionalismo y otras formas de integrismo tratarán de fundar su ulterior legitimidad, apelando a la idea del territorio como centro metafísico de la religión nacional. A propósito de la cuestión religiosa, Antonio ELORZA apunta que:

“Si bien la religión constituye el terreno privilegiado para el desarrollo del integrismo, éste puede surgir asimismo como resultado de transferencias de sacralidad, casi siempre en la forma de una ideología del territorio que constituye el núcleo de la deriva integrista de los nacionalismos. De este modo, el integrista, puede prescindir de la complejidad y los problemas de las distintas sociedades y ofrecer una propuesta unitaria basada únicamente en la exaltación de un territorio, como paisaje o como símbolo que llama a movilizarse por simple invocación. Lo que cuenta es ese fondo religioso, en sentido estricto o transferido, que permite al integrista encastillarse en una religión de la patria (o en la religión como patria). Religión militante, en el extremo militarizada, incluso contra aquellos que participan de la propia creencia sin ese maniqueísmo radical. El integrismo –concluye el autor- es, insistimos, una actitud contra. Si existe, es por la aparición del mal que quebró esa situación armónica preexistente, donde las doctrinas políticas no tenían cabida”⁴⁰⁰.

Aunque desde nuestro de punto de vista en efecto el integrismo nacionalista es fruto de una transferencia de sacralidad –que comienza con la delegación de la voluntad divina, primero de Dios al monarca, después desde éste al pueblo y finalmente a la nación, que se sacraliza al compartir la misma sustancia divina original-, no podemos estar de acuerdo completamente con la tesis sostenida por ELORZA cuando éste se refiere al integrismo como una “actitud contra”, basada en “la idealización del pasado”,

⁴⁰⁰ ELORZA DOMÍNGUEZ, A.: *La religión política, el nacionalismo sabiniano y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*. Haranburu Editor, San Sebastián, pp.22-23.

en tanto “confiere a tales construcciones mentales un sesgo al mismo tiempo regresivo y totalitario” que, desde el presente está en constante búsqueda de “un pasado mítico”⁴⁰¹, luchando por la reposición de un paraíso perdido. Movimientos autoritarios como el fascismo situaron la inspiración de su doctrina nacionalista en la recuperación de la gloria pasada del imperio romano: de ahí por ejemplo la megalomanía arquitectónica de sus construcciones, o el babilónico despliegue de medios durante las concentraciones políticas multitudinarias que hacían parecer al *Duce* un Julio César moderno. Lo mismo que ocurría en el caso del totalitario nacionalsocialista, cuyo esfuerzo romántico por fundar un tercer imperio trataba de justificar también el pangermanismo apelando a la historia sagrada del *folk* alemán. No obstante, no eran estos más que síntomas de una obsesión esteticista y sensualista por el Estado, y aunque si incurrieran en una cierta mitificación del pasado, no hay que extraer de esto la causa final de la religión nacional. Antes al contrario, como toda ideología palingenésica, el nacionalismo sitúa la vista en el futuro, el cual mitifica todavía más que cualquier tiempo pretérito, por glorioso que fuese. De aquí parte pues la idea de la construcción del nuevo paraíso escatológico secular, y no tanto en la recuperación de uno perdido, que en todo caso, no servía sino como inspiración para la construcción de algo más grande y mejor, más revolucionario, que catapultase al hombre nuevo a un estado civilizatorio sin precedentes en la historia. De hecho, como ideología futurista, el nacionalismo pretende romper la historia, cuyo único objeto discursivo es el progreso hacia la conquista de este nuevo escenario, una materialización de la utopía, resultado de la intelección nominalista. La historia dejará pues de tener sentido cuando dicha meta sea alcanzada, librando a los hombres de la onerosa e indefectible carga del tiempo, de ahí su palingénesis. En añadido, teniendo en cuenta además su raíz escotista, el nacionalismo parte de una distinción formal de lo social como algo anterior y distinto de lo político; es por eso que la nación hipostasiada emerge como la fórmula contractualista perfecta al ser la conjunción de las vindicaciones territoriales e identitarias de una determinada sociedad que se autodefine como pueblo, con independencia de que así lo sea, como en los casos de los nacionalis-

⁴⁰¹ *Ibid.*, pp.24-25.

mos separatistas; por ejemplo el vasco, que parte de la abstracción ideológica de que su lengua, fueros y costumbres son anteriores y por lo tanto su pueblo es distinto por derecho a España en su conjunto. Un movimiento conservador y católico en su origen que, luego de su marxistización ideológica, buscó la independencia a través de la lucha armada contra España como superestructura opresora y “fascista”.

La contrapartida de este tipo de nacionalismos integristas podría ser el tradicionalismo, en tanto preservador de un orden objetivo fundamentado en la naturaleza, la razón y el Derecho, principios que se materializan en la idea del orden político cristiano⁴⁰². El carlismo podría ser constatar un buen ejemplo de ello pues, allende la cuestión dinástica sobre el trono de España, constituía sobre todo un dique de contención al poder artificial del Estado liberal y a su *ratio status* centralizador. Se enarbolaba en defensa de la libertad política fundada en la preservación de los fueros – estigmatizados como privilegios desde el punto de vista liberal- y la particularidad jurídica de cada pueblo español bajo la unidad de la fe católica y, al contrario de lo que comúnmente se piensa, nunca a favor de la prórroga del Estado Absoluto, ni mucho menos de una forma de gobierno teocrática. De hecho, la concepción del orden político cristiano defendida por el carlismo podría explicarse sucintamente a través de la tesis de Francisco Suárez sobre la democracia original, en la que Dios concede el poder a todos los hombres y son estos quienes, bajo su libre ejercicio, constituyen un gobierno⁴⁰³, siendo la monarquía el más virtuoso de todos por representar la unidad, en el mismo sentido que lo entendió la filosofía clásica. No obstante el carlismo, al no partir de la idea de un estado de naturaleza previo y por tanto de la necesidad de un pacto que fabrique artificialmente lo político sino simplemente de la noción de gobierno natural regulado por el De-

⁴⁰² “La civilización no está por inventar, ni la ciudad nueva por construir en las nubes (...) Ha existido, existe; es la ciudad católica. No se trata más que de instaurarla y restaurarla, sin cesar, sobre sus fundamentos naturales y divinos, contra los ataques siempre nuevos de la utopía malsana, de la revolución y de la impiedad: *omnia instaurare in Christo*”. PÍO X: “Notre charge apostolique” (1910), en *Documentos políticos de doctrina pontificia*, p.408.

⁴⁰³Sobre esto, ver Álvaro D’ORS PÉREZ-PÉIX: “La potestad de la sociedad civil deriva de Dios, pero requiere el reconocimiento social; mejor dicho, puede decirse que Dios manda gobernar como potestad legítima al que la sociedad reconoce como tal. El reconocimiento social es así una condición para la legitimidad del poder político, pero no su origen”. *La violencia y el orden...*, op., cit., p.60.

recho y asistido moralmente por la autoridad de la Iglesia, es ajeno a las tendencias escotistas en las que sí incurrió, como vimos, el de la escuela de Salamanca, quien involuntariamente estaba abriendo paso al subjetivismo posterior, entre otros motivos, al defender la tesis de una “esclavitud voluntaria” en tanto sometimiento al poder del monarca. En el carlismo, la subordinación al poder es fruto de la natural relación entre el mandado y aquel que ostenta el mando, al que se le presupone legitimidad, primero de origen, después de ejercicio, pudiendo incluso quedar la primera invalidada en caso de flagrante ilegitimidad durante la práctica del gobierno⁴⁰⁴. Distinción esta, la de legitimidad de origen y de ejercicio, que desaparecerán en el tramo final de la Modernidad (con Rousseau, Kant, Hegel, Jellinek y Kelsen), al albur de la absolutización del poder: dada la legitimidad de origen, se veda toda posibilidad de cuestionar el poder, pues el aspecto político es reemplazado por el jurídico-institucional.

El carlismo se asentaba, en fin, como movimiento tradicionalista, no en la Nación Política como abstracción ideológica, sino en la nación natural, la cual se fundaba en la virtud de la *pietas*⁴⁰⁵, esto es, en la piedad respecto de los antepasados que vivieron en ella y por tanto constitutiva del sentido metafísico que legitima el amor por patria⁴⁰⁶. Por eso el sentido último de la nación natural, antes de devenir en una entidad jurídico-política abstracta, era también eminentemente moral en tanto constituía un centro meta-

⁴⁰⁴ “La distinción entre legitimidad de origen e ilegitimidad por el ejercicio no se da sólo a propósito del poder político, sino que se presenta de forma paralela y, en cierto modo de forma ejemplar, como criterio para determinar la pertenencia a la Iglesia y la adopción divina (...) El carácter que da el Bautismo es indeleble, pero esa legitimidad de origen del bautizado puede verse afectada por una legitimidad a causa del ejercicio, que, sin anular aquel título originario, impide su efectividad”. Con esto el autor justifica, también de un modo suareciano, la doctrina del tiranicidio como un último recurso en tanto legítima defensa ante quien abusa del poder: “cuando la sociedad se hizo comúnmente cristiana, el rechazo del tirano pudo valer ya como no reconocimiento que ilegitimaba al poder reinante, y en consecuencia, pudo pensarse en la extensión de la legítima defensa, como remedio extremo contra el tirano”. *Ibid.*, pp.60-64.

⁴⁰⁵ AYUSO TORRES, M.: *La constitución cristiana de los Estados*, Ediciones Sicre, Barcelona, 2008, p.51.

⁴⁰⁶ “El patriotismo es un sentimiento natural, profundamente arraigado en el espíritu humano, que brota, en cierto modo, del precepto divino de honrar y amar a los padres, el más fácil y espontáneamente observable. Si no se traspasa su verdadera naturaleza, el patriotismo es también una realización del precepto de amar al prójimo (...) El afecto natural a la patria es, por sí mismo, un sentimiento impulsivo, intuitivo; en todo caso, un sentimiento abierto que, contra lo que acontece con las pasiones irracionales y cerradas, no puede engendrar posiciones negativas o de odio”. GAMBRA CIUDAD, R.: *Eso que llaman Estado...*, op., cit., p.178.

físico que disfrutaba de un cierto sentido de autoridad. No en competencia con Iglesia como en la moderna confusión entre *auctoritas* y *potestas* estatal⁴⁰⁷, sino, precisamente, como subsidiaria de ésta en la medida en la que las naciones del mundo se reglaban bajo la *Ley de Cristo*⁴⁰⁸ como concepto universal, siendo por lo tanto la nación una representación particular –con sus costumbres, tradiciones y fueros propias-, de la fe católica en su conjunto⁴⁰⁹.

La Nación Política deberá ser, por lo tanto, una formalización subjetivista de lo anterior, puesto que al quebrantar el orden objetivo –instalado en lo real-, y partir de la noción de un estado de naturaleza previo sin mayor fundamento que la voluntad de constituir una forma política nueva mediante un contrato, la unidad metafísica de la nación natural daba paso a una “metafísica de las naciones”. Esta pasaba por ser una suerte de teología sociológico-moral que buscaba hibridar el colectivismo socialista más o menos utópico –Saint Simon, Fourier, entre los principales adalides teóricos- con la tradición liberal-romántica decimonónica –Fichte, Mazzini-, buscando así la remisión del género humano –una suerte de felicidad inmanente- a través de su pertenencia a un mundo compuesto por naciones unidas bajo los principios universales e ilustrados de la igualdad, la solidaridad y la cooperación. Al sacralizar la democracia como forma unívoca de gobierno legítimo y con ello divinizando también la voluntad general como nueva –y exclusiva- expresión de lo político, se actualizaba así la vieja fórmula *de potentia absoluta dei* bajo la forma equidistante e igualitarista

⁴⁰⁷ “Puede decirse que la posición tradicional de la Iglesia ante el orden político estuvo presidida por la distinción de dos sociedades y dos poderes, el civil y el religioso, con fines y naturaleza diferentes: en un caso el bien común temporal, y en el otro sobrenatural. Sociedades y poderes independientes, pero realizados en unos mismos hombres, idéntico sujeto pasivo, miembros a la vez de la comunidad política de la Iglesia, y en el contexto de una civilización histórica. Por lo mismo, armonizados en los aspectos de la vida humana que se relaciona con ambos fines –natural y sobrenatural- y jerarquizados entre sí como el alma y el cuerpo, como lo eterno y lo temporal (...) así la Iglesia y la sociedad civil, distintas e independientes de suyo, se conciertan en zonas comunes –conocidas como *res mixtae*- y recibe la segunda una inspiración vivificadora de la fe religiosa”. AYUSO TORRES, M.: *La constitución cristiana de los Estados...*, op., cit., p.53. El autor aquí se sirve de la filosofía del pensador tradicionalista Rafael Gambra Ciudad.

⁴⁰⁸ De hecho, hasta la irrupción de la Modernidad y con ello de la Reforma, comúnmente no se hablaba específicamente de cristianismo o catolicismo.

⁴⁰⁹ Lo más similar en el mundo anglosajón –poco próximo en realidad a este modelo dada su tradición filosófica nominalista y empirista- es la posición de Edmun Burke, defensor de las libertades tradicionales frente a la noción de libertad abstracta y geométrica.

de la nación hipostasiada. Con ello, la moral cesaba en su posición como referencia de autoridad –en tanto inscrita en un *êthos* trascendente adecuado a un orden universal de las cosas-, y devenía, en fin, como hemos estudiado ya en lo referente al Estado moral de Rousseau y sus consecuencias jacobinas, en la imposición de una moral laica fabricada por el propio *logos* racionalista y mitificador del Estado, sumido en un enfrentamiento constante con la autoridad de la Iglesia y su *logos* del amor, necesariamente desmitificador, primero de la fe pagana y, posteriormente, de la fe intramundana de las religiones políticas.

La aporía del nacionalismo como ideología es que pretende la universalidad de lo nacional bajo la fe doctrinal en los valores revolucionarios, al mismo tiempo que refuerza el particularismo soberanista de cada nación apelando a criterios emocionales, identitarios y subjetivos que, como tales, son incommunicables, como la lengua o la raza. Advierte NEGRO a este respecto que “si el Estado es de suyo particularista, la Nación Política intensifica el particularismo. Nació así el nacionalismo, otra abstracta idea romántica que, buscando la pureza, sustituyó a las ocultas divinidades paganas de la religión monárquica (...) Desde la revolución de 1789 que quebrantó el consenso social, la ideología, ateología política inmanentista, *forma mentis* del pensamiento secularizado-politizado que se sustenta en una religiosidad fruto del artificio, lucha por representar y guiar la conciencia colectiva de la nación”⁴¹⁰. El problema es que esta idea de la conciencia colectiva – subordinada a una voluntad- es necesariamente irracional, sin perjuicio de que busque suscribirse a los designios racionalistas y a la corriente ilustrada de la que es acreedora. Será desde este irracionalismo, en la búsqueda de esa pureza nacional que haga prevalecer determinada identidad sobre el resto en virtud de una superioridad auto-percibida, ya sea en nombre de la historia o de la sangre, en el que la religión nacionalista se aproxime a un tipo de pensamiento totalitario. En la medida en la que el nacionalismo trata sublimar tal o cual característica –normalmente físicas, lo que lo convierte en una bioideología precisamente en su lucha por regenerar la humanidad-, se opondrá frontalmente al resto de ideologías en una suerte de

⁴¹⁰ NEGRO PAVÓN, D.: *Historia de las formas del Estado...*, op., cit., pp.232-233.

batalla dialéctica por la superioridad moral en el mundo, lo que por supuesto da al traste con la visión utópica original del pensamiento nacionalista que pretendía constituir este tejido universal fundándolo en la fraternidad.

A la postre, el nacionalismo, ostenta una visión univocista de la realidad – no sin cierto espacio para la equivocidad, como veíamos en el ejemplo del hombre nuevo fascista- deviene una forma de religión política incompatible con la intromisión de terceros que (al contrario de la más tolerantes religiones civiles, diría GENTILE), formará parte irreversible del totalitarismo. A los disidentes solo les resta ser integrados en ella, bien por conversión doctrinal -gracias a la maquinaria proselitista-, bien por sometimiento bajo el yugo de la fuerza, ya sea moral o física⁴¹¹, formará parte irreversible del totalitarismo. El nacionalismo constituirá pues, en esencia, el principal discurso del pensamiento total, la forma más hipertrofiada y paroxística de religiosidad secular, cuya fe intramundana será llevada hasta las últimas consecuencias por sus principales adalides y teólogos.

4.3.- La atomización de la masa, un sujeto (anti) político inédito

Ni el nacionalismo ni el totalitarismo habrían contemplado semejante éxito si no hubiera sido, primero, por la formación de las masas como una nueva entidad política y, segundo, por el manejo de ellas a través de un perfeccionado sistema de propaganda instalado en el seno de las estructuras de poder e ingeniería social. Pero, ¿qué es la masa? Esta es una pregunta cuya respuesta puede arrastrar una literatura casi infinita, entre otras cosas por el cruce interdisciplinar que su estudio exige, desde la filosofía, la sociología e incluso la psicología, pues no en vano, son muchos los elementos psicosociales, económicos, culturales e incluso religiosos los que pueden determinar el surgimiento y definición de una masa. Resulta interesante y apropiada la descripción que ofrece Elías CANETTI en su célebre obra *Masa y Poder*.

⁴¹¹ De hecho, en los sistemas de represión totalitaria, la degradación física viene siempre acompañada de una inmediata subordinación moral. Podría decirse que, en ese este sentido, para el lenguaje totalitario la violencia sobre cuerpos y conciencias constituye un cierto valor de sinónimo.

Según el autor, “la masa siempre quiere crecer: su crecimiento no tiene impuesto límite por naturaleza”, porque incluso allí donde tales límites se crean artificialmente, esta tiende a expandirse. “En el interior de la masa reina la igualdad. Se trata de una igualdad absoluta e indiscutible y jamás es puesta en duda por la masa misma. Posee una importancia tan fundamental que se podría definir el estado de la masa directamente como un estado de absoluta igualdad (...) Todas las exigencias de justicia, todas las teorías de igualdad extraen su energía, en última instancia, de esta vivencia de igualdad que cada uno conoce a su manera a partir de la masa”. Esto será aplicable, como veremos más adelante, a las vindicaciones equivocistas de las minorías en tanto reclamadoras de un sentido de justicia entendido como reconocimiento de un derecho subjetivo en clave identitaria o emocional, especialmente en la medida en la que exacerban la idea de Yo individualista sin embargo disuelto en la abstracción igualitarista del mundo, cuya expresión es la absoluta indeterminación de lo público.

Prosiguiendo con la descripción de CANETTI, añade el autor que además “la masa ama la densidad. No hay densidad que le alcance. Nada ha de interponerse, nada ha de quedar vacilando; en lo posible todo ha de ser ella misma”. En este sentido entendemos la masa como un todo autorreferente. Por último, apunta que “la masa necesita una dirección. Está en movimiento y se mueve hacia algo. La dirección, que es común a todos los componentes, intensifica el sentimiento de igualdad. Una meta, que está fuera de cada uno y que coincide con todos, sumerge las metas privadas, desiguales, que serían la muerte de la masa”⁴¹². El objeto de la masa es siempre la emancipación. De hecho, por continuar con lo explicado en el epígrafe anterior, el nacionalismo tiende a ser un movimiento político emancipatorio en tanto busca la independencia de la Nación Política, persiguiendo a veces una total efectividad jurídica y soberana sobre el territorio que se busca emancipar, o a veces simplemente prevaleciendo moralmente sobre el resto de las naciones, lo que deriva en una suerte de moderno imperialismo estatal. Este es el fascismo italiano, el nacionalsocialismo, pero también la Unión Soviética, una vez superada la pretensión interna-

⁴¹² CANETTI, E.: *Masa y poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp.23-24.

cionalista tras la derrota del trotskismo; e incluso Estados Unidos con su expansionismo evangelizador democrático. En cualquier caso, el sentido de pertenencia de la masa, así como su sentido teleológico emancipador no son óbices para que, a la postre, la masa se defina en última instancia por su necesario sometimiento al poder. No existe masa sin un poder monolítico que la controle, puesto que, en fin, de lo contrario no sería tanto una masa, sino tal vez algo distinto, más disperso, aunque no por ello menos atomizado, una *multitud*⁴¹³.

La masa nace del aglutinamiento de voluntades individuales subordinadas a una voluntad superior que las iguala y dirige, a veces con el fin deliberado de no poseer propósito específico, siempre y cuando el sentimiento emancipatorio sea lo suficientemente fuerte para mantener su cohesión. Así, la masa hibrida colectivismo e individualismo bajo una nueva expresión de lo político, inextricable a la nación, aunque no queda hipostasiada como aquella, pues la masa no tiene voluntad política propia, y por lo tanto no es sujeto activo de lo político. Antes al contrario, se trata más bien de un receptor pasivo de la voluntad absoluta del que prescribe el mandato político, con independencia de que éste tome un cariz totalitario o democrático; la masa siempre es la masa, uniforme, atomizada y, especialmente, anti política. Decimos esto último porque, pese a gozar de una cierta teleología, en realidad, la masa constituye por esencia una total indeterminación, una ausencia de fines reales, y por lo tanto es naturalmente ajena al sentido último de lo político, que es el bien común, un fin meta-político.

⁴¹³ La multitud está más sujeta, en el pensamiento de Walter BENJAMIN, a las reglas del juego capitalista. "El hombre de la multitud ha desarrollado un comportamiento maniaco, que devela el fondo barbárico y salvaje bajo la misericordiosa y fina capa de civilidad que aparenta. El habitante de los grandes centros urbanos, conjetura Benjamin, revierte en un <<estado de salvajismo, esto es, de aislamiento>> (Benjamin, 2006:327) porque la conciencia de los vínculos sociales y el sentimiento de ser dependiente de otros se diluye en el suave funcionamiento de los mecanismos sociales. Los hombres coagregados accidentalmente en las multitudes están, políticamente hablando, aislados; su existencia comunitaria se reduce a la aglomeración del mercado de cambio; se aúnan en su calidad de productores y consumidores; deudores y acreedores (...) comportamiento automatizado responde, sentencia Benjamin, a una disminución de su capacidad de experimentar. La modernidad y la vida urbana traen consigo una forma novedosa de experiencia, que Benjamin nomina Erlebnis (Benjamin, 2006:317-319), que puede traducirse como <<vivencia>>, pero cuya marca de contraste es la falta de continuidad y su incapacidad de ser insertada en un continuo temporal en el que la identidad del individuo se va configurando" GOYENCHEA DE BENVENUTO, E.: "Hannah Arendt y Walter Benjamin: masa, multitud y populacho", en págs. 115-146, *Colección*, núm. 22, 2012, pp.141-142. En nuestros días, el concepto de populismo ha conocido un nuevo auge con el populismo de Laclau.

Los artificiosos fines de la masa están exclusivamente puestos al servicio de la política entendida como administradora del poder, nunca como custodia del orden social. De hecho, la masa es a menudo un potencial agente revolucionario, pues conlleva toda la carga de violencia que solo es posible depurar mediante un sentido objetivo de la justicia; ya que apela a una concepción subjetiva del derecho que a menudo busca prevalecer sobre otras y subvertir el orden social, en constante tensión dialéctica con la igualdad que, como decía CANETTI, es al mismo tiempo condición *sine qua non* para su supervivencia⁴¹⁴. Con esto la masa queda abstraída de cualquier fin allende lo exclusivamente temporal, y por lo tanto confinada a la inmanencia de la política. Por lo que no es de extrañar que sea terreno fértil para el surgimiento del hombre nuevo, el hombre-masa, diría José ORTEGA Y GASSET⁴¹⁵, que continuando la tradición gnóstica, "...se siente perfecto (...) el hermetismo nato de su alma le impide lo que sería condición previa para descubrir su insuficiencia: compararse con otros seres"⁴¹⁶. Un hermetismo que, según el filósofo español, "empuja a la masa para que intervenga en toda la vida pública", lo que en la tesis del autor se traduce inevitablemente en "la acción directa" que desemboca en violencia como principal lenguaje⁴¹⁷. A propósito de este carácter violento de las masas, se pronuncia también Hannah ARENDT:

"La verdad es que las masas surgieron de los fragmentos de una sociedad muy atomizada cuya estructura competitiva y cuya concomitante soledad sólo ha-

⁴¹⁴ Ya ORTEGA Y GASSET se hacía eco del caprichoso comportamiento de las masas cuando decía que "así se explica y define el absurdo estado de ánimo que estas masas revelan: no les preocupa más que su bienestar. Como no ven en las ventajas de la civilización un invento y construcción prodigiosos, que sólo los grandes esfuerzos y cautelas pueden sostener, creen que su papel se reduce a exigirlos perentoriamente, cual si fuesen derechos nativos. En los motines que la escasez provoca suelen las masas populares buscar pan, y el medio que emplean suele ser destruir panaderías. Esto puede servir como símbolo del comportamiento que, en más vastas y sutiles proporciones, usan las masas actuales frente a la civilización que las nutre". Concluyendo con esta idea, añade el autor a pie de página que "abandonada a su propia inclinación, la masa, sea la que sea, plebeya o <<aristocrática>>, tiende siempre, por afán de vivir, a destruir las causas de la vida". ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*, Espasa Calpe, 1994, p.114.

⁴¹⁵ Esta idea aparece también en el autor: "el mundo organizado por el siglo XIX, al producir automáticamente un hombre nuevo, ha metido en el formidables apetitos, poderosos medios de todo orden para satisfacerlos (...) De esta suerte, nos encontramos con una masa más fuerte que en ninguna época, pero, a diferencia de la tradicional, hermetizada en sí misma, incapaz de atender a nada ni a nadie, creyendo que se basta; en suma: indócil". *Ibid.*, p.120.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p.122.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p.127.

bían sido refrenadas por la pertenencia a una clase. La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales. Procedentes de la sociedad estructurada en clases de la nación-estado, cuyas grietas habían sido colmadas por el sentimiento nacionalista, era sólo natural que estas masas, en el primer momento de desamparo de su nueva experiencia, tendieran hacia un nacionalismo especialmente violento”⁴¹⁸.

La masa aparece así como una suerte de fenómeno a la vez impredecible, volátil, indócil, pues en su seno, en su *alma*, usando la expresión de ORTEGA Y GASSET, habita la discordia, y también según la tesis de René GIRARD, la envidia y el deseo metafísico⁴¹⁹. Pero, al mismo tiempo, la masa también es sumisa, maleable, dirigible y, en última instancia, laboratorio ideológico del pensamiento dominante. Es por eso en la rúbrica de este epígrafe nos referimos a ella como algo inédito, aunque tal vez el mejor término para describirla sería “insólito”, pues se halla en constante tensión, como una bestia que sólo permanece mansa mientras sea bien alimentada, y de cuyo furioso despertar uno debe estar siempre prevenido. Pero, ¿cómo se controla la masa? Apunta Wilhem REICH que “...los términos del problema de la psicología de masas se trasladan de la metafísica de las <<ideas del Führer>> -aquí el autor se refiere específicamente a Hitler, aunque para lo que interesa en este punto, haremos un estudio transversal del tema- a la realidad de la vida social. Un Führer solo puede hacer la historia si la estructura de su personalidad coincide con las estructuras de los individuos de amplios sectores de las masas”⁴²⁰. Tal debe ser la identificación entre el líder y la masa que la “importancia sociológica” de éste “no reside en su personalidad, sino en la significación que le otorgan *las masas*”⁴²¹. Es por esto que el dirigente de una masa goza de mayor beneplácito cuando este ha sido elegido por aclamación pública, como defendió SCHMITT al cifrar la base de la legitimidad democrática en el plebiscito⁴²² frente al poder unívoco y autorreferencial del parlamento, pues la

⁴¹⁸ ARENDT, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2015, p.445.

⁴¹⁹ Sobre esto tendremos ocasión de detenernos en la tercera parte de la investigación.

⁴²⁰ REICH, W.: *La psicología de masas del fascismo...óp.*, cit., p.66.

⁴²¹ *Ibid.*, p.71.

⁴²² SCHMITT, C.: *Legalidad y legitimidad*, Aguilar, Madrid, 1971, pp.4 y ss.

aclamación reviste al soberano de un *carisma* en el que halla la legitimidad de su *auctoritas*⁴²³; un carisma que no aparece con tanta intensidad cuando este ha asumido el mando a través del voto secreto⁴²⁴.

De la correlación entre la doctrina política y la psicología social de la masa dependerá pues el éxito de un determinado movimiento, el cual debe captar e interiorizar la idiosincrasia y la personalidad de la masa, para hacerla suya y permear sobre ella hasta tal punto que masa, doctrina y líder formen un todo indivisible, una metafísica común. Volviendo a CANETTI, precisamente a este respecto el autor afirma que “el símbolo de la masa de los alemanes era el ejército: era el *bosque en marcha*”⁴²⁵, mientras que, por ejemplo, el sentimiento de la masa para los italianos debía identificarse “con una nación moderna” pues “su comportamiento en una guerra depende en gran medida de su *reconocimiento* –un achaque subjetivista- de su símbolo de masa nacional”⁴²⁶. Como vemos, a la postre la masa opera como fuente de vitalidad de la doctrina y de la ideología política, pues de ella se nutre y recaba sus fuerzas. Se establece así una relación de mutua necesidad, en la que el líder busca la aceptación de la masa como sustento y como estructura fundamental, mientras que la masa admira al líder y sitúa sobre él la esperanza y las promesas del progreso, del destino y de la gloria; de la emancipación o de la victoria. En cualquier caso, como una *metáfora*⁴²⁷ o personificación de sus propias ambiciones, inquietudes y pasiones, sobre el cual refleja y descarga toda su tensión, hasta el punto de devenir este en una suerte de numen, o al menos, como explica GENTILE, transformando este éxtasis colectivo ante la presencia del líder en una ex-

⁴²³ GALINDO HERVÁS, A.: *Política y Mesianismo*. Giorgio Agamben, Biblioteca Nueva, 2005, Madrid, p.26

⁴²⁴ “Por un lado, hay que convencer al pueblo de que el único modo que tiene de existir en la esfera de lo público no es mediante el voto secreto, sino aclamando, expresando por simples gritos su asentimiento o recusación. A su entender, el voto secreto no hace sino marginar al pueblo, privatizando la opinión pública y convirtiendo al ciudadano en un sujeto privado con un derecho a voto que ejerce aisladamente, cuando lo auténticamente <<democrático>> sería que estuviese gritando <<viva>> o <<muera>>” JIMÉNEZ SEGADO, C. *Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmitt (1888-1985)*, Tecnos, Madrid, 2009, p.160.

⁴²⁵ CANETTI, E.: *Masa y poder...*, *op. cit.*, p.169.

⁴²⁶ *Ibid.*, p.173.

⁴²⁷ Mauricio BEUCHOT diferencia la metáfora, asíncrona e idealizada, del ícono, proporcional y relacional en lo relativo a la causas del derecho, la justicia y la ley desde una perspectiva hermenéutico-analógica, como veremos.

perencia *numinosa*, similar a la de las manifestaciones público-religiosas. Por eso la masa es el tejido social básico de los movimientos totalitarios, los cuales “son organizaciones de masas de individuos atomizados y aislados. En comparación con todos los demás partidos y movimientos, su más conspicua característica externa es su exigencia de una lealtad total, irrestricta, incondicional e inalterable del miembro individual”⁴²⁸. No obstante, “las masas tienen que ser ganadas por la propaganda”, un tipo de propaganda violenta pues, aun camuflada, está llamada a dominar las conciencias: “Allí donde el totalitarismo posee un control absoluto, sustituye a la propaganda con el adoctrinamiento y la utiliza la violencia, no tanto para asustar al pueblo (esto solo se hace en fases iniciales, cuando todavía existe una oposición política) como para realizar constantemente sus doctrinas ideológicas y sus mentiras prácticas”⁴²⁹. Precisamente esta relación entre el poder total y la violencia será lo que estudiemos a continuación.

4.4.- La política como violencia

La auténtica naturaleza del modo de pensamiento total así como de cualquier forma política totalitaria, con independencia de cómo se exprese o cualesquiera que sean sus métodos -incluso si estos son pacíficos-, es y siempre será la violencia. Esto es así porque lo total, como expresión secular de lo absoluto, transgrede abruptamente el orden de lo real y actúa bajo la excepcionalidad del derecho, que impone arbitrariamente sus reglas y crea distorsiones entre el poder y aquellos que deben obedecerlo. Podría decirse que Carl SCHMITT sentó este precedente teológico-político al identificar el estado de excepción con el milagro⁴³⁰, aunque para el filósofo y jurista alemán el estado de excepción tenía que ver más con la preservación del orden en una dictadura de tipo comisario y con la creación de un espacio de actuación para la política, así como lo secular opera, respecto de lo divino, como un espacio de actuación sobre lo contingente. El argumento de SCHMITT se articulaba bajo la misma interpretación decisionista que Donoso Cortés le había dado al asunto:

⁴²⁸ ARENDT, H.: *Los orígenes del totalitarismo...*, op., cit., p.453.

⁴²⁹ *Ibid.*, pp.474-475.

⁴³⁰ SCHMITT, C.: *Teología política...*, op., cit., p.37.

“La dictadura es la antítesis de la discusión. El decisionismo típico del espíritu de Donoso le lleva siempre el caso extremo, a esperar el Juicio Universal (...) Cuando Donoso Cortés vio que la monarquía tocaba a su fin, porque ni reyes había ya, ni nadie con valor para serlo sin contar con la voluntad del pueblo, sacó la consecuencia última del decisionismo, es decir, reclamo la dictadura política (...) Donoso estaba convencido de que había llegado el momento de la lucha suprema; frente al mal radical sólo cabe la dictadura, y en trance tal, el principio legitimista de la sucesión hereditaria es huero artilugio político. Entonces podrían configurarse con absoluta resolución los antagonismos entre la autoridad y la anarquía”⁴³¹.

Lo que no sugiere con esto SCHMITT es la total abrogación del orden jurídico –entre otras cosas porque incurriría en la anarquía, su más detestado enemigo-, puesto que “la suspensión de la norma no significa su abolición y la zona de anomia que instaura no está (o, por lo menos, pretende no estar) exenta de relación con el orden jurídico”⁴³². El problema surge cuando la excepcionalidad del derecho deviene en una situación jurídica ordinaria, haciendo del derecho político un instrumento de violencia que no solo busca ya doblegar los cuerpos, sino someter las voluntades e invadir las conciencias, que es la más radical de todas las violencias posibles.

No obstante, la violencia es también una forma de entender la vida, y forma parte de la vida misma pues es inherente a la naturaleza caída de los hombres, ya que el pecado es una forma de violencia contra el amor de Dios, como también lo es la resistencia al mismo pecado, en tanto es una forma de violencia contra las pasiones humanas⁴³³. Así pues, violencia y vida están por tanto en constante tensión, ya que la naturaleza violenta de las cosas y las ineluctables transformaciones que afectan al cuerpo, incluso a la mente, son necesarias para mantener dicha vida –un darwinista podría

⁴³¹ *Ibid.*, pp.57-58.

⁴³² AGAMBEN, G.: *Estado de Excepción*, Pre-Textos, Valencia, 2004, p.39.

⁴³³“Si podemos hablar de orden es porque el Hombre es capaz del desorden, e incluso se halla relativamente inclinado a él, ya que el Pecado Original introdujo el desorden en su naturaleza; así, el desorden, y concretamente el pecado, que es el prototipo del desorden, es algo en lo que el hombre <<cae>>, y de lo que debe levantarse por la fuerza que le procura la razón. Esa fuerza que contradice y supera ese desorden puede llamarse violencia”. D’ORS PÉREZ-PÉIX, A.: *La violencia y el orden...*, op., cit., p.73.

colegir, no sin cierta razón, que la evolución entraña violencia al imponerse una especie sobre otra-. Esta relación se traslada también al orden político, puesto que todo orden exige una violencia, e incluso una violencia más fuerte que la de aquel que trate de subvertirlo trayendo el desorden⁴³⁴, siendo la violencia del orden mucho más deseable que la del desorden, pues así lo exige la idea de la ordenación original del mundo como resultado de la creación. Sin embargo, en el lenguaje cristiano, el mundo también evoca desorden, que incita al pecado y a violencia destructiva. En esta polaridad entre orden y desorden, ambas formas de violencia, se encuentra el espacio del devenir humano, cuya violencia deberá ser compensada y atemperada por la del orden o, en caso contrario, soliviantada y enconada por la violencia del desorden. Es por esto que, cuando la violencia supera la vida misma y se antepone a ella, cuando abandona la naturaleza y fagocita el orden político convirtiéndose en un artificioso lenguaje y en una práctica a favor del desorden, que se extiende y se contagia, las relaciones humanas se tensan, atrayéndose hasta la aniquilación. Y de ese desorden, puede nacer un orden que ya haya asumido las tempestades de esa violencia; un orden que ya no exige la violencia, sino que es violencia en sí mismo. Y pese a que la violencia no es desde luego un invento moderno – cultura, sociedad y religión se originan mediante ritos fundacionales de violencia, diría GIRARD- es sin duda dentro del aparataje de la Modernidad y su urdimbre filosófica donde ha sido descubierto como una ciencia, una técnica, incluso como una forma de hacer la ciencia política. Hannah ARENDT afirmaba lo siguiente:

“Como la violencia –a diferencia del poder o la fuerza- siempre necesita *herramientas* (como Engels señaló hace ya mucho tiempo), la revolución tecnológica, una revolución en la fabricación de herramientas, ha sido especialmente notada en la actitud bélica. La verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medios-fin cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo”⁴³⁵.

⁴³⁴ *Ibid.*, p.75.

⁴³⁵ ARENDT, H.: *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2015, p.12.

Por eso en el lenguaje moderno la violencia se asocia a la técnica, y como la técnica y el progreso constituyen los principales pilares del escenario meta-político de toda religión secular, que por definición impone un pensamiento total, la violencia aparece incluso como fin último de la política, especialmente de la política de masas, cuya dirección no puede sino estar basada en la violencia como motor progresivo. En otras palabras, la violencia es un medio que se sirve a sí mismo como un fin. Pese a esto, ARENDT insiste en la idea de que la violencia, por sí sola, no puede sobrevivir puesto que cualquier régimen, por totalitario que sea, necesita una estructura de poder sobre la que sujetarse: "...nunca ha existido un Gobierno exclusivamente basado en los medios de la violencia. Incluso el dirigente totalitario, cuyo principal instrumento de dominio es la tortura, necesita un poder básico –la policía secreta y su red de informadores-"⁴³⁶. De hecho, añade que "es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer el poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia; hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo"⁴³⁷. De acuerdo con la autora, el término *poder* se refiere aquí a "la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido"⁴³⁸. Evidentemente aquí hay que establecer una diferencia entre el poder de un Gobierno natural al que ARENDT se refiere, entendido como la orgánica relación que se establece entre aquel que posee el mando y aquel que se subordina al mismo, imprescindible para la supervivencia de la comunidad política y por tanto

⁴³⁶ *Ibid.*, p.68.

⁴³⁷ *Ibid.*, p.76.

⁴³⁸ *Ibid.*, p.60. Esto parece contradecir precisamente la tesis decisionista de SCHMITT, para quien el poder de la soberanía está en quien, en última instancia, tiene el poder de decisión en la excepcionalidad, y por tanto, es siempre a título personal, lo que por cierto revela la causa teológica contemporánea del fenómeno de imputación. Para ARENDT, esto sería más próximo al término "potencia" en tanto "designa inequívocamente a algo en una entidad singular; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos".

esencia misma de la política, en tanto subsidiaria de una *auctoritas*. Es decir, un poder que no exige necesariamente la violencia sobre los individuos, a diferencia de aquel tipo de orden que, como decíamos antes, se fundamenta en la violencia para mantenerse, como ocurre con el poder político del Estado, que es esencialmente violento, aunque de acuerdo también aquí con ARENDT esa violencia es incapaz de establecerse por sí sola, sino que requiere del poder de ciertos medios para sobrevivir.

Podría aseverarse entonces que la violencia –ahora entendida exclusivamente como *fuera*⁴³⁹ exterminadora- es una consecuencia de un tipo de poder autorreferente, cerrado sobre sí mismo, pero nunca el origen del poder, sea este natural o artificial –contradiendo aquí a GIRARD-, puesto que tal origen del poder solo puede provenir del reconocimiento que precede a la sumisión. Aunque podría discutirse si este reconocimiento es moral, puesto que si lo es, resultaría más apropiado hablar de una autoridad, aunque ésta nunca desencadenaría violencia, algo que ARENDT también tiene en cuenta: “La <<autoridad>> (...) puede ser atribuida a las personas (...) o las entidades como, por ejemplo, al Senado romano (*auctoritas in senatu*) o a las entidades jerárquicas de la Iglesia”⁴⁴⁰. En sentido inverso, esta misma violencia si podría destruir ese poder, requiriendo necesariamente del uso de la técnica, es decir, de las armas.

Lo que ARENDT no determina, al menos no explícitamente es que, una vez aclarado que la violencia solo puede destruir el poder pero nunca crearlo y que, incluso, “el dominio por la pura violencia solo entra en juego allí donde se está perdiendo el poder”⁴⁴¹, es si, por el contrario, el poder puede vencer a la violencia sin recurrir a ella misma ni al consiguiente uso de la técnica. Aunque cabe suponer que un gobierno que ejerza legítimamente el poder es en sí mismo un triunfo sobre la violencia. En cualquier caso, lo que interesa ahora es comprender la sacralización del Estado luego de su

⁴³⁹ Aquí utilizamos el término *fuera* no como lo hace ARENDT –en tanto poder- sino para referirnos a una pulsión o moción transgresora o transformadora, que bajo nuestro entendimiento, es necesariamente violenta. Para la autora la fuerza tiene que ver más bien con “la energía liberada por movimientos físicos o sociales”. *Ibid.*, p.61.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p.61.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p.72.

ontologización, pues esto nos llevará a directamente a la encrucijada intelectual entre equivocismo y univocismo, que es, a fin de cuentas, el gran problema de la Modernidad y su corolario postmoderno; escenario en el que la religiosidad laica del ideologismo totalitario, transido de voluntarismo, vendrá a abstraer el mundo de la realidad mediante la violencia.

4.5.- Estatolatría: la abrogación del mal y la promesa de la felicidad eterna

El culto al Estado, en tanto expresión fundamental de religiosidad política, continúa la tradición gnóstica hacia la perfectibilidad, resultado que sigue a la fabricación de la política mediante el contrato. El Estado, en competición constante de la Iglesia por superar su *logos* e imponer uno exclusivamente político, no hace sino tratar de imitarla en su concepción de *sociedad perfecta*. El cristianismo entiende que la Iglesia es perfecta como comunidad sobrenatural que rebasa el tiempo y el espacio, y en tanto depositaria de los bienes espirituales universales como Iglesia triunfante. Pero, además, como también ya se ha dicho, la Iglesia es una institución que *no* es del mundo, pero que *está* en el mundo⁴⁴², y por tanto en este sentido es imperfecta. Porque como Iglesia militante, es la casa de los cristianos en la tierra y por tanto la sociedad más política de todas pese a carecer de vocación política; y como Iglesia triunfante, pretende el reino de lo escatológico que escapa a lo histórico-económico, siendo esta una de sus principales ambigüedades. La Iglesia es dicotómica en primer lugar porque se halla entre lo natural y lo sobrenatural; proporciona ministerio y acoge a los hombres durante la vida temporal preparándolos para su vida ultramundana. En segundo lugar, porque carece de toda *potestas* que es lo propio del orden político y, sin embargo, como decimos, se estructura políticamente como institución humana que se refiere a los asuntos del mundo⁴⁴³.

⁴⁴² "La Iglesia de Cristo no es de este mundo y su historia, pero está en este mundo. Es decir: toma y da espacio, y <<espacio>> significa aquí impermeabilidad, visibilidad y publicidad". SCHMITT, C.: *Teología Política...*, op., cit., p.87.

⁴⁴³ "El poder político del catolicismo no se fundamenta en recursos ni de poder económico ni de poder militar. Independientemente de estos, la Iglesia posee, en toda su pureza, el *pathos* de la autoridad.

En la sempiterna búsqueda de perfección, el Estado devendrá nueva iglesia, templo secular de lo político, partiendo del presupuesto de que lo social, como algo distinto de lo político, debe ser absorbido por esto último para crear la persona jurídica, moral y política definitiva, quebrantada definitivamente su relación con todo orden sobrenatural. Una idea que ya HEGEL invoca al referirse al distanciamiento entre el mundo inmanente y el suprasensible al reducir la fe a la “racionalidad autoconsciente” del amor y la felicidad, un reino o estado de cosas “subjetivo” frente a la “barbarie de la representación” del espíritu en tanto mundo “intelectual” todavía “no pensado”:

“La interioridad del principio, en cuanto todavía abstracta reconciliación y solución de toda oposición existente en el sentimiento como fe, amor y esperanza, despliega su contenido para elevarle a la realidad y racionalidad autoconsciente, a un reino *mundano* surgido del sentimiento, de la felicidad de la camaradería de los seres humanos libres, reino que, en esta subjetividad suya, es el al mismo tiempo un reino del rudo arbitrio existente para sí y de la barbarie de las costumbres, y lo despliega frente a un mundo del allende, un reino *intelectual* cuyo contenido es, en efecto, aquella verdad del espíritu. Pero, en cuanto todavía no *pensada*, está oculta en la barbarie de la representación y que, en cuanto poder espiritual por encima del sentimiento real, se comporta frente al mismo como un poder no libre y temible”⁴⁴⁴.

Ese “reino mundano” es el escenario en el que los individuos coexisten por fin en paz, fruto de su voluntad y libertad incontestables, rescatando así lo virtuoso del estado de naturaleza como paraíso prístino antes de la caída del hombre a causa del pecado y, depurando posteriormente el mal de la sociedad y los hombres mediante los sortilegios y conjuros de la política. Una situación que exige que éstos queden integrados en el Estado como entidad superlativa, dios mortal y referencia inmanente de lo absoluto, cuya novedad –el Estado es siempre implica *novedad*, de ahí su obsesión por el progreso- redundante en su propia sacralización o auto-atribución de una naturaleza divina, deducida de la promesa de la neutralizar del mal y pro-

También la Iglesia es una <<persona jurídica>>, pero de otro modo que una sociedad anónima”. SCHMITT, C.: *Catolicismo romano y forma política*, Tecnos, Madrid, 2015, p.23.

⁴⁴⁴ HEGEL, G.W.F.: *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, Ensayo, Madrid, 1993, p.801.

porcionar la felicidad eterna. En este sentido, explica Javier BARRAYCOA que “el monarca nunca quiso *divinizar* a su súbditos, el Estado moderno sí. El monarca absoluto nunca quiso *redimirlos*, el Estado moderno sí”⁴⁴⁵. Continúa el autor:

“La idea de redención, amén de ser una idea religiosa, impregnará, a través del espíritu gnóstico, la función del Estado moderno. La idea de redención requiere la noción de un *estado* previo del hombre que le pertenece por derecho y que ha perdido. La redención no deja de ser sino una representación del retorno a ese *estado* y a sus condiciones de plenitud individual. El Estado moderno se transformará entonces en el garante de esa redención y esa plenitud. La idea de redención comporta, por tanto, una idea de *caída* y una idea de *elevación*. El proceso implica, con toda la laxitud del lenguaje, una *salvación* de la naturaleza humana. Este proceso se inicia, en el orden teórico, con los filósofos contractualistas y, en el orden histórico, con la revolución francesa”⁴⁴⁶.

Dado que el ideal gnóstico presupone al hombre libre de toda mácula original, la recuperación del estado de naturaleza angelical aparece como la principal premisa de la política total en su presupuesto utópico⁴⁴⁷, es decir, la construcción de la nueva escatología. Esta deberá partir de una idea distinta, aquí ya mencionada, que no es otra que trasladar el mal del hombre al mundo y e instalarlo en la sociedad. El mal, entendido como todo lo

⁴⁴⁵Aunque resulta tautológico, entendemos que aquí el autor emplea el apelativo moderno para distanciarlo el Estado total del Estado absoluto, una distinción discutible puesto que todo Estado apunta, por definición, a ser total. Sin embargo el contenido soteriológico del Estado se acentúa cuando la sustancia divina se transfiere a la voluntad de los súbditos, de ahí su mayor estrecha relación con el individuo en términos de su salvación intramundana, ya que esta redención de tipo inmanente exige la revolución, así como que el contenido moral sea introducido como fundamento de la nueva comunidad política, como hizo Rousseau. El precedente de la *estatolatría* podría marcarse no obstante con la ruptura sociológica que supone la Paz de Westfalia en 1648 que define el principio particularista de “a cada rey su religión”, momento en el que se disuelve la unidad universalista de la fe católica, hipertrofiando el poder del monarca en el Estado, especialmente al asumir éste también la *autoritas* y sustituyendo en última instancia el *êthos* en su sentido trascendente por una suerte de eticidad civil, indispensable para la redención política, la cual se produce exclusivamente dentro de la política y de la historia.

⁴⁴⁶ BARRAYCOA MARTÍNEZ, J.: *Sobre el poder en la modernidad y la posmodernidad*. Ensayos Sociales, Barcelona, 2002, p.59.

⁴⁴⁷ “En el orden teórico, la filosofía política a partir del racionalismo seculariza los conceptos religiosos interpretando dos *momentos* o *estados* del hombre: uno *el estado de naturaleza*, que corresponderá al concepto religioso anterior a la caída. Y otro, *el estado social*, tras la constitución del orden político a través de un pacto o contrato social, que corresponde a la *redención* del hombre de sus males”. *Ibid.*, p.60.

ajeno al Estado al carecer de ley –pues éste opera como réplica del paraíso original perdido, imitando sus leyes divinas- se expresa aquí como un conflicto fratricida que afecta a todo el género humano, normalmente inducido por la barbarie que supone la ignorancia y la superstición religiosa que oscurece los designios de la razón y perturba la voluntad de los hombres aun dependientes del misticismo y la tradición. Por eso el Estado surge como solución definitiva al mal, pues extirpa el pecado de la sociedad constituyéndose como un reino perfecto. Posee un centro moral y metafísico cerrado sobre sí mismo y por tanto inmanente, pues no aspira a un más allá, sino a resolver todos los problemas de la existencia –vida, muerte y salvación- durante la finitud de la vida temporal que sacraliza al reducir el orden del ser a la mera política y derogar con ello toda proyección metafísica del individuo.

El Estado promete pues la felicidad eterna porque el hombre ha sido salvado tras su *caída*, pero a diferencia del cristianismo, cuya idea de redención de Cristo en la cruz trasciende el tiempo, la escatología del Estado es siempre futura, más parecida en todo caso a una parusía secular que a una simple soteriología política determinada en el tiempo y en el espacio. No obstante existe un *primer acto* salvífico, inmóvil, contenido en la idea del contrato –los hombres son rescatados de un estado primitivo e introducidos en la política como unidad moral sustancial, lugar en el que no solo aseguran su supervivencia física (Hobbes), sino donde desarrollarse personal y moralmente (Rousseau, Locke). Aquí el Estado se ontologiza al devenir en una categoría objetiva absoluta que imita a la providencia. Sin embargo el primer acto depende del sentido estrictamente teleológico del Estado en tanto existe un *segundo acto* de salvación que, a diferencia del primero, está en constante movimiento, pues se extiende en el tiempo y no tiene concreción histórica, sino que más bien es la historia misma en tanto comprende un movimiento progresivo hacia una civilización nueva. En ella el sujeto, gozando de un estado espiritual de libertad subjetiva plena llamada a “satisfacción de los instintos, apetitos e inclinaciones”, logra alcanza la felicidad y el bienestar; “el fin universal”, según HEGEL:

“La libertad aún abstracta y formal de la subjetividad tiene un contenido ulterior determinado solamente en su existencia natural subjetiva, en sus necesidades, inclinaciones, pasiones, opiniones, ocurrencias, etc. La satisfacción de este contenido es el bienestar o la felicidad en sus determinaciones particulares y en lo universal, los fines de la finitud general (...) La voluntad reflejada en sí – en cuanto contenido de la voluntad natural, explica-, se encuentra elevado a una finalidad *universal*, la del *bienestar* o la *felicidad*”⁴⁴⁸.

En el *primer acto redentor*, por tanto, el contrato político supone pues la fundación del Estado como *corpus mysticum*⁴⁴⁹ particularista en sustitución de la universalidad de la Iglesia como *directio* de las almas –función que absorbe el poder político junto la dirección de los cuerpos- y, con ello, la imposición de su propio *logos* heracliteano, mitificador –racionaliza el mundo-; violento –supone la ruptura de la comunidad política tradicional- y artificioso –construye lo político bajo el presupuesto de un orden de naturaleza subjetivo como una reducción formal *ex natura rei*, ajeno por lo tanto a un análisis previo, empírico, de la realidad-. El *segundo acto redentor* está necesariamente ligado, pues, a la revolución ideológica y a la construcción utópica del paraíso secular que –como hemos explicado ya en otras ocasiones- surge de la revitalización de la idea puritana y la moral calvinista en aras a fundar “un nuevo cielo y nueva tierra” para dar solución a la cuestión apocalíptica. El espíritu protestante de perpetuo temor al pecado, sumado a las ideas gnósticas de perfectibilidad⁴⁵⁰ tratará de definir la historia en tanto búsqueda de la felicidad como una categoría política absoluta del bien. De hecho el propio HEGEL encuentra el sentido de esta perfectibilidad en la *acción* del progreso, en tanto la identifica con “la historia del espíritu”, que apunta a una “consumación de un aprehender”, que se refiere a la constante asunción de la idea de lo *nuevo*, ligada a la idea de novedad del Estado a la que hacíamos referencia anteriormente. El progreso histórico pues está íntimamente relacionado con la “*perfectibilidad y educación del género humano*”. Explica el autor:

⁴⁴⁸ HEGEL, G.W.F.: *Fundamentos de filosofía del derecho...*, *op. cit.*, p.428.

⁴⁴⁹ Baste recordar por ejemplo que tal es la denominación que Francisco Suárez le atribuye a la democracia original tras el contrato político.

⁴⁵⁰ No tanto de perfección, sino de posibilidad de perfección, emergiendo aquí el denominador escotista.

“Aquellos que han afirmado esta perfectibilidad han vislumbrado algo de naturaleza del espíritu (...) Empero, para aquellos que rechazan estos pensamientos el espíritu ha seguido siendo una palabra vacía, así como la historia un juego superficial de esfuerzos y pasiones contingentes a las que denominan *meramente humanas*. Incluso cuando al respecto en las expresiones de *providencia* y *plan* providencial manifiestan la creencia en un gobierno superior, estas representaciones siguen siendo incompletas por cuanto declaran también expresamente el plan de la providencia como algo incognoscible e incomprensible”⁴⁵¹.

Como vemos, para HEGEL la auténtica fe reside en el Estado como fuerza providencial pues allí debe consumarse la mencionada historia del espíritu, el contrapunto del espíritu de la historia, que también converge en el Estado, cerrando la cuadratura del círculo. El Estado es pues, el bien, y la libertad y la voluntad solo son posibles dentro del orden mundano-inmanente que genera un culto político o una *estotolatría*, que diviniza al Estado luego de su ontologización como categoría de pensamiento absoluta. Por lo tanto, en contraposición al trasunto del mal en el mundo, el “bien es la libertad realizada, la absoluta finalidad última del mundo”⁴⁵². La libertad aparece no ya como medio para la consecución de un bien, sino el bien en sí mismo y por tanto finalidad última universal y expresión total de toda felicidad, que queda asumida por la política y, en última instancia, ésta por el Estado. Lo anterior al Estado, aunque posee sustancia ética, carece según HEGEL “...de la objetividad que consiste en tener leyes, en cuanto determinaciones pensadas, una existencia universal y universalmente válida para sí y para los otros, y por eso no es reconocido; su autonomía –sin legalidad objetiva y sin racionalidad para sí– resulta totalmente formal, no es soberanía”⁴⁵³. En fin, solo la absolutización del Estado contempla una soberanía legítima, de ahí su insoslayable condición de autorreferencia y su consiguiente univocidad.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p.792.

⁴⁵² *Ibid.*, p.450.

⁴⁵³ *Ibid.*, p.795.

El problema derivado de la persecución de la felicidad es que exige la derogación del mal, pero como el trasunto del mal secular no tiene forma ni representación alguna, el Anticristo de las religiones políticas será asociado a la idea de un enemigo existencial, es decir, incompatible con la voluntad del Estado, y por tanto, encarnación misma del anatema en el mundo⁴⁵⁴. Esto podría fundamentarse de nuevo en el concepto schmittiano de la relación amigo-enemigo como reveladora de toda política⁴⁵⁵, o como una constante dialéctica con el *otro* a modo de antítesis-síntesis hegeliana, la cual genera la historia y la particularidad de la política. Pero la naturaleza absoluta del Estado totalitario exige la aniquilación física y arroja al Estado a una guerra de toda la humanidad que para SCHMITT representa “una intensidad y una inhumanidad insólitas, ya que *van más allá de lo político* y degradan al enemigo al mismo tiempo por medio de categorías morales y de otros tipos, convirtiéndolo así en el horror inhumano que no sólo hay que rechazar sino que hay que aniquilar definitivamente; *el enemigo ya no es aquel que debe ser rechazado al interior de sus propias fronteras*”⁴⁵⁶.

La elección de víctimas propiciatorias, auténtico núcleo de la banalidad del mal y principal sinsentido totalitario, como denunciaría ARENDT; de un chivo expiatorio en términos de René GIRARD, o de una “causalidad diabólica” en el lenguaje de León POLIAKOV⁴⁵⁷, habría de traducirse en la pérdida de millones de vidas, sacrificadas en altares políticos –con forma de maquinaria para el homicidio en masa- para rendir honor y pleitesía al dios-mortal y al evangelio ideológico. Con ello se conseguiría allanar el camino del progreso científico, toda vez que la mácula del mundo ha sido totalmente extirpada, conduciendo a los nuevos hombres, triunfantes, a un estado de felicidad y libertad sin precedentes. A lugar en el que la potenciali-

⁴⁵⁴ “El partido, siendo responsable exclusivo de la implementación del experimento totalitario, está equipado desde el principio con un sistema más o menos desarrollado de creencias, dogmas, mitos, rituales y símbolos que interpretan el significado y el propósito de la existencia colectiva en este mundo, definiendo el bien y el mal exclusivamente en términos de los principios, valores y objetivos del partido y el propósito de su implementación”. GENTILE, E.: *Politics as religions...*, op., cit., p.p.46-47.

⁴⁵⁵ “El fenómeno de lo político solo se deja aprehender por la referencia a la posibilidad real de la agrupación según amigos y enemigos, con independencia de las consecuencias que puedan derivarse de ello para la valoración religiosa, moral, estética o económica de lo político”. SCHMITT, C.: *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 2016, p.67.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p.68.

⁴⁵⁷ Ver POLIAKOV, L.: *La causalidad diabólica: ensayo sobre el origen de las persecuciones*, Ariel, 2015.

dad de su querer privado, en tanto libérrima volición subjetiva, no hallará límite alguno a la llama incesante de su deseo.

4.6.- La transformación de la realidad: la aporía equivocista del lenguaje frente a la univocidad del Estado totalitario

El problema del pensamiento total y su correlato político totalitario es que no aparece ya como resultado de un orden que ha absorbido la violencia del desorden con independencia de que sea o no una cuestión exclusivamente asociada a la técnica o a una fenomenología instrumental de las armas- como tampoco tiene que ver únicamente con su dimensión salvífica. El meollo del totalitarismo es que, en tanto abstracción, es paradójicamente incapaz de abstraerse de la necesidad del poder y, en tanto abstracción, ejerce la violencia: primero sobre el mundo que trata de transformar; segundo, sobre la realidad equívoca que trata de invocar y, por último, la ejerce desde una lógica unívoca en su empeño por imponerla como una verdad irrefutable desde una lógica unívoca. Como consecuencia, esta violencia instala la anomia en el ordenamiento jurídico convencional; de ahí su constante pulsión disruptiva al trasladar la excepcionalidad a la ley ordinaria, cuya capacidad transformadora está exenta de límites pues tal es su naturaleza *milagrosa*, en tanto poder absoluto y, por extensión a esto, también *graciosa*. Es decir, en tanto opera como *deus ex machina* como principio eficiente y voluntarista que imputa nuevos significados, laminando el plano de lo real pero que, al mismo tiempo, se halla revestida de un sentido providencial quién también imputa “la gracia” a quienes comulguen con ella. Se trata esta, la política totalitaria, de una forma cuasi-teológica de poder, que se aproxima al hombre desde su artificiosa infinitud, eligiendo, como un demiurgo caprichoso o un dios justiciero, quién ha de salvarse y continuar por el insoslayable sendero del evangelio ideológico, y quién debe perecer bajo la violencia de la espada vengadora del Estado total.

Empero, nada de esto sería posible sin permear la conciencia humana mediante una violencia que debilita el cuerpo y empequeñece la moral indivi-

dual, invadida por la moral pública, pero sobre todo, insistimos, es resultado, vía formalizaciones, de la reducción de lo real a algo voluble, maleable, y por tanto, siempre fuera del control del sujeto. Este no está en realidad obligado a aceptar la nueva realidad, sino más bien la evidencia de que dicha realidad es cambiante y que, por lo tanto, debe estar siempre alerta de tales desplazamientos. En este empeño por transformar la realidad, según ARENDT, "...la propaganda totalitaria elevó al cientificismo ideológico a su técnica de formulación de afirmaciones en forma de predicciones a una cumbre de eficiencia de método y de absurdo de contenido porque, demagógicamente hablando, difícilmente hay mejor manera de evitar una discusión que la de liberar a un argumento del control del presente, asegurando que sólo el futuro puede revelar sus frutos"⁴⁵⁸. De ahí su carácter profético-científico al disfrazar el irracionalismo de sus propuestas con un revestimiento en clave empirista. Y, sin embargo, la epistemología totalitaria, dado su principal fundamento nominalista, no hace sino trasladar tales presupuestos cognitivos y operaciones intelectuales hasta el terreno de lo meramente especulativo, que no obstante es asumido como una verdad infranqueable. Una verdad equívoca, pero impuesta unívocamente mediante certezas ideológicas construidas alrededor de métodos científicos falaces, como la doctrina racista del nacionalsocialismo, a la que no faltaron corifeos seudocientíficos. Como consecuencia, este cariz mesiánico-técnico del totalitarismo, advierte la autora, va más allá incluso cuando trata de explicar el exterminio del enemigo como una causa inexorable: "la liquidación encaja en un proceso histórico en el que el hombre sólo hace o sufre lo que según las leyes inmutables tenía que suceder de cualquier manera. Tan pronto ha sido realizada la ejecución de sus víctimas, la <<profecía>> se convierte en coartada retrospectiva: sólo ha sucedido lo que ya había sido predicho"⁴⁵⁹. El relato político totalitario, alimentado por la maquinaria proselitista que penetra en la masa, dice ARENDT, no supone a la postre nada más que "una huida de la realidad a la ficción", de modo que "...en una situación en la que la línea divisoria entre la ficción y la realidad queda enturbiada por la monstruosidad y la consistencia interna de la acusación,

⁴⁵⁸ ARENDT, H.: *El origen de los totalitarismos...*, op., cit., p.480.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p.484.

para resistirte a la tentación de someterse a la simple posibilidad abstracta de culpa, no sólo se necesita fuerza de carácter para soportar constantes amenazas, sino una gran confianza en la existencia de seres humanos semejantes”⁴⁶⁰. Por eso el totalitarismo facilita entre otras cosas la atomización del individuo en la masa, al empujarlo a la necesidad de refugiarse en el próximo, ya que la constante amenaza de la destrucción iguala el modo de pensar de los individuos.

Podría colegirse, en fin, que el totalitarismo, por definición, está en contra del sentido común cuando no atenta directamente contra él. Se postula contra la realidad, se opone a ella en su afán de construir una nueva, o más bien un remedo o trasunto de la misma fabricada conforme sus desig-nios voluntaristas, e imputada a través de un principio que opera como voluntad absoluta. Esto requiere la plasticidad equivocista del lenguaje, pues permite desconectar el objeto respecto de su significado, incluso de los modos de referirse al objeto; lo que implica la total indeterminación, cuando no disolución de este. Una operación intelectual que, como recuerda MUÑOZ DE BAENA, no es original del pensamiento totalitario, pues lo totalitario, pese a constituir una suerte de moderno neopaganismo por su carácter mítico-ideológico, tiende hacia los desplazamientos y atribuciones que lo sitúan más en el plano del nihilismo postmoderno. No obstante, la disolución del lenguaje en el que se cifra la base nominalista del pensamiento total sigue respondiendo a las vicisitudes teológicas del voluntarismo franciscano. Sobre esta cuestión, apunta el autor:

“Es moderna: la progresiva desaparición del referente ontológico del lenguaje, de su uso analógico, es producto de la crisis bajomedieval. Y ésta conoce dos modos de distinta graduación e intensidad, el escotista y el nominalista, ambos nacidos del voluntarismo. En el primero, el condicionamiento del acto de conocer por alguna forma interpuesta *ex natura rei* aparta la cosa del sujeto, pero sin disolverla; en el segundo, el lenguaje pasa a primer plano y reclama su condición fundante frente a cualquier consideración ontológica. En ambos, el sujeto queda libre del condicionamiento, tanto del acto de inteligir como del de desear, por la naturaleza del objeto entendible o deseable. Esta concepción

⁴⁶⁰ *Ibid.*, pp.487-488.

moderna –prosigue el autor- fue la que destruyó el pensamiento analógico (con su necesario correlato, la aceptación de la *adaequatio intellectus ad rem* y la existencia de diferentes grados de significación, esto es, de un analogado principal y otros secundarios) en favor de la univocidad escotista; aún más, del univocismo formalizador de raigambre escotista y vocación enciclopédica, que se desplegó a lo largo de los siglos XVII y XVIII en pensadores como Leibniz, Pufendorf y Wolff. El carácter conceptualista y formalizador de ese univocismo, constituido como un sistema de conocimiento donde cada concepto posee su lugar en la clasificación del conocimiento, se hace patente en la realidad propia que el escotismo otorga a los conceptos frente a los juicios (...) Desde luego –concluye aquí MUÑOZ DE BAENA-, hay muchos tipos de univocismos y sólo algunos de ellos son totalitarios, pero hay aquí un error que conviene evitar: el de situar esa tendencia totalitaria en la metafísica. *Solo la soberanía contemporánea es absoluta*, en el sentido de que subsume los diferentes órdenes medievales autónomos, profundizando en la referencia de todo poder al Estado que ya había operado el absolutismo. Esa operación es totalitaria, en el sentido de que se apodera de todo sentido (...) y reclama para sí una visión abarcadora de lo real”⁴⁶¹.

El totalitarismo parte por tanto de los presupuestos ockhamistas, disolviendo lo que entonces el escotismo “solo” había dividido *ex natura rei*, para, posteriormente, reclamar para sí una autoría sobre esa misma equivocidad de las palabras, absorbiéndola en la causa eficiente del poder del Estado que ahora opera unívocamente en tanto formalizador de todas las significaciones y categorías, bajo la unidad inquebrantable de un pensamiento único que se presume última referencia de todas las cosas. De alguna manera, este desplazamiento intelectual transforma los ontologismos propios del equivocismo –pues donde no existe referencia última salvo en el lenguaje, todo deviene en *ismos*- en una rígida e impenetrable *ontoteología*. Por lo tanto, en esta estructura filosófica de total autorreferencia, la fundamentación nominalista aparece siempre como base que sostiene la estructura unívoca del poder; al menos en el lenguaje, cuya constante mutabilidad parece atravesar irremediabilmente todo conocimiento, toda

⁴⁶¹MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, J.L.: “La lógica equívoca del totalitarismo”, en págs. 85-103, *Antrophos: cuaderno de cultura crítica y conocimiento*, núm. 249, 2017, pp.90-91.

epistemología posible⁴⁶². No menos cierto es que ese mismo lenguaje exige, insistimos, la imputación vía causa eficiente como extensión teológica del principio ockhamista de *potentia absoluta dei*, que, al igual que entonces, siempre debe respetar la doctrina de no contradicción. Las transformaciones del lenguaje –que dotado de un poder absoluto, se absolutiza el mismo– opacan por lo tanto el sentido analógico y relacional, en tanto proporcional, del sujeto hacia el objeto y de este hacia un fin concreto, no indeterminado⁴⁶³. Como ya no es posible de ningún modo referirse a un significado puesto que toda referencia ontológica ha quedado postergada a la mera caricatura filosófica, la abstracción del lenguaje permite la reducción del discurso político a una sucesión de formalizaciones ideológicas inscritas exclusivamente en la posibilidad como pura potencia, nunca en el acto como referencia a lo empíricamente constatado. Toda tendencia humana es elaborada, conjetural, tiene un sentido hipotético y no teleológico, se entiende al servicio de un sistema de conocimiento –y poder– tras el que se oculta el mandato divino (Pufendorf). Esto puede trasladarse también a la forma de comprender la naturaleza humana en cuanto reducción del orden del ser a una categoría subjetiva privada de naturaleza, o en todo caso, dueña de su propia naturaleza en tanto anti-metafísica (y, en su fase final, nihilista), como hemos venido avanzando a lo largo de esta investigación.

La dictadura del lenguaje y el constante movimiento de los significados opera pues como instrumento para la dominación moral de los individuos. Primero, y de forma más evidente, en su fase totalitaria fundada en la violencia física, pues éstos han de asumir la verdad unívoca del Estado para preservar sus vidas, aceptando la realidad cambiante expresada en la elasticidad lingüística. Se trata esta de una manipulación *externa*, en el que el control del sujeto se ejerce mediante la fuerza y la coacción. Posteriormente, bajo el contexto de las democracias constitucionales y, de una forma

⁴⁶²“La primacía del lenguaje en el proceso del conocimiento ha tornado cada vez más arbitrarios y solipsistas cualesquiera órdenes al hacerlos depender, no ya del *objeto*, sino del *lenguaje elegido*: sociologismo, formalismo, realismo, estructuralismo. Los legítimos enfoques contrapuestos que están en la base de esa plétora de disciplinas no obstan al problema principal que ocultan: la multiplicación de objetos formales hasta el infinito”. *Ibid.*, p.11.

⁴⁶³ Ya desde el siglo XVII, las transformaciones del derecho natural traslucen esta evolución: el iusnaturalismo de Pufendorf y la ontología de Wolff se basan en un lenguaje unívoco que en nada recuerda ya al escolástico.

velada, más sutil, la manipulación se ejercerá desde *dentro*, sin requerir la violencia, de tal modo que sean los propios individuos quienes, inconscientemente, contribuyan a su propia subyugación al sistema, el cual disfraza dicho sometimiento con espejismos de una libertad en el fondo fútil, alimentada por la constante seducción que comporta la satisfacción de placeres inmediatos y la neutralización de las relaciones personales mediante las nuevas tecnologías; algo en lo que tendremos ocasión de detenernos más adelante. En este estado de cosas, en fin, los individuos, creyendo gozar pues de una sobrevenida omnivolencia capaz de imputar una determinada realidad o naturaleza a capricho, se revelan en el fondo como receptores pasivos de una voluntad superior, luego de que su vaciamiento ontológico les permita ser colmados de imputaciones exteriores que rebasan los designios de su ilusoria voluntad individual. Esta, sin embargo, debe ser consentida desde del plano metafísico del univocismo lógico que constituye la forzosa unidad de una voluntad superior. Ante semejante encrucijada intelectual, habrá que buscar nuevas herramientas filosóficas que logren evadir tanto el plano de la relatividad absoluta del nominalismo como de una ontoteología cifrada en el pensamiento único.

5.- La solución hermenéutico-analógica ante la inexorable paradoja de la Modernidad y la postmodernidad

5.1.- Por qué la hermenéutica analógica no es subjetivista

Si la hermenéutica es, como apunta Mauricio BEUCHOT⁴⁶⁴ “la ciencia y el arte de la interpretación de textos” en tanto tiene que ver con la intencionalidad⁴⁶⁵, es decir, depende fundamentalmente de la fenomenología y por tanto se halla sujeta a un cierto voluntarismo por parte de aquel que lo interpreta, quien busca darle un sentido, un concepto, incluso una determinada forma, podría alegarse entonces que la hermenéutica está sujeta a una operación equivocista y, por lo tanto, insuficiente para proporcionar una herramienta lógica ante las oscilaciones filosóficas modernas. Sin embargo y aunque no puede negarse taxativamente el cariz volitivo de la interpretación de un texto, ya que en la técnica hermenéutico-analógica prima la diferencia y la diversidad por encima de la semejanza⁴⁶⁶ -pues atiende a la particularidad natural de las cosas en tanto están en continuo desplazamiento y por tanto no están inmóviles ni sujetas completamente a categorías unívocas-, advierte BEUCHOT que la “aprehensión de la intencionalidad requiere la intervención de la pragmática y de la hermenéutica. Es decir, nos obligamos a aplicar la interpretación a los textos para desentrañar la intencionalidad que les fue impresa”⁴⁶⁷.

Nótese que aquí el autor, en primer lugar, se refiere a la hermenéutica como un deber, una exigencia filosófica que impone la distancia en el tiempo con el texto –“todo lo que tiene una significación viva, no completamente inmediata y clara”-y, en segundo, se refiere exclusivamente a la

⁴⁶⁴ Para este epígrafe la gran referencia empleada serán las obras del filósofo mexicano Mauricio BEUCHOT, quien ha reforzado la disciplina con la incorporación de la novedad analógica, siendo actualmente su mayor representante en Hispanoamérica.

⁴⁶⁵ BEUCHOT, M. ARENAS-DOLZ, F.: *Hermenéutica de la encrucijada, analogía, retórica y filosofía*, *Anthropos*, 2008, p.21. En este caso parten de la definición de P. Ricoeur en Teoría de la Interpretación, discurso y excedente de sentido.

⁴⁶⁶ BEUCHOT PUENTE, M.: *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, *Universidad Iberoamericana*, México, 2006, p.15.

⁴⁶⁷ BEUCHOT PUENTE, M.: *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México, 2002, p.36.

búsqueda original de significado y no tanto a la fabricación de uno nuevo. Esto apunta, en un primer vistazo, que el sentido de la hermenéutica trasciende la simple interpretación de un texto, el cual podría reducirse al capricho subjetivo del intérprete, sino que nace de la intención de hallar la significación objetiva de aquel, tratando de reflejar lo más fielmente posible la idea original del autor.

Sin embargo, el espacio del significado no es totalmente impermeable a los matices de la hermenéutica como sutil interpretación, por eso BEUCHOT alude en sus explicaciones al ejemplo de la pragmática de la semiótica, la ciencia del signo, en tanto sujeta a “la relación de los signos con los usuarios, esto es, con los hablantes, pues ellos interfieren en la significación, la modifican, la hacen sofisticada”⁴⁶⁸. Del mismo modo por tanto que los hablantes transforman y elevan el uso de las palabras mediante la praxis del habla, el intérprete busca perfeccionar el texto mediante su propia percepción subjetiva, cuya matización de la fuente original pretende como decimos adecuarse a la objetividad en tanto universal, sin renunciar a una permanente actualización del significado. De hecho el propio autor se refiere a la hermenéutica analógica como una interpretación “siempre matizada”, ponderada, equilibrada, pues “distingue y diversifica los sentidos, para evitar sobre todo el equívoco”⁴⁶⁹. Esta “gran apertura” podría atribuirse a la hermenéutica en su intento de no incurrir en la imposición unívoca de significados y, sin embargo, como indicaba el autor, busca al mismo tiempo no bascular hacia la disolución irracional del lenguaje equivocista de la postmodernidad.

La pregunta sobre el papel de la subjetividad de la hermenéutica y el riesgo de disolverla en el subjetivismo sigue, pues, en el aire. Según BEUCHOT, en el fondo, lo que se busca a través de la interpretación es la reintegración de un texto humanístico “en su contexto vivo”, no como imposición, aclara, sino para “ayudar al texto a cobrar –al menos en parte- el sentido inicial que tuvo, por medio de la recuperación –parcial también- de

⁴⁶⁸ BEUCHOT, M. ARENAS-DOLZ F.: *Hermenéutica de la encrucijada...*, op., cit., p.22.

⁴⁶⁹ BEUCHOT PUENTE, M. Mauricio, *Puentes hermenéuticos...*, op., cit., p.16.

la intencionalidad del autor”; lo que evidentemente pone de manifiesto la tensión constante entre la búsqueda de una objetividad y el inevitable aporte subjetivo del intérprete. Queda claro que la hermenéutica rechaza por tanto, en la medida en la que hace prevalecer la diversidad (lo diverso, en sentido propio), categorías absolutas en un sentido unívoco, que por su rigidez y estrechez opacan la diversidad del caso particular y trasladan la lógica unívoca al plano de la metafísica. Esto genera los ya mencionados *ontoteologismos*, cuyo trasfondo teológico se funda en el principio de la identidad, la cual al ser imputada mediante causa eficiente deviene inapelable, reduciendo lo real al simple discurso del poder, que se autonomiza. Por el contrario, como hemos dicho, esto no significa tampoco la completa abstracción de la hermenéutica de toda categoría universal, y con ello el rechazo de una ontología que subyazca al plano de lo real como fundamentación de la naturaleza y el derecho, dejándose llevar por la equivocidad plástica del lenguaje nominalista que no tiene más fundamento que la voluntad del sujeto que lo interpele. Esta actitud intermedia de la hermenéutica en su discurrir filosófico se traslada también a la simple interpretación. No es completamente subjetiva de tal manera que la intencionalidad del autor quede eclipsada, opacada o incluso desvirtuada por la del intérprete, como tampoco es totalmente objetiva pues una total objetividad, apunta el autor, es imposible, y debería ser, en última instancia, imputada por una voluntad superior (lo que nos situaría de nuevo en el riesgo eficientista). Y sin embargo, aun aceptando la diversidad de la interpretación – entendiendo aquí que cada intérprete tiene su visión personal-, busca ante todo la fidelidad a la intención original. BEUCHOT se refiere a ello como “interpretación limítrofe”, un espacio de actuación entre lo objetivo y lo subjetivo, que navega entre los dos polos de forma proporcional y relacional⁴⁷⁰; no como una tensión dialéctica que destruye ambos extremos para crear algo distinto, alejado de lo anterior; tampoco como una artificiosa combinación de estos, sino más bien como una armonización, que pretende, como decíamos, restaurar, integrar y completar. “Hay que luchar por la objetividad para la hermenéutica, a pesar de que haya que reconocer la

⁴⁷⁰ “La hermenéutica se mueve en la tensión entre lo parcial y lo total, entre lo individual y lo universal”. BEUCHOT PUENTE, M.: *Perfiles esenciales de la hermenéutica...*, op., cit., p.31.

injerencia de la subjetividad"⁴⁷¹, apunta. En esta misma línea, añade en otro de sus trabajos:

"Una *hermenéutica analógica* nos hace conscientes de que siempre interviene la subjetividad, pero también nos da la advertencia de que una cierta objetividad es alcanzable, y tenemos la obligación, como intérpretes, de afanarnos en ello lo más posible. Ya que en la analogía predomina la diferencia, la equivocidad sobre la univocidad, inclusive tenemos que decir que en un acto interpretativo analógico predomina la subjetividad sobre la objetividad, pero no se renuncia a la objetividad, como ya han hecho muchos hermeneutas posmodernos, con un equivocismo muy grande que no es sino reacción contra el univocismo de la mayoría de los modernos"⁴⁷².

Porque en los textos, entiende el autor que igual que en la filosofía, hay que atenerse primero a las causas particulares, distintas por naturaleza pues están sujetas a la contingencia y a las ineluctables transformaciones de la misma, para poder explicar y entender las categorías universales que proporcionan una validez, una ontología a la que atenerse para no desintegrarse en el maremágnum de la equivocidad. El sutil movimiento de la hermenéutica entre univocidad y equivocidad es similar, dice BEUCHOT, al sentido de prudencia o *phrónesis* aristotélica en tanto contiene "una estructura analógica, aplica la proporción, es la analogía misma, pero puesta en práctica"⁴⁷³. La hermenéutica es, pues en el fondo, como el derecho, de naturaleza relacional⁴⁷⁴ en tanto tiene que ver con la proporción entre ambos polos de la interpretación, así como ése tiene que ver con lo justo como quiddidad en tanto ejercicio o causa formal y con el bien como causa final, como apuntaba GÓMEZ.

Ha quedado expuesto por tanto por qué la hermenéutica analógica, en su tarea de la interpretación del texto, no incurre en el subjetivismo equivocista, pese a abrirse hacia la diferencia, como también ha demostrado no alinearse exclusivamente con una rígida e impermeable visión unívoca en

⁴⁷¹ *Ibid.*, p.37.

⁴⁷² BEUCHOT PUENTE, M.: *Hermenéutica de la encrucijada...*, op., cit., p.62.

⁴⁷³ BEUCHOT PUENTE, M.: *Puentes hermenéuticos...*, op., cit., p.20.

⁴⁷⁴ GÓMEZ GARCÍA, J. A.: *Derecho y analogía...*, op., cit., p.73.

su prurito de objetividad. La interpretación pues, es en sí también un acto de justicia, de justicia con el autor y con el texto, así como de la intención de aquel con éste, pero también de justicia hacia el intérprete en tanto se cruzan ambas intencionalidades⁴⁷⁵. La analogía busca no tanto una reconciliación, sino un perfeccionamiento entre estas dos expresiones de la vida misma, que son lo contingente y lo necesario, pero para ello precisa de una ulterior fundamentación ontológica que salve a la hermenéutica de un nihilismo desustancializador como el de VATTIMO. Pues este no solo es debelador de toda referencia a lo real, como expresa la célebre frase de NIETZSCHE “no hay hechos, solo interpretaciones”, sino que apunta también a la auto-aniquilación de la hermenéutica misma en tanto ontología, dadas sus cada vez más constantes oscilaciones unívoco-equívocas.

5.2.- La fundamentación ontológica de la analogía

Pero la ontología analógica no es cualquier tipo de ontología como una simple aproximación al ser; ni tan siquiera es cualquier tipo de ontología hermenéutica. BEUCHOT advierte que la ontología analógica “es muy específica”, pues no se sujeta ni al reduccionismo formalizador de las onto-teologías que imputan una determinada ontología desde su lógica unívoca, destruyéndola al fin y al cabo al suplantarla por una objetividad artificiosa; ni al emergentismo equivocista, que en su romántico relativismo también la termina por rechazar dada su “desmesurada apertura y su falta de todo fundamento, inclusive de todo sustento objetivo”⁴⁷⁶. Este relativismo surge por cierto como reacción contra el tipo de ontología univocista propio de la modernidad temprana, como la del iusnaturalismo, pero también rechaza la del positivismo lógico, propio de una modernidad más tardía, explica el autor. La ontología analógica, por el contrario “no es una ontología pretenchiosa, que desee abarcar todo y dar explicaciones apriorísticas y definitiva

⁴⁷⁵ “Por una parte, hay que respetar la intención del autor (pues el texto todavía le pertenece, al menos en parte); pero, por otra, tenemos que darnos cuenta de que el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. Lo que hacemos es decir algo más, esto es, decimos algo. Así, la verdad del texto comprende el significado o la verdad del autor y el significado o la verdad del lector, y vive de su dialéctica”. BEUCHOT PUENTE, M.: *Puentes hermenéuticos...*, op., cit., p.17.

⁴⁷⁶ BEUCHOT PUENTE, M.: *Hermenéutica de la encrucijada...*, op., cit., p.110.

de las cosas, como quisieron hacerlo las ontologías univocistas que proliferaron en la modernidad. Tampoco será como esas ontologías equivocistas de la mayoría de los posmodernos que, deseando destruir la ontología, o debilitarla hasta desaparecer, lo único que hacen es levantar otra ontología, pero relativista y fragmentaria, que conduce al escepticismo en epistemología y al indiferentismo en ética⁴⁷⁷.

Para BEUCHOT de hecho, a diferencia de estas dos visiones que acaban por defenestrar toda ontología, la hermenéutica es, en tanto analógica, “virtualmente ontológica”⁴⁷⁸, pues entraña un contenido metafísico insalvable, en discusión con Heidegger y su reducción del *ser* a lo *ente*, cuya disolución de lo ontológico en la abstracción de la *idea* –es decir, de Dios al *ente* mismo– “comportan de suyo, bien la univocización del ser (*ontoteologías*) bien su equivocización (*ontologismos*)”⁴⁷⁹, tal y como señala Juan Antonio GÓMEZ. Esta reducción, con la que pretendía Heidegger dar solución a la concepción unívoca fundamental de la *ontoteología* mediante la fijación de la ontología en la diferencia, incurre en la disolución del ser, ahora devenido en ente, en toda clase de abstracciones equívocas ontológicamente débiles, fundadas ahora, en tanto radicalización de aquella diferencia que antepone el *ente* al ser, en la identidad. Esta, como abstracción relativista, resulta insuficiente para llevar a cabo una hermenéutica analógica sustentada en una ontología fundamental. La identidad por sí misma, carece pues de toda sustancia, como vemos con la ideología identitaria, exclusivamente radicada en la autopercepción del yo solipsista. Sin embargo, la gran aporía de la filosofía moderna, que parece recorrer en bucle ambos extremos de la estructura de pensamiento escotista-nominalista –reducción unívoca del ser a un ente formal; y disolución de este en el relativismo antiformalista–; traslada indefectiblemente esta paradoja al plano de la metafísica: la ontologización del equivocismo exige la imputación por la vía del univocismo lógico mediante un acto eficiente de voluntad, lo que implica incurrir de nuevo en una *ontoteología* formalizadora con ínfulas de objetividad, y por tanto, absoluta. Sirva como caso paradigmático el del propio Heidegger

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p.111.

⁴⁷⁸ BEUCHOT PUENTE, M.: *Perfiles esenciales de la hermenéutica...*, op., cit., p.30.

⁴⁷⁹ GÓMEZ GARCÍA, J.A.: *Derecho y analogía...*, op., cit., p.27.

que, huyendo filosóficamente de la univocidad *ontoteológica*, sería finalmente absorbido por la ideología absoluta del partido nacionalsocialista, cuya base es al tiempo equivocista -pues disuelve lo real al fundamentarse en una construcción nominalista *ad hoc*- y eficientista, basada en la mera voluntad de un sujeto que es el trasunto de Dios del orden social y político. He aquí de nuevo la infinita contradicción que se repetirá sin cesar hasta nuestros días.

Esta constante tensión, que parece arrastrar la filosofía occidental de un punto a otro destruyendo toda epistemología, exige la necesidad -subraya GÓMEZ- "...de que no se olvide, o se privilegie, metodológicamente a ninguno de los dos (el *ser/Dios*, *lo ente*), para no incurrir en reducciones de este tipo". Es decir, ni haciendo prevalecer lo fundante -univocismo- ni lo fundado -equivocismo- "La solución -prosigue el autor- reside en no hacer del *ser/Dios* un *ente*, evitando transformar lo fundante en lo fundado, situándolo así por encima del resto de *entes*. La manera de conservar el *ser/Dios* es solamente mediante una ontología analógica, ya que aquí el *ser/Dios* es solamente análogo, y por tanto, siempre diferente y nunca igual al resto de los entes. De esta forma, se logra que entre *ser/Dios* y ente se dé una relación de carácter *trascendental* (al modo en que en el pensamiento aristotélico se da entre materia y forma: en el plano lógico, no en el real), puesto que trasciende la noción de la sustancia, de la esencia y la de ente sin traicionar la diferencia ontológica"⁴⁸⁰. Y esta relación trascendental es la que abre el paso a la metafísica, porque, en realidad, la hermenéutica analógica, dice BEUCHOT, como espacio de posibilidad de la metafísica, es la pregunta por el ser: "solo se puede interpretar el mundo a la luz del ser. Al modo como, también, sólo se puede conocer el ser a partir del mundo (...) todo mundo está a la vez limitado y abierto; y su apertura nos lanza al ser. Y al conocer su limitación, sus límites, lo estamos trascendiendo (...) Nótese que no puede estar definitivamente cerrado, como tampoco indefinidamente abierto. No está cerrado al ser, a la metafísica; ni está totalmente abierto a la deriva, pues lo estaría al relativismo nihilista, se estaría cosificando de alguna manera la nada, como an-

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p.42.

tes se cosificaba el ser, haciéndolo ente. Así, al hacer temático ese horizonte atemático del ser, la hermenéutica da paso a la metafísica⁴⁸¹. En esta situación intermedia de la hermenéutica analógica, entiende BEUCHOT que también la ontología que la sustenta es y debe ser débil precisamente como “fundamento mitigado”, es decir, propio de una metafísica que recuerda y protege el pasado del olvido, que no se sitúa ni en el presente unívoco ni en el futuro equívoco, sino que supone lo analógico como espacio entre el absolutismo de una metafísica fuerte, ontoteológica, y de una anti-metafísica ontologista, no por ello menos absoluta, aunque débil por carecer de sustento.

Puede entrañar esto un problema conceptual para el lector, pues lo que BEUCHOT entiende por ontología “débil” en tanto analogía, dista del sentido de debilidad ontológica equivocista en tanto vacía de contenido, como le ocurría a VATTIMO⁴⁸². Lo analógico surge, dice, de su propia narratología en tanto “exigencia de esclarecimiento”⁴⁸³ entre uno y otro, de ahí esta “debilidad” de su ontología, fruto de su carácter abierto. No es pues, insistentes, débil en el sentido equivocista –en tanto no existe fundamento de lo real luego de la postergación del ser, aunque como decimos esto deviene una ontología en sí misma-, sino por no incurrir en tales extremos que, de un modo u otro, proponen la absolutización, bien desde un poder monolítico, inmóvil, bien desde su desintegración nihilista, por el contrario siempre volátil y mudable. En este sentido, afirma BEUCHOT: “es débil en el sentido en que la analogía se opone a la dureza o rigidez de la univocidad, pero no es tan débil hasta el punto de caer en la equivocidad”⁴⁸⁴.

Lo que pretende la hermenéutica analógica en fin, en el sentido que lo entendió Lévinas, discípulo de Heidegger, es la apertura de la ontología hacia la metafísica. Es decir, desde el ser como algo cerrado, a lo que está más allá del ser, a su apertura hacia el infinito, algo que también ha percibido

⁴⁸¹ BEUCHOT PUENTE, M.: *Perfiles esenciales de la hermenéutica...*, op., cit., p.32.

⁴⁸² VATTIMO, G.: “¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?”, en BEUCHOT, M. VATTIMO, G. VELASCO, A.: *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, UNAM, México, 2006, pp.25-26.

⁴⁸³ BEUCHOT PUENTE, M.: *Hermenéutica de la encrucijada...*, op., cit., p.111.

⁴⁸⁴ BEUCHOT PUENTE, M.: *Hechos e interpretaciones, hacia una hermenéutica analógica*. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009, p.135.

AGAMBEN, aunque éste trabaja más desde el símbolo hacia la ontología⁴⁸⁵ que desde la ontología hacia la metafísica, que es en última instancia el cometido de la hermenéutica analógica. Para ello BEUCHOT, alineado con Grondin y Ferraris, apuesta por un sentido realista de la hermenéutica en tanto esta “tiene supuestos metafísicos, que debe explicitar, y además, la hermenéutica necesita a la metafísica para que aclare el asunto de la verdad, y pueda sostenerse una interpretación objetiva”⁴⁸⁶. Esto se opone a la idea de que la metafísica hermenéutica es débil por nihilista, y está por tanto llamada a auto-aniquilarse paulatinamente, o dicho de otro modo, porque es anti-metafísica, como resulta de la influencia de NIETZSCHE en Heidegger; pero esto no equivale a entender la ontología de la hermenéutica analógica como “débil”, así como explicábamos antes, en tanto dialógica, relacional, pues no incurre ni en el exceso univocista -que impone la diferencia mediante una objetividad absoluta imputada por una voluntad monolítica-, ni en el exceso univocista -que fundándose en la identidad, antepone el plano de la subjetividad desplazando lo real a una mera construcción intelectual, ontologizable *ad infinitum*- . La hermenéutica analógica, en esta búsqueda de realismo, pretende dar solución a la cuestión de la verdad en la naturaleza -que en tanto creada supera la *nada* nihilista⁴⁸⁷-. Haciendo de nuevo referencia a la frase de NIETZSCHE “no hay hechos, solo interpretaciones”, BEUCHOT comprende que efecto, ni debe haber hecho sin interpretación -univocismo-ni interpretaciones sin hechos -equivocismo-⁴⁸⁸, sino una posición analógica intermedia, modulada, que parta de la interpretación subjetiva para alcanzar el hecho objetivo. BEUCHOT lo sintetiza así:

“Una hermenéutica analógica conlleva una ontología analógica también -esto es lo que el autor entiende como realismo analógico-, y hacia ella conduce desde sus supuestos. Es una ontología que no tiene la pretensión de la moderna,

⁴⁸⁵ AGAMBEN, G. *Signatura Rerum, sobre el método*. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009, pp.47 y siguientes.

⁴⁸⁶ BEUCHOT PUENTE, M.: *Hechos e interpretaciones...*, *op.*, *cit.*, p.133. En concreto aquí el autor se refiere al trabajo de Grondin.

⁴⁸⁷ Aquí nos referimos al nihilismo “fuerte” que alababa NIETZSCHE, es decir, el propio de la voluntad, diferente del nihilismo “débil” de la tradición judeocristiana.

⁴⁸⁸ BEUCHOT PUENTE, M.: *Puentes hermenéuticos...*, *op.*, *cit.*, p.20.

que pecó de univocidad, pretendiendo el conocimiento absoluto de la verdad, como vista desde el ojo de Dios. Pero tampoco se resbala hacia el equivocismo de la posmodernidad, en la que difícilmente cabe una ontología o una metafísica, porque su equivocidad la diluye y la destruye en mil pedazos. Es una ontología que admite esencias y causas y que trata de resguardar los reinos del ser que había señalado Aristóteles con sus categorías. No será una ontología dura y unívoca, sino abierta, una ontología o metafísica simbólica”⁴⁸⁹.

Precisamente el símbolo, también entendido por el autor como ícono, como referencia concreta dentro de un universal, será la clave metodológica de la interpretación hermenéutico-analógica en su lucha por recuperar y reivindicar la necesidad de la ontología.

5.3.- Símbolo e ícono como referencia analógica frente a la abstracción esteticista de la metáfora

Tanto el símbolo como el ícono son un instrumento clave de la hermenéutica porque permite acercarse a la verdad y al plano de lo objetivo desde la particularidad de las cosas, siendo este en el fondo el principal sentido de lo analógico en tanto busca la proporción entre ambos extremos de la experiencia filosófica. “La iconicidad es analogía”, afirma BEUCHOT.

“El ícono es el signo que tiene la propiedad de hacernos pasar a otra cosa que revela más allá de lo que parece a primera vista. Y eso es también lo que se adjudica al símbolo en la escuela europea. Por eso podemos decir que lo que digamos del símbolo vale para el ícono. Por eso, también, al ser una hermenéutica icónica, se tiene que decir que es igualmente simbólica, especialmente estructurada para desentrañar símbolos”⁴⁹⁰.

De alguna manera, la idea del símbolo-ícono como referencia concreta, que bebe de -y al mismo tiempo se proyecta hacia- lo universal, condensa la noción de la diversidad bajo la unidad, algo que tiene en común con el pensamiento católico en tanto aparece la singularidad del yo, cuya relación con Dios es analógica. En efecto, este yo individual es diferente de Dios, no

⁴⁸⁹ BEUCHOT PUENTE, M.: *Hechos e interpretaciones...*, op., cit., pp.135-136.

⁴⁹⁰ BEUCHOT PUENTE, M.: *Perfiles esenciales de la hermenéutica...*, op., cit., p.68.

por estar sin embargo distanciado de Él, pues también es su creación y, por tanto, también toma parte de su identidad en tanto ha sido creado a su imagen y semejanza. Es decir, como algo que, aun siendo distinto, también se identifica con lo demás y, sin proclamarse a sí mismo como un absoluto, busca y se proyecta hacia lo universal mediante la fe, que une a los hombres. Por el contrario, partiendo de nuevo del sintagma unidad-diversidad, la *primacía de la unidad* como una voluntad formalizadora tiene que ver más con la herencia protestante que construye y racionaliza el mundo bajo un *logos* geométrico que, no obstante, en imitación de la naturaleza, aun presupone escotistamente una cierta noción de orden objetivo, el cual trata de imponer bajo la diferencia absoluta existente entre ese orden y el individuo que hay bajo él. Lo mismo ocurre con el iusnaturalismo racionalista y el positivismo lógico, cuya fundamentación todavía es unívoca (por más nominalista que sea el segundo, su ontología, basada en el concepto de "hecho", es tan unívoca como el lenguaje matemático con que lo describe). Finalmente, la *primacía de la diversidad* se aproxima más a la equivocidad nihilista y anti-metafísica, eminentemente antirreligiosa – o mejor dicho, anti-teológica- , disolviendo ya toda referencia a cualquier orden bajo el plano de la subjetividad y de la identidad y, por lo tanto de la pura potencia, dominado por la voluntad como causa primera y final de todas las cosas, que se identifica con la libertad como expresión paroxística de la misma.

En contraposición a estos dos extremos, la analogía en el mundo católico cobra una especial importancia en las imágenes, pues operan dialógicamente entre el individuo y la divinidad. Primero descubriendo la significación de la imagen a través de su simbología particular, la cual se revela una significación, un ícono que establece una relación trascendental entre esa imagen y algo que lo supera, pero de lo que forma una parte inextricable. Segundo, porque a partir del descubrimiento de este ícono, un referente particular, es posible conocer lo universal. Sirva de ejemplo la imagen por antonomasia del cristianismo: la cruz. La cruz representa, en el plano subjetivo, el martirio de Cristo, un hecho concreto acontecido en el tiempo, pero, al mismo tiempo, el significado se eleva, pues también re-

presenta la salvación, un hecho universal que trasciende el simple momento de la muerte⁴⁹¹. Pero, además de en la religión, la iconicidad es aplicable a todos los ámbitos de la vida en el que existe un diálogo con el mundo, pues en tanto que hay diálogo, existe lenguaje, y por ende proporcionalidad, analogía y participación.⁴⁹² La referencia icónica se proyecta pues hacia un plano superior, de ahí la fecunda y necesaria relación trascendental entre el sujeto, con toda su inevitable carga subjetiva, y lo universal-objetivo, que redescubre participativamente lo ontológico. Como explica BEUCHOT:

“La analogía y la iconicidad nos colocan en el límite donde se juntan el hombre y el mundo, en el límite del lenguaje y del ser, de la natura y la cultura. Por eso se puede tener hermenéutica y ontología. No sólo hermenéutica, sino además ontología, en el límite donde se juntan el lenguaje y el ser, y se interpretan sin confundirse, y se tocan sin devorarse (...) Nos pone en el límite, como está en el límite el propio ser humano, con su carácter mestizo del universo, de microcosmos. La analogía es limítrofe, por eso el hombre, el ser limítrofe, es un análogo. Y el hombre también es un icono del universo, del macrocosmos”⁴⁹³.

Sin embargo, el símbolo, en tanto aquello que aparece en la mente y evoca aun sin parecido con su objeto, un concepto⁴⁹⁴, y por tanto cargado de subjetividad, podría determinarse empero como la imposición unívoca de

⁴⁹¹ Según BEUCHOT, en la iglesia ortodoxa “la iconicidad tuvo una presencia más fuerte. A pesar de movimientos iconoclastas, prevaleció el ícono, la imagen de Dios. El ícono era algo más que una mera imagen, era una presencia. Tenía un poder de representación que era casi de presentación. Ya desde el Génesis –prosigue el autor- el hombre es hecho a imagen y semejanza de Dios. En el Evangelio, para San Juan, Jesucristo es imagen de Dios Padre. Lo mismo vemos en San Pablo. Para los Santos Padres, además, el hombre era ícono de Dios, porque Cristo había sido hombre e imagen del Padre”. BEUCHOT PUENTE, M.: *Senderos de iconicidad: sobre el resplandor de las imágenes*, Herder, Ciudad de México, 2016, p.20.

⁴⁹² “Para conocer al hombre es preciso atender a uno de sus asideros en la realidad: el símbolo. Éste forma parte esencial de la condición humana. Asimismo, es donde más se manifiesta el animal racional como hermeneuta, porque es donde más se necesita la interpretación (...) Hay una especie de transferencia entre el hombre y el mundo, por medio del símbolo. Éste funge como mediador. Además, es unión de extremos. Es coincidencia de contrarios. Así confluyen lo unívoco y lo equívoco, deparando y constituyendo lo analógico”. BEUCHOT PUENTE, M.: *Hechos e interpretaciones...*, op., cit., p.55. El autor se refiere explícitamente en este punto al cruce de caminos entre lo “lingüístico y lo ontológico”.

⁴⁹³ *Ibid.*, p.41. La misma idea aparece también en *Hechos e interpretaciones*: “El símbolo une. Contacta con el microcosmos, que es el ser humano, con el macrocosmos, que es el universo. Nos hace comprender el puesto del hombre en él. Su mismo símbolo: el del mundo en pequeño, es unitivo. Al recalcar la relación del ser humano con todos los reinos del ser, le hace ver su hermandad con el universo completo”. BEUCHOT PUENTE, M.: *Hechos e interpretaciones...*, op., cit., p.56.

⁴⁹⁴ VERICAT, J.: *El hombre, un signo: el pragmatismo de Peirce*, Crítica, Barcelona, 1988, p.143.

una determinada interpretación de la referencia, al extraerlo de su contexto universal y hacer de éste una verdad impenetrable. Esto es más propio de la metáfora que de la simbología icónica, pues la metáfora es una desviación sensualista del ícono: no pretende lo universal objetivo, sino más bien la equivocidad plástica de quien la intelige; una equivocidad que, al carecer de toda referencia que la eleve al plano ontológico del que se abstrae, deviene unívoca al auto-ontologizarse. Podemos ver esto también en el arte, que posee su propio metalenguaje, y con ello, escapa del lenguaje limítrofe de la analogía, pues lo sobrepasa. El dadaísmo, por ejemplo, aun en su irrealismo pretende evocar la realidad, pero siempre una realidad subjetiva, pues la metáfora está aislada, carece del componente análogo que la une al mundo y asocia imágenes que no se complican, como en la famosa frase de Lautréamont. Su metalenguaje es, en todo caso, siempre una expresión esteticista de la realidad, que busca complacer los sentidos a través de una imagen: la evocación que sugiere es por tanto siempre equívoca, pues aquí si depende completamente de la interpretación, primero de aquel que genera la metáfora, segundo de quien la interpreta, que hace metáfora en si misma de lo interpretado.

Lo mismo ocurre por ejemplo con aquellos regímenes políticos basados radicalmente en la interpretación equivocista del mundo. En el fondo, tal equivocismo disuelve la realidad porque no hay referencia, solo metáfora. Las ideologías son eminentemente metafóricas, porque interpretan la realidad desde la cerrazón de una subjetividad inapelable y más estética que racional (de ahí la profunda vinculación entre las ideologías totalitarias y las vanguardias estéticas). Evocan la realidad, pero de una forma distorsionada, borrosa, porque tras la ideología solo subyace la estética de una idea, generalmente utópica, y que por tanto corresponde más con el mito que con el símbolo. La consecuencia natural de esto es su paulatino desplazamiento a un modo de pensar unívoco, en el que aquella metáfora, que posee su propio metalenguaje intrínseco pero que sin embargo carece de un lenguaje extrínseco, análogo y proporcional con el mundo, deviene ahora en la ulterior referencia de todas las cosas. Pero sobre esto hablaremos más detenidamente a continuación.

Contrariamente, la equivocidad del ícono queda mitigada no por su abstracción, sino precisamente por su ulterior conexión con una realidad superior que, no obstante, carece de pretensión de univocidad: “No tiene por qué haber una coincidencia univocista entre el símbolo y una interpretación suya que se daría al límite. Hay varias interpretaciones de un símbolo que serán al mismo tiempo posibles y válidas, no una sola (...) Lo que hace el principal analogado es ordenar, jerarquizar, disponer en una gradación de más y menos; pero no quedaría como única interpretación verdadera, sino como más rica que otras que también serían verdaderas”⁴⁹⁵. El ícono opera pues como diagrama, es decir, entre la univocidad de la imagen y la equivocidad de la metáfora⁴⁹⁶. Como señala el autor: “Abarca los dos discursos del discurso humano según Jakobson, a saber, la metonimia y la metáfora. La primera, ya que funciona por contigüidad, está al lado de lo científico; la segunda, ya que funciona por semejanza, está al lado de lo poético; pero ambas se llegan a juntar y a mezclar, paradójicamente. Por eso una pragmática icónica tiene la capacidad de oscilar entre los textos científicos y los poéticos, y llegar a mezclarlos para encontrar lo científico de la metáfora y lo poético de la metonimia. Así llegamos a la epistemología. La iconicidad nos abre hacia un realismo icónico. Se da cuenta del conflicto que hay en la realidad, y que debe recoger todo realismo”⁴⁹⁷. BEUCHOT entiende que a partir de este punto, se genera una relación entre la metonimia – univocidad- y la metáfora –equivocidad-; es decir, como un reflejo o conciencia de “la contradicción que vive el cosmos”. Aquí aparece por lo tanto la ambigüedad como elemento sustantivo que antes de separar o dividir, une y consolida. El diálogo entre el microcosmos que supone la equívoca existencia humana, finita y errática, y el macrocosmos como idea de lo universal, infinito y perfecto, concentra toda la tensión, todo el “conflicto de los opuestos” que hace que “los contrarios trabajen el uno para el otro”, complementándose mutuamente. La ambigüedad es por tanto sinónimo de analogía, y forma parte también de la tarea de la semiótica, pues depura la ambigüedad en el lenguaje a través de los signos, como ocurre

⁴⁹⁵ BEUCHOT PUENTE, M.: *Hermenéutica de la encrucijada...*, op., cit., p.87.

⁴⁹⁶ PEIRCE, S.: *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, p.24.

⁴⁹⁷ BEUCHOT PUENTE, M.: *Senderos de iconicidad...*, op., cit., pp.24-25.

con el signo icónico que “además de tener el carácter de ícono, puede tener un sostén de tipo índice o de signo natural, y también de símbolo o de signo cultural. Por lo cual digo que el signo icónico (o hipoícono) tiene un ámbito natural-cultural, es híbrido o mestizo, es decir, analógico”⁴⁹⁸. Es decir, un tipo de signo que “...no pretenderá la exactitud del índice, signo natural y por lo tanto unívoco, inequívoco; pero tampoco incurrirá en la ambigüedad o vaguedad del símbolo, el cual necesita de muchas convenciones para alcanzar la exactitud. Será algo intermedio, en parte natural y en parte convencional (artificial o cultural), como hemos visto que es el ícono”⁴⁹⁹. Nótese que aquí el autor se está refiriendo en este fragmento a la “ambigüedad” en tanto equivocidad, al carecer de un solo significado pues es resultado de la convención humana. Aquí referimos lo ambiguo a fuerza de contradicción, condensada en relación dialógica entre el yo del sujeto y el todo del universo, cuya tensión queda resuelta analógicamente a través del ícono en tanto diagrama que se instala entre ambos polos, comulgándolos. Esta hibridación o mestizaje entre lo natural-objetivo y lo cultural-subjetivo sugiere en sí mismo una ambigüedad, de ahí su carácter analógico.

Pero también hay algo más profundo y superior en la ambigüedad, que se acumula en el símbolo, y se presenta en el signo icónico, como ocurre, sirva de nuevo como ejemplo, con la iconicidad religiosa del cristianismo. Cristo trajo un mensaje de amor al prójimo y de perdón, pero no necesariamente de paz, de ahí sus aparentemente polémicas palabras “no he venido a traer la paz, sino la espada”⁵⁰⁰, pues la remisión del pecado exige el derramamiento de sangre y una revolución espiritual; pero también de subversión contra el orden político pagano, lo que traería la muerte de los mártires tal y como el mismo Jesús los anunció. Además, de su muerte nace la vida eterna, pues se abre la posibilidad del perdón. Asimismo, el Apocalipsis constituye un evento ambiguo, pues es momento de júbilo y celebración ante la Parusía y victoria de Cristo, pero también es el fin de los tiempos y por tanto el momento donde todos los hombres serán juzga-

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p.37.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p.46.

⁵⁰⁰ Mateo, 10,34, 11-1.

dos por sus acciones. También el concepto de libertad cristiana es ambiguo, porque es un tipo de libertad no absoluta, sino condicionada al amor de Dios, ya que el pecado es privativo de libertad, pues esclaviza al hombre a las pasiones del mundo. En fin, como podemos ver, en esta ambigüedad hay polaridad entre la vida y la muerte, entre la libertad y el pecado, entre el principio y el fin, y entre la condena y la salvación; y con ello, analogía. También hay mucho de iconicidad en la narratología cristiana, por ejemplo, en las parábolas⁵⁰¹.

En cualquier caso, en este sentido relacional radica la importancia analógica del ícono como diagrama, y no tanto como metonimia o metáfora, pues el diagrama que recordemos, es una parte del ícono “oscila entre ser una forma algebraica hasta una buena metáfora. El ícono, en su lado metonímico tiene poder universalizador, pues la metonimia funciona por asociación, se basa en la contigüidad; en cambio, la metáfora funciona por traslación o transferencia, aprovecha la semejanza. La metonimia es la que hace pasar del efecto a la causa y de la parte al todo (...) En cambio, la metáfora, que también de conocimiento, tiene otra manera de universalizar. No de manera plena, sino con un desliz de los parecidos. La semejanza, el parecido, es también un resorte de universalización”⁵⁰². Es por esto que decíamos antes que la metáfora, pese a equívoca, deviene también en univocidad, pues la delimitación de la ontología presenta asimismo otra ontología, o mejor dicho, múltiples ontologías que necesitan ser formalizadas. Es, de nuevo, el problema de los ontologismos postmodernos, el cual exige que su desustantivación ontológica sea compensada con la imputación de otra que pretende ser universal. Ciertamente es que la univocidad de la metonimia en este caso cifra su tendencia a la universalización en la diferencia, una abstracción que toma la parte por el todo por la vía inductiva, radicándose entonces en la diferencia entre ese todo absoluto y la parte, que deviene insignificante; mientras que la equivocidad de la metáfora, por el contrario, busca por la vía deductiva la semejanza, partiendo de lo universal a lo particular y, postergando el plano de lo objetivo, pretende radicar-

⁵⁰¹ BEUCHOT PUENTE, M.: *Senderos de iconicidad...*, op., cit., p.50.

⁵⁰² *Ibid.*, p.59.

se la igualdad, que no deja de ser también una abstracción, en este caso subjetivista.

Es por esto, que BEUCHOT, de acuerdo con PEIRCE, insiste en que, en el fondo, tanto metonimia como metáfora son en el fondo formas universalizantes de descomponer la realidad, bien por darla por supuesto bajo una lógica inapelable, bien por sugerir que tal realidad es plástica y por lo tanto voluble bajo la veleidad de quien la imputa. Entre la inducción unívoca y deducción equívoca aparece entonces la abducción, “el reino de lo hipotético, que es el peculio de lo icónico, porque la abducción es icónica, así como la inducción es indéxica y la deducción es simbólica”⁵⁰³. Por el contrario, dice el autor que “el ícono es cualitativo y la abducción se basa en la cualidad, que es la que tiende a las semejanzas; el índice es substancial y la inducción se basa en las relaciones entre substancias; y el símbolo es relacional y legaliforme, y así es la deducción, relacional y basada en leyes (de inferencia)”⁵⁰⁴. La abducción no pretende por lo tanto desembarazarse de la substancia, pero tampoco radicarse exclusivamente en ella, pues la sola inducción dado su carácter indéxico impone un determinado orden; como tampoco rechaza la ley en tanto particularidad, aunque sin ampararse únicamente en su inferencia causal; pues la sola deducción desintegra lo universal en la metáfora, cuya equívoca abstracción esteticista deviene también, a la postre, en univocidad. Por separado conducen pues al error intelectual, pero juntas, advierte BEUCHOT, “...nos dan la estructura del conocer, el proceso de sus funciones y operaciones principales”.

5.4.- Hermenéutica analógico-icónica frente al mito y a la metáfora en las religiones políticas

El método analógico nos ha surtido de una herramienta filosófica y epistemológica que, en este punto de la investigación, nos ha de servir para enfrentar a la problemática de las religiones políticas, objeto central de la misma. Por lo tanto, en primer lugar lo que este ejercicio demanda, par-

⁵⁰³ Entendemos aquí que el empleo del término “simbólica” se refiere a la metáfora como parte del ícono, y no al símbolo en tanto diagrama.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, pp.59-60.

tiendo del supuesto de los contrapuestos univocidad-equivocidad, es determinar es si este tipo de religiosidad secular está emparentada con un tipo de interpretación metonímica, indéxica, es decir, ende *ontoteológica*, o si por el contrario, corresponden más bien a un tipo de abstracción metafórica, que disuelve la realidad en ontologismos relativistas. Si nos atenemos a una fase temprana de dicho fenómeno, puede resultar evidente que las religiones políticas comprenden una visión unívoca de la realidad toda vez que, desterrado lo religioso-trascendente de la esfera pública y suplantado por lo religioso-inmanente, la nueva fe secular surgida a colación del orden intramundano exige la imposición de otras categorías universales, tan teológicas como las anteriores, pues político, ahora en tanto religioso-escatológico, no es incompatible con proyectar un orden moral cerrado sobre sí mismo. De hecho, lo político deviene moral porque es imprescindible para la salvación de los cuerpos, pero también de las almas, toda vez que el cuerpo (materia) haya sido previamente separado del alma (forma) mediante una distinción *ex natura rei*, incluso antes del momento de la creación. Ambas partes son amparadas bajo la tuición de la misma entidad providencial que se ocupa de la existencia humana en tanto creada. La idea de una cierta naturaleza humana, que aún persiste en esta fase, no será en el fondo sino la formalización jurídico-política de una abstracción escotista anterior, aquella que sugiere un estado originario acorde con concepción antropológica determinada, inscrita bien en la bonhomía, bien en la idea de que el hombre tiende a la auto-aniquilación fuera del Estado; en cualquier caso tomando como idea central el discurso el pecado y sus consecuencias políticas.

Por lo tanto puede colegirse con esto que las religiones políticas son eminentemente unívocas, así como el viraje desde la concepción tradicional del hombre basada en el sintagma alma-cuerpo, hasta su antes citada descomposición y reformulación en una nueva categoría humana auto-divinizada; luego de que su voluntad se independice por un acto de causa eficiente, gozando así de plena capacidad creadora pues ya no existe la naturaleza como acto, sino como potencia. Pero la formulación del hombre nuevo, que es escotista, pues es una formalización del orden inmanente

del ser, choca entonces, advertirá el lector, con esta sobrevenida capacidad del mismo para ontologizar la naturaleza a fuerza de su voluntad, -la cual se circunscribe a una simple operación intelectual-, y que por tanto, deviene nominalista y equívoca. Donde el escotismo separaba, el nominalismo disuelve, y las religiones políticas no son extrañas por tanto a los vaivenes filosóficos de las estructuras de pensamiento modernas; más bien son una causa directa de los mismos, pues, en su esfuerzo por soslayar una cosmovisión cifrada en un orden teológico, construyeron uno nuevo pretendidamente basado en la naturaleza, pero bajo las leyes de la razón matemática, imponiendo un *logos* que -como vieron los frankfurtianos- en el fondo venía a mitificar todo aquello que trataba de racionalizar. El *pathos* de las religiones políticas debía pues, discurrir ciertamente por el sendero de la univocidad hasta encontrarse sin embargo con que, por medio de los mismos desplazamientos intelectuales que habían conformado su urdimbre y estructura filosófica *ontoteológica*, el cerramiento intramundano del individuo a través de la absolutización de su voluntad venía a diluirse en la equivocidad nominalista de una realidad fragmentada por ese mismo voluntarismo que había quedado reificado. Una voluntad que, finalmente, habría de invocar de nuevo un orden superior para poder colmar de sustancia a un sujeto desahuciado de toda metafísica, confinando así definitivamente la posibilidad de salvación dentro de la política como administradora total de su propia existencia.

Si el ulterior cometido de la hermenéutica analógico-icónica reside pues en redescubrir lo ontológico pero haciendo prevalecer siempre la diferencia, de tal manera que el discurso filosófico no se resguarde tras orden monolítico, pero tampoco se disuelva por el contrario en la ausencia de todo orden, se hace necesario pues interponer ciertas categorías intermedias entre ambos extremos. Lo hermenéutico analógico no exigirá pues, por reacción al equivocismo, el regreso a un principio de voluntad divina inexorable como una causa eficiente, tal y como conjuraron los primeros modernos. Tampoco significa esto que haya de negarse cualquier voluntad superior a favor de la individual, como han hecho los postmodernos. Más bien se trata, desde la prudencia aristotélica, de establecer una relación analógica

entre una voluntad primera, causante, y una voluntad segunda causada, en los mismos términos en los que nos referíamos a la relación de *Dios/ser* con *lo ente* en tanto no ha de confundirse lo fundante con lo fundado, así como tampoco debe privilegiarse metodológicamente ninguno; de tal manera que *Dios/ser* sea siempre único y diferente respecto del ente, cuya voluntad es subsidiaria de la de Aquel. Es una relación trascendental en tanto analógica, pues supera la substancia y recoge la ley, asumiendo ambas, la primera en tanto ontológica, y la segunda, recordemos, en tanto quiddidad de su ejercicio que es lo justo respecto a su causa final, que es el bien. Es decir, prima lo relacional entre el ser y su objeto, así como entre lo material y lo formal, sin necesidad de distinciones *ex natura rei* que hagan prevalecer la forma, ni evacuaciones nominalistas en virtud de la autonomía de la materia.

Dicho esto, es necesario también determinar en segundo lugar que las religiones políticas son en esencia anti-analógicas, pues basculan de forma indefinida entre lo unívoco y lo equívoco tal y como hemos expuesto, pero siempre de forma indefinida, pues lo que las define, valga la contradicción, es su absoluta indeterminación a un fin, algo especialmente evidente en su deriva equívoca. Ciertamente existe una teleología alrededor de la construcción de un paraíso secular al que se circunscribe la salvación, pero esto no puede considerarse una relación de finalidad puesto que en el fondo exige la deconstrucción de la realidad y la disolución del ser, ya que abroga en cualquier caso la referencia ontológica del plano metafísico al rechazar la trascendencia. La voluntad del individuo ya no es movida por lo bueno del objeto, sino por el deseo mismo que se desprende del acto volitivo. La solución intramundana de las religiones políticas se basa en la volición como un proceso intelectual abstraído de todo fin que no sea la voluntad misma, sobre la cual recae en el fondo la promesa salvífica, con independencia de que esta voluntad se inscriba equívocamente el individuo o unívocamente en el colectivo como una persona moral; pues es voluntad absoluta al fin y al cabo, es decir, nudo poder, ajeno a cualquier legitimidad extrínseca. El paraíso secular opera pues como una meta que no es meta en sí misma, sino más bien una abstracción voluntarista, nihilista incluso;

y en tanto abstracción, es metafórica, pues está fundada en la estética de una determinada imagen mesiánica, sustituyendo por tanto la relación trascendental-analógica entre el ser y el fin por una relación inmanente entre el ser y su voluntad. Esta es incapaz de escaparse a sí misma, ya que discurre únicamente sobre este proyecto utópico-nominalista, que se mitifica.

Por eso colegimos que las religiones políticas no son analógico-icónicas, sino, más bien, *mitológico-metafóricas*, porque pese a la vocación de objetividad que la univocidad de la Modernidad temprana manejó, ésta solo podía ser consecuencia natural de la ruptura del orden objetivo anterior. Es decir, toda pretensión de univocidad moderna partía en el fondo de una concepción subjetivista, y por tanto radicada en la voluntad del individuo, expresada paradigmáticamente en el *cogito ergo sum* cartesiano. Esta quiebra supone el paso de un *logos* metafísico, apoyado empero en la razón, a un *logos* exclusivamente racionalista, que mitifica la política. Veamos esto a continuación con mayor detalle.

El *mito* corresponde por tanto a una primera fase unívoca de la Modernidad, con vocación de indexar un orden, siempre y cuando este orden esté adecuado a la voluntad, que define lo público. La voluntad atraviesa transversalmente el pensamiento moderno, impregnándola, de un modo u otro, de una religiosidad que poco a poco, desprendiéndose de su contenido trascendente, se va secularizando verticalmente hasta descender a la sacralización de la política⁵⁰⁵. Por eso decimos que las religiones políticas son mito, en primer lugar, porque obedecen originariamente a la suplantación del orden objetivo tradicional por un orden político artificial fabricado *ad hoc*, que reclama una ontología del poder⁵⁰⁶ y exige la imposición de un *logos* mítico; en segundo lugar, porque este nuevo orden, ya en su viraje

⁵⁰⁵ Primero la voluntad divina en tanto causa eficiente; después la voluntad del monarca luego de ser transferida por la primera; seguida por la voluntad general y, por último, en su fase postmoderna, la del sujeto agente-reflexivo.

⁵⁰⁶ El ejemplo más evidente es la construcción del Estado mediante un contrato o pacto, que da lugar a la política entendida como comunidad moral; siendo Hobbes el primer representante del artificialismo político, y el primero en urdir un mito alrededor de la autonomía del poder y, aunque Maquiavelo había sentado el precedente en este sentido, el italiano se refería más a su concentración y conservación que a la autonomización y formalización de su discurso.

religioso-inmanentista con las primeras comunidades revolucionarias, se asienta sobre la promesa de un escenario intramundano de salvación, lo que, evidentemente, no es sino una mitificación del espacio político-temporal.

BEUCHOT advierte sin embargo que el mito compensa en la razón, puesto que esta "...es necesaria para dar orden al mito y el mito es necesario para dar vida a la razón. El mito sin la razón es ciego, pero la razón sin el mito es vacía"⁵⁰⁷, afirma. El mexicano entiende que "el mito y el logos deben concordarse, cada uno con su terreno propio. Es lo que pide una hermenéutica analógica, y es lo que ha solicitado Lluís Duch con su *logomítica*"⁵⁰⁸. Ciertamente es que el mito descubre la metafísica –el ejemplo por excelencia es Platón–, y una metafísica dominada exclusivamente por la razón queda empañada, pues carece de símbolo. El problema reside no tanto en hacer mito de la metafísica, sino metafísica del mito. Por eso las religiones políticas suponen, en detrimento de la metafísica, un regreso al mito, aunque se trate de un tipo de mito distinto, ahora solo fundado en la razón. La razón, que servía para contrarrestar el peso abstracto del mito, –como ocurría con el cristianismo, que en gran medida desmitificó el mundo pagano–, devino paulatinamente un mito a través del pensamiento moderno y secular⁵⁰⁹. Esto es distinto de lo que entiende BEUCHOT cuando se refiere a que "la metafísica tiene que volver la mirada a sus orígenes míticos, para vivir"⁵¹⁰, porque lo que entiende aquí el autor es que una metafísica exclusivamente basada en un logos racional se vuelve estéril. Porque una cosa es que la razón necesite del mito para abrir paso a una referencia extrínseca, y otra que la razón se vuelva mito en sí misma, y por tanto, auto-referencial. Las religiones políticas constituyen una poderosa *mitología de la razón* que, en realidad, es eminentemente irracional, porque se sustenta en nuevos mitos, todos modernos: el progreso, la ciencia, la técnica, el

⁵⁰⁷ BEUCHOT PUENTE, M.: *Senderos de iconicidad...*, op., cit., p.93.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p.92. La cita aparece en DUCH, L.: *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998, pp.497 y siguientes.

⁵⁰⁹ "La religión secular de los modernos resucita el mito de una manera nueva frente al cristianismo, que acaba con los mitos. Frente a los mitos antiguos, el hombre nuevo es un mito de nueva especie, irreal imaginario, utópico, típicamente constructivista". NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, op., cit., p.297.

⁵¹⁰ BEUCHOT PUENTE, M.: *Senderos de iconicidad...*, op., cit., p.100.

hombre nuevo, etc. Estos, por sí mismos, si son racionales pues se basan en métodos empíricos, pero su proyección sobre el hombre, por el contrario, es mítica, y por tanto, irracional o, cuanto menos, romántica. Es decir, que la idea del paraíso secular como nuevo estado civilizatorio basado en la técnica, fruto exclusivo del progreso humano, puede estar fundada en efecto sobre pilares racionales, pero su *logos* sigue siendo mítico.

La segunda fase, cifrada en la indeterminación, es decir, propia de la equívocidad y sus ontologismos nominalistas, corresponde a la *metáfora*, porque disuelve todas las categorías universales y referencias extrínsecas posibles, persiguiendo exclusivamente el estímulo emocional del sujeto para definir la voluntad, que se vuelve sobre la autopercepción y la identidad como elementos centrales para la construcción de la política ideológica y del derecho, de la que es subsidiaria. Decimos por tanto que es metáfora en tanto está exenta de fines más allá que la pura esteticidad o sensualidad de una idea construida mediante la evocación de una construcción intelectual a partir de la cual se auto-comprende el Yo. No hay símbolo, ni tampoco ícono, pues la *metáfora* no se *presenta* ni tampoco se *representa*, sino que aparece súbitamente, bien como resultado de un estímulo cognitivo, bien como una abstracción ideológica. En cualquier caso, las ensoñaciones metafóricas emergen ontológicamente desubicadas, cuando no vacías, carentes pues de contexto y de toda relación participativa entre el Yo y el objeto, entre la parte y el todo. No queda más referencia por lo tanto que la propia voluntad del sujeto cerrado sobre sí mismo, dando lugar a la autorreferencia y, por ende, a la sacralización del orden del ser. Esta hipertrofia solipsista deberá discurrir exclusivamente pues, como decimos, por la vía de una realidad mudable que se asienta en la nada o, en todo caso, cifrada en el lenguaje como una suerte de ontología al servicio de la semiótica. Esto desconectará, en fin, la palabra de su significado, reduciéndola definitivamente a la simple metáfora, a la pura evocación estética, que opera como una abstracción.

Hemos dado cuenta, a lo largo de este segundo bloque de esta investigación, del fenómeno de las religiones políticas, especialmente en lo referen-

te a su surgimiento, desarrollo y contenido filosófico-teológico. Sin embargo, consideramos oportuno, antes de continuar por fin con la tercera y última parte de este trabajo, ofrecer unas conclusiones que no solo hagan las veces de corolario y de síntesis o sumario conceptual, sino que, sobre todo, nos permita dilucidar y extraer una definición delimitada las religiones políticas, de tal manera que pueda arrojar algo de luz y sobre todo ser de utilidad en futuras incursiones e investigaciones científicas en este oscuro campo.

6.- Conclusiones a la segunda parte: hacia una definición de las religiones políticas

A estas alturas, el lector debe pues enfrentarse a la inevitable pregunta, *¿qué es una religión política?* El concepto es atribuido comúnmente a Eric VOEGELIN, quien parece ser el primero en referirse en estos términos al fenómeno que nos ocupa, en concreto en su obra de 1938 *Las Religiones Políticas*, un texto que, como se puede observar, ha servido como fuente para la confección del presente trabajo. No obstante advierte GENTILE que el autor austríaco se refiere exclusivamente en su terminología a este tipo de fenómeno como “religión política” y no “religión secular”, un término que, según aquel, a finales del siglo diecinueve y principios del veinte fue “explícitamente adoptado para definir ideologías e ideales que intentaron reemplazar la metafísica de la religión tradicional por conceptos humanistas que crearon un culto a la humanidad, a la historia y a la sociedad”⁵¹¹. También, según GENTILE, el primero en citar el vocablo “religión secular” fue el sociólogo Raymond Aron, en un artículo de 1944 en el que se definían “las doctrinas que prometían la salvación en este mundo”, afirma el italiano. Por otra parte, parece que el término “religión civil” es incluso anterior, y su acuñación se debe por supuesto a Rousseau⁵¹²; aunque podría discutirse si esta acepción moderna bebe o no de la idea romana de la necesidad de una cierta religión pública, entendida como un orden social y por lo tanto diferente de la religión pagana⁵¹³. Sabemos que GENTILE establece una diferencia de grado entre religiones civiles y políticas, en tanto

⁵¹¹ GENTILE, E.: *Politics as religions...*, *op.*, *cit.*, pp.1-2. La traducción es propia.

⁵¹² “...Rousseau le diseña a la voluntad general una especie de guardia pretoriana a la que llama religión civil. Se trata de una nueva fe: la fe democratista acompañada de una moralidad pública acorde con ella –la futura moralidad republicana del laicismo– que tiene, al modo cristiano, sus propios preceptos inviolables, sus sacerdotes, sus ritos, sus vigilantes, incluso –precuela de la revolución– sus carceleros y sus verdugos”. ALVEAR TÉLLEZ, J.: *La libertad moderna de conciencia y de religión...*, *op.*, *cit.*, p.95.

⁵¹³ “Para Rousseau constituye una especie de hecho universal el recurrir a la función religiosa como legitimadora de la vida política. Ello sería cierto sobre todo en los primeros tiempos en los que no había más reyes que dioses, teniendo todo gobierno un carácter <<teocrático>> (...) La aproximación roussoniana al tema de la religión civil empieza apoyándose en una visión global de la situación histórica. Queriendo hacer plausible su tesis de la necesidad de la religión como garantía última del buen funcionamiento político, se comprende la complacencia de Rousseau en recurrir a las primeras experiencias de la humanidad debido al consabido predominio de la religión en esta etapa”. GINZO FERNÁNDEZ, A.: “Religión civil y pensamiento político de Rousseau” ..., *op.*, *cit.* p.263,

las primeras se refieren a una “categoría conceptual que contienen formas de sacralización de un sistema política que garantiza una pluralidad de ideas, competición libre en el ejercicio del poder, y la habilidad de los gobernados de despedir a sus gobernantes a través de métodos pacíficos y constitucionales”; mientras que las segundas, según el autor, estriban en “la sacralización de un sistema político fundado en un inexpugnable monopolio de poder, en un monismo ideológico y en la obligatoria e incondicional subordinación del individuo y la colectividad a sus mandamientos”⁵¹⁴.

Hemos aclarado ya en otras ocasiones las discrepancias GENTILE en este punto, pues el italiano parece establecer la diferencia entre religiones civiles y políticas únicamente en el tipo de régimen político, y no tanto en la cuestión teológico-política, reduciendo la denominación de religión política exclusivamente a aquellos que sean de tipo dictatorial o totalitario, obviando que incluso aquellos que se amparan en supuestas libertades constitucionales también invaden y penetran la conciencia, neutralizando el pensamiento y dirigiéndolo hacia una meta escatológica solucionada por la política, como podría ser la democracia⁵¹⁵. No vamos a volver a detenernos en esto. Consideramos más apropiada empero la aglutinación que hace de ambos conceptos en lo que él denomina “religiones de la política”, y que en el fondo puede entenderse como una interpretación personal de las anteriormente citadas “religiones seculares”, a las que se refiere de la siguiente manera:

“Una forma particular de sacralización de la política (...) Una religión de la política es creada siempre que una entidad como la nación, el Estado, la raza, la clase, el partido o el movimiento es transformado en una entidad sagrada, lo que significa que deviene trascendente, inexpugnable e intangible (...) Es un sistema de creencias, mitos y símbolos que interpretan y definen el significado

⁵¹⁴ GENTILE, E.: *Politics as religion...*, op., cit., p.15.

⁵¹⁵ También Dalmacio NEGRO está de acuerdo con esto: “Debido a la indistinción entre religión secular y religiones de la política, otro aspecto discutible en Gentile es que, llevado por la contraposición entre democracia y totalitarismo, pierde de vista que también la democracia puede devenir en una religión de la política dependiente de la religión secular”. NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, op., cit., p.295.

y el final de la existencia humana mediante la subordinación del destino de los individuos y la colectividad a una entidad suprema”⁵¹⁶.

Sin embargo volvemos a diferir con el autor cuando dice, expresamente, que estas entidades seculares “devienen trascendentes”. Aquí radica, en el fondo, la principal aporía a la que nos enfrentamos cuando tratamos de definir o establecer un concepto de religión política, porque, precisamente, la misma idea de religiosidad política o secular implica que el orden de lo inmanente sobrepasa o rebosa el de la trascendencia, y por tanto, como explicábamos al principio de este bloque, la restricción natural de lo inmanente desaparece dando lugar al inmanentismo –que no es otra cosa que una paulatino proceso de *politización-desteologización* de lo religioso⁵¹⁷-, suplantando así el contenido metafísico inextricable a toda trascendencia que, en el cristianismo versa principalmente sobre la vida postrimera como fruto del perdón y la victoria sobre el pecado. Las religiones políticas o seculares por tanto, no sólo *no* son trascendentes, sino que rechazan frontalmente la trascendencia, tratando incluso de derogarla al cerrarse sobre sí mismas y condensar las postrimerías dentro de la política como último reducto de salvación. Niegan así lo divino, y se oponen tanto a lo supra-sensible como al mundo sobrenatural, reduciéndolo a la contingencia de lo secular, expresado en la política y en el conocimiento humano, que está dominado por la razón científica. En una de sus numerosas aproximaciones al tema, Dalmacio NEGRO define la religión secular como “una religión contemporánea que niega lo divino, con lejanos antecedentes, nacida en el seno de la cultura cristiana. Sus raíces son europeas. En el fondo, su *leit motiv* consiste en restaurar la unidad primordial de todas las cosas suprimiendo el caos”⁵¹⁸, algo que está de acuerdo con la idea de que su principal objeto es la abrogación del mal en el orden político, aunque el autor se refiere más bien al sentido de orden que exige la creación, que en la religiosidad política, nace de la superación del estado de naturaleza. Colige además que “a diferencia de otras, que se ocupan del alma, se centra en el

⁵¹⁶ *Ibid.*, p.14.

⁵¹⁷ La desteologización deviene en una posterior politización de las categorías teológicas que han sido vaciadas por un contenido pseudo-religioso que bien podría entenderse como el retroceso a una nueva teologización de lo político.

⁵¹⁸ NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, op., cit., p.282.

cuerpo considerando que la mente y el espíritu son sus productos. Ha prosperado tanto que amenaza seriamente a la tradicional. Es una fe que no se quiere tener, puesto que rechaza lo sobrenatural como algo extraño al hombre (...) Mas, al mismo tiempo que rechaza la religión al prescindir de lo divino, quiere ligar como la fe religiosa. De ahí el irracionalismo de la fe religión secular, que apela a la simplificación”⁵¹⁹. Es importante entender el elemento de la fe, pues se trata esta de una fe secular, toda vez que el centro del amor a Dios ha quedado desierto, volviéndose el amor exclusivamente hacia el hombre, sobre el cual mantiene una fe ciega.

La fe, por tanto, antes de extinguirse, revive canalizada por la promesa no ya en la vida eterna, pues la creencia en el más allá ha sido eliminada, sino en la palingénesis, una suerte de eternidad temporal, si es que este oxímoron tan poco ortodoxo puede permitirse. Ya hemos dicho otras veces que, por ejemplo en el caso visible del fascismo, la religión secular opera como una “ideología de la resurrección” en el mundo. Sobre esto, también Dalmacio NEGRO apunta que “la decadencia o extinción de una fe religiosa es inconfundible con la extinción de la fe. Mientras existan hombres habrá fe, pues la fe es consustancial a la naturaleza humana, es una constante antropológica. Lo prueba la religión secular con su creencia-fe en que su hombre nuevo habrá superado la necesidad de la fe. El objeto de la fe de la religión secular del hombre occidental es el conocimiento, el poder del conocimiento (...) En suma, la religión secular se ve compelida por sus promesas escatológicas a sacralizar la política –el Poder Político-, en la medida en la que estas son capaces de suscitar una fe”⁵²⁰. Queda claro con entonces que las religiones políticas, aun irreligiosas, profesan un tipo de religión que parecen ignorar, como también conservan una fe desplazada desde lo sobrenatural hasta lo sensible, radicando en el hombre, en el conocimiento y en la política como salvadora. Una fe inscrita, paradójicamente, en la lucha contra la fe cristiana, que es naturalmente racional en tanto desmitificadora. Por eso dijimos con anterioridad que la religión secular tiende al mito, porque a través de la fe secular se establecen nuevos

⁵¹⁹ *Ibid.*, p.285.

⁵²⁰ *Ibid.*, p.287.

vínculos con entidades que, pese a convencionales, pretenden suplantar a la divinidad. Dicho esto, aun no queda clara una definición delimitada de las religiones políticas o seculares, “una tarea por hacer”, pues “no basta decir que es un inmanentismo”⁵²¹. Para el autor en todo caso tienen que más con el artificialismo político, vástago del pensamiento moderno y sus distinciones y reducciones formales⁵²², pues lo inmanente ya puede encontrarse en las religiones arcaicas, como las teocracias, que tampoco tienen que ver con el tipo de religión secular que aquí estamos tratando.

En fin, no son pocos los autores que desde una perspectiva u otra han hecho referencia el tema, como Julien Freund, Raymond Aaron o el propio VOEGELIN. En cualquier caso, la idea central del concepto, como recoge MIGUENS, radica en que estos falsos movimientos religiosos, “así como sus sucedáneos e imitadores, apoyándose en la tendencia de los seres humanos a alienarse en ídolos y adorarlos, forjan culturas políticas secularizadas que llevan a la alienación de las personas comunes y facilitan el manejo mágico por parte de ellos, lo que impide su desarrollo humano integral como personas autárquicas, libres y responsables de su accionar”⁵²³; pero sobre todo, incide este autor en que “la sacralización de la política en el modernismo secularizado lleva a esta a pretender apropiarse de algo que es inherente a y exclusivo de las religiones, la idea de salvación, que junto con la idea de redención siempre se relacionó con algo trascendente, un más allá de la existencia temporal”⁵²⁴.

Teniendo en cuenta lo hasta ahora expuesto y en un trabajo anterior a esta investigación, pero en un esfuerzo parecido al que hoy nos ocupa, se ofreció la siguiente definición de las religiones políticas: “Aquellas formas de sacralización de lo temporal, cuya principal característica es ofrecer una dimensión escatológica intramundana solucionada a través de la política y

⁵²¹ *Ibid.*, p.290.

⁵²² Lo político respondía a la natural relación de jerarquía y organización entre los individuos para la supervivencia, como una experiencia orgánica de lo político, si se quiere. Lo artificial, propio de las religiones políticas, nace de la separación y posterior aglutinación de lo social y lo político bajo una entidad providencial construidas alrededor de las impostadas reglas de la razón técnica, que sobrepasan la costumbre y el derecho natural al imponen una forma política extraña al individuo, el Estado.

⁵²³ MIGUENS, J. E.: *Modernismo y satanismo...óp.*, cit., p.297.

⁵²⁴ *Ibid.*, p.301.

del Estado; al mismo tiempo que se presentan a sí mismas como detentoras de un orden del ser y del mundo inmanente, que sugiere un nuevo arquetipo humano divinizado pero no trascendente, con capacidad autorredentora puesta al servicio de una teleología utópica de perfección que persigue el paraíso secular en la tierra”⁵²⁵.

Y aunque esta definición propia creemos, si bien algo dispersa, resulta ajustada, también estimamos que debe ser completada, cuando no reformulada. Para ello vamos a tomar como punto de partida algunos de los principales elementos que la constituyen, con objeto de poder descender mejor a la profundidad conceptual que subyace a la problemática interna de la cuestión. De esta manera esperamos ofrecer al lector, y a los estudiosos del tema en general, una herramienta metodológica esperemos que de cierta utilidad, con la que trabajar en futuras aproximaciones a este campo. Sin más ambages, comencemos a diseccionar el concepto.

6.1. La sacralización de lo temporal

El paulatino desplazamiento de la autoridad espiritual del espacio público y su consiguiente confinamiento en la privacidad de la conciencia, una suerte de privatización de la fe fruto de la teología protestante y su concepto individualista del hombre, más preocupada por la salvación de éste en el mundo que en el postrimero, pronto acabó subordinando la esfera religiosa bajo el poder temporal, refundiendo *auctoritas* y *potestas* en la figura del príncipe, que se identificaba con el Estado. Como la salvación no dependía ya de las buenas obras, pues el destino del hombre estaba ya predeterminado supra-lapsariamente mediante un acto de voluntad divina, solo quedaba la vida pública como reflejo del sino, acechado no obstante por la sempiterna amenaza del pecado.

Con independencia de su concepción angelista o su pesimismo antropológico, la teología protestante tenía claro que el pecado debía ser contenido y

⁵²⁵ GALLEGO PÉREZ DE SEVILLA, F.: “Religión secular y utopía: la búsqueda de una definición”, en págs. 121-148, *Derecho Público Iberoamericano*, Universidad del Desarrollo, núm. 9, 2016, p.27.

neutralizado en el mundo, una misión que le correspondía exclusivamente al poder secular, de ahí, como hemos explicado otras veces, y de acuerdo con ÁLVAREZ CAPEROCHIPÍ y Danilo CASTELLANO, el especial peso de la política sobre los hombres, que acabó por fagocitar todo contenido y presencia religiosa en el orden social y político, aun cuando su objetivo original era preservar lo espiritual de la presencia contaminante de la razón.

No es de extrañar por tanto que la influencia protestante terminase contribuyese al culto a la política a través del Estado, toda vez que el proceso secularizador se consolidase tras la ruptura del orden socio-teológico europeo tras la paz de Westfalia, proclamando el triunfo de la particularidad jurídico-política de las iglesias estatales frente a la universalidad de la Iglesia católica⁵²⁶, sentando con esto el precedente de la *estatalatría*, como ya dijimos.

Con esto, lo político-temporal, indiferente de la Iglesia, fue generando nuevas expresiones de idolatría, hasta devenir solución exclusiva a todos los problemas del hombre, incluidos la vida, la muerte y la salvación. De ahí que surgiesen toda clase de ritos y liturgias alrededor de esta nueva entidad con ínfulas de divinidad, con independencia de su rechazo al más allá. Una entidad que podía, aquí si de acuerdo con GENTILE, identificarse con la raza, la nación, la clase, la ideología, el partido, etc. Aunque, por lo general, todas ellas coinciden en estar subsumidas en la religión estatal, tal vez la religión secular por excelencia, seguida de la religión nacional, que comulga de forma insólita colectivismo socialista e individualismo romántico y que solo se comprende desde la arquitectura filosófica del Estado. Por eso la *estatalatría* aparece como el tipo de religión que trata de dar cuenta de todas estas vindicaciones emocionales mediante la promesa de la felicidad eterna y la erradicación del mal como un problema político, no espiritual. A su vez, las ideologías se definen precisamente por aglutinar e instrumentalizar todas estas abstracciones antes mencionadas, precisamente al servicio de la teodicea del Estado, operando como una suerte de herejías de lo político, es decir, tomando la parte como el todo. Ciertamente es que no todas las religiones políticas o seculares son necesariamente esta-

⁵²⁶ GAMBRA CIUDAD, R.: *Eso que llaman Estado...*, op., cit., p.217.

tales, como el marxismo o el anarquismo, pero si son, sin duda, ideológicas, y las ideologías son una parte inextricable del Estado a partir del siglo XVIII, momento de la gran contrarrevolución anticristiana⁵²⁷, heredera natural de la deriva secularista comenzada siglos atrás por la reforma protestante. Es decir, que de alguna manera podría dividirse las religiones seculares entre estatalitas y anti-estatalistas, aunque en general todas coinciden en los mismos términos de una fe inmanente en la salvación cis-mundana, pudiendo ser el Estado un estadio intermedio o el escenario escatológico ulterior. En cualquier caso, no interesa tanto abrir ahora este debate, el cual sin duda exigiría un trabajo independiente, sino comprender los elementos mediante los cuales se sacraliza la política y el orden temporal. Podríamos sintetizarlos en tres:

6.1.1.- *El temor al pecado:*

Sobre este primer elemento no vamos a detenernos de nuevo pues acabamos de incidir en él. Baste insistir en que la antropología de las religiones seculares cifra su principal problemática política en la concepción del hombre frente al pecado, lo que dio paso a fabricación de un orden artificial mediante el contrato. En general, y por influencia gnóstica, las teorías angelistas sobre la infalibilidad del hombre prevalecieron, identificándola con la soberanía como potestad incuestionable, y trasladando el pecado del hombre al mundo, de tal modo que la misión redentora quedó asumida por el hombre nuevo de la religión secular, subsidiario de la divinidad política.

6.1.2.- *Transferencia de sacralidad:*

Con esto nos referimos a la transferencia de sacralidad –*de potentia absoluta dei*- de Dios al monarca⁵²⁸, el cual, al independizar su voluntad de la

⁵²⁷ Decimos “contra-revolución” en los mismos términos a los que se refiere Dalmacio NEGRO cuando se refiere al cristianismo como la primera gran revolución de la historia, pues “el eón definitivo es el de la historia de la salvación (...) Se trata de un tiempo radicalmente nuevo –esto es lo que significa la palabra en griego eón-, en conflicto permanente con el eón antiguo, un eón mítico”. A Partir de aquí, las revoluciones que le siguen, especialmente la Revolución Francesa, son para el autor contra-revoluciones “ateológicas”. NEGRO PAVÓN, D.: “La gran Contrarrevolución frente a la gran Revolución”, *Razón Española*, núm. 102, Madrid, 2015, en págs. 9-34, p.15.

⁵²⁸ Ciertamente es, sin embargo, que por ejemplo Suárez, quien si era escotista pero no contractualista, en hay una cesión de Dios al pueblo que luego produce una cesión al monarca, bien que con alienación

de Aquel, asume la sustancia divina, que habría de identificarse con el Estado: "El príncipe es el Dios cartesiano trasladado al mundo político"⁵²⁹, afirma SCHMITT. Posteriormente esta dinámica transferencia o irradiación no se realizaría ya verticalmente de Dios al príncipe, sino horizontalmente del príncipe al pueblo, configurado ya artificialmente como colectivo que deviene en persona jurídica y moral, es decir, sujeto activo de lo político, sacralizando así la voluntad general que vendría a confundirse con la de la nación hipostasiada.

6.1.3.- *Una fe secularizada:*

Y de nuevo, como tercera pieza de esta ecuación, volvemos a encontrarnos con el elemento sustantivo de la *fe* inmanente en la política, que aparece como un trasunto de la fe trascendente al rechazar el plano suprasensible y limitarlo al orden finito de lo temporal. No obstante, este orden tiene una cierta pretensión de infinitud a través de lo ideológico, cuya intención es siempre regenerar moralmente al individuo y a la sociedad a través de elementos emocionales, emancipatorios e identitarios. Una fe que según Dalmacio NEGRO, es más una suerte de "fe sentimental en la que subyace el anhelo de inmortalidad"⁵³⁰; lo que en definitiva redundaría en una creencia desnuda en el poder, o más concretamente en su autonomía, ahora que éste parece por fin haberse librado de los condicionamientos morales y metafísicos extrínsecos que lo constreñían en el orden previo a la Modernidad. Un sentido absoluto del poder que parece retrotraer el asunto al relato bíblico del Génesis: "seréis como dioses"⁵³¹, fueron las palabras que pronunció la serpiente para tentar a Eva con el fruto prohibido del conocimiento del bien y el mal. Es por eso que tanto la Modernidad como las religiones políticas que le son consecuencia, hayan acomodado su meta en la conquista, a través de la voluntad, del conocimiento y el progreso científico como horizonte escatológico definitivo.

total de soberanía, salvo lesión al derecho natural. A veces lo más importante no está en la cesión, sino en los términos en que se realiza

⁵²⁹ SCHMITT, C.: *Teología Política...*, op., cit., p.45.

⁵³⁰ NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, op., cit., p.13.

⁵³¹ *Génesis*, 3.5.

6.2.- Una dimensión escatológica intramundana

Ha quedado claro que la concreción del *éscathon* político-temporal no se identifica con el allende postrimero de las religiones tradicionales, pues para la teología de la religión secular toda referencia a un orden supra-sensible o sobrenatural queda abrogado junto con la idea de trascendencia y de divinidad. El *éscathon* político-temporal *está* pues en el mundo, y como tal pertenece al mundo. Podría incluso argumentarse que es el mundo mismo, aunque con ciertas condiciones, porque habría de ser un mundo liberado de la oscuridad de la superstición. Sería en todo caso el mundo surgido al albur de la luz de la razón y de la técnica, que debieran sustituir el vacío que las antiguas deidades habían dejado tras haber sido abolidas. Esto concuerda evidentemente con la idea de que las religiones políticas o seculares son necesariamente *mundanas*, en primer lugar, porque su propia condición de “seculares” lo impone, pues, como ya hemos dicho otras veces, lo secular-inmanente corresponde exclusivamente al mundo como espacio de actuación de la contingencia, en el que se inserta la libertad del individuo⁵³². En segundo, porque en términos de religación, este tipo de religiosidad no disuelve el sentido de comunión, sino que únicamente sustituye el allende por la política en tanto *éscathon* mundano.

Lo anterior solo puede ser explicado mediante una abstracción o una entelequia ideológica, que, como ya hemos venido explicando a lo largo de este trabajo, comienza con la misión puritana de construir de fundar el Reino de Dios en la tierra. Una “nueva tierra” que “la presupone habitada por hombres sin sentido de eternidad. Para conseguirlo necesita de un hombre nuevo producto de este mundo y ligado exclusivamente a este mundo”⁵³³.

⁵³² Aquí radica una de las grandes diferencias con la teología protestante, que presume un plan divino para cada individuo. Esto pone en entredicho el sentido de la libertad, que para los protestantes tiene que ver más con la libertad de Dios para decidir sobre el destino del hombre que con la de éste para obrar según su conciencia. Sin embargo, y paradójicamente, este presupuesto culmina en el individualismo como una extensión del voluntarismo que identifica la voluntad con libertad: mientras que en la fe católica lo secular tiene un espacio reservado en la contingencia humana, que es independiente de lo espiritual, la fe protestante diviniza lo secular con el propósito de conquistar la libertad a través de la voluntad individual, que rebasa lo espiritual, secularizándolo y primando la contingencia del mundo sobre el orden de lo trascendente.

⁵³³ NEGRO PAVÓN, D.: *El mito del hombre nuevo...*, op., cit., p.36.

Si la escatología cristiana deposita las postrimerías en una dimensión ultramundana dada su ligazón con un orden metafísico-trascendente que presupone una consustancialidad entre el alma y el cuerpo, la religión secular “se desvincula de lo ontológico y en definitiva de la Tierra Natural, postulando una <<nueva tierra>> creada para el hombre, un nuevo mundo. Da lugar así a un específico modo de pensamiento, el pensamiento ideológico, que resulta de la negación de lo sobrenatural y que es coherente con la negación de lo natural, aunque se presente como naturalista”⁵³⁴. De hecho tal y como lo entiende GIRARD, el meollo de las religiones políticas y el ocultamiento de la metafísica trascendente obedece al desplazamiento del *logos* mítico-naturalista sobre el *logos* joánico cristiano del amor, volviendo a mitificar con ello el mundo. Como vemos, si bien el contenido escatológico de las religiones seculares es exclusivamente político, su fundamentación nunca estriba acerca del tiempo presente, pues el tiempo presente carece de importancia para la religión política en la medida en la que entiende que la historia debe superarse constantemente a sí misma mediante leyes mecanicistas asumidas por la ideología, que produce la lucha, y por tanto el movimiento, que no es otra cosa que violencia expresada a través de la fuerza de la voluntad. Este precedente, como veremos, dará un giro significativo con el nihilismo. En cualquier caso, lo que le interesa a la religión secular es el conocimiento del futuro. Sin embargo este futuro que se pretende conquistar es siempre incierto, de ahí que en realidad se sitúen siempre en un punto que se abstrae del orden de lo real, tanto del espacio –el mundo-, como del tiempo –la historia-. Esto no obsta para que paradójicamente cifren la salvación dentro del mundo y se sirvan de la historia para fundamentar la palingénesis, que se presenta como un trasunto mundano de eternidad; es decir, una suerte de “resurrección intrascendente”. Pero como la muerte es un hecho indefectible y objetivo, aparece la imperiosa necesidad de dominar la técnica, pues solo mediante el conocimiento científico es posible asegurar la eternidad inmanente, de sortear la muerte –o al menos el tiempo, que indudablemente la precipita- y dominar la vida, el mito político por excelencia. Una utopía ideológica que, en definitiva, no hace sino prorrogar el ya mencionado capricho puri-

⁵³⁴ *Ibid.*, p.17.

tano alrededor de la entelequia del paraíso secular, pero desahuciando definitivamente el sentido religioso de aquel e instalando la redención del género humano como fruto exclusivo del progreso. Aquí confluyen varios elementos a tener en cuenta:

6.2.1.- *La reducción del horizonte escatológico a un espacio intrahistórico abstracto:*

Al negar la trascendencia, la salvación queda contenida necesariamente dentro de la historia y el mundo. No obstante, a diferencia del cristianismo, el acto soteriológico no se produce a través de un acontecimiento concreto, sino que se sitúa artificialmente en el futuro que adquiere una cierta categoría de porvenir parusístico, articulando un lenguaje atiborrado de referencias muy genéricas y difíciles de concretar: progreso, ilustración, paz entre las naciones, eliminación del Estado, consecución del espacio vital, etc.

6.2.2.- *La proyección de la fe inmanente sobre el progreso científico como garante exclusivo de perfección y felicidad humana:*

La religión secular mitifica e impone el conocimiento como condición insalvable para elevarse moralmente hacia la perfección y la felicidad, el bien indeterminado de su particular teleología⁵³⁵ y desiderátum por excelencia de una fe atada al mundo, pues mitifica la idea de felicidad al no poder conceder la bienaventuranza fuera él. Esta noción artificial de felicidad exige un precio que pasa por liquidación constante del modelo antropológico anterior. El hombre nuevo se sobrepasa incesantemente a sí mismo en esa carrera por la perfección que nunca puede producirse en el tiempo presente, sino que aspira constantemente a su perpetua renovación y justifica la persecución progresiva del futuro.

⁵³⁵ De hecho, los darwinistas sociales recurren a una "religión" en la que no hay teleología alguna trascendente, ya que según Darwin la evolución no es ordenada por Dios de acuerdo con un patrón, sino que avanza a base de monstruosidades con éxito adaptativo. En esa religión todo tipo de bondad, en el sentido tradicional, está excluida, y solo quienes aprenden a verla se liberan del antiguo orden; un referente intelectual para el colonialismo imperialista y para el nazismo.

6.2.3.- *La necesidad de fundar una promesa mesiánica en la ideología:*

Continuando con lo anterior, la religión secular sustituye la esperanza deducida de la promesa de la vida eterna por un tipo de esperanza prometeica limitada al cumplimiento del evangelio ideológico, que se presenta a sí mismo como doctrina escatológica en el tiempo histórico. El mensaje profético de la salvación política implica, por lo general, la divinización de un líder carismático que emerge como la representación absoluta del hombre nuevo y su voluntarismo ilimitado, depositario de la fe y de las promesas utópicas.

6.2.4.- *La debelación de toda metafísica y el rechazo de lo divino:*

La escatología intramundana exige la ruptura definitiva del sintagma alma-cuerpo y su ulterior religación con el allende, puesto que la religión secular se antepone a toda dimensión ultramundana a favor de la inmanencia del ser politizándolo al redirigir el objeto de la política sobre la naturaleza humana. Al desteologizar el mundo mediante la política, que pretende ser desmitificadora mediante la razón, se refuerza la sacralidad de esta, teologizando de nuevo el orden de lo político bajo la inmediatez de lo secular-inmanente.

6.2.5.- *La conquista de la eternidad del ser en el orden inmanente del mundo mediante la palingenesis:*

La religión secular opera como una suerte de "ideología de la resurrección" que persigue la eternidad en el tiempo finito perpetuándose a través de una constante abstracta en el tiempo sin solución de continuidad: rechaza la muerte y sacraliza la vida al tiempo busca perpetuarla mediante el progreso como fin en sí mismo, aunque de forma indeterminada porque lo que opera es la eficiencia de una voluntad que, por nominalista, está indeterminada al bien y el mal. Por tanto, ni el progreso puede identificarse como bien, ni puede atenerse a este: solo dibuja el horizonte como un paraíso increado cuya materialización es del todo irrealizable, pero si imputable.

6.2.6.- *La construcción nominalista de la utopía mediante la religación del ser al mito del artificialismo político:*

Siguiendo con lo anterior y disuelta la relación entre el individuo y sus fines, y presupuesto lo social-formal así como lo jurídico-formal como algo distinto de lo político-material a través del contrato o pacto –una operación escotista y por tanto, formalizadora que entiende lo político fuera de lo humano-, es posible fundar la realidad del orden temporal mediante una simple operación intelectual. Esto permite la fabricación artificial de este paraíso secular de las religiones políticas, el Edén del hombre nuevo.

Estos seis puntos clave nos deben permitir comprender, de manera sintética, la aporía teológica e intelectual de la escatología intramundana, aunque en realidad todos acaban por redundar en la cuestión nominalista. Esto es así porque el meollo de la religión secular se explica a través de la absolutización de la voluntad que, en tanto movida exclusivamente por el deseo y no hacia el bien, permite fabricar una religión cuya meta no es la trascendencia –el bien último para el cristianismo-, sino una que se cobije únicamente en los sortilegios de la política para asegurar la felicidad en el mundo material –un bien inmanente- apoyándose para ello en una fe basada irracionalmente en el sentimiento, sin perjuicio de que ésta trate de racionalizar la salvación humana. Solo a través de los desplazamientos intelectuales del nominalismo, toda vez que todo orden ontológico es desmantelado, es posible instaurar la entelequia de la civilización perfecta, una suerte de imitación secular de la *civitas dei*, en un ejercicio de agustinismo político muy recurrente en la teología protestante -Lutero era un buen nominalista-. Culminado el proceso de secularización y de evacuación de lo religioso, quedaría despejado el camino para que las ideologías comenzasen la construcción de la utopía revolucionaria, una ficción política que busca emancipar al hombre de sus ataduras morales, suplantando a la Iglesia –y tarde o temprano al Estado- como sociedad mundano-espiritual perfecta. A cambio debían ofrecer la posibilidad de que todo hombre fuese capaz, mediante la auto-imputación de una suerte de capacidad soteriológica sobrevenida a la *muerte* de Dios, de redimir el pecado del mundo; una tarea

solo posible dentro del orden político, siendo este el desafío definitivo del hombre nuevo frente al cristianismo.

6.3.- La politización de la sustancia

No vamos a volver a detenernos demasiado en esto, puesto que ya hemos indagado en ello otras veces y recientemente lo hemos indicado de forma sucinta en el punto "6.2.4". Baste señalar que las religiones políticas o seculares se caracterizan por abrir paso al inmanentismo que rebasa y opaca lo espiritual, politizando la naturaleza humana⁵³⁶, lo que destruye su sustancia e inaugura el artificialismo político, comenzado por Hobbes y prorrogado enconadamente por el postmodernismo. Porque todavía Hobbes, aun siendo un mecanicista, "centra ya su política en la vida"⁵³⁷, y a partir de ella construye el cuerpo artificial del Estado, a imitación del humano, con lo que aún tenía una cierta ligazón con las leyes de la naturaleza, pese a su interpretación racionalista, sin pretensión de moralidad. No obstante, el estado de naturaleza, que no es tanto un estado puesto que carece de orden, separaba ya artificiosamente el alma -forma- del cuerpo -materia- centrándose exclusivamente en este último. Ya Escoto invocaba una distinción formal entre las dos partes del ser incluso antes de la creación, y como el estado de naturaleza se presume prístino y anterior a toda organización humana, para la lógica de la política artificial, que identifica la salud con la salvación -la *salus populi*- debía prevalecer la supervivencia del cuerpo sobre la del alma, aunque la de esta terminase por recaer también, como ya sabemos, en manos del poder político. Este proceso de politización, como expresión última de la deriva artificialista, puede encontrar su máximo representante en Kelsen -un heredero del pensamiento racional-naturalista de Hobbes-, tan denunciado por SCHMITT, quien veía en la politización-secularización una inexorable dinámica de desteologización. A la postre, esta debía culminar en una nueva teología secularista, propia de las religiones políticas y de la antropología del hombre nuevo, y que no era

⁵³⁶ En tanto la ideologiza pues, siguiendo a Aristóteles, la naturaleza humana es política pues ese orden no es estanco con respecto a los demás.

⁵³⁷ *Ibid.*, p.55.

ajena al positivismo kelseniano. Sobre esto, SCHMITT argumentaba lo siguiente:

“Bajo esa identificación del Estado y el orden jurídico, típica del Estado de derecho, alienta una metafísica que identifica las leyes con la legalidad normativa (...) No advierte Kelsen que el concepto de substancia del pensamiento escolástico es cosa harto diferente del concepto con que operan la matemática y las ciencias naturales. La distinción entre substancia y ejercicio de un derecho (...) es inaprehensible por medio de conceptos científico-naturales y, sin embargo, constituye un elemento esencial de la argumentación jurídica. En la fundamentación que Kelsen ofrece a su convicción democrática se trasluce claramente el linaje matemático naturalista de su pensamiento: la democracia es la expresión de un relativismo político y de una actitud científica expurgada de milagros y dogmas, asentada en el entendimiento humano y en la duda crítica”⁵³⁸.

El problema de Kelsen radica en la identificación de la sustancia con el derecho, por lo que en el fondo tal “convicción democrática” no está libre de dogmatismos teológicos, siendo este el meollo central de la politización. No es que no haya ya sustancia, como podría alegarse tempranamente contra Hobbes –pues, como decíamos, este la cifraba en la naturaleza, aunque mecánica- o Descartes –quien separaba pero no diluía el binomio alma-cuerpo-, sino que la sustancia se ha desplazado y confundido con la juridicidad interminable del Estado, luego de que se haya desteologizado el mundo al abolir la metafísica, de ahí su cerramiento inmanente. No obstante, la deriva la religión secular acabó por rebasar el artificialismo mecanicista del positivismo lógico-jurídico al conquistar el terreno de la ideología biologicista. Esta permitía trastocar la naturaleza humana luego de que esta quedase ya ontológicamente desahuciada, mediante un simple acto de voluntad eficiente, subrayando aquí el carácter cuasi teológico de la misma. Sin embargo el fundamento de esta voluntad es, en el fondo, nihilista, pues parte de la concepción de que lo humano existe por sí mismo sin ataduras previas ni ulteriores, por lo puede ser reducido formalmente a una cuestión estrictamente política o cultural, como dicta el polilogismo. Esto deja incluso atrás al marxismo, la religión secular por excelencia como

⁵³⁸ SCHMITT, C.: *Teología Política...*, op., cit., p.41.

sostienen algunos, y abre paso a la antropología definitiva del hombre nuevo, fundando en la pura potencia, en la nuda voluntad, y por lo tanto ya absolutamente voluble, algo que las leyes mecanicistas del marxismo aun se resistían a aceptar. Aunque hablar de fundamentación es hablar de una cierta referencia extrínseca, de la que el hombre nuevo carece. Más bien le corresponde solo una escatología mundana, “inmanente al sistema, progresista plurivalente”, que es una utopía con un principio de esperanza de un “*homo absconditus* que se produce a sí mismo y que también produce las condiciones de su propia posibilidad”⁵³⁹. Se trata, en fin, del viejo mito del *homo novum* increado, pues surge exclusivamente de la fe secular en la sociedad *hominizadora*, que crea modelos humanos que, sin perseguir la trascendencia, se identifican con el *logos* de la política mítico-racionalista⁵⁴⁰. Esta, en tanto mítica, diviniza al ser, y en tanto racionalista, aniquila lo metafísico.

6.4.- El giro antropológico hacia una categoría humana divinizada, no trascendente

Al igual que el sub-epígrafe anterior, este tema ha sido tratado ya convenientemente en el apartado correspondiente, en este caso en aquel referido a la tipología y clasificación del hombre nuevo como versiones laicas o secularizadas de un paráclito redentor, “el nuevo Adán”, cuya parusía aguarda a ser revelada con el advenimiento de la última civilización. Por ello tampoco nos detendremos demasiado aquí. Ha de subrayarse no obstante también la tesis de SCHMITT acerca del trasunto cristológico del hombre nuevo. El filósofo alemán desmitifica y liquida el problema apelando tajantemente a la cuestión de la tendencia del género humano al progreso como una fuerza inexorable, pues es consciente de que, en el fondo, todas estas nuevas categorías teológicas están vacías. En este sentido, apunta que “la Ciencia Nueva, puramente mundano-humana”, que “es un proceso-progreso incesante de una ampliación y renovación del conocimiento que no es más que mundano-humana y que es impulsada por la

⁵³⁹ *Ibid.*, p.78.

⁵⁴⁰ No se trata esto pues de un regreso estricto a *logos* pagano, pues aunque obedece al *desencantamiento* del mundo secularista, al mismo tiempo, compele nuevas formas de sacralización del mismo.

incesante curiosidad humana". Continuando con esto, añade que "el Hombre Nuevo que se produce a sí mismo en este proceso no es un Nuevo Adán, ni un nuevo preadánita y menos aún un Nuevo Cristo-Adán, sino el producto no preestructurado del proceso-progreso puesto y mantenido por sí mismo". Como podemos observar, SCHMITT no hace concesiones y rechaza el ideal cristológico del hombre nuevo, reducido aquí a un arquetipo de hombre que se produce así mismo, limitando por tanto su existencia a la mera consecuencia del progreso científico cuya estructura se sostiene de forma autosuficiente. Un proceso-progreso alimentado exclusivamente por la necesidad humana del conocimiento racional, sin perjuicio de que este se funde en el sentimiento mítico ante los problemas del mundo desteologizado, una vez que las relaciones amigo-enemigo dejan de ser el criterio de lo político, aniquilando con ello toda teología política. Esto inaugura el mundo gnóstico donde la idea de Dios queda alejada de él, afirmando incluso que el hombre nuevo "no es un Dios Nuevo, y la Nueva Ciencia que lo acompaña no es una Nueva Teología, ni un autoendosiamiento contradictivo ni una <<antropología religiosa>>".

Para SCHMITT, el principal problema del hombre nuevo radica pues no tanto en su pretensiones de sacralización como en su tendencia a sustituirse naturalmente a efectos de su pragmatismo: "el hombre nuevo es agresivo en el sentido del progreso incesante y de nuevas instauraciones incesantes; rechaza el concepto de enemigo y toda secularización o modificación de las viejas ideas de enemigo; supera lo anticuado mediante lo nuevo científico- técnico; lo viejo no es el enemigo de lo nuevo; lo viejo se liquida a sí mismo y por sí mismo en el proceso de un progreso científico- técnico industrial que utiliza lo viejo (en la medida de su nueva utilizabilidad), o lo ignora como inutilizable o lo aniquila porque carece de valor"⁵⁴¹.

Lo vertiginoso del cambio científico exige la liquidación del modelo anterior, y así sucesivamente. Por eso no es posible hablar, en el fondo, de una figura cristológica o adamita como un principio fundante, ni siquiera como una categoría moral, como lo entendieron los puritanos que aún hallaban

⁵⁴¹ *Ibid.*, p.113.

cobijo bajo una teología política fuerte que les protegía del pecado. Al contrario, el hombre nuevo de la “nueva ciencia” se autodestruye porque rechaza lo antiguo, como una suerte de obsolescencia antropológica que ha de ser restaurada a través del impacto de la ciencia⁵⁴². Pero con esto no significa, entendemos, que SCHMITT esté negando el hecho de que hombre nuevo sea una abstracción bajo la forma –no informada– de un dios inmanente, un denominador común al pensamiento ideológico inmanentista de influencia nominalista. Lo que entiende es que el proceso de desteologizador acaba por demoler cualquier presupuesto universal, como lo es hombre nuevo adánico. Es decir, que del binomio “hombre-nuevo” ya no queda el “hombre”, que se fagocita a sí mismo, sino exclusivamente lo “nuevo”, el *novum* que, incluso supera la nada: “el proceso de un progreso no sólo se produce a sí mismo y al hombre nuevo, sino que también produce las condiciones de posibilidad de sus propias renovaciones y, esto significa lo contrario de una creación desde la nada: la creación de la nada como condición de posibilidad de la auto creación de la nueva mundanidad”⁵⁴³. Esto supone un avance al estadio final del nihilismo como religión de la *nada*, no en el sentido teológico en tanto espacio de creación desprendido de un acto de voluntad divina, sino *nada* en tanto *ausencia* absoluta de categorías fundamentales, desprendida de un acto de voluntad individual, que es el centro de imputación del hombre nuevo.

La aporía del paradigma antropológico-inmanente, subsidiario de la religión secular, podría sintetizarse entonces en la abstracción del individuo en la fenomenología accidental de la materia, sobre el cual converge el resto de reducciones formales que autonomizan el orden del ser hasta su disolución final en una anti-metafísica desligada de su contenido trascendente y limitada a una fe sentimental en el futuro- Del mismo modo, libertad se identifica con voluntad y esta con el poder, en cuyo discurso indeterminado concurre la escatología política de la religión secular y sus distintas aproximaciones a una idea de salvación en este mundo bajo la dirección moral del Estado. El hombre nuevo no es pues, en el fondo, más que una reinvención

⁵⁴² Esto lo hemos podido ver por ejemplo en el caso del fascismo y el nacionalsocialismo en su mitificación de la juventud, que rechaza lo vetusto y sacraliza la novedad pues está acorde con el progreso.

⁵⁴³ *Ibid.*, p.132.

materialista –biologicista o mecanicista- del principio de imanencia, que politiza lo humano y lo disuelve en la nada. De ahí que en el post-modernismo, al tiempo heredero de la tradición nihilista, solo pueda hablarse del individuo como potencia y nunca como acto, pues siempre prevalece la posibilidad por encima de la sustancia, si acaso se pueda hablar de sustancia y no haya quedado esta ya abolida. Paradójicamente, el único terreno donde se antepone el acto a la potencia es en materia abortista y eugenésica, donde la potencia de la vida no es argumento suficiente para detener el acto de la interrupción. Pero esto no es más una de las consecuencias del nihilismo y su “cultura de la muerte”, en la que se inserta el hombre nuevo inmanentista que, pese a sacralizar la vida natural, tiende hacia su destrucción. Incluso en algunas corrientes hace prevalecer la vida animal por encima de la humana, radicalizando aquella corriente ambientalista que otrora imputaba la naturaleza de los hombres acomodándose a su contexto, e imputando sin embargo derechos a la naturaleza para que esta se imponga sibilinamente sobre hombres⁵⁴⁴. Por eso el hombre nuevo está llamado a desaparecer, pues en su artificio naturalista ha encontrado en fondo una técnica para consumirse -pues el consumo es su principal característica, de ahí que se imbrique perfectamente en el sistema individual-capitalista-, a la vista de que aparezca y sea sustituido por uno nuevo, como diría SCHMITT. Un paradigma humano, empero aún incierto, aunque seguramente cifrado en las cada vez más fuertes tendencias transhumanistas o post-humanistas, que hibridan biología y tecnología en su afán por superar la muerte, el gran anhelo humano toda vez que el consuelo escatológico de la vida ultramundana ha quedado obsoleto. Sobre esto tendremos ocasión de volver al final de esta investigación.

Con lo dicho hasta ahora, creemos que los principales elementos de la religión secular han quedado lo suficientemente explicados como para tratar de ofrecer una nueva definición y, con ello, cerrar este segundo gran blo-

⁵⁴⁴ Sirva como ejemplo la ideología antiespecista que busca difuminar o borrar toda barrera o diferencia entre el animal y el hombre, pues solo la noción de especie constituye una categoría universal que ha de ser derogada; o la más reciente doctrina *queer* que niega toda tensión entre naturaleza y cultura prevaleciendo siempre esta última, lo que en última instancia no es sino puro discurso, ideología y abstracción.

que. Finalmente así, llegamos de nuevo ante la inexorable pregunta con la que abríamos estas mismas conclusiones:

¿Qué son las religiones políticas? No podemos sino definir las como expresiones de culto secular hacia la promesa escatológica de una salvación acontecida en el tiempo terrestre, e inscritas en una fe emocional que mitifica lo político y disuelve la relación metafísica entre el individuo y el más allá al proporcionarle un fin existencial con pretensión de eternidad en la palingenesis ideológica del progreso científico, así como en la proclamación de un paradigma antropológico autorreferente que reduce el orden del ser a la voluntad individual como centro de imputación de la naturaleza humana.

Tercera Parte
EXPOSICIÓN

**LA DISOLUCIÓN EN LA NADA: HACIA LA EXTINCIÓN
DEFINITIVA DE LOS FUNDAMENTOS ÚLTIMOS DEL
MUNDO**

1.- Recapitulación y propósito de esta parte

Con este tercer bloque temático nos adentramos en la última fase de esta investigación, destinada a ofrecer el colofón a todas las explicaciones que aquí se han ido sosteniendo y, lo más importante, presentar una hipótesis final que no solo concentre y sintetice lo aquí estudiado, sino que además constituya, en la medida de lo posible, una tesis original que suponga una referencia con la que seguir trabajando en futuras aproximaciones a este campo. A lo largo de este texto se han propuesto diversas ideas, todas ellas sin embargo cruzadas transversalmente por una serie de nociones capitales que son la piedra de toque de todo el trabajo en su conjunto. Este comenzó, como recordará el lector, con un breve bosquejo sobre algunos de los conceptos pre-políticos que preceden las transformaciones y desplazamientos teológico-filosóficos del bajo Medievo, el cual, a su vez supuso la inauguración de una temprana Modernidad. Así, durante las primeras páginas de este manuscrito se abordaron por lo tanto conceptos tales como orden, ley y justicia, seguido de los principales elementos de la filosofía voluntarista: las distinciones *ex natura rei* de Juan Duns Escoto; la noción de imputación extrínseca acuñado por Pufendorf; las causas eficientes *de potentia absoluta dei* y *potentia ordinata* de Guillermo de Ockham, valedor también de la corriente nominalista quien -gracias a la perspectiva y la objetividad que la distancia histórica nos obsequia-, podemos colegir que no hizo sino radicalizar, en su esfuerzo por refutarlas, las tesis de Escoto. También se trataron de explicar como estas evacuaciones influenciaron incluso a pensadores de tradición católica como Francisco Suárez, alineándose involuntariamente con las doctrinas contractualistas de otros pensadores protestantes como la Hobbes, Locke o Robert Filmer, con el que mantuvo su principal polémica intelectual.

Al final de estas líneas se ofrecían por lo tanto los principales fundamentos de la Modernidad, sintetizados en tres puntos: la abstracción – imprescindible para entender las reducciones y las distinciones formales que informan a la Modernidad desde sus comienzos hasta la actualidad-, la autonomía –dividida, a su vez, en otros nueve puntos de “autonomiza-

ción"- y, por último, la absolutización, entendida como la gran consecuencia de todo lo anterior. Esto nos permitió abrirnos paso al segundo bloque de la investigación, centrado en el cerramiento intramundano de la fe, del orden del ser y la política, cuyo principal corolario debía ser el surgimiento de las religiones políticas y del hombre nuevo. Para la resolución de esta parte, en primer lugar, se realizó también un seguimiento de los principales conceptos que considerábamos debían ser manejados o al menos lo suficientemente esclarecidos para una mejor comprensión de lo que a continuación se deseaba explicar. De este modo, y también de forma sumaria pues el ánimo de la investigación excede la posibilidad de detenerse en exceso en cada uno de estos elementos, pudimos estudiar las diferencias entre lo secular como aquello que pertenece al mundo y es a su vez subsidiario de lo divino; el secularismo como un proceso de extralimitación de aquel sobre este, y la secularización como el ulterior fenómeno de politización, fruto de lo anterior. Además, tuvimos ocasión de explicar brevemente los conceptos de religión, trascendencia, inmanencia e inmanentismo, así como apuntar también algunas nociones relativas al sentido escatológico de la historia y de la salvación, permitiéndonos centrar la investigación por fin en el surgimiento de las religiones políticas; especialmente a través de los presupuestos teológicos de Joaquín de Fiore y la fundación de las primeras comunidades revolucionarias de los santos calvinistas a partir de la antropología política del pecado luterana. Finalmente esto nos llevó a la cuestión del mito hombre nuevo según la tradición gnóstica, el cual ordenamos en diferentes categorías tipológicas empleando una metodología conceptual dividida su vez en tres criterios: el criterio epistemológico (teoría escotista-nominalista), el criterio del sentido (teoría teológica-nihilista) y el criterio escatológico (teoría inmanencia-salvación). Un método que nos facilitó clasificar hasta diez tipos diferentes de hombre nuevo, cada uno con sus particulares características definitorias.

Resuelto esto, a partir de aquí, introdujimos el tema de la política total entendida como consecuencia inevitable de la deriva de la filosofía voluntarista y subjetivista hasta la antes anunciada absolutización. Para ello dimos cuenta, en primer lugar, del concepto de política total como proceso trans-

formador que invade la conciencia, así como de la cuestión del nacionalismo en tanto representativo de las entelequias utópicas y nominalistas llamadas a fundar una religión sobre el paraíso terrenal de la nación, prolegómeno al mismo tiempo de un modo de pensar totalitario, condensado bajo el espectro instrumental de la violencia y la *estatalatría*, fundada en las promesas de la felicidad eterna y la erradicación del mal. A esto le enfrentamos la metodología hermenéutica como solución analógica ante la aporía de la univocidad del poder político yuxtapuesto a la equivocidad de la voluntad individual indeterminada, fijando el debate en concreto en la cuestión de las religiones políticas, cifradas en el mito y en la metáfora, antes que en lo analógico y en lo icónico.

Finalmente, a modo de corolario y para concluir el segundo bloque que constituye el gran grueso de la investigación, tratamos de rescatar algunas de las definiciones sobre religión secular y sobre religiones políticas ofrecidas hasta ahora por algunos de los autores más destacados en la materia. Sin embargo, antes que conformarnos con lo que ya está escrito, decidimos ofrecer una propia, no tanto con el ánimo de superar las anteriores, lo que sería incurrir en un ejercicio de soberbia académica, sino más bien por la necesidad de emplear nuestros propios términos como resultado de esta investigación, y con la esperanza de que pueda ser de beneficio para futuros interesados.

Por lo tanto, y explicado todo lo anterior, es momento ahora de dar paso por fin a este tercer bloque, el cual se centrará, primero, en la idea de la imitación como elemento fundamental que acompaña a las religiones políticas en su competencia con una fe trascendente, y la derivación de esto en el estado de cosas actual desde el punto de vista filosófico, pero también sociopolítico. Esto nos permitirá analizar las consecuencias finales de todo lo descrito y la revelación final del escenario político al que nos enfrentamos, definido principalmente por su sorprendente tendencia autodestructiva, así como por la nimiedad de la sustancia del orden humano a favor del sentimiento, inscrito en los vaivenes de la voluntad y de una identidad auto-percibida y sacralizada.

2.- La era de la imitación

2.1.- Sacrificio y revelación: origen y fin de la violencia

Es conocida la tesis de René GIRARD sobre la violencia, especialmente como elemento fundacional de la civilización a través del asesinato colectivo de la víctima inocente, un sacrificio que “tiene la función de apaciguar las violencias intestinas, e impedir que estallen los conflictos”⁵⁴⁵, una suerte de *pharmakos* -como entiende el autor según la tradición griega-, que depurar las tensiones internas permitiendo establecer el orden social⁵⁴⁶ y haciendo de mediador entre el hombre y la divinidad. Es decir, generando la dinámica de religación que exige el culto hacia lo sobrenatural, entendiendo que aquí radica el origen de la cultura y, en definitiva, del ordenamiento político como tributario de lo divino. Esta relación entre la violencia del sacrificio y lo sagrado -la ubicación espacial de lo divino⁵⁴⁷- constituye el centro de pensamiento girardiano⁵⁴⁸, pues, como veremos más adelante, la inmolación sacraliza la víctima propiciatoria del holocausto, de ahí el contenido mítico de la unanimidad violenta:

“El juego de lo sagrado y el de la violencia coinciden (...) Descubrir la violencia fundadora equivale a entender que lo sagrado une en sí todos los contrarios, no porque difiera de la violencia si no porque la violencia parece diferir de sí misma: unas veces rehace la unanimidad a su alrededor para salvar a los hombres

⁵⁴⁵ GIRARD, R.: *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1995, p.22.

⁵⁴⁶ “La exasperación de las rivalidades miméticas habría impedido la formación de las sociedades humanas si, en el momento de su paroxismo, no se hubiera producido su propio remedio. En otras palabras, si no hubiera actuado el mecanismo victimario o mecanismo del chivo expiatorio”. GIRARD, R. *Veo a Satán caer como el relámpago*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2002, p.130.

⁵⁴⁷ De ahí la necesidad de la concreción del sacrificio en el espacio sagrado, como un templo, centro sobre el cual giraba la social en el mundo arcaico. Lo sagrado pues, aunque presente en la vida secular, se distingue de ella. Según MIGUENS, “la concepción de lo sagrado, de lo santo, como separación, apartamiento o elevación sobre las cosas cotidianas; lo que implica, por un lado, la imposibilidad de discutirlo, negociarlo o transarlo (la palabra hebrea para santo es *qodesh*, que significa literalmente puesto aparte o separado). Lo sagrado es lo inalterable, lo indiscutible y lo incuestionable”. MIGUENS, J.E.: *Modernismo y Satanismo...*, op., cit., p.301.

⁵⁴⁸ “A partir de estudio de las tragedias griegas, Girard proclama la estrecha relación que hay entre la violencia y lo sagrado. Una violencia que se encuentra en el origen del mecanismo de expulsión-sacralización del <<chivo expiatorio>>, sobre el cual la comunidad en crisis polariza una agresividad inmanente que, de otro modo, se volvería auto-destructora para el grupo”. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, D.: *René Girard, maestro cristiano de la sospecha*. Persona, Salamanca, 2016, p.31.

y edificar la cultura, otras, al contrario, se empeña en destruir lo que había edificado (...) A través de la violencia que les aterroriza es, pes, hacia la no-violencia que tiende siempre la adoración de los fieles. La no-violencia aparece como un don gratuito de la violencia y esta apariencia no carece de motivo puesto que los hombres sólo son capaces de reconciliarse a través de un tercero. Lo que mejor que pueden hacer los hombres en el orden de la no-violencia, es la unanimidad salvo *uno* de la víctima propiciatoria”⁵⁴⁹.

Aquí reside la dualidad del sacrificio para GIRARD, entre la violencia “maléfica” –es decir, la que aboca a los hombres a la autodestrucción fruto de la tensión mimética- y la violencia “benéfica”-expresada en la fórmula *Satán expulsada a Satán*⁵⁵⁰- que, una vez transformada por la hecatombe, es expulsada al exterior y contenida por los ritos. De ahí la importancia, entiende GIRARD, de la figura del “chivo expiatorio”; aquellas víctimas, dice, “que son el equivalente moderno de las víctimas sacrificiales de antaño”⁵⁵¹, y que originalmente podían constituir un tipo de rito de expulsión “mucho menos siniestro, pues la víctima no es humana”⁵⁵². Esto parece ir en consonancia con la idea de la sacralidad de la vida del *homo sacer* en AGAMBEN, cuya insacrificabilidad sin embargo permite al mismo tiempo la perpetración de su muerte con impunidad, pues esta violencia es constitutiva de la dimensión política sobre la nuda vida, sobre la que pesa un derecho de muerte que no constituye homicidio ni tampoco se revela como sacrificio, y que es por tanto articulada a través de estado de excepción ya que la vida “es solo sagrada cuando está integrada en la relación soberana”⁵⁵³ o, “dicho de otro modo: el dogma de la sacralidad de la vida es la coartada de la violencia mítica”⁵⁵⁴.

La sustitución por tanto de aquel sacrificio vestigial por la representación del rito tiene por objeto “engañar a la violencia”, pues “al desviarse de manera duradera hacia la víctima sacrificial, la violencia pierde de vista el

⁵⁴⁹ GIRARD, R.: *La violencia y lo sagrado...*, op., cit., p.269.

⁵⁵⁰ GIRARD, R.: *Veo a Satán caer como el relámpago...*óp., cit., p.236.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p.202.

⁵⁵² *Ibid.*, p.200.

⁵⁵³ AGAMBEN, G.: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, España, 2005, p.111.

⁵⁵⁴ GALINDO HERVÁS, A.: *Política y mesianismo...*, op., cit., p.52.

objeto apuntado inicialmente por ella". Sin embargo, advierte GIRARD que "la sustitución sacrificial supone una cierta ignorancia"⁵⁵⁵, en tanto esconde la verdad de la auténtica violencia sobre la primera víctima, y por lo tanto funda la sociedad bajo una mentira mítica. Es lo que el autor entiende como *méconnaissance*, un término que, según Domingo GONZÁLEZ, en realidad no debe ser entendido como desconocimiento, sino como "una forma de conocimiento aunque incompleta, inacabada, imperfecta, limitada o parcial" y que, en el fondo, al ser consustancial al mecanismo mimético, esconde "otro nivel oculto (...) Así los textos míticos o las tradiciones rituales de los pueblos velan y desvelan al mismo tiempo la realidad mimética del hombre. Esto es lo que la fina especificidad del término *méconnaissance* pretende custodiar"⁵⁵⁶. Porque este "conocimiento parcial" o *méconnaissance*, "tan profundamente anclado en la estructura psicológica del hombre"⁵⁵⁷ en el fondo revela que el individuo ni es conocedor de su propio mimetismo a nivel de deseo metafísico hacia el prójimo, causa original de esa violencia autodestructiva que debe ser calmada con violencia sacrificial, ni de la propia inocencia de la víctima, cuya culpabilidad es interiorizada y aceptada por el imaginario colectivo, generando la causalidad diabólica o mágico-persecutoria. De ahí que GIRARD entienda que la *méconnaissance* sea incorporada al texto mítico que contiene la tradición ritual, lo que en el fondo constituye la herencia romántica de la mentira que oculta el mecanismo del deseo, frente a la verdad reveladora de la novela⁵⁵⁸, una de las grandes

⁵⁵⁵ GIRARD, R.: *La violencia y lo sagrado...*, op., cit., p.13.

⁵⁵⁶ GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, D.: *René Girard, maestro cristiano de la sospecha...*, op., cit., p.57.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p.59.

⁵⁵⁸ "El vanidoso romántico quiere persuadirse a sí mismo de que su dese está inscrito en la naturaleza de las cosas o, lo que es lo mismo, que es la emanación de una subjetividad serena, la creación *ex nihilo* de un Yo casi divino. Desear a partir del objeto equivale a desear a partir de sí mismo; no es nunca, en efecto, desear a partir del Otro. Al prejuicio de subjetividad se añade el prejuicio de objetividad, y este doble prejuicio se enraza en la imagen que nos hacemos todos de nuestros propios deseos. Subjetivismos y objetivismos, romanticismos y realismos, individualismos y cientismos, idealismos y positivismos se opinen en apariencia, pero concuerdan secretamente en simular la presencia del mediador. Todos estos dogmas son la traducción estética o filosófica de visiones del mundo propias de mediación interna. Participan todos, más o menos directamente, de esa mentira que es el deseo espontáneo. Defienden todos la misma ilusión de autonomía a la que el hombre moderno está apegado con tanta pasión. Es la misma ilusión que no logra alterar la novela genial, aunque la denuncia incansablemente. A diferencia de los escritores románticos o neorrománticos, un Cervantes, un Flaubert y un Stendhal revelan la verdad del deseo en sus grandes obras novelescas. Pero esta verdad permanece oculta en el seno mismo de la revelación". GIRARD, R.: *Mentira romántica y verdad novelesca*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963, p.16.

tesis del autor francocanadiense: la contraposición entre la perpetuación del engaño y el descubrimiento último de la verdad. Es decir, el ocultamiento de la violencia sacrificial original a través del rito, prolongando por el *logos* mítico en su retorno a una suerte de paganismo naturalista, y la revelación de dicha violencia, descubierta por el cristianismo y su *logos* desmitificador expresado en la palabra evangélica sobre el amor y el perdón.

Como vemos, la estructura del mecanismo desarrollada por GIRARD parece orbitar pues alrededor de la idea del engaño; un primer engaño del individuo mismo sobre el mecanismo de la imitación, un segundo engaño o mentira fundacional de la violencia ilegítima sobre la víctima, y un tercer engaño ritual que contiene el advenimiento de una nueva violencia, el cual, al disolver la diferencia entre el sacrificio y la venganza, “puede *engañar* duraderamente a la violencia”⁵⁵⁹. Esta diferencia se expresa, luego del asesinato fundador que da origen a la cultura, en la ley contra el asesinato, pues impide que la violencia se torne “una repetición vengadora”, y en su lugar se transforme en todo caso en “en una repetición ritual, sacrificial, una repetición de la unidad forjada en la unanimidad, en la que participa toda la comunidad”⁵⁶⁰. Vemos que el aspecto social sobre la violencia cobra especial significación en la tesis del autor. El hecho de la participación colectiva en el asesinato eleva su resultado catártico y mantiene a los hombres alejados de otras violencias fraticidas que amenacen con dañar la comunidad. Por eso la herencia ritual, que trasciende la repetición de la violencia original del asesinato fundador, se sostiene sobre la esa unanimidad “menos uno” que exige el derramamiento de sangre de la víctima propiciatoria. El ejemplo lo pone GIRARD en el homicidio de Abel a manos de su hermano Caín, pues la sociedad surge del “apaciguamiento” de su asesinato, “matriz común de todas las instituciones”, ya que “el asesinato colectivo se convierte en fundador por medio de sus repeticiones rituales”.

⁵⁵⁹ GIRARD, R.: *La violencia y lo sagrado...*, op., cit., p.31.

⁵⁶⁰ GIRARD, R.: *Veo a Satán caer como el relámpago...*, op., cit., p.117.

Estas repeticiones, que cobran carácter de ley, suponen pues la “domesticación y limitación de la violencia”⁵⁶¹. Por lo tanto, las instituciones tienen una *triple función sobre la estructura social*: preservar la mentira mítica, “una invención de la cultura humana”, engañar duraderamente a la violencia para resistir la crisis mimética y, por último, absorber esa misma violencia para proyectarla a través de la herencia cultural del rito, bajo la forma de una violencia vestigial controlada.

No obstante, este aparentemente perpetuo ciclo de engaño y violencia puede concluir, aunque solo, como suscribe Domingo GONZÁLEZ, a través de la revelación⁵⁶² de la *verdad* cristiana sobre la mentira romántica. Esta solo puede entenderse bajo los términos de una “conversión” personal, ya que representa el “contrapunto y el antídoto contra el imperio de la *mé-connaissance*, y debe, como ella, transformarse a través de todo el ciclo mimético”⁵⁶³. Este binomio de verdad-revelación abroga por lo tanto la necesidad ritual así como de la retribución hacia a la divinidad al ofrecer en holocausto al Hijo de Dios mismo –el chivo expiatorio definitivo, *el cordero de Dios*- invirtiendo la relaciones de violencia: “desde una visión antropológica, la Cruz representa el momento en el que los mil conflictos miméticos, los mil escándalos que entrechocaban violentamente durante la crisis, se ponen de acuerdo contra un solo individuo: Jesús. Al mimetismo que divide, descompone y fragmenta las comunidades, sucede entonces un mimetismo que agrupa a todos los escandalizados contra una única víctima promovida al papel del escándalo universal”⁵⁶⁴.

Una violencia que, si bien constituye el fin de la violencia sacrificial y ritual, también es, al mismo tiempo, nuevamente origen de la violencia, pues al

⁵⁶¹ *Ibid.*, p.118.

⁵⁶² “En el orden antropológico, defino la revelación como la verdadera representación de lo que nunca había sido representado hasta el final, o lo había sido falsamente, el todos contra uno mimético, el mecanismo victimario, precedido de su antecedente, los escándalos <<interindividuales>>. Un mecanismo que en los mitos aparece siempre falsificado en detrimento de las víctimas y en beneficio de los perseguidores”. *Ibid.*, p.179.

⁵⁶³ GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, D.: *René Girard, maestro cristiano de la sospecha...*, *op.*, *cit.*, p.60.

⁵⁶⁴ GIRARD, R.: *Veo a Satán caer como el relámpago...*, *op.*, *cit.* p.39. Además, la Cruz ejemplifica la teoría catártica del sacrificio del chivo expiatorio pues, en aquel tiempo, Poncio Pilato ofreció el asesinato de Jesús para prevenir una potencial revuelta del pueblo judío.

revelar la mentira, destruye los mecanismos institucionales que retenían el ciclo del mecanismo mimético:

“Así pues, el balance girardiano de la irrupción del logos del amor en nuestro mundo resulta ciertamente ambivalente. Por un lado, ese logos va desmontando lenta y progresivamente las estructuras sacrificiales que asentaban la convivencia de las comunidades primitivas en el logos satánico de la violencia, en su doble modalidad circular (de crisis disolvente y de ordenación fundadora y pacificadora). Por otro lado, la Revelación priva a los hombres del único mecanismo social para evitar su destrucción y, por tanto, abre la puerta a una violencia verdaderamente aterradora (...) El cristianismo coloca a los hombres ante su propia responsabilidad. La paz del amor de Cristo es una paz que ya no puede lograrse a costa de la sangre de las víctimas inocentes. En este sentido, la clausura progresiva de la causalidad mágico-persecutoria representa también el comienzo de la verdadera ética. Pero al mismo tiempo priva a los hombres de sus muletas sacrificiales, desprotegiendo a las sociedades frente a su propia rivalidad y violencia miméticas”⁵⁶⁵.

De ahí el carácter ambiguo del cristianismo, que como el *pharmakós*, remedio que inocular la enfermedad para combatirla, exige una última violencia sacrificial para acabar con el ciclo de violencia mimético-ritual, pero deja expuesto el mundo ante nuevas expresiones de aniquilación. Ciertamente, la misión de la palabra evangélica, allende cerrar el ciclo sacrificial, no es tanto abrogar la violencia en un sentido absoluto, pues esto es imposible ya que la misma idea de revelación entraña violencia al clausurar los mecanismos de contención; sino más bien, restaurar la inocencia de las víctimas de la violencia catártica, cuya presunta culpabilidad había sido aceptada y perpetuada a través del mito y del engaño romántico⁵⁶⁶.

Una vez que la verdad sea revelada con toda su fuerza disruptiva y la violencia institucional del sacrificio desmantelada, la amenaza de una nueva violencia estará marcada por la cada vez más creciente indiferenciación social, vástago del igualitarismo, así como por la proximidad al modelo que

⁵⁶⁵ GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, D.: *René Girard, maestro cristiano de la sospecha...*, op., cit., 168-169.

⁵⁶⁶ “La palabra evangélica es la única que verdaderamente se plantea el problema de la violencia humana”, afirma GIRARD. GIRARD, R.: *Veo a Satán caer como el relámpago...*, op., cit., p.235-237.

es objeto de imitación, intensificando la rivalidad mimética. Esto compele, según GONZÁLEZ, en “la sofisticación de un nuevo *logos* satánico”⁵⁶⁷, el cual no radicará ya en la persecución de la víctima, sino en la arrogación de la legitimidad moral de la misma, y con ello la suplantación del *logos* del amor por un nuevo *logos* victimario, el cual está, empero, aparentemente también cifrado en el amor, y que es el que corresponde al artificioso lenguaje de las religiones políticas basadas en la abstracción sentimentalista del pensamiento positivo⁵⁶⁸. Es decir, emulando en última instancia el sentido moral del holocausto de Cristo, resulta una suerte de “inversión programada” del *logos* evangélico a favor del pensamiento ideológico⁵⁶⁹. Pero este, pese a victimario, no es menos verdugo, e imposible de abstraerse del ciclo mimético, buscará, bajo el discurso de una moral fabricada y auto-imputada, nuevas víctimas sobre las que descargar la violencia mimética.

2.2.- De la envidia metafísica a la víctima inocente

Afirma GIRARD que “la naturaleza mimética del deseo explica el mal funcionamiento de las relaciones humanas” puesto que poseen la capacidad de “expansión de las cosas infinitas”; es decir lo que el *otro* posee, lo que el *otro* es; una fuente inagotable de deseo y voluntad sobre el prójimo y sobre lo ajeno. El deseo mimético es, esencialmente, lo contrario al amor cristiano, que se fundamente en el perdón y en la humildad del reconocimiento de los límites propios y ajenos. Por su naturaleza egoísta, la tendencia mimética del deseo tiende, según el autor, a la idolatría por el prójimo y a la idolatría por nosotros mismos, cuyos “inextricables conflictos

⁵⁶⁷ GÓNZALEZ HERNÁNDEZ, D.: *René Girard, maestro cristiano de la sospecha...*, op., cit., p.170.

⁵⁶⁸ “El totalitarismo del amor representa la versión más sofisticada de este nuevo Satán <<amigo de las víctimas>> y <<perseguidor>> en su nombre. Mediante ese nuevo mensaje <<evangélico>>, el nuevo totalitarismo logra restablecer mucha de las viejas costumbres paganas. La demagógica reivindicación de los derechos pisoteados de las víctimas en el pasado permite al nuevo totalitarismo alcanzar en el imaginario colectivo un estatus moral que las ideologías a su servicio explotan en abierta competencia con el *logos* evangélico, que queda así expulsado por esta versión aparentemente invencible del *logos* de Heráclito”. *Ibid.*, p.174.

⁵⁶⁹ “La Cruz y el origen satánico de las falsas religiones y las potestades no constituyen más que un único fenómeno, revelado en un caso, oculto en otro”. GIRARD, R.: *Veo a Satán caer como el relámpago...*, op., cit., p.181.

constituyen la fuente principal de la violencia humana”⁵⁷⁰. La mimesis oculta por tanto una falsa infinitud, porque la proyección sobre el prójimo se expande sin fronteras: no se trata por tanto de desear exclusivamente lo que el otro posee o lo que es, sino de desear lo que nosotros *creemos* que es o posee. Aquí entra en juego una carga psicológico-social insalvable porque, a la postre, el mecanismo mimético revela de forma sorprendente nuestros auténticos anhelos personales, cuya frustración ante la imposibilidad de satisfacerlos se vuelca sobre aquel que está más cerca -al que GIRARD denomina mediador-, porque en un ejercicio inconsciente de voluntad, así deseamos que sea. De esta manera, desde el plano individual, es posible aliviar el dolor bajo la tempestad de una violencia menor, como puede ser la codicia y la posterior seducción o usurpación del objeto deseado.

Sin embargo, a medida que el objeto va perdiendo valor en la relación del deseo, se produce “un salto de lo físico a lo metafísico”, puesto que “a medida que en el deseo aumenta el papel de la metafísica, disminuye el papel de la física. Cuanto más se acerca al mediador, más intensa se hace la pasión y más se vacía el objeto de valor concreto”⁵⁷¹. De tal manera que el deseo no se proyecta tanto ya sobre aquel objeto sino sobre el propio mediador que lo posee. La intensificación del sujeto deseante sobre el mediador depende pues de la distancia entre ambos⁵⁷², es decir, de su grado de similitud. Cuanto más se asemeje el sujeto deseante al mediador, cuanto más se identifique con él, mayor será su deseo, sienta la dinámica de la “mediación interna”, que tiene que ver para GIRARD con el nivel de homogeneización de la sociedad en el sentido que también lo entendió TOCQUEVILLE⁵⁷³. Cuanto más se parezcan los individuos entre sí, y

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p.28.

⁵⁷¹ GIRARD, R.: *Mentira romántica y verdad novelesca...óp.*, cit., p.81.

⁵⁷² *Ibid.*, p.79.

⁵⁷³ “Los pueblos democráticos quieren la igualdad en todas las épocas; pero hay algunas en las que llevan este deseo hasta el extremo de una pasión violenta (...) Los hombres se precipitan entonces hacia la igualdad como si fuera una conquista y se unen a ella como un bien precioso que se les quisiese arrebatarse. La pasión de la igualdad penetra por todas partes en el corazón humano, se extiende en él y, por decirlo así, lo ocupa entero; y aunque se diga a los hombres que entregándose tan ciegamente a una pasión exclusiva comprometen sus más caros intereses, no lo escucharán. También será inútil advertirles que la libertad se les escapa de las manos mientras fijan su vista en otra parte. Están ciegos

más parecidas sean sus circunstancias, más vehemente se tornará el deseo puesto que más realista serán los propósitos de la imitación. El individuo no desea tanto lo que está fuera de su alcance, que toma por imposible, sino aquello que entiende que entra dentro de sus capacidades personales. Y este deseo hacia el otro, esta envidia sobre la “virtud metafísica” que el prójimo representa, es lo que provoca primero el recelo, después el odio y luego la violencia. Esta violencia individual, descontrolada, es la que sumerge a la sociedad en su conjunto en la crisis mimética. Desde el plano colectivo, el deseo mimético se materializa bajo la furia de una masa turbulenta que identifica el mal de estas pasiones bajo la forma de un individuo concreto⁵⁷⁴. Porque en la medida que se intensifica el deseo, la violencia se vuelve más vehemente, más incontrolable; y ante el instinto de supervivencia humano, que se resguarda de una potencial auto-aniquilación, las culpas se cargan sobre la víctima propiciatoria, cuyo óbito expulsará la violencia de la sociedad. Habría que preguntarle a Hobbes si la tesis girardiana del mecanismo mimético encaja con su estado de naturaleza original, en el que el hombre tiende a la destrucción del otro, semejante o no. En este sentido GIRARD si parece escapar de escollo nominalista, si bien podría discutirse que la teoría del asesinato fundacional es una abstracción fruto de su exégesis bíblica, lo cierto es que para el autor francocanadiense la construcción de la sociedad obedece a una organización, en todo caso, fundada sobre conceptos pre-políticos –violencia, rito y religión-, pero no por ello necesariamente distinta de lo político en sí como un artificio. Para el pensamiento nominalista, el pecado aparece simplemente como justificador del orden político.

y no descubren en todo el universo más que un bien digno de envidia”. De TOCQUEVILLE, A.: *La democracia en América*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2000, p.465.

⁵⁷⁴ “Los escándalos entre individuos son como pequeños riachuelos que desembocan en os grandes ríos de la violencia colectiva. Cabe entonces hablar de un *apasionamiento mimético* que agrupa un único haz, contra la misma víctima, todos los escándalos independientes entre sí (...) La condensación de todos los escándalos separados en un escándalo único constituye el paroxismo de un proceso que comienza con el deseo mimético y sus rivalidades. Al multiplicarse, éstas suscitan una crisis mimética, la violencia de *todos contra todos*, que acabará por aniquilar a la comunidad si, al final, no se transforma de manera espontánea, automáticamente, en todos contra uno gracias al cual se rehace la unidad”. GIRARD, R.: *Veo a Satán caer como el relámpago...*, *op., cit.*, pp.43-44.

No obstante, GIRARD si coincide con el pensamiento protestante en general acerca del peso del pecado sobre la naturaleza humana, encarnado para el autor por Satán; primero por ser quien trae la tentación al mundo, origen del deseo mimético, es decir, encarnando la figura de gran *seductor*, pero también del *adversario*⁵⁷⁵, pues hace a los hombres enfrentarse; segundo por ser el *principal acusador* de la víctima propiciatoria, artífice secreto, por lo tanto, de la causalidad diabólica. Para GIRARD, Satán, que oculta la violencia mediante el engaño del *logos* mítico, revela también su naturaleza imitadora, pues busca seducir a los fieles e imitar a Cristo en el mundo. Pero no es esta una imitación legítima, en tanto búsqueda de la santidad, como han hecho algunos destacados personajes de la hagiografía cristiana. Satán busca ser como Cristo porque desea ser idolatrado, siendo estala soberbia del pecado original por el cual el hombre fue expulsado del paraíso, atado a las pasiones y bajezas de la vida mortal. En su búsqueda de su idolatría, Satán se oculta bajo la forma de nuevas divinidades mundanas, atiborradas de falsas promesas con las que conquistar la felicidad del corazón humano. Es por esto, que colegimos también, como veremos más adelante, que la fe de las religiones políticas no puede ser sino una falsa fe, pues son el resultado inevitable de la seducción mimética, primero entre los hombres hacía sí mismos bajo un círculo vicioso de inagotable deseo, después hacia el deseo de imitar a Dios. Un deseo en el que se haya instalado el germen de la envidia, y por tanto del odio y de la violencia; de ahí que muchos se alzasen en júbilo, y hasta hoy todavía lo hacen, cuando NIETZSCHE anunció su muerte. Y del mismo modo que el hombre fue desterrado del Edén, Dios primero expulsó a Satán de los cielos y lo condenó al mundo⁵⁷⁶, desde el cual, través de la seducción de estas pasiones y deseos, entiende GIRARD, actúa generando la envidia e inaugurando el ciclo mimético, desenmascarado definitivamente por la Cruz. Sin embargo, la derrota de Satán en este punto es parcial, aunque la hecatombe de Cristo, si bien pone fin a la retribución, también expone al mundo la ver-

⁵⁷⁵ El autor se refiere a una metamorfosis de Satán: “el secreto de esta desagradable metamorfosis es fácil de descubrir: el segundo Satán no es otra que la conversión del modelo mimético en obstáculo y en rival, la génesis de los escándalos”. *Ibid.*, p.54.

⁵⁷⁶ No en vano uno de los muchos apelativos que recibe Satán en los evangelios es el de “príncipe de este mundo”, y el sentido de la frase “veo a Satán caer como el relámpago” que rubrica la célebre obra de GIRARD.

dad de la víctima inocente -representada magistralmente por Él, quien carece de pecado- y, al igual que Éste se sacraliza mediante el martirio y su posterior resurrección, la tendencia imitadora del deseo buscara sacralizar nuevas categorías humanas. Esto nos lleva otra vez a la cuestión del hombre nuevo, colofón del proceso mimético, el cual posee, colegimos, varios estadios de transformación.

El proceso comienza naturalmente con el primer acto de deseo en el primer estadio, que es el del hombre hacia Dios, el cual, queriéndole imitar, incurre en el pecado de soberbia. A esto le debe seguir el deseo mimético sobre la virtud metafísica del prójimo, siempre alentado por la tentación, origen de toda violencia, siendo este el segundo estadio. El tercer estadio del proceso mimético lo identificamos con la mentira mítica, expresada en la herencia ritual que oculta el asesinato fundacional, pues imita, para engañarla, a la violencia. El cuarto y último estadio debe corresponder pues, luego de que la verdad evangélica sea revelada, a la imitación de la víctima inocente y la arrogación de la legitimidad moral de su sacrificio. En este estadio en particular, la víctima trasciende la causalidad diabólica que legitimó su asesinato. Su culpabilidad desaparece tras su muerte, pues el fin de su vida no constituye ya el objeto de la purificación de la crisis mimética y la consecuente catarsis colectiva, sino de martirio y expiación de los males ajenos. Es decir, si el ciclo mimético terminaba con el homicidio del chivo expiatorio puesto que condensaba todos los males de la sociedad, satisfaciendo con ello los deseos de violencia de esta; el holocausto de Cristo, al dismantelar la necesidad del sacrificio -ofreciendo para ello el mayor de todos ellos, la muerte de la divinidad-, también estaba manifestando al mundo la misión sagrada de su martirio por el perdón universal de los pecados. Tras este punto de inflexión, a culpabilidad no radicaba más pues en la víctima propiciatoria, sino en sus asesinos, cuyos males eran purgados tras la defunción de aquella. De ahí la sacralización de la víctima, no ya como chivo expiatorio que asume la culpabilidad de otros, sino como mártir que los absuelve. Por eso colegimos que el cuarto estadio mimético radica precisamente en la arrogación de esta legitimidad moral de la víctima inocente, imitando el ejemplo sagrado de Cristo y el *logos* del amor

que perdona a sus enemigos. Las ideologías han sido pródigas en emular esto, especialmente las postmodernas si nos atenemos especialmente a aquellas bajo forma de religiones políticas inscritas en una concepción victimaria del mundo. Al auto-percibirse como acreedoras morales de una sociedad en constante deuda con ellas, harán todo lo posible por satisfacer la necesidad del reconocimiento de su presunto sacrificio, una abstracción subjetivista. Domingo GONZÁLEZ explica elocuentemente este fenómeno:

“Esta parasitación del *logos* se manifiesta, en primer lugar, en las reivindicaciones ideológicas de corte victimista que, inclinándose ante la legitimidad de la revelación cristiana de la violencia, no duda en sacar partido de este nuevo escenario para reclamar un nuevo protagonismo con la reactivación de rivalidades miméticas dirigidas a ocupar el trono de la víctima. La búsqueda de posesión de este prestigio victimista, pálida aunque vistosa imitación del reconocimiento cristocéntrico de las víctimas, se convierte en un nuevo reflejo del deseo metafísico: el deseo de ocupar el lugar de la víctima. Pero ese deseo está penetrado por el ansia de reconocimiento y por el espíritu del resentimiento. Ninguno de ellos son hijos del cristianismo, como pretendió Nietzsche; son hijos bastardos del saber evangélico sobre la violencia”⁵⁷⁷.

Un saber que radica en la promesa de la sacralización tras el martirio, un acontecimiento inédito, enseñado por el cristianismo. Pero el *logos* ideológico, aunque trate de suplantarle mediante el artificioso lenguaje de la tolerancia, una forma de amor secularizada, se opone necesaria y diametralmente al *logos* evangélico. Acierta el autor cuando dice que están marcadas por el espíritu del resentimiento, pues existe no en vano un ánimo revanchista que sitúa al victimismo ideológico al frente de una lucha revolucionaria, hoy movida por la vindicación de un derecho auto-percibido, o por la exigencia del reconocimiento moral de las inquietudes emocionales de cada individuo considerado víctima, una forma de voluntarismo. De hecho, esta “parasitación” del *logos* cristiano por parte de las ideologías victimarias postmodernas ha superado incluso la imitación de la causalidad mágico-persecutoria por parte de los “neopaganismos sacrificiales” de las ideologías totalitarias. Estas, otrora herederas de las mismas necesidades

⁵⁷⁷ GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, D.: *René Girard, maestro cristiano de la sospecha...*, op., cit., p.172.

expiatorias que las sociedades ancestrales, adaptaron los mecanismos de purga “al prestigio científico de las ciencias sociales de moda”⁵⁷⁸. De ahí que los sistemas sacrificiales gozasen de los vertiginosos avances de la tecnología en materia de asesinato colectivo, como las infames cámaras de gas empleadas sobre todo por los nazis contra el pueblo judío, el gran chivo expiatorio moderno; o los *gulags* siberianos, auténticos campos de la muerte para castigar a enemigos de Stalin. Sin embargo, como decimos, y suscribiéndonos aquí a la tesis de GIRARD, el modelo mimético basado en la causalidad diabólica estaba destinado a periclitar en manos de este nuevo “totalitarismo del Amor”, fundado en la sacralización de la víctima, más sutil y sofisticado, ya que se presenta como amigo de los perseguidos, en referencia cristológica a la vida terrenal de Jesús y al mensaje evangélico del amor; ahora distorsionado y reducido a una simple caricatura proselitista sobre la tolerancia y la convivencia civil, el dogma insondable de la nueva religión laica del progresismo humanista, cumpliendo con ello el vaticinio de GÓMEZ DÁVILA “la compasión, en este siglo, es arma ideológica”⁵⁷⁹.

2.3.- El carácter mimético de las religiones políticas: la tolerancia

La tolerancia imita secularmente al amor cristiano porque ofrece una solución de paz a los problemas de convivencia entre individuos naturalmente distintos en una sociedad que imputa forzosamente la igualdad⁵⁸⁰. Como hemos estudiado, para GIRARD una de las principales elementos cristalizadores de la crisis mimética es el grado de igualdad entre los individuos, pues a mayor homogenización, es decir, a mayor cercanía, más intensa deviene la envidia o el deseo mimético hacia el modelo o mediador, toda vez que el objeto haya desaparecido ya de la ecuación, sustituyendo el de-

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p.173.

⁵⁷⁹ GÓMEZ DÁVILA, N.: *Escolios a un texto implícito*, Villegas Editores, Bogotá, 2003, p.321.

⁵⁸⁰ Dalmacio NEGRO achaca a esto a la mentalidad estatista –ligada a la ideológica- y a su logos neutralizador y administrativo, que neutraliza también la cultura, pues la “neutralidad típicamente europea que radica en el anhelo de paz, cuyo último fundamento es de raíz cristiana, el amor –como principio y término- y el respeto al prójimo transformados por la secularización o para evitar disputas, en tolerancia, mínimo religioso indiferencia religiosa. Hoy, la neutralización hace de la tolerancia un principio supremo, más bien una ideología”. NEGRO PAVÓN, D.: *Lo que Europa debe al cristianismo...*, op., cit., p.152.

seo material por el metafísico, mucho más inestable y susceptible de estallar en una descarga de violencia⁵⁸¹. Podría colegirse entonces que las sociedades democráticas, fundadas en la abstracción igualitarista, son aquellas más sensibles a sucumbir ante una nueva crisis mimética –otro tema sería analizar los límites de esa igualdad real en una sociedad de clases capitalista-. Sin embargo, las sociedades postmodernas al haber desechado ya la tradición sacrificial y asumido por el contrario la experiencia cristiana sobre el amor, invocan nuevas formas de mantener la estabilidad de la comunidad, recurriendo a la tolerancia como una expresión laica del mandamiento cristiano sobre el amor al prójimo; aunque limitada exclusivamente al precepto social de tolerar la existencia ajena. Es decir, mientras que el amor cristiano está centrado, primero, desde el plano de lo sobrenatural en el amor de Dios hacia el hombre, la criatura más excelsa de su creación; y, segundo, desde el plano natural, en el perdón entre los hombres -heredado del sacrificio de Cristo que exhorta a los hombres a perdonarse entre sí, como recogen sus oraciones-, la tolerancia se centra exclusivamente en la convivencia para que cada individuo pueda desarrollarse moralmente dentro de la sociedad sin obstáculos, al margen del perdón, pues este no es necesario para convivir socialmente. Esto ocurre porque la tolerancia, que es una virtud moderna negativa en tanto constituye un *modus tollens*, es decir, permitir aquello que molesta, se vuelve no obstante activa en la constante búsqueda de identificación y de empatía para comprender mejor al otro. Aquí subyace, en aras del éxito social de la convivencia, el deseo de fundar una *comunidad moral* entre todos los semejantes; pues la postmodernidad alberga un sentimiento continuo de difuminar todo límite y toda diferencia, una suerte de unión mística que todo lo borra, fundando una nueva normalidad sin diferencias.

En este escenario, la tolerancia buscará suprimir la violencia y contener la crisis mimética de una forma artificiosa, pues se limita a imponer un códi-

⁵⁸¹ “De acuerdo con la idea de progresiva intensidad que define la escalada mimética, debería llegar en la fase superior del deseo emulativo. Esa fase es la mediación doble, allí donde la indiferenciación entre discípulo y modelo difumina sus singularidades respectivas, haciendo del sujeto modelo de su modelo y del modelo discípulo de su discípulo. Cuando esto sucede, los rivales se han <<mimetizado>>; aunque radicalizan subjetivamente en la percepción de sus diferencias, son completamente iguales”. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, D.: *René Girard, maestro cristiano de la sospecha...*, op., cit. p.83.

go ético fabricado para asegurar la coexistencia, lo que no hace sino eliminar el problema de la envidia metafísica solo de la superficie. Al no exigirse el perdón, los celos y resentimientos siguen anclados en lo más profundo del corazón humano, esperando a volver a enfrentar a los individuos y manifestarse en forma de un nuevo episodio de violencia. Por eso la amenaza de la crisis no se resuelve exclusivamente tolerando, sino perdonando, pues la capacidad de perdonar es el poder más grande del hombre: elimina la culpa del que ha afrentado y restaura la virtud de aquel que ha sido afrentado, quien vivía bajo el peso del rencor y del agravio. Sin embargo las religiones políticas, al rechazar la idea del perdón pues está contenida en la salvación extrínseca, necesitan de un nuevo lenguaje sobre el amor que permita a los hombres convivir al margen de la violencia y las afrentas anteriores, pues solo importa el futuro, encarnado por la nueva antropología política del hombre sin culpa. De ahí que la tolerancia haya sido absorbida por la mayoría de los discursos ideológicos de las religiones políticas, porque promueve el progreso social en el tiempo a la vez que transmuta la esencia del perdón a la mera virtualidad de la aceptación por parte de los otros miembros de la comunidad. De esta manera, todas las categorías humanas fundadas en la praxis nominalista que reinventa la naturaleza son bienvenidas al infinito paisaje antropológico de la religión secular. Han de ser todas toleradas, no tanto porque se deduzca una idea de bien que constituya un fin para la comunidad política, pues como construcción voluntarista carece de toda finalidad; sino, como decimos, por asegurar así el futuro y el progreso del género humano hasta difuminar y eliminar todas las barreras y distinciones entre cada individuo, generando con ello esta "nueva normalidad" inscrita en la ausencia de normalidad, pues no posee más límite a su propia y constante expansión que la misma voluntad indefectible que la subyace.

Podría hablarse entonces de una "sociedad de la tolerancia", aunque no tanto de una "sociedad del respeto", ni mucho menos de una "sociedad del perdón". Porque lo único que contempla la tolerancia es la posibilidad de la existencia individual. El respeto, un concepto en desuso aunque todavía se emplee erróneamente como sinónimo de tolerancia, tiene que ver con el

honor y la fama, pues contempla un sentido de dignidad metafísica que no recoge aquella, la cual como decimos se limita a la aceptación de la existencia del prójimo sin atenerse a su dignidad. Por eso hoy en día en las sociedades democráticas es fácil hablar de una tolerancia universal con independencia del honor y del perdón. Esto le permite a las religiones políticas hodiernas crear ejércitos de nuevos acólitos, pues el único requisito exigible es la existencia en el mundo, sin los requisitos previos que exigían las religiones políticas neopaganas, como el nazismo, que solo admitía germanos. En el cristianismo, el sacramento del Bautismo da la bienvenida al individuo a la comunidad de Cristo a través del lavado de la primera mácula, lo que restaura su dignidad original como criatura. Las religiones políticas rechazan este rito inaugural y a cambio proponen la aceptación universal de todos los hombres en su seno. Sin embargo esto no deja de ser, en el fondo, otra forma de imitación, pues la Iglesia también está universalmente abierta a todos los fieles, aunque con el condicionamiento antes descrito, a diferencia de las religiones políticas postmodernas, que al fundamentarse en la nada, nada es necesario para pertenecer a ellas.

En fin, como para las religiones políticas el pecado no reside en el individuo, una herencia gnóstica, tampoco se requiere el perdón ni la sanación del Bautismo. Eso sitúa entonces a la religión democrática, la única con suficiente legitimidad social en la postmodernidad, como una suerte de religión universal basada en la tolerancia, la imitación del amor, el cual ha quedado postergado al simple amor romántico, que se extiende sin más cortapisas que la atracción sexual, con independencia de que sea incluso entre parejas del mismo sexo. Pero el carácter imitador de las religiones políticas no se limita a la cuestión social, emulando el dinamismo del amor para solventar la cuestión mimética, sino que el propósito de la imitación se eleva hasta las propias estructuras de poder del Estado, dándole la razón a Carl SCHMITT cuando decía que todos los fenómenos políticos son fenómenos religiosos secularizados, o a Chesterton, quien aseguraba, con la brillantez que le caracterizaba, que las ideas del mundo moderno no podían ser otra cosa que “virtudes cristianas que se han vuelto locas”.

2.4-. El Estado, imperio particularista: ¿un *katéchon* politizado?

Para poder comprender el sentido de lo que anuncia esta rúbrica, sin ánimo de confundir al lector, primero es necesario comprender el concepto de imperio antes de relacionarlo con la tesis sobre el *katéchon* que aquí vamos a presentar. Así, frente a la idea de nación propia del modo de pensamiento estatal, la idea de imperio sugiere un concepto de carácter espiritual. Al contrario que el Estado, no se expresa exclusivamente sobre un territorio que delimite su soberanía –pues este es un concepto moderno- y, pese a tener consecuencias jurídico-políticas, constituye algo cualitativamente diferente y superior. Según SCHMITT, el imperio propone la ordenación del espacio con la exclusión de potencias alógenas. El imperio es una idea rectora que irradia una noción política sobre un gran espacio. Para el autor, el imperio se trata de un instrumento destinado a re-politizar la existencia; un coto contra la neutralización del Estado total y cuantitativo de partidos, frente al cual propone un Estado cualitativo⁵⁸² y político basado en la decisión sobre el estado de excepción, que para el autor opera análogamente al milagro.

Del mismo modo, la idea de imperio en SCHMITT supone un obstáculo contra la universalidad de las grandes potencias y la tendencia hacia la construcción de un mundo unipolar, la causa del verdadero mal. Las relaciones de los grandes espacios estarían reguladas por el derecho internacional que operaría bajo la misma alteridad que se deduce de la dialéctica amigo-enemigo, propia del derecho de gentes. Nótese que la idea de irradiación sugiere la ligazón del imperio con un orden cósmico y moral. En este sentido el imperio es la creencia ancestral de la unidad lógica de la tierra y de un solo emperador, un rey de reyes. El orden humano debe reflejar y replicar el orden cósmico y su voluntad supra-política sobre el mundo. De ahí que el imperio sea una idea reguladora, entendida más como una autoridad moral que como un poder, puesto que la naturaleza del imperio es eminentemente sagrada por referirse a este orden cósmico y su legiti-

⁵⁸² JIMÉNEZ SEGADO, C.: *Contrarrevolución o resistencia...*, op., cit., pp. 146-147.

dad supra-convencional al estar ligada al orden universal de las cosas. El problema del imperio viene dado por la ausencia de límites, lo que -al contrario que sucede en el pensamiento de SCHMITT- sugiere un tipo de *forma política anti-política*, así como lo es el Estado, aunque por causas distintas. El Estado es antipolítico por neutral, pues se arroga el ejercicio del poder y hace de éste una mera técnica fáctica de autoconservación. En esencia, el Estado neutraliza lo político y el modo de pensar político, que nunca es neutral. En el caso del imperio, dado que lo político limita con la filosofía, con lo sagrado y con la guerra, y el imperio presupone la paz y por tanto la disolución definitiva de las categorías amigo-enemigo, lo político, al menos según SCHMITT, llega a su fin⁵⁸³. Etimológicamente, lo político es lo propio de la *polis* como unidad de organización cerrada, y ello incluye la guerra contra otras *polis*. La tendencia del imperio es de expandirse sobre otras formas políticas y a la asunción de las mismas, lo que implica una situación de paz duradera. La restauración hobbesiana supone la revisión geométrica del mito de la *polis* a través del Estado, que opera como unidad cerrada y particularista de poder frente a la tradición política europea heredada de la *res-publica* romana, por eso es incompatible con la idea de imperio. Por cierto, la república no es incompatible con la monarquía. La república describe la cosa pública que es la esencia de lo político, *siendo lo político en sí mismo una esencia*, que reside en la organización y en la custodia del orden social, con independencia del modo de acceder a la cúpula del poder. El político conserva y hace cumplir el derecho, por eso es una potestad distinta a la del juez, que lo restaura. Sería Montesquieu el que, ya bajo el modo de pensar estatal definiría la incompatibilidad entre monarquía y república. En fin, el relato de la restauración de la *polis* como un ser vivo supone la ontologización del Estado tras la Revolución Francesa como una entidad subjetivada, cuya metafísica es compartida por la nación, una unidad colectiva y sociológico-moral hipostasiada. Es decir, de-

⁵⁸³ Esta diferenciación es, desde luego para el alemán, preferible a la de la neutralidad, pues lo político es extensible a la posibilidad real de la guerra; aunque, advierte “como cualquier otro concepto político, se encuentra también bajo ese supuesto último de la posibilidad real de agruparse como amigos o enemigos. Si sobre la tierra no hubiese más que neutralidad, no sólo habría terminado la guerra sino que se habría acabado también la neutralidad misma, del mismo modo que desaparecía cualquier política, incluida la de la evitación de la lucha, si dejase de existir la posibilidad de una lucha en general”. SCHMITT, C.: *El concepto de lo político...*, op., cit., p.66.

venida en sujeto activo de lo político, cuya voluntad jurídica no solo atañe a la política sino también a la moral. Este proceso de ontologización y radicalización del Estado hallará su cúspide con la eticidad hegeliana:

“El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y que se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe (...) En cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, el Estado es lo *racional* en y para sí. Esta unidad sustancial es auto finalidad absoluta, inmóvil, donde la libertad llega a su derecho supremo, así como esta finalidad última tiene el derecho supremo frente a los individuos, cuyo *deber supremo* es ser miembros del Estado”⁵⁸⁴.

Con referencia a esto, también señala SCHMITT:

“Mientras se conservó la idea de Dios, la filosofía de la inmanencia, cuya magnífica arquitectura culmina en la filosofía de Hegel, refiere Dios al mundo, y el derecho y el Estado se dejan brotar una inmanencia de lo objetivo. En los radicales más extremistas domina un ateísmo consecuente”⁵⁸⁵.

En la ecuación derivada de la relación entre el imperio, el Estado y la nación, queda por responder la cuestión relativa a la Iglesia, que como ya explicamos en otro punto de esta investigación, opera como reino espiritual, pero también como institución humana; es decir, está en el mundo, pues es mezcla de imperio y de comunidad sobrenatural. En este sentido, la Iglesia desmitifica que lo divino esté en la naturaleza, pues lo divino no es histórico. Más bien podría decirse que la historia viene definida una vez más por la tensión entre el *logos* mítico-naturalista del Estado y el *logos* del amor cristiano⁵⁸⁶, que bien podría extrapolarse a la ya mencionada tensión entre el Estado y la Iglesia. No obstante, si bien para la Iglesia la historia de la humanidad es la historia de la Salvación y el fin último de la his-

⁵⁸⁴ HEGEL, G.W.F.: *Fundamentos de filosofía del derecho...*, op., cit. pp. 678-679

⁵⁸⁵ SCHMITT, C.: *Teología Política...*, op., cit., p. 47

⁵⁸⁶ En el famoso discurso de Ratisbona, Joseph RATZINGER se refiere a Dios como el “logos”. René GIRARD y Dalmacio NEGRO coinciden en esta tesis sobre la tensión entre el logos racional del Estado y el logos cristiano, en este sentido revolucionario (pues está en lucha constante contra la mitificación del mundo).

toria es Cristo, la historia del Estado, como ya hemos venido explicando, está marcada por un tipo de escatología inmanente cuya meta también es la salvación, pero dentro de los confines de lo político. Debemos por tanto, a la luz de estas ideas, referirnos por fin a la pregunta que rubrica este epígrafe. ¿Opera el Estado, tanto en su demostrada misión soteriológica así como en su sempiterna lucha contra el pecado, como una suerte de barrera contra el mal en el mundo. Empleando en este punto la terminología teológico-política de SCHMITT según la misiva de San Pablo⁵⁸⁷, cabe preguntarse si el Estado opera un *katéchon* secularizado en tanto construcción técnica para la neutralización del conflicto, incluso si lo hace como imitación del imperio en tanto reflejo del orden cósmico. Podría cuestionarse también, si tal papel podría ser arrogado por la Iglesia en tanto *communio* espiritual, que lava y preserva a los hombres del pecado mediante el bautizo y la confesión.

Ciertamente, el concepto de imperio asociado al de resistencia o contención del mal en el mundo posee una significación teológico-política inextricable, pues la idea del mal es un concepto meta-político, es decir, que trasciende la contingencia y el devenir humano pero que, sin embargo, condiciona su existencia desde el momento del primer pecado. Este *mysterium iniquitatis* o misterio de la iniquidad, como plantea AGAMBEN también conforme a las enseñanzas paulinas, introduce un drama escatológico que presupone la parusía de Cristo y el fin de los tiempos, acontecido tras la gran apostasía universal y la aparición del hijo del pecado, denominado como Anticristo por San Juan.

A este respecto, San Pablo añadió específicamente la cláusula del *katéchon*⁵⁸⁸, una figura teológica expresada por vez primera en la segunda car-

⁵⁸⁷ Para SCHMITT la apelación a San Pablo posee especial enjundia teológico-política, pues considera que la "legitimidad carismática neotestamentaria del apóstol Pablo es el origen teológico de lo que Max Weber dijo sociológicamente sobre el tema *carisma*: el apóstol Pablo, el *triskaidékatos*, el decimotercero frente a los doce, (*Gálatas*, cap. 2; *Hechos de los apóstoles*, cap. 15), no podía legitimarse de otra manera que carismáticamente ante el orden establecido concretamente de los doce". Como vemos, el autor está otorgando aquí a San Pablo una autoridad similar a la figura del dictador por aclamación pública, soberano sobre el Estado de excepción. SCHMITT, C.: *Teología Política...*, op., cit., p.88.

⁵⁸⁸ De *katécho* que significa: retener, agarrar, impedir (*ωχρετακ*), que debe castellanizarse como *katechon* y pronunciarse *katéjon*, es el participio o presente del verbo griego *νοχρετακ*.

ta a los Tesalonicenses. Siguiendo a BUELA LAMAS⁵⁸⁹, el contexto de la misiva paulina es el siguiente: “En la Iglesia de Tesalónica habían sucedido disturbios a consecuencia de la creencia que la segunda venida de Cristo era inminente. Esta señal era perteneciente parcialmente a unos malos entendidos de la 1ª de Tesalonicenses (4:15 y sigs.), parcialmente a las maquinaciones de los impostores. Fue como una forma de remediar éstos desórdenes que San Pablo escribió su segunda epístola a los Tesalonicenses, introduciendo específicamente en los versículos 6 y 7 su doctrina del *katechon* como un complemento a su visión apocalíptica.” El texto apocalíptico completo dice así:

“Hermanos, os suplicamos, por el advenimiento de nuestro Señor Jesucristo y de nuestra reunión con él, que no abandonéis ligeramente vuestros sentimientos, ni os alarméis con supuestas revelaciones, con ciertos discursos o con cartas que se suponga enviadas por nosotros, como si el día del Señor estuviera ya cercano. Que nadie os engañe en manera alguna. Porque antes ha de venir la apostasía y se ha de manifestar el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición. El cual se opondrá y se alzarán contra todo lo que se dice Dios, o es objeto de culto, hasta llegar a sentarse en el mismo templo de Dios, dando a entender que es Dios. Vosotros sabéis lo que ahora lo detiene (*to katéchon*), de manifestarse a su tiempo. Porque el misterio de iniquidad ya está actuando. Tan solo sea quitado del medio el que ahora lo detiene (*ho katéchon*). Y entonces se dejará ver aquel inicuo a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca y destruirá con el resplandor de su venida. Aquel inicuo que vendrá con el poder de Satanás, con todo poder, señales y prodigios falsos. Y con todo engaño de iniquidad para los que se condenan por no haber aceptado el amor de la verdad a fin de salvarse. Por eso Dios les enviará el artificio del error que les hace creer en la mentira. Para que sean juzgados todos los que no creyeron en la verdad, sino que se complacieron en la injusticia. (2 Tes 2, 1-12)”.

Como vemos, la naturaleza espiritual del *katéchon* es opaca; no es inteligible para la gnosis humana allende la mera especulación teológica. No es una hueste celestial, no está compuesta por ángeles ni arcángeles, sino, antes bien, debe entenderse como un instrumento humano al servicio de la

⁵⁸⁹ BUELA LAMAS, A.: “El *katéchon* como idea metapolítica”, en <http://euro-synergies.hautetfort.com/archive/2008/11/18/el-katechon-como-idea-metapolitica.html>, 2018

cristiandad y para la protección de la comunidad política, la cual opera como centro neurálgico de todo acontecer humano. Tampoco está fijado en el tiempo, puesto que presupone, como indica AGAMBEN, un “ya” y un “todavía no”⁵⁹⁰, es decir, algo que está ocurriendo pero que todavía ha de esperarse, un tiempo mesiánico, “el tiempo de ahora”, entendido no como el *fin de los tiempos* sino como *el tiempo del fin*⁵⁹¹. En este sentido, el teólogo italiano explica con más detalle en otro texto que: “Pablo descompone el evento mesiánico en dos tiempos: la resurrección y la parusía, segunda venida de Jesús al final del tiempo. De aquí se sigue la tensión paradójica entre un *ya* y un *aún no* que define la concepción paulina de la salvación. El evento mesiánico se ha producido ya para los creyentes; sin embargo, para completarse enteramente la salvación implica un tiempo ulterior (...) La descomposición paulina encuentra su verdadero sentido en la perspectiva del tiempo operativo (...) El fin del tiempo de hecho una imagen-tiempo, que representa sobre la línea homogénea de la cronología un último punto”⁵⁹². Como vemos, el drama escatológico de ese “tiempo del fin” dibuja una teología de la historia, una *res mixtae* ubicada entre la primera y la segunda venida de Cristo⁵⁹³. En esto, el *katéchon* parece insertarse como dilación del Apocalipsis en tanto retrasa el advenimiento del mal cuya derrota implica la victoria de Cristo en la inmediatez escatológica de la parusía⁵⁹⁴. Pero esta situación temporal al final de los tiempos no le impide a SCHMITT proclamar y vindicar la actualidad del *katéchon* en el mundo a través de instituciones jurídicas de pleno constituidas, como el imperio en un sentido político, pero también la Iglesia⁵⁹⁵ en un sentido espiritual. Este carácter exclusivamente católico del *katéchon* es lo que lleva al jurista alemán a desmitificar, al menos parcialmente, la importancia del Imperio romano en la historia de la salvación atribuida por Petersen, pues esta

⁵⁹⁰ Apunta el autor que ese escenario escatológico “no se trata de una estructura temporal abstracta, sino de un drama o de un conflicto en el que actúan fuerzas históricas absolutamente concretas. El <<no todavía>> se refiere a la acción del *katéchon*, de la fuerza que retiene; el “ya” se refiere a la urgencia del elemento decisivo”. AGAMBEN, G.: *El misterio del mal: Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2013, p.54.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁹² AGAMBEN, G.: *El tiempo que resta, comentario a la carta a los romanos*. Trotta, 2006, Madrid, p.74.

⁵⁹³ SCHMITT, C.: *Teología política...*, op., cit., p. 121.

⁵⁹⁴ Apunta también AGAMBEN que *parousía* en griego significa “presencia”, “estar junto a”. El tiempo que resta..., op., cit., p.75

⁵⁹⁵ AGAMBEN, G.: *El misterio del mal...*, op. cit., p. 51.

aparece solo como escenario o tiempo de espera, alargado indefinidamente hasta el día del juicio último: “El eón cristiano no es una larga marcha, sino una larga espera, un íterin entre la aparición del Señor en tiempos del emperador romano Augusto y el regreso del Señor al final de los tiempos. Dentro de este gran íterin surgen sin cesar numerosos íterin terrenales nuevos, grandes o pequeños, que son *entre-tiempos* también para los litigios dogmáticos de la ortodoxia y que a menudo se extienden durante varias generaciones (...) La Iglesia cristiana prolonga la expectativa (que paraliza toda actividad terrenal) del final inminente (...)”⁵⁹⁶.

Precisamente es en este sentido de “espera” aparece la idea de contención o demora del mal que constituye la figura teológico-política del *katéchon*. Es por esto, que cuando SCHMITT se refería al *katéchon* como la barrera contra el Anticristo -“el hombre de la anomía”, el *antimesías*- estaba imaginando el imperio alemán como un heredero legítimo del Sacro Imperio⁵⁹⁷, que venía a restablecer la unidad política y religiosa originaria⁵⁹⁸. Una tesis que debía culminar, según la exégesis que hace el autor de las epístolas de Pablo, en la extensión de ese imperio a través de una doctrina cristiana del poder estatal como único fundamento⁵⁹⁹. Las evidentes reminiscencias teológico-políticas del pensamiento donosiano sobre la legitimidad del imperio católico sobre el mundo, y con ello sobre la necesidad de la decisión -y por tanto de la dictadura⁶⁰⁰- ha sido en general malinterpretadas como una justificación del régimen nazi sobre el resto Europa⁶⁰¹. Lo que realmente preocupaba a SCHMITT era la sustitución de los grandes espacios -comúnmente confundida con la teoría nacionalsocialista del espacio vital por un *one world* polarizado por dos bloques netamente antipolíticos, uno por democrático y liberal, y otro por comunista y anticristiano.

⁵⁹⁶ SCHMITT, C.: *Teología política...*, *op. cit.*, p.101.

⁵⁹⁷ JIMÉNEZ SEGADO, C.: *Contrarrevolución o resistencia...*, *op. cit.*, p. 201.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p.203.

⁵⁹⁹ AGAMBEN, G.: *El tiempo que resta...*, *op. cit.*, p.109.

⁶⁰⁰ Escribe SCHMITT: “Cuando Donoso Cortés vio que la monarquía tocaba a su fin, porque ni reyes había ya, ni nadie con valor para serlo sin contar con la voluntad del pueblo, sacó la consecuencia última del decisionismo, es decir, reclamó la dictadura política” SCHMITT, C.: *Teología Política...*, *op. cit.*, p. 57.

⁶⁰¹ El propio Carmelo Jiménez Segado, que aquí hemos citado, es recurrente en su crítica a Schmitt como un justificador del nacionalsocialismo bajo el halo de legitimidad moral que le proporcionaba la teología católica.

La idea de imperio en el jurista de Plettenberg radicaba en la repolitización de los grandes espacios y en la necesidad de establecer un dique que frenase la neutralización del Estado liberal, cuya política partidista y falta de capacidad de decisión eran incompatibles con la tesis de SCHMITT⁶⁰².

Tras todas estas disquisiciones, no ha quedado resuelto empero, a expensas de la tesis de SCHMITT, qué es el *katéchon*. A nuestro juicio, ninguna suerte de organización o alianza supraestatal pueden ser el *katéchon*. Si nos atenemos a la carta de San Pablo, debe existir por sí solo, no es el resultado de ninguna fuerza política o jurídica artificial como la estatal. Otra cosa es que, dada la naturaleza imitadora del Estado, que pretende ser *ekklesía*, también pretenda arrogarse la condición de *katéchon*, algo que puede ser bastante más evidente de lo que parece si nos atenemos a su obsesión por preservar el mundo del pecado mediante la política desde los tiempos de la Reforma. Podría entonces argumentarse que la imitación que reproduce el Estado fijándose en la Iglesia es comparable con la imitación que también hace del *katéchon*. Por otro lado, resultaría arriesgado afirmar categóricamente que es la Iglesia la que asume este papel, y aunque ciertamente es imperial por reflejar el orden cósmico, no es *per se* política, puesto que, como decíamos, es una *communio*, una comunión espiritual, lo que representa una dualidad ontológica. Y si el Estado fuese el *katéchon*, esto significaría que el mal, o bien está encarnado por otro Estado, o bien está replegado dentro de sus propias fronteras; en cualquier caso identificado como el mal que ha de ser combatido o contenido. Sin embargo, que el Estado sea el *katéchon* también alberga la posibilidad de que el mal, no tanto como enemigo del cristianismo sino como su principal imitador, habite en su interior pero disfrazado de un poder legítimo, es decir, protegido por la propia legalidad estatal. Una situación que no podré replicarse en el caso de la Iglesia, de tal modo que el *katéchon*, antes de contener el mal, estaría enmascarándolo no solo dentro de los límites de lo político, sino dentro del seno mismo de la cristiandad. Algo decisivo según la tesis de AGAMBEN para la "gran renuncia" de Benedicto XVI, entendida por el teólogo italiano no como un acto de cobardía, sino como de resistencia contra

⁶⁰² SCHMITT, C.: *Teología Política...*, op. cit., p. 53.

el mal en la Iglesia, puesto que “sacó a la luz el misterio escatológico en toda su fuerza disruptiva”⁶⁰³, en referencia a la naturaleza mixta de la Iglesia. Bajo el punto de vista escatológico, la Iglesia escapa del mundo; y desde el punto de vista económico, es *del* mundo. De ahí la paradoja que sugiere la “gran *diccesio*”, es decir, la gran separación entre malvados y fieles, entre la Iglesia como cuerpo del Anticristo y como el cuerpo de Cristo que supone la condición bipartita que la divide entre la santidad y el pecado⁶⁰⁴. Una situación que será visible, según el autor, en el fin de los tiempos, momento en el cual se descubra la tensión dialéctica entre el bien y el mal, pues que aquí el mal no opera tanto como el enemigo del bien, sino su imitación, su ocultamiento. A este respecto, advierte AGAMBEN:

“Es posible entonces que el *katéchon* y el *ánomos* (Pablo no habla jamás, como San Juan, del *antíchristos*) no sean dos figuras distintas, sino que designen un único poder, antes y después del desvelamiento del final. El poder profano –el Imperio romano o cualquier otro- es la apariencia que cubre la realidad de la anomalía sustancial al tiempo mesiánico. Con la supresión del misterio esta apariencia es eliminada, y el poder asume la figura del *ánomos*, del fuera de la ley absoluto. El tiempo mesiánico se cumple así con el encuentro de dos *parousíai*: la del *ánomos*, caracterizada porque Satanás está en acto con toda su potencia, y la del mesías, que hará inoperante esa *enérgeia*”⁶⁰⁵.

Por lo tanto, si la Iglesia es entendida como *katéchon*, en tanto oculta esa dicotomía ontológica entre lo mundano-económico⁶⁰⁶ y lo escatológico-parusístico, habría de estar demorando también la llegada del mal pero no deteniéndola; a la espera de que, por fin, junto con el desvelamiento de todos los misterios escatológicos del cristianismo, la imitación sea por fin revelada, desenmascarando así al *ánomos*, el sin ley. Esta tesis mediante el cual el *ánomos* queda revelado, aparece ya según AGAMBEN en los tex-

⁶⁰³ AGAMBEN, G.: *El misterio del mal...*, *op. cit.*, p.30.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p.25.

⁶⁰⁵ AGAMBEN, G.: *El tiempo que resta...*, *op., cit.*, pp.110-111.

⁶⁰⁶ Recordemos que AGAMBEN estudia el sentido de la palabra *oikonomia* en relación a los textos bíblicos y su significación como ordenación o administración doméstica de la comunidad mesiánica. El propio San Pablo aparece como encargado de esa “economía” del misterio adecuada a la resolución de un “plan divino” o salvífico, aunque el propio autor subraya la ambigüedad de esa interpretación. AGAMBEN, G.: *El reino y la gloria...*, *op., cit.*, pp. 39-42

tos originales del teólogo Ticonio, cuya influencia fue imprescindible para la confección de *La ciudad de Dios* de San Agustín. Para el italiano, Ticonio sería el primero en haberse dado cuenta de que este fenómeno de desmascaramiento tendría lugar en la misma Iglesia, dada a esta naturaleza *permixta* de bien y mal, entre lo mundano y lo espiritual.

“Según Ticonio, el cuerpo de Cristo, o sea, la Iglesia, está constitutivamente dividido (...) él distingue una Iglesia negra, compuesta por el *populus malus* de los malvados, que forman el cuerpo de Satanás; y una Iglesia *decora*, honesta, compuesta por los fieles de Cristo. En el estado actual, los dos cuerpos de la Iglesia se encuentran inseparablemente entremezclados pero, -de acuerdo con la predicción del Apóstol- se dividirán al final de los tiempos”⁶⁰⁷.

Señala el autor que para Ticonio existe un tiempo escatológico, desde la Pasión de Cristo hasta la separación de los dos cuerpos de la Iglesia, donde se revela el misterio del mal, lo que sugiere efectivamente la existencia de una corriente de pensamiento que sitúa a la Iglesia como *katéchon*. Esto parece ser del todo incompatible con la revisión estatalizada del *katéchon*, donde no existe ya una dialéctica teológica entre el bien y el mal, sino una absoluta neutralización donde el mal es absorbido jurídicamente. A este respecto, cabe afirmar que la fórmula de SCHMITT no sugiere efectivamente un *katéchon* basado en la imitación del Estado, puesto que la idea de imperio germánico soluciona esta especulación; son las naciones europeas cristianas las que, bajo la forma política del imperio, constituyen un bastión frente al mal; pues la misión del *katéchon* descansa en el emperador y en la *Respublica Christiana* que opera como nomos o unidad jurídica medieval de los reinos cristianos⁶⁰⁸. Lo contrario al nomos, la norma, es la anomía, la no-ley, el anticristo, como ha tenido en cuenta también AGAMBEN en sus lecturas de las misivas paulinas. Para SCHMITT la misión del *katéchon* solo tendrá éxito si se perpetúa en el tiempo reteniendo al mal hasta el fin del eón cristiano, insistiendo de nuevo en ese sentido de ínterin o de “espera”: “...el concepto decisivo de su continuidad, de gran poder

⁶⁰⁷ AGAMBEN G.: *El misterio del mal...*, op. cit., p.41.

⁶⁰⁸ SCHMITT, C.: *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes “Jus publicum europaeum”*, Editorial Struhart & Cía, Argentina, p.38.

histórico, es el del *Kat-echon*. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de detener la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet* (...) El imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea de *Kat-echon*⁶⁰⁹.

Para el de Plettenberg, la legitimidad del imperio y la del *katéchon* descansa en la tradicional distinción y cristiana entre *auctoritas* y *potestas*, entre la autoridad espiritual y el poder temporal, asumidos por el papado y el imperio respectivamente⁶¹⁰. La perturbación de este equilibrio de poder genera la tiranía, donde el emperador fracasa en su misión como *katéchon* al no estar refrendado su poder por la autoridad moral de la Iglesia católica. A esta tiranía se refiere SCHMITT como cesarismo, “una típica forma de poder no cristiano”⁶¹¹, y al mismo tiempo una fórmula necesaria para el éxito del proceso de secularización que conduce a la Modernidad, un proceso inextricable al Estado como forma de poder particular y monolítica, que genera su propia religión laica y su particular moral pública, actuando, vía imitación, como *ekklesía* temporal en el mundo, y por lo tanto con su propia misión salvífica así como su propia idea de mal político⁶¹². Para el éxito de su misión, el *katéchon* debe conservarse en el tiempo a través del orden político cristiano. Pero el Estado, al rivalizar por imitación con la Iglesia, no es el *katéchon* que imaginaba SCHMITT, puesto que no retiene al *ánomos*. La carta de San Pablo sugiere la distinción entre el *quid detineat* (*hó katechon, to katéchon*) y el hombre de la anomia, el sin ley (*ho ánthropos tés anomías; homo peccati* en la Vulgata⁶¹³): es decir, dos personajes o escenarios opuestos: aquel –o aquello– que retiene y lo que obs-

⁶⁰⁹ *Ibid.*, pp.40-41.

⁶¹⁰ *Ibid.*, pp.41-42.

⁶¹¹ *Ibid.*, p.44.

⁶¹² En este sentido, apunta VOEGELIN que: “la nueva *ekklesía* de halla en lucha contra la antigua, cristiana, y en tanto que querida por Dios debe imponerse sobre cualquiera otras pretensiones, que solo pueden entenderse como obra del Diablo. (...) El intento de mantener o producir una Iglesia cristiana universal como institución con personalidad propia se interpreta como obra de Satán. La Iglesia católica, en su pretensión de ascendente espiritual sobre todos los cristianos, es el reino de las tinieblas, cuyo objetivo es impedir la continuación directa de la idea de <<pueblo de Dios>> (...) El Estado es la Iglesia, y todo aquel que se constituya enemigo de la nueva *ekklesía*, del Leviatán, es Satán”. VOEGELIN, E.: *Las religiones políticas...*, op., cit., p.56.

⁶¹³ AGAMBEN, G.: *El misterio del mal...*, op. cit., p. 36.

taculiza o demora, oculto en el mundo, imitando el *quid detineat*, al *katéchon*.

San Pablo se refiere al *mysterium iniquitatis* al afirmar que ya está actuando en el mundo, retenido por el *to katéchon*. Y cuando el *to katéchon*, el obstáculo, se desenmascare, el hijo de la anomia será revelado. San Pablo insiste en la naturaleza imitadora del *ánomos*, lo que de nuevo sugiere que el Estado, como remedo secular del *katéchon*, opera del mismo modo a través de la ideología, que “es una ateopolítica o ateología política que persigue la realización de la sociedad feliz, prometiendo la salvación terrenal”⁶¹⁴. Como tal, estas manejan una lógica imitadora al presentar una teología utópica de salvación, un paraíso secular en la tierra y una misión soteriológica contenida en una escatología intramundana e inmanentista solucionada por la política. El Estado imita al *katéchon* y enmascara así la anomia, al mismo tiempo que lucha contra su propia concepción del pecado, de naturaleza política. Imita al *katéchon* porque actúa como *ekklesía* temporal y presupone la erradicación del mal y del pecado en el mundo, y por ende la conquista de la paz absoluta. La idea de la imitación aparece explícitamente en la epístola paulina:

“Hermanos, os suplicamos, por el advenimiento de nuestro Señor Jesucristo y de nuestra reunión con él, que no abandonéis ligeramente vuestros sentimientos, ni os alarméis con supuestas revelaciones, con ciertos discursos o con cartas que se suponga enviadas por nosotros, como si el día del Señor estuviera ya cercano. Que nadie os engañe en manera alguna. Porque antes ha de venir la apostasía y se ha de manifestar el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición. El cual se opondrá y se alzaré contra todo lo que se dice Dios, o es objeto de culto, hasta llegar a sentarse en el mismo templo de Dios, dando a entender que es Dios.”

En fin, el Estado, que es la fórmula absoluta de neutralización del conflicto, sugiere la resistencia contra el mal porque proporciona paz y liquida la situación de guerra civil, el famoso estado de naturaleza tan temido por Thomas Hobbes. La paz, que no es otra cosa que la ausencia de aconteci-

⁶¹⁴ NEGRO PAVÓN, D.: *Historia de las formas del Estado...*, op., cit., .403.

mientos, y por lo tanto lo contrario al estado de excepción, es lograda dentro de las fronteras del Estado bajo las fórmulas del derecho estatal que neutralizan el modo de pensar discordante, sin óbice de que ese mismo derecho estatal esté revestido de una supuesta pluralidad ideológica. A la postre, aunque cambien de signo, las ideologías mantienen, como el Estado, su naturaleza mimética; operan, como ya mencionamos, bajo la forma de religiones seculares de lo político. Su particular escatología presupone el exordio del apocalipsis, entendido como el estadio final de un proceso de tránsito, en el que el orden estatal aparentemente no retiene la llegada del mal, sino que lo enmascara, puesto que para el Estado el mal es una situación política, y por tanto, solucionable jurídicamente. Así, el mensaje apocalíptico del *katéchon* secular no se sustrae del lenguaje ideologizado de las religiones políticas: el fin del eón cristiano representa la parusía, que para el modo de pensar postmoderno es la llegada del hombre nuevo como redentor del mundo. La escatología intramundana del Estado determina el camino de la política hodierna, diseñada para conducir al hombre hasta los altares de lo político y dominar así la historia y con ello su propia existencia, cuya autonomía ontológica sugiere la mutabilidad de su propia naturaleza. Esta politización de lo humano se deduce de la despolitización de lo político, que es fruto de su sacralización. Lo divino queda encerrado dentro de los confines intrahistóricos, determinados por la política estatal. Lo político se extingue cuando nace la política como ciencia de la neutralización y cuando el Derecho deviene en legislación, que burocratiza y normativiza la vida. La impoliticidad que ofrecía la situación de paz proporcionada por el imperio queda reemplazada por la impoliticidad del *katéchon* político.

La noción del *katéchon* cristiano imperial queda pues neutralizada y disuelta bajo el mundialismo ideológico y el fenómeno de la supra-estatalidad. El peor temor de SCHMITT -el aniquilamiento de los grandes espacios diferenciados y el surgimiento de un *one world*- parece materializarse a un ritmo vertiginoso con la creación de un único y babilónico espacio polarizado, neutral y neutralizador, cuyo protagonista indiscutible es el Estado y la multiplicidad de órganos interestatales que de él se derivan. Pese a ser un concepto abstracto y artificial, se erige como un poder omnímodo y auto-

legitimado que se arroga el papel de guardián del mundo, algo aparentemente paradójico puesto que el Estado se define, entre otras cosas, por su particularismo. Sin embargo, el universalismo –el *ánomos* schmittiano– avanza inexorablemente bajo la forma estatal al tiempo que mantiene una dialéctica de tensión mimética con la Iglesia, no solo por la imitación de su universalidad sino por la asunción de sus fines escatológicos particulares. Asimismo, la Iglesia, en su complejidad dicotómica, se sitúa en el centro de la aporía intelectual que presupone el *katéchon* como figura teológico-política ambigua, ya que por un lado retiene la llegada del Anticristo y por otro lo enmascara esperando a ser revelado en el fin de los tiempos; tal y como hace el Estado, si bien éste organiza su propio tiempo mesiánico, resuelto ideológicamente en su quimérica contienda contra el mal

3.- La idea meta-política del mal en el mundo

3.1.- Algunas consideraciones

El estudio del mal⁶¹⁵ resulta necesario para la definición de la existencia humana en torno a las tres características esenciales que condicionan su naturaleza en tanto caída: la finitud de la vida, la falibilidad de la acción y culpabilidad de la voluntad, fruto de la ominosa carga que introduce el pecado. Una carga que el hombre solo reconoce por medio de la religión, de ahí que el concepto del mal sea objeto específico de esta investigación, especialmente en su versión secularizada ya que, como veremos, la transmutación de autoría individual del pecado al mal universal, cuando no existe un fundamento soteriológico que sostenga la causa final de la falibilidad, deviene en la imputación de la culpa en el mundo, reduciendo la absolución del mal a una cuestión político-temporal. En relación con lo anterior, SAFRANSKI afirma que “la religión ayuda al hombre a llegar al mundo, en tanto que mantiene despierta la conciencia de lo extraño. Las verdaderas religiones impiden una aclimatación completa. Recuerdan al hombre que tan sólo es un huésped, con permiso de estancia limitada (...) La religión es la respuesta espiritual a los límites de lo factible y de lo manipulable”⁶¹⁶. Esto contrasta para el autor con las ideologías porque se apoyan “en el poder propio del hombre”, que siempre está disponible, mientras que la religión lo hace con aquello que está fuera de su alcance, de ahí que lo mantenga alerta de su realidad finita. Esta idea esta condensada de forma muy elocuente en las siguientes líneas del autor:

“La diferencia entre la religión y sus sucedáneos podría definirse como sigue. La religión conserva una veneración ante lo inexplicable y lo insondable del mundo. A la luz de la fe, el mundo se hace mayor, pues conserva su misterio, y el hombre se entiende como parte de todo eso. Se mantiene inseguro para sí mismo. En cambio, para el ideólogo el mundo se encoge, lo busca para encon-

⁶¹⁵ Estudio del mal o “ponerología”, como acuñó el psiquiatra polaco Andrzej Lobaczewski, aunque se trata esta de una aproximación que, pese a interdisciplinar, se centra más en las causas de la injusticia política derivada de la instalación de una serie de patologías en el sistema estructurado de poder. Un campo de estudio del que, pese a su interesante propuesta, nos mantendremos al margen.

⁶¹⁶ SAFRANSKI, R.: *El mal o el drama de la libertad...*, op., cit. p.276.

trar una confirmación de sus opiniones. Quiere explicar y curar el mundo desde ese punto”⁶¹⁷.

Esto alude con evidencia a la necesidad que tiene la religión política de conquistar la máxima seguridad, no tanto física, sino existencial y moral. De ahí su obsesión por la ciencia y el descubrimiento, pues no solo es la llave del futuro como palingénesis, sino que atesora la luz del saber humano sobre el mundo, cuyo ulterior propósito es controlarlo, venciendo así a los avatares y los infortunios de lo impredecible. El conocimiento científico es pues subsidiario del quehacer ideológico, porque garantiza apriorísticamente el porvenir, una quimera que ya podía encontrarse en la maquiavélica necesidad de dominar la fortuna y suprimir lo aleatorio, pericia que demostraba la auténtica *virtú* del príncipe a la hora de conservar el poder del Estado. Pues no en vano las modernas ideologías son igualmente cratológicas, en tanto cifradas en el poder del hombre, sobre el cual cimientan su religión y en cuya voluntad depositan su fe.

Pero lo que nos interesa de momento es comprender el sentido del mal en el mundo como algo que trasciende el orden humano, y que, sin embargo, condiciona su existencia. El mal es, en efecto, algo meta-político, ya que se sitúa allende la organización temporal de los hombres, pues pertenece al reino del espíritu pero, al mismo tiempo, también es la manifestación del pecado en el individuo. Por lo tanto tiene consecuencias en el mundo, porque afecta a los hombres con sus acciones, las cuales le privan del bien de amar a Dios, que es el ser absoluto, mientras que el hombre es el ser unidimensional, que “pertenece al ser y no se deja llenar con él. El mal es esta falta de ese ser”, afirma SAFRANSKI⁶¹⁸. Sin embargo, como el orden humano, el ser no es adiafórico, es decir, ajeno espiritualmente al bien y al mal, sino que padece las calamidades de este, así como goza del júbilo de aquel, pues para el cristianismo el hombre es un ser moral, y por lo tanto reconoce e identifica el bien y el mal como opuestos, una “conciencia que tienen todas las personas porque Dios al crearlas lo incorporó a su natura-

⁶¹⁷ *Ibid.*, p.275.

⁶¹⁸ SAFRANSKI, R.: *El mal o el drama de la libertad...*, op., cit. p.50.

leza”⁶¹⁹. Por lo tanto también es capaz de cuestionarse el porqué del mal ante la existencia de Dios.

La respuesta ante la eterna pregunta sobre por qué Dios permite el mal está ya tratada y fundamentada por los padres de la Iglesia, quienes explican la cuestión desde la perspectiva de la totalidad, siendo el mal una parte del bien, incluso, como advierte José María ENRÍQUEZ, una “confirmación del bien en su totalidad”⁶²⁰ según el principio de Santo Tomás de Aquino *si malum est, Deus est*. Esto encaja convenientemente con dos ideas fundamentales: primero, que este “mal natural”, una postura deísta por la cual Dios se aleja de su creación permitiendo la posibilidad de que esta sufra el mal, no responde en realidad a un concepto ontológico del mismo; ya que esta concepción tiene que ver más con la culpa (*malum culpae*), “un mal de acción que la voluntad comete por sí misma”, y no tanto con la pena que se sufre (*malum naturae*), es decir, la “pérdida involuntaria de un bien”. Esta es la razón por la que Dios, aunque “puede ser el autor del mal de la pena, no lo es del mal de la culpa”⁶²¹. Esto tiene una significación importante, en tanto considera que el drama humano del mal de la pena, que en el plano natural puede causar un sufrimiento inconmensurable, en el plano sobrenatural no tiene por qué representar necesariamente un mal, sino, antes al contrario, incluso un bien. Valga un ejemplo para ilustrar esto: las vidas perdidas de unos niños por una catástrofe natural, que supone una tragedia indudable desde la perspectiva humana, pueden ser empero causa de júbilo desde la perspectiva divina si todas ellas son salvadas. Es decir, según esto, a Dios no le preocupa la longevidad de la vida humana en el mundo finito, sino su salvación, y por tanto la posibilidad de la vida eterna en el otro; lo que de acuerdo con San Agustín explica las causas por las cuales Dios castiga tanto a justos como a injustos: “Esta, a mi sentir, es una grave causa, porque juntamente con los malos atribula Dios a los buenos cuando quiere castigar las corrompidas costumbres con la aflicción de las penas temporales. A un mismo tiempo

⁶¹⁹ MIGUENS, J. E.: *Modernismo y satanismo...*, op., cit., p.204.

⁶²⁰ ENRÍQUEZ SÁNCHEZ, J. M.: *Desgracia e injusticia, del mal natural al mal consentido*, Sequitur, Madrid, 2015, p.33.

⁶²¹ ENRÍQUEZ continúa aquí explicando las tesis del Aquinate. *Ibid.*, p.35.

derrama sobre unos y otros las calamidades y los infortunios, no porque juntamente viven mal, sino porque aman la vida temporal como ellos, y estas molestias que sufren son comunes a los justos y a los pecadores, aunque no las padecen de un mismo modo”⁶²². Siguiendo esto, no hay aquí, pues, culpa en Dios; solo la pena humana de la pérdida de ese bien, que es la vida mortal. A cambio, tampoco hay culpa en el hombre justo, pues el mal no era objeto de su voluntad. De cualquier modo, pena y culpa siguen siendo el vástago natural del pecado, lo que en el fondo podría argumentarse como una autoría original de Dios, quien introduce la culpa en el hombre al condenarlo fuera del paraíso. Sucumbe así al mal del mundo, que genera la pena y la tragedia existencial ante una libertad condicionada a la dialéctica entre el amor a Dios y las pasiones mundanas.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, aparece el principio por el cual el mal ha sido puesto en el mundo por Dios para permitir la existencia del bien, tal y como reza el de Hipona cuando dice que “de ningún modo hubiera permitido Dios omnipotente la presencia del mal en sus obras, de no ser tan bueno y poderoso que del mal pudiera sacar algún bien”; una afirmación que Santo Tomás remata bajo la idea de que “muchos bienes no existirían si Dios no permitiera la existencia de ningún mal”⁶²³. Esta idea se ve representada y justificada a través del martirio de Cristo, pues su muerte, que supone el mal en tanto privación de un bien concreto, que es la vida mortal de Jesús, constituye ulteriormente un bien superior y universal, que es la redención del género humano. También, como ya explicamos, la idea apocalíptica del fin de los tiempos puede suponer un mal respecto a la vida temporal, pero es al mismo tiempo la celebración de la victoria de Cristo y con ello la salvación final de los fieles, un bien escatológico. Ahora bien, continuando con ENRÍQUEZ, este recupera el planteamiento de Leibniz sobre la ausencia de causa eficiente del mal en tanto implica únicamente privación, siendo en tal caso Dios una causa

⁶²² SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*, Editorial Porrúa, México, 2008, p.11.

⁶²³ *Ibid.*, p.34. Las citas las hemos extraído del texto de ENRÍQUEZ. La fuente original aparece documentada para San Agustín en *Enchiridion*, c. 11: ML 40, 236, y para Santo Tomás en *Suma de Teología* I, q. 48, a. 2, ad. 3.

defectiva⁶²⁴; si es que esta causa defectiva, cuestiona el autor, “no sería ya una *conditio sine qua non del mal*, de manera que sea a un tiempo causa eficiente de las conocidas distinciones o sentidos del mal: metafísico (la imperfección), físico (el sufrimiento) y moral (el pecado)”⁶²⁵.

El problema remite, como vemos de nuevo, a si la autoría de Dios radica solo en la pena o también sobre la culpa, ya que estas tres distinciones del mal también pueden clasificarse según estos dos criterios: el mal moral, identificado con el pecado y que remite a la culpa original del hombre, y por lo tanto un mal de la culpa; del mismo modo que el mal metafísico, que corresponde a la imperfección del alma sin Dios al ser consecuencia del mal anterior. Solo el mal físico, el sufrimiento, obedece a la pena, pues es un mal inmanente en tanto es la penitencia derivada de la corrupción metafísica y moral del pecado; y por tanto constituye, según Leibniz, una suerte de padecimiento preventivo de estos. No obstante, frente a la postura de la instrumentalización divina del mal, ENRÍQUEZ advierte lo siguiente:

“Es insuficiente como principio explicativo, pues incluso si Dios no pudo evitar ese mal, so pena de perjudicar otros fines morales, entonces no sería el dios omnisciente que se presupone. Desde un concepto divino como el que se esgrime desde el teísmo no hay, por tanto, justificación posible sin atentar, al mismo tiempo, con las adjetivaciones positivas dadas a Dios, al que contradice radicalmente también la instrumentalización del mal. En definitiva, no se puede justificar teóricamente a Dios ante las dudas y las impugnaciones de la razón. Pero tampoco es posible conciliar el determinismo de la providencia divina y el libre albedrío de la creatura, la heteronomía de la Gracia y la autonomía de la voluntad inmanente”⁶²⁶.

El autor pretende aquí desligar la cuestión del mal de su fundamento teológico, remitiendo el tema a concepto acuñado por Hannah ARENDT sobre

⁶²⁴ Siguiendo también a San Agustín, SAFRANSKI apunta a este respecto que “la causa deficiente es lo que menoscaba una causa en su efecto. No produce nada, sino que impide. Es una especie de medio en el que la causa eficiente se debilita y se disminuye, o en definitiva cesa por completo”. *El mal o el drama de la libertad...*, op., cit., p.51.

⁶²⁵ ENRÍQUEZ SÁNCHEZ, J.M.: *Desgracia o injusticia...*, op., cit., pp.37-38.

⁶²⁶ *Ibid.*, p.51.

la *banalidad del mal* –en referencia a los argumentos esgrimidos por los nazis tras los crímenes del holocausto⁶²⁷-; y que, según Agustín SERRANO DE HARO, “es una conceptualización del mal desde la perspectiva del sujeto inmerso en un proceso político, esto es, en un contexto de motivación”⁶²⁸. Se trata de una cuestión estrictamente humana, fruto de la ideación, y por tanto de solución política, que tiene que ver más con la recuperación de la ética que con la práctica de la moral. Aunque se trata este, no obstante, de un mal con una autoría definida, en el que el peso de la culpa por la acción de la voluntad recae sobre una parte específica. De ahí que el autor lo entienda como un “nuevo mal”⁶²⁹, no en un sentido teológico, tratando así de alejarse de argumentos cosmológicos tradicionales sobre el bien y el mal. No obstante discrepamos aquí con lo expuesto anteriormente acerca de la incompatibilidad sobre providencia y la libertad individual. El hombre comete el mal por medio de su voluntad inmanente porque su libertad le permite alejarse de la trascendencia y aferrarse al mundo, porque “por razón de su libertad, puede caer de Dios consciente, intencionada y voluntariamente. Esta caída es mala <<porque el hombre, actuando contra el orden de la naturaleza, se aparta del ser supremo y se dirige a otro menor>>”⁶³⁰, que es la vida inmanente; empero, no está determinado a hacerlo, como tampoco está determinado a hacer el bien.

Estos son los dos extremos de su libertad, inherentes a su creación. Aquí radica en efecto tal autonomía, sin embargo esta está restringida a la finitud de sus acciones y a los límites de su propia voluntad, sobre los que Dios ha puesto el límite edénico al privarle del conocimiento absoluto del bien y del mal, que escapan a la naturaleza humana. Del mismo modo, la Gracia es heterónoma porque es inextricable al fin escatológico del hom-

⁶²⁷ *Ibid.*, pp.95-96. La cuestión se plantea, primero, desde la perspectiva de la autonomía del selector –aquel que perpetra el mal-, quien lo frivoliza pues “la elección moral sigue siendo libre incluso si el selector es políticamente impotente”; y segundo, desde la ausencia de argumentos para atajar dicha banalidad, más allá de las consabidas alegaciones sobre la “obligación del deber” y “la futilidad de la desobediencia”.

⁶²⁸ SERRANO DE HARO, A.: “Sobre la trivialidad del mal. A modo de introducción al pensamiento de Hannah Arendt”, en *Letras de Deusto*, nº 74, v. 27, 1997, p. 38.

⁶²⁹ Ver ENRÍQUEZ SÁNCHEZ, J.M.: “Conformidad, obediencia y sumisión”, en págs. 73-104, *Cine Carcelario* (coord.: Fernando Reviriego), 2015.

⁶³⁰ SAFRANSKI, R.: *El mal o el drama de la libertad...*, op., cit. p.51.

bre; sin este, el sentido providencial del milagro de la Gracia quedaría extinto porque no existiría la necesidad de la salvación, así como tampoco del perdón o del amor; elementos cuya ausencia es común a toda religión política en general. Otra cuestión es que dicha salvación se solvente terrenalmente, lo que implica la secularización de la Gracia y su arrogación política como una atribución formal del poder temporal, que adquiere una naturaleza *graciosa*, como ya se mencionó anteriormente en la investigación, y que nos interesa ahora de nuevo para comprender la deriva laica del mal hacia el concepto del pecado secular, un artificioso remedo del mal moral fabricado por la teodicea ideológica. En este sentido, la heteronomía de la *gracia* política, al no poseer ya un fin escatológico o, en todo caso, al haberlo confinado dentro de los límites temporales de la inmanencia, se concentra ahora sobre el mundo, como una suerte de perpetua excepcionalidad que obra como *deus ex machina* al transformar la realidad a capricho.

3.2.- El trasunto del pecado secular: la transmutación del pecado individual en el mal universal de la culpa

El pecado, cuya carga debe, según la enseñanza bíblica, afectar a todos los descendientes de Adán (es decir, al género humano en su totalidad), es sin embargo un mal moral individual, de cuya autoría debe responder cada uno por sus propios actos. La religión secular, en su deriva ideológica, vino a liberar ese pecado de la humanidad como conjunto y en su lugar pasó a concentrarlo en el enemigo, anatemizando su existencia, en la línea de lo que explicaba GIRARD sobre la causa mágico-persecutoria que justificaba el asesinato del chivo expiatorio. Esta tesis resulta de una evidencia sorprendente cuando volvemos la vista a los totalitarismos de mediados del siglo XX, cuyos infames métodos de exterminio fueron testigo de la urgencia política por acabar con el enemigo, ese "otro" cuya mera existencia amenazaba el advenimiento de aquel paraíso prometido por los profetas ideológicos del momento. En este sentido señala MIGUENS, "el odio y la denigración que reciben los que no están de acuerdo, los disidentes, que pasan a una categoría ontológica de subhumanidad y que en los casos ex-

tremos deben ser eliminados como encarnaciones que son del mal”⁶³¹, pues los asesinatos se producen por “la imputación de malignidades genéricas de la que las víctimas se presumen portadoras”⁶³². Sin embargo, toda vez que el neopaganismo y sus mecanismos sacrificiales basados en la aniquilación fueran superados por las ya mencionadas ideologías victimarias, la idea del pecado quedó evacuada de todo individuo, perdiendo por completo su autoría personal e instalándose definitivamente en un mundo hipostasiado, confirmando la teoría de VOEGELIN sobre el origen gnóstico de la religiosidad secular. El abandono del centro espiritual, que es el amor a Dios, y el consiguiente cerramiento inmanente del individuo sobre sí mismo, que solo posibilita un amor de tipo individual que niega el bien trascendente de la salvación, exigen sin embargo exorcizar el pecado del género humano y en su lugar diseminarlo en la sociedad. Una operación que no se produce ya por un acto redentor que limpia la mácula, sino por una exigencia política que, siguiendo la tradición angelista del calvinismo fundada en la bonhomía como categoría absoluta, sustituye la falibilidad por la perfectibilidad, que adquiere una condición metafísica.

Aquí radica la transmutación del pecado como mal moral individual en un tipo de mal universal desembarazado de toda responsabilidad e, incluso, ya de toda moral, pues ésta no es exigible ya como termómetro de los actos y las decisiones de la voluntad, suprimiendo con ello el tradicional *êthos* y estableciendo en su lugar una suerte de deber ser normativo que regula la ética social y la convivencia civil, lo que no obstante no deja de ser una moral artificial, fijada en la *salus populi*. Quizá uno de los primeros en darse cuenta del surgimiento de una religión a expensas del pecado individual, pero centrado en la culpa social, fue el marxista Walter BENJAMIN, quien detectó en el capitalismo la religión “quizá más extrema que haya existido jamás”⁶³³, en tanto todo en ella tiene significado inmediato con el culto, y en tanto a que, dice, “es permanente”; puesto que la naturaleza materialista de su idolatría se extiende, cree el autor, de forma expansiva, sin límite alguno. Pero sobre todo, el rasgo más importante que

⁶³¹ MIGUENS, J.E.: *Modernismo y satanismo...*, op., cit., p.249.

⁶³² *Ibid.*, p.301.

⁶³³ BENJAMIN, W.: *El capitalismo como religión*, La llama, Madrid, 2014, p.8.

BENJAMIN identifica y que se relaciona con lo antes expuesto, es aquel que afirma que el capitalismo "...es el primer caso de culto no expiante, sino culpabilizante. Este sistema religioso se encuentra arrastrado por una corriente gigantesca. Una monumental consciencia de culpa que no sabe sacudirse la culpabilidad de encima echa mano del culto no para reparar esa culpa, sino para hacerla universal, forzarla a entrar en la consciencia y, sobre todo, abarcar a Dios mismo en esa culpa para que se interese finalmente en la expiación"⁶³⁴. Cierto es que no hay pecado que expiar puesto que ha sido ya revocado de la naturaleza, pero no así el residual sentimiento de culpa que arrastra el capitalismo desde su origen teológico protestante⁶³⁵ ante la sempiterna amenaza de la condenación y la eminente influencia puritana, permeando así el tejido socio-político del sistema capitalista, que empuja al individuo a una carrera desenfrenada por el éxito personal y la acumulación de riquezas, nuevos referentes morales del espíritu secularizado en la sociedad moderna del consumo.

Resulta interesante la réplica parcial formulada por Han BYUNG-CHUL a BENJAMIN, pues pese a rechazar frontalmente la tesis central de este, afirmando que "el capitalismo, frente a la suposición ampliamente difundida (por ejemplo, por Walter Benjamin), no es ninguna religión, pues toda religión maneja categorías de deuda (culpa) y desendeudamiento (perdón). El capitalismo es 'solamente endeudador'", el autor coreano está de acuerdo en que el capitalismo, como estructura, solo genera endeudamiento: "no dispone de ninguna posibilidad de expiación que libere al deudor de su deuda. La imposibilidad del desendeudamiento y de la expiación es responsable también de la depresión del sujeto del rendimiento. La depresión, junto el síndrome de agotamiento, representan un fracaso insalvable en el poder, es decir, una insolvencia física. Insolvencia significa, al pie de la letra, la imposibilidad de compensar (solvere) la deuda"⁶³⁶.

⁶³⁴ *Ibid.*, p.9.

⁶³⁵ "El Cristianismo del tiempo de la Reforma no propició el ascenso del capitalismo, sino que se transformó en el capitalismo". *Ibid.*, pp.12-13.

⁶³⁶ BYUNG-CHUL, H.: *La agonía del Eros*, Herder Editorial, Berlín, 2012, pp.21-22.

Este endeudamiento puede ser entendido en palabras de BENJAMIN, como “culpa”, ante un sistema que solo exige y nunca perdona o condona, lo que para HAN es una evidente señal de advertencia de que el capitalismo opera como una falsa religión, una “religión de mercado” -cuyo modelo de fungibilidad es, por cierto, y como advierte MUÑOZ DE BAENA, totalitario⁶³⁷-. Esto ocurre en tanto “la justicia secular no absuelve al condenado como si lo hace la religión, sino que lo marca de por vida, lo subsume en una culpa eterna que tiene como resultado un nuevo acto delictivo”⁶³⁸; una culpa que absorbe la sociedad cuya moral “anula el perdón como forma relacional entre los hombres”⁶³⁹. A diferencia de BYUNG-CHUL, BENJAMIN, aunque sigue interpretando el capitalismo en términos de una religión absoluta centrada exclusivamente en el culto, pues carece de dogma y por tanto es incapaz de redimir por sí sola, sí propone no obstante “la culpabilización de Dios” al modo que lo entendió NIETZSCHE, cuyo superhombre es para el autor el máximo artífice y devoto de la religión capitalista. Una culpa necesaria para redimir al género humano de esa deuda contraída por la culpabilización inherente del sistema capitalista y su dinámica desnaturizadora pues, como dice, “la trascendencia de Dios se ha derrumbado, pero no ha muerto, sino que está comprendido en el destino de la humanidad”⁶⁴⁰; es decir, depositado en el tiempo escatológico terrestre, que para BENJAMIN, si bien llega a diferenciar el *télos* profano del divino, se cifra en una concepción mística de la historia⁶⁴¹.

Es en esta tesis sobre la “culpabilización” de Dios donde radica el ulterior paso hacia la universalización del mal, pues implica la consideración de que la causa eficiente de este desciende hasta mundo, o mejor dicho, se hace el mismo mundo en tanto causa defectiva⁶⁴², distribuyendo la culpa a tra-

⁶³⁷ Pues, como dice “reduce toda significación a la del valor de cambio”. MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, J.L.: *La abstracción del mundo...*, op., cit., p.338.

⁶³⁸ KORSTANJE, M. E.: “La ley secular y el perdón ético en la postmodernidad”, en págs. pp.123-144, *Eikasia: revista de filosofía*, nº57, 2014, p.141.

⁶³⁹ *Ibid.*, p.125.

⁶⁴⁰ BENJAMIN, W.: *El capitalismo como religión...*, op., cit., p.10.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p.14.

⁶⁴² Esta causa defectiva, de ausencia, deviene en una causa de negación de Dios y por tanto del bien, que MIGUENS identifica con el mal: “Satán es la negación (...) vale decir que Satán metafísicamente hablando, al negarlo –a Dios-, al rechazarlo, se pone en el No ser, en la pura negación, y se constituye

vés de él, lo que parece coincidir con la teoría de HEGEL cuando este afirmaba que "Dios es el mundo"⁶⁴³. Sin embargo, si bien la tesis de HEGEL apunta a que es la culpabilización de Dios lo que permite "crear un mundo nuevo divinizado o sacralizado, derribando el anterior", una empresa para la que "se hace necesario metafísicamente liberar al <<alma del mundo>>, al Espíritu del Mundo (*Weltgeist*) que está aprisionado en lo material, para poder llegar a la redención completa del universo, en una nueva creación prescindiendo de Dios"⁶⁴⁴; para MIGUENS, quien trata a fondo el problema, esto tiene que ver con la "...reivindicación del ángel caído, de Lucifer, que ahora desplazó el auténtico Dios ocupando el lugar de este entre los hombres en el *eidos* de la cultura del modernismo, y del cual Hegel es su logos, su palabra reveladora"⁶⁴⁵. Un escenario en el que el hombre asume la hegeliana condición de "Espíritu Absoluto". Un planteamiento plasmado en el *êthos* romántico, dice el autor, mediante el cual el individuo, tras descubrir y liberar su conciencia interior, se rebela definitivamente "contra la tiranía de un dios cruel e injusto"⁶⁴⁶, lo que "agrega un nuevo sentido, quizá más profundo, a la tradición iniciática del ascenso del hombre por la rebelión"⁶⁴⁷ y su ulterior asunción de un *logos* redentor. Este "Espíritu Absoluto" es pues "el principio de negación y de destrucción de todo lo creado"⁶⁴⁸. Coincide por tanto, en el análisis que hace MIGUENS de la teología política hegeliana sobre la liberación del espíritu del mundo -al que el autor achaca una participación diabólica-, el descenso de Dios y la ascensión del hombre nuevo. La liberación o absolutización del mundo, que culpabiliza a Dios, permite también la extracción de la causa eficiente de la culpa y su ulterior imputación en la sociedad, liberando al individuo de la mácula original del pecado moral y arrogándole el sentido parusístico de redimir el mal universal, que se hipostasia.

en el símbolo del Mal que es la negación del ser". MIGUENS, J. E.: *Modernismo y satanismo...*, op., cit., p.207.

⁶⁴³ HEGEL, G.W.F.: *Filosofía de la religión*, T III 1. Vrin, París, 1975, pp.173-174.

⁶⁴⁴ MIGUENS, J.E.: *Modernismo y satanismo...*, op., cit., p.176.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p.197.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p.199.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p.203.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 209.

Sin embargo, existe aquí una cierta frivolidad del mal, pues a la anulación de la autoría individual del pecado como mal moral le sigue la atribución de un tipo de mal político, cuya facticidad se relativiza en la medida en la que este reparte la culpa sobre toda la sociedad. Es decir, como la culpa ya no es del individuo -pues su voluntad no es falible, siendo por tanto asumida ahora por un "todos" abstracto-, la pena rebaja su intensidad, aliviando e incluso cancelando la deuda del individuo respecto del mundo, pero no así del mundo respecto del individuo, pues esta se encona al verse sometida al discurso emocional e irracional del sujeto, cuya voluntad deviene ahora en la causa eficiente de la culpa, poseyendo la facultad de atribuir el mal. Se instala así el centro de imputación de la culpa en el núcleo de las religiones políticas, cuyo correlato ideológico dicta la moral y regula la conducta. Esto se explica porque las religiones políticas no pueden ser religiones del perdón pues, como ya ha quedado demostrado, deben clausurarlo; como tampoco lo son del amor, en todo caso lo son de la tolerancia como remedo secular, como ya vimos. Las religiones políticas son, sin embargo y en primer lugar, religiones de la culpa, pues imputan la culpa sobre aquello que los rodea. En segundo lugar son también religiones de la pena, pues vindican la pérdida de un bien del que se les ha privado.

Al final, como vemos, el trasunto del pecado secular se reduce al problema del mal moral sin autoría, que gravita exclusivamente alrededor del sentimiento, lo que no hace sino anatemizar opiniones y conductas. La subjetivación del mal, es decir, su reducción formal a la voluntad de quien lo prescribe, permite, en última instancia, la objetivación de la culpa como un universal, que ha de ser neutralizada a través de los mecanismos de control y de higiene social que disponga la juridicidad pertinente. A la postre, la cuestión remite a una forma de mal auto-referencial que requiere de la participación colectiva en la denuncia social de todo aquello que se abstraiga aparte de la moral impuesta por el pensamiento ideológico dominante, cuyo correlato es siempre, deducimos, totalitario. Toda vez que la idea del pecado se ha secularizado y trasladado por tanto a esta noción de culpa universal -una abstracción que se concreta en el mundo y en la sociedad-, la conquista de la conciencia, el último baluarte de la libertad humana y

objetivo principal del pensamiento total, se antojará una empresa mucho más accesible por parte de aquellos que persiguen el poder absoluto.

Si la secularización privatizó la fe confinándola a la intimidad de la conciencia (un patrón ideológico iniciado por la Reforma con el objeto de liquidar la presencia espiritual de la política), siendo este el auténtico *leit motiv* de la Modernidad, la postmodernidad vendría incluso a interferir con este santuario personal de la fe individual, arrastrando la conciencia hacia fuera y denunciándola al mundo. Pensar fuera del sistema no solo es un delito penado por la ley, abstraída de su valor de justicia pues opera como simple legislación fáctica; sino que es el mismo mal, el nuevo Anticristo sobre el que el poder del Estado impone su particular *katéchon*. Aquel pecado que se diluía en la imperfección del mundo según la tradición gnóstica, carga ahora de nuevo sobre el individuo y, aunque niega directamente su autoría -pues esto sería poner en tela de juicio la infalibilidad del hombre-, le impone la culpa y le exige la pena, a veces pagada con la libertad, a veces con el escarnio público e incluso con el ostracismo definitivo, equiparable por cierto con la excomunión. Otrora el homólogo secular de la excomunión, que supone la muerte del alma y por tanto la imposibilidad de la salvación, era la pena capital que, en virtud del *ius vitae ac necis*, privaba al individuo culpable de su propia vida con el objeto de preservar la salud pública, lo que no deja de constituir un cierto rito neo-sacrificial. Con la llegada de los sistemas democráticos y la defensa de los derechos humanos, otra arrogación ideológica de los valores cristianos, los Estados, incapacitados legalmente para imponer la muerte, sustituyen la pena capital por la muerte moral del individuo, neutralizándolo a través de la censura o la manipulación; una operación facilitada por los *mass media*, auténticos instrumentos de proselitismo masivo que, bajo su apariencia de entidad privada, están al servicio de los designios de la moral pública⁶⁴⁹. Incapaces de abstraerse intelectualmente del evangelio político, y desligados ya de toda imparcialidad o capacidad crítica, bien comparecen como testigos im-

⁶⁴⁹ "(...) Los mass media forman la opinión sobre lo divino y lo humano. La politizada y neutralizada fauna periodística divulga e impone entre las masas, tanto más descivilizadas cuanto más organizadas, los mitos y los valores del milenio progresista". NEGRO PAVÓN, D.: *Historia de las formas del Estado...*, op., cit., p.404.

pasibles de la injusticia, bien se ensañan con aquellos que todavía resisten al peso de la babélica estructura del poder.

Un poder que descansa, primero, en la transformación de la naturaleza través de la voluntad; segundo, en la supresión de toda moral que no se identifica con la pública y, tercero, en la devoción hacia un Yo de tipo individualista y sumamente autodestructivo. Bajo esta premisa, el sujeto está llamado a disolverse en el cada vez más quimérico e inagotable deseo de acumular riquezas como única garantía del bienestar social, identificando la felicidad con la virtualidad de la aprobación ajena, en una suerte de ritual de consumo mediante el cual se vacía la moral y se neutraliza el pensamiento, la peor de todas las enajenaciones y el último estadio del totalitarismo. Pues, como bien ha entendido MUÑOZ DE BAENA, "...el individualismo es el pretexto para la alienación (...) sume así a los seres humanos en un patrón consumista que devora lo real hasta sumirlos en una alienación comparable a la anterior al mundo de los derechos, pero más difícil de combatir porque no la alienta una necesidad vital como entonces, porque se disfraza de la <<necesidad>> de consumir"⁶⁵⁰.

Dentro de este hodierno panóptico de materialismo patológico, carente de sustancia pues está conducido desde dentro por la inexorable fuerza de la debacle nihilista que hace de este un tiempo efímero, *líquido* -como diría BAUMAN⁶⁵¹-, o *cansado* -como afirmaría BYUNG-CHUL-, y ante el estrés de los vertiginosos desplazamientos connaturales a su inherente inestabilidad, reina no obstante la misma obsesión que preocupaba al pensamiento protestante de los siglos XVI y XVII: proteger y librar a toda costa al individuo del pecado. Para ello, haría falta recuperar la fuerza totalitaria del poder secular en su expresión más radical en tanto originaria: un poder del mundo, sobre el mundo y para el mundo, que a través de su brazo ejecutor, el derecho estatal, limpie la sociedad de las impurezas que perturban su estabilidad y obstaculizan su particular escatología política.

⁶⁵⁰ MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, J.L.: *La abstracción del mundo...*, op., cit., p.329.

⁶⁵¹ Ver BAUMAN, Z.: *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

3.3.- El puritanismo laico de la corrección política

Hay algo de cierto en que la moralización de la sociedad, pese a ser un mecanismo eminentemente reformista, arrastra todavía bastante de la costumbre pagana que buscaba exorcizar el mal del mundo mediante conjuros e invocaciones⁶⁵². Estos se han convertido ahora en puras supersticiones ideológicas, recurriendo para ello a rocamboleros sortilegios jurídicos dispuestos para neutralizar el anatema, ya sea tipificándolo como “delito de odio”, que como su propio nombre indica constituye una penalización de un determinado pensamiento o sentimiento; o como antes mencionábamos, forzando al individuo culpable del mal político a sufrir la pena del rechazo moral de la sociedad, cuyo ostracismo se concreta en los pertinentes mecanismos de censura.

En general, el término corrección política, piedra de toque de la postmodernidad y reflejo de un voluntarismo trastocado, se ha convertido, como indican Úrsula REUTNER y Pedro J. CHAMIZO en un trabajo conjunto, “en una especie de mantra que inunda cualesquiera discursos relacionados con las cuestiones más variadas, a la vez que su uso es sumamente polisémico (...) No obstante –añaden los autores- y dado que sea lo que sea la corrección política, esta nace asociada con posturas ideológicas de inspiración maoísta, se podría establecer como una definición operativa de *lenguaje políticamente correcto* la de <<aque tipo de lenguaje que, consciente o inconscientemente, es usado por un grupo social determinado en función de qué términos son percibidos como los que reflejan mejor las creencias del grupo que se trate>>. Por su parte, el *lenguaje políticamente incorrecto* sería <<aque tipo de lenguaje que, consciente o inconscientemente, es censurado por un grupo social determinado en función de qué términos son percibidos como atentatorios para con las creencias del grupo que se trate>>”, concluyen⁶⁵³.

⁶⁵² “la ordenación y el control de los hombres se hará por la manipulación de sus comportamientos, recurriendo a un arte político manipulatorio que aplicará una técnica que tiene todos los aspectos de las artes mágicas”. MIGUENS, J. E.: *Modernismo y satanismo...*, op., cit., p.60.

⁶⁵³ REUTNER, U., CHAMIZO, P. J.: “La corrección política y el control ideológico-cognitivo de la realidad”, en págs. 23-3, *Revista Odisea*, nº18, 2017, pp.23-24.

En el fondo, y como el lector podrá deducir, se trata esta de una operación simplificada hasta el paroxismo, pues clasifica moralmente aquello que es bueno –válido, aceptable para la sociedad y que por lo tanto contribuye a su progreso- y lo que es malo –en general, aquello que se considera antiguo, obsoleto, discordante u ofensivo, y que por tanto retrasa, obstaculiza o menoscaba el progreso-. Todo ello integrado en la ductilidad del lenguaje, cuya veleidosa –cuando no azarosa- instrumentalización ideológica revela sus secretas ínfulas totalitarias, ya un tópico para cualquier estudioso de la teoría política. La disolución de las categorías ontológicas de bien y mal en una suerte de normatividad abstracta y voluble que persigue a toda costa el progreso –centro de la moral postmoderna- nos da la clave fundamental para comprender los mecanismos de corrección política. Su más remoto antecedente lo encontramos, como queda enunciado en la rúbrica de este apartado, en la teología puritana de los movimientos protestantes que protagonizaron la conquista del Nuevo Mundo; una “misión” política y espiritual de propagar la fe bajo la doctrina particularista de la Reforma. Como en aquel entonces, y sin ánimo de divagar ahora demasiado en ello, el principal y peor de los pecados se cifraba en la lujuria y en el deseo de la carne: se condenaron y anatemizaron aquellas conductas que presentaban síntomas de una sexualidad corrupta, la cual amenazaba la armonía y la pureza de la moral pública, confundida con la privada. El progreso de la secularización a lo largo del tiempo no se desembarazó sin embargo de estas prácticas condenatorias. Como ya se ha expuesto aquí por otras circunstancias, los revolucionarios franceses, bajo sus ideales antirreligiosos, engendrarían una embrionaria religión nacional fundamentada en la higienización de la sociedad mediante estrictos mecanismos de pedagogía moral, una empresa prorrogada por el romanticismo liberal del XIX. Incluso hasta bien entrado el siglo XX –pasando por alto ahora el caso evidente de los totalitarismos-, tanto el conservadurismo norteamericano como el europeo, más liberal, fueron pródigos en la censura de toda conducta o exhibición de un lenguaje sospechoso.

La cuestión habría de volver a Francia, en la famosa revolución de Mayo de 1968, durante la cual se vindicaron, aparentemente en contra de toda co-

rrección política, esgrimiendo el ya famoso lema –ahora devenido en una corriente *mainstream* capitalista- “prohibido prohibir”. Una exigencia contra el control moral de los individuos que, empero, requiere de un mayor empeño por controlarlos moralmente a todos, puesto que su mayor contradicción radica en que, como indica CHAMIZO, “por una parte se reivindica una libertad sin limitaciones, mientras que, por otra parte, la convivencia en sociedad parece requerir ciertas limitaciones a esa misma libertad”⁶⁵⁴. Algo sumamente evidente, por otro, lado si se tiene en cuenta que toda sociedad o comunidad política debe ser regulada por el derecho.

El problema reside en que la sociedad postmoderna, ante el temor de limitar la voluntad individual -bajo esta misma doctrina obsesiva de la corrección política-, y haciendo nuevamente uso de la plasticidad del lenguaje, se ha sustituido la exigencia por la recomendación, o incluso por el agradecimiento, como recoge el autor en algún ejemplo⁶⁵⁵, dulcificando así el mensaje. Esto evita, en última instancia, herir la sensibilidad de los afectados, un rasgo característico, por cierto, de la sociedad postmoderna y su larga herencia victimaria. De nuevo se yuxtapone en esta operación una tensión entre la equivocidad de la decisión individual, que vindica su voluntad para obrar libremente, y la unívoca voluntad del poder político, que no solo imputa ya una realidad lo suficientemente volátil para la potencial acción de cada uno, sino que además la reviste de una adecuada terminología neutral y neutralizadora, diseñada de forma minuciosa para no agravar moralmente a los interesados. Esto lleva incluso a inventar términos eufemísticos para referirse a personas con una determinada característica física, pasando, por ejemplo, del vocablo “negro” a la expresión “de color”; o más gravemente, para tratar de acomodarse a las infinitas inquietudes voluntaristas del individuo, buscando siempre, en un alarde nominalista, el término más adecuado para describir, ya sea su identidad o preferencia sexual, su raza, su género o incluso su procedencia. Lo fácil sería considerar esto una simple pandemia de estulticia sistémica llamada a satisfacer vacíos emocionales y que, a priori, podría resultar simplemente anecdótica.

⁶⁵⁴ CHAMIZO, P.J.: “Indeterminación del significado y corrección política”, en págs. 9-28, *Revista de Filosofía*, vol.9, núm. 1, 2017, p.10.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, ver página 12 y ss.

Sin embargo posee implicaciones de mayor calado filosófico-político de lo que podría aparentar. Porque en la medida en la que se fueron transformando las palabras, también fue mutando su significado, como es el caso, valga el ejemplo, de la *caritas*⁶⁵⁶ cristiana, y su sustitución por una secular “solidaridad”, que opera como desahogo transitorio del egoísmo individualista –aquel que dona dinero a una causa social pero olvida al prójimo-; o de la virtud de la *pietas*, es decir, la piedad⁶⁵⁷ filial sobre los padres, suplantada ulteriormente por la inmanencia del nacionalismo como empresa ideológica. No obstante esta corrección política, llegado el extremo de la postmodernidad, va más allá a la hora de depurar el sentido religioso de la vida, siguiendo para ello la constante secularizadora. Una meta ya conquistada, aunque no por ello menos desprovista de nuevas religiosidades y teologizaciones, cargada aún con el espíritu moralizante de la doctrina puritana, que invierte sin embargo la dinámica de aquella, pues exalta lo que antes condenaba y condena lo que antes exaltaba.

Si otrora la virtud pública consistía en la decencia, y se anatemizaban la sexualidad como expresión de pecado en el mundo, la moral postmoderna exalta y administra la hipersexualidad de la sociedad, ya sea en forma de exhibición pública del cuerpo bajo el frívolo discurso de la moda, o alentando la promiscuidad como sinónimo de libertad individual y del triunfo de la voluntad del cuerpo sobre la del espíritu. A cambio, se demoniza y se imputa como “políticamente incorrecto” todo aquello que discuta o contradiga los términos tácitos de la voluntad colectiva, buscando incluso desintegrar la familia tradicional por atávica y contraria al progreso, sustituyéndola por familias monoparentales o, incluso, cifrándola en la neutralidad de

⁶⁵⁶“El sustantivo latino *caritas*, que era la traducción latina del sustantivo griego que designaba al amor más desinteresado (*ἀγάπη*) y que en latín deriva del adjetivo *carus* (*querido*), se convierte en piedra angular del lenguaje del cristianismo desde el momento en que el propio Dios es considerado la caridad misma: «ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν» (1 Juan, 4: 8), texto que la *Vulgata* traduce como «quoniam Deus caritas est». Y, dado que el propio Dios es caridad, el sustantivo *caridad* se convertirá en una palabra ronroneo para el cristianismo, hasta el punto de convertirse en «una de las tres virtudes teologales, que consiste en amar a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo como a nosotros mismos». REUTNER, U., CHAMIZO, P. J.: “La corrección política y el control ideológico-cognitivo”..., *op.*, *cit.* p.28.

⁶⁵⁷ María ZAMBRANO la define como “el saber tratar adecuadamente al otro”; en esta relación íntima de comprensión entre el individuo y sus padres que se extiende filialmente al lugar de nacimiento de los mismos. La patria tiene pues un sentido moral, distinto a la moral colectiva del nacionalismo. ZAMBRANO ALARCÓN, M.: *El hombre y lo divino*, Alianza Editorial, 2011, Madrid, p.240.

la denominación “progenitor a” o “progenitor b”; alentando con ello una sociedad-cultura mundial pretendidamente *asexual*⁶⁵⁸.

En definitiva, como vemos, lo políticamente correcto o incorrecto no solamente se sustenta en el amplio espectro del lenguaje nominalista, manifestación inmediata de los términos de la moral pública que impone discrecionalmente el sentido del bien y el mal; sino que afecta directamente a las condiciones de la existencia, regulando la vida al tiempo que articula el discurso de una libertad y de una voluntad humana sin restricciones. Todo esto queda amalgamado bajo la mística de la tolerancia y la eliminación de la diferencia sobre la abstracción igualitarista del mundo, cuya versión sentimentalista de la fe rinde culto hacia la democracia de masas, última heredera de los designios insondables del progreso, y representante absoluta del humanismo universal. Este nuevo escenario político, luego de haber sido definitivamente descristianizado, promete por fin revelarse a sí mismo como aquel Edén secular tan anhelado por toda religión política; un paraíso terrestre llamado a colmar de felicidad plena a todos los individuos por igual, al mismo tiempo que los conduce ineluctablemente hacia los confines conocidos de la civilización humana.

⁶⁵⁸ “Las nociones de *feminidad* y *masculinidad*, si se independizan del sexo del individuo, se convierten en procesos de cambio y se vacían de su contenido: la nueva cultura mundial es asexual o *unisexual*, sin géneros bien definidos, <<neutros>>, sin masculinidad ni feminidad”. PEETERS, M. A.: *Marionética. Los expertos de la ONU imponen su ley*, Ediciones Rialp, Madrid, 2011, p. 117.

4.- La religión totalitaria de la democracia

4.1.- La abstracción liberal-capitalista: la imputación de la diferencia sobre la mística igualitarista

El culto hacia la democracia liberal como forma de gobierno omnímoda constituye, a nuestro juicio, la religión secular postmoderna definitiva, pues materializa el proyecto de la utopía liberal⁶⁵⁹, que había nacido, ya desde el contractualismo, bajo el prurito de dar una explicación total de la realidad mediante la objetivación de todas aquellas abstracciones de fundamento absoluto. Este intento por formalizar lo social no deja de apuntar, en el fondo, a una forma renovada de totalitarismo, ahora revestido de un sistema garantista que no deja de ser eminentemente moral, pues opera principalmente a través del fenómeno de imputación, que es siempre moral y por tanto distinto de lo natural-social⁶⁶⁰, sustituido escotísticamente por la *sociabilidad*⁶⁶¹. La novedad viene, entendemos, por el desplazamiento de la moral y por lo tanto de su centro de imputación al proyecto liberal del capitalismo, el cual estaba destinado a desembocar, bien en “la deificación del Estado en su forma totalitaria” –en el caso de la ontologización del Estado absoluto-, o bien en “su disolución en el capitalismo mundializado”⁶⁶² –en el caso de una economía de mercado hipostasiada-. Ahora, bajo el insólito contexto de la postmodernidad, ambos fenómenos parecen producirse a la vez. Esto ocurre porque, pese a que el Estado continua siendo sincrónicamente unívoco y formalizador, opera ahora sin embargo a través de la economía internacional, que deviene un sistema de poder absoluto⁶⁶³,

⁶⁵⁹ En cuanto al liberalismo como mito, apunta NEGRO PAVÓN que “La evolución del liberalismo estatista culmina, pues, en el Estado Totalitario del Bienestar, un megaestado que no deja de ser un mito: <<Un explosión del milenarismo moderno”. *Historia de las formas del Estado...*, op., cit., p.374. El autor cita aquí a J. D. Douglas en *The Myth of the Welfare State*, 6.

⁶⁶⁰ MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, J.L.: *La abstracción del mundo...*, op., cit., p.324.

⁶⁶¹ “A estas alturas, ya no es difícil describir dicha subsunción: como ya vimos, frente a *lo social* como algo que impregna lo individual, el liberalismo pacticio y contractualista instauró *la sociabilidad*, no como una tendencia natural, sino como un principio garantizado por el creador del mundo, revelador de sus deseos”. *Ibid.*, p.330.

⁶⁶² *Ibid.*, p.329.

⁶⁶³ “El liberalismo estatista de la socialdemocracia se transforma francamente en un liberalismo totalitario para el que lo financiero-económico es lo principal”. NEGRO PAVÓN, D.: *Historia de las formas del Estado...*, op., cit., p.366.

cuyo referente exclusivo es el mercado global, una virtualidad cifrada diacrónicamente en la multiplicidad de voluntades equívocas que la componen. En el fondo, lo que subyace bajo este complejo panóptico no es otra cosa que un capitalismo de Estado, pues no deja de ser la maquinaria política la que en última instancia administra la operación y ostenta la titularidad de los medios de producción. La problemática interna de este sintagma democrático-capitalista sigue siendo pues, a fin de cuentas, la tensión dialéctica entre las distintas voluntades que disputan el centro de imputación: la del Estado, particularista y que tiende a la formalizar la diferencia; y la de sistema capitalista en su constante capacidad de expansión, una voluntad universalista de tipo mercantil, que tiende a replegar la sociedad al homogeneizarla cuantitativamente, trasladando el discurso equivocista de la identidad a la nueva cultura postmoderna, que es capitalista. Aquí se produce el principal intercambio entre el sentido de imputación de la diferencia, reificada escotistamente en términos de diversidad como principio formal de atribución, y la mística igualitarista que busca eliminar la diferencia transformando equivocistamente la cultura, originando con ello las denominadas guerras culturales. Y al igual que el nominalismo que subyace al discurso cultural tiende a autonomizarse, también se autonomiza el discurso de poder del Estado con independencia de su pretensión formalizadora, ya que el sustrato es siempre nominalista y, por tanto, su traslación práctica es siempre equívoca. Esto lo refleja la maleabilidad del lenguaje cultural-equivocista, cuya lógica tiende hacia lo total, algo de lo que se ha dado cuenta MUÑOZ DE BAENA:

“Aquí está, a mi entender, la clave de la univocidad de todo lenguaje totalitario: se trata de una equivocidad resuelta en univocidad por vía de imputación (en concreto, de imposición). Por ello, el lenguaje totalitario es, desde el punto de vista sincrónico, unívoco, al consagrar las imputaciones de significado dadas en cada momento. Pero desde un punto de vista diacrónico, dicho lenguaje es equívoco, pues constata el carácter esencialmente inestable de la función de significar cuando esta se vincula a un imperativo formalizado, sin contenido necesario alguno salvo su referencia a una voluntad. EL lenguaje totalitario es, por tanto, equívoco, pues la pluralidad de significados imposibles de reconducir a uno solo (ya absolutamente, por la vía de la reducción de todos a él, ya rela-

tivamente, por la vía del analogado principal) es el resultado necesario de un poder absoluto que puede unir cualquier significante a cualquier significado: solo la opción del dios mortal por el sentido preferible en cada circunstancia lo hace unívoco, al cerrar, mediante su voluntad, la multiplicidad de sentidos”⁶⁶⁴.

De esta primacía de lo equívoco en el lenguaje total colegimos entonces la aparición de toda una suerte de culturas y “subculturas”, que pretenden configurar la realidad a su antojo, suplantándola en todo caso por una suerte de simulacro de lo real, que habrá de ser imputado unívocamente en última instancia, sin perjuicio de su potencial volubilidad. Esto permite la manipulación de los hechos y con ello la primacía del relato sobre el acontecimiento, siempre fenomenológico y sujeto a lo ideológico (en este caso opera y es tributario de lo cultural, bajo el que se subsume). En este orden de cosas, la abstracción liberal-capitalista, arrastrada por su tendencia totalitaria, deberá materializarse políticamente bajo la forma de la socialdemocracia; pues es colectivista en lo social, pero individualista en lo económico. Es decir, que por un lado apela al tejido social como una comunidad moral dotada de una voluntad colectiva que subsume lo privado en la indeterminación de lo público y, por otro invoca una individualidad hipertrofiada hasta el paroxismo, que sirve como sustrato a la expansión del capitalismo como nuevo orden económico mundial, propagando una nueva “religión de mercado” dependiente de la fe politizada en la maquinaria consumista. Como vemos, la socialdemocracia, situada en el Estado del Bienestar como expresión garantista y paternalista de la sociedad⁶⁶⁵, y en connivencia con el mundialismo capitalista entendido como una nueva forma de universalismo, condensa en su seno toda forma de voluntarismo posible. Pero no lo hace ya bajo invocaciones ideológicas, pues podría decirse, en este hodierno escenario, que incluso estas se aproximan inexorablemente a su extinción –ya que han sido desprovistas de todo fin, y toda ideología requiere de una cierta teleología que la dote de un sentido último, mientras que el capitalismo se expande sin más fin que su propio cre-

⁶⁶⁴ MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, J.L.: *La abstracción del mundo...*, *op. cit.*, pp.332-33.

⁶⁶⁵ Infantilizada mediante la “legislación burocrática motorizada, en cascada por llegar a los detalles, condiciona la libertad de acción neutralizándola mediante la tutela pública...” NEGRO PAVÓN, D.: *Historia de las formas del Estado...*, *op. cit.* p.365.

cimiento ilimitado-; sino desde el mencionado discurso cultural, el cual hace periclitar también a la ciencia, pues lo cultural no es científico –más bien lo cultural integra instrumentalmente lo científico en el orden del progreso-, y por tanto no responde a las oscilaciones de su discurso. Se rebasa pues lo ideológico⁶⁶⁶ por la indeterminación de la cultura ideologizada, y se reduce lo científico -en tanto objetivo-, a una suerte de alquimia social, quedando solo, en última instancia, la abstracción de la cultura nihilista, que se resuelve en la nada. De hecho, precisamente ha sido mediante las formalizaciones y evacuaciones programadas para demoler el orden de lo real lo que ha hecho posible la transformación de la cultura, pues ésta ya no reside en aquello que se desprendía del centro religioso de la comunidad política, que era el culto a la divinidad, sino al contrario, situándose ahora la cultura como centro irreligioso de imputación. Así se desplaza por lo tanto el culto de lo religioso-trascendente a lo político-inmanente, lo que permite conjurar nuevas expresiones de religiosidad política: una exclusivamente mercantil-consumista, la que ahora nos ocupa, y otra que la ha de seguir, necesariamente nihilista, deudora de lo anterior, y que, en su estadio final, toma el control total de la cultura al sustituirla por ese “discurso cultural” radicado en la autopercepción y en vindicaciones emocionales. Como apunta MUÑOZ DE BAENA: “una vez quebrada toda visión del mundo capaz de dar cuenta del todo social de modo realista, consumada la abstracción del ser humano con respecto a su matriz social (recordémoslo: *la liberal, en sentido lato, es la primera utopía triunfante de la historia*), no queda sino *el sistema, del que sujeto es un epifenómeno*”⁶⁶⁷.

Un sistema que, como enunciábamos, no se abstrae de su base nominalista⁶⁶⁸. Y es que la disolución del sujeto en este sistema⁶⁶⁹, pese a buscar

⁶⁶⁶ “Las grandes construcciones ideológicas todavía postulaban, a fin de cuentas, en tanto religiones políticas, cierto sentido de las cosas y de la existencia. El nihilismo, disfrazado de ideología estatal, pública, da hoy la pauta, imperando a cambio la nada cultural y la pérdida del sentido de la realidad, minado durante dos siglos por el escapismo romántico”. NEGRO PAVÓN, D.: *Lo que Europa le debe al cristianismo...*, op., cit., p.153.

⁶⁶⁷ MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, J. L.: *La abstracción del mundo...*, op., cit., p.337.

⁶⁶⁸ Un sistema que trata de organizar artificialmente el caos luego de que todo fundamento haya sido derrumbado, algo propio del pensamiento ideológico, aunque, como advierte MUÑOZ DE BAENA, en su base también radica el equivocismo nominalista pues “conforme van siendo acometidos y desechados los proyectos intelectuales para conjurarlo, restan cada vez menos que no cedan abiertamente a la

obstinadamente eliminar toda barrera entre los individuos bajo la univocidad para fundar una *unión mística*, hace primar sin embargo la *diversidad*, que como advierte el autor, es un “*principio reificado, un nuevo esse objectivum*”. Este principio, que entonces debía conectar escotistamente -luego de haber sido separado *aparte rei* y por tanto hecho *diferencia-*, sujeto con objeto, no se atiene ya a aquello que es diverso por naturaleza, sino que expande la posibilidad de la diferencia hasta el límite. En este sentido, se trata de una operación que, de nuevo y tal y como ocurriera con el lenguaje, comienza con un planteamiento escotista, puesto que “busca una objetivación de lo diverso”, pero su ejecución o tendencia es a la postre nominalista porque “al multiplicarse las adjetivaciones de las identidades culturales⁶⁷⁰ y hacerse posible el atravesamiento de todas aquellas por múltiples determinaciones (sexo, edad, grupo étnico, religión, posición social, rol sexual...), tiende, en el límite, a la atomización de los grupos, definidos por multitud de imputaciones que pueden combinarse entre sí”⁶⁷¹. Esto ocurre principalmente porque cuando “...toda posibilidad de buscar relaciones entre las cosas se ha disuelto en la necesidad de describir los lingüísticamente los hechos, toda posibilidad de encontrar un fundamento de lo real está en camino de disolverse”⁶⁷²; siendo este el principal síntoma del nihilismo como anticultura, al reducir lo factual a la equivocidad, bien del relato político refractario a todo tipo de argumento, bien de la autopercepción individual.

Como vemos, la única regla que informa todas las operaciones intelectuales de la postmodernidad es el sintagma univocidad-equivocidad, siempre atravesado por la causa eficiente de la imputación. Porque de nuevo, donde el escotismo separaba, el nominalismo disuelve. Aparece otra vez el

abstracción: funciones, sistemas de transformación, estructuras, redes...Desaparecido todo referente real, no resta sino el lingüístico...”. *Ibid.*, p.241.

⁶⁶⁹ El sujeto es “subsumido en la estructura social, la cual solo resulta inteligible si puede asimilarse a un sistema (...) Ya no se trata, pues, de replantear la relación de conocimiento entre sujeto y objeto (por usar la terminología moderna), sino de negarla: el sujeto es otro objeto, su figura ha de ser disuelta si se desea conocerla, el precio del auténtico conocimiento es la disolución de sus términos”. *Ibid.*, p.246.

⁶⁷⁰ Principal síntoma, entiende el autor, de un tipo de ultra-individualidad auto-percibida.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p.340.

⁶⁷² *Ibid.*, p.240.

lenguaje creador de lo real como su principal manifestación, que toma la forma de esta *cultura* constatada como realidad cambiante - el paroxismo de la deconstrucción de lo real- para fundar un discurso falsamente ontológico que prescribe de modo arbitrario la materialidad de los hechos y de los acontecimientos, e incluso de los cuerpos, como veremos. De esto se deduce la impostada metafísica de la *post-verdad*, descrita por relato político y a la que se adhieren movimientos en apariencia contraculturales como el *queer*.

En definitiva, la clave está, de nuevo, en la imputación, puesto que a fin de cuentas, "quien tiene poder es quien decide. *El univocismo es un equivocismo transido de voluntad (...)* el nominalismo no hace sino recordar que el mandato está en lugar preeminente, que toda estructura es provisional y puede ceder ante el acontecimiento, que la causa formal oculta la eficiente"⁶⁷³. Y al igual que toda estructura es provisional, volátil, el individuo es en el fondo también intercambiable, por eso la expansión del capitalismo dificulta el intento escotista por reificar lo diverso, puesto que al final el individuo se inserta en la semejanza absoluta del imperio de lo cuantitativo, donde nada tiene valor por sí mismo, pues la realidad queda laminada y cifrada exclusivamente en el valor del cambio⁶⁷⁴, "que elimina o torna inanes las diferencias (...). Por eso el capitalismo de mercado y el de Estado son intercambiables, traslucen la misma estructura de pensamiento: uno y otro comparten la obsesión por reducir al mínimo lo diverso"⁶⁷⁵.

En la abstracción liberal-capitalista de la socialdemocracia la exigencia de una imputación que articule la diferencia sobre el plano de la igualdad se resume en lo que el autor define como el "*eterno juego dialéctico entre lo unívoco y lo equívoco*", pues ante la infinidad de posibilidades derivadas de "la ruptura del condicionamiento del acto cognoscente por el objeto", al final lo que prima es "una decisión (...). y el centro de esa posibilidad infinita sigue siendo *la imputación*, la cual, al descansar sobre la voluntad de

⁶⁷³ *Ibid.*, p.241.

⁶⁷⁴ En detrimento del valor de uso, según la diferencia marxista entre el valor intrínseco del objeto y el valor atribuido posteriormente en el mercado.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p.342.

quien imputa (el teórico en el caso de un sistema de conocimiento, el Estado cuando se trata de un sistema de poder), resulta plenamente mudable”⁶⁷⁶.

El binomio liberal-capitalista se resuelve por lo tanto en decisión, pues este no es sino acto supremo de voluntad, tal y como comprendió SCHMITT. La causa eficiente sigue siendo el principio de inmanencia porque limita todo sentido a un orden intrínseco auto-referencial, siendo este el responsable de su principal tendencia hacia lo totalitario. De ahí que la socialdemocracia haya triunfado como la única forma de religión política legitimada por la postmodernidad, al imponer una moral universalista mediante los sortilegios del sistema económico internacional, a su vez basado en una fe mercantilista que rinde tributo al intercambio y predica la diferencia, lo que no obstante somete al individuo a la total homogeneización que exigen las reglas de producción y de consumo⁶⁷⁷. Dentro de esta surgirá el culturalismo nihilista en constante ensayo por fabricar un nuevo sustrato de realidad.

4.2.- La nueva anticultura: de la política como mito al relato político de las minorías

La Modernidad, que definimos como el eón inmanente, se caracterizaba principalmente por su *logos* cratológico, basado en la concentración y conservación del poder. Pero esta tendencia absoluta hacia el poder suponía también un regreso al *logos* mítico-naturalista, aunque no fuese este un regreso riguroso al *logos* pagano clásico, pues este estaba todavía inscrito en un orden objetivo del mundo y de lo real bajo una cosmología trascen-

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p.341.

⁶⁷⁷ Esto lo ha sabido ver BYUNG-CHUL Han: “La cultura de la constante comparación igualatoria no consiente ninguna negatividad del *atopos*. *Todo lo vuelve comparable, es decir, igual. Con ello resulta imposible la experiencia del otro atópico*. La sociedad del consumo aspira a eliminar la alteridad atópica en favor de las diferencias consumibles, heterotópicas. Frente a la alteridad atópica, la diferencia es una positividad. El terror de la autenticidad como forma neoliberal de producción y de consumo elimina la alteridad atópica. La negatividad de lo completamente distinto cede a la positividad de lo igual, de lo *otro que es igual*”. *La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona, 2017, p.39.

dente⁶⁷⁸. La diferencia radica en que el particular retorno al *logos* mítico obrado inconscientemente por la Modernidad obedecía en gran medida al triunfo del voluntarismo, así como al impulso de la Ilustración que, por la vía del racionalismo, mitificó lo racional y lo mundano; es decir, dando primacía al orden de inmanencia sobre lo trascendente y, en última instancia, mitificando racionalmente lo político, que se sacralizaba, resultando de ello un *logos mítico-racionalista*. Todavía sin embargo en la Modernidad sobrevivían, siquiera residualmente, restos de un sentido de cultura que, pese a ser instrumentalizada por el advenimiento de las ideologías, era capaz de proponer un fundamento último a través de la idea del progreso humano, garantía de salvación escatológica en el mundo, y de una fe sentimentalista e irracional –pese a basarse en fundamentos racionales– instalada en la noción de futuro esgrimida por las religiones políticas.

La postmodernidad, que en este contexto podemos considerar el eón nihilista, constituye también el último estadio conocido del voluntarismo, es decir, aquel que es llevado a sus últimas consecuencias mediante la equívocidad del lenguaje, cuya tendencia es siempre la imposición totalitaria del acto volitivo sobre el plano de lo real, pues lo evacúa en favor de construcciones, desplazamientos y abstracciones predicativas que toman valor, previa imputación, de verdad teológica, ya que emanan de la nueva causa eficiente. La multiplicidad de realidades derivadas de esta operación, ya ontologizadas, se abre en última instancia a la autopercepción identitaria del Yo, bien de tipo individualista, bien de tipo comunitarista, debelando así cualquier referencia hacia lo actual y primando por encima de todo la potencia del querer privado. En este estado de cosas, la política entendida como mito deja paso a la política entendida como cultura, pues su *logos* no es ya mítico, ni tan siquiera racionalista. El *logos* de la política postmoderna se cifra exclusivamente en el acto radical del *deseo* sobre el propio individuo, que o bien se desea a sí mismo –en tanto manifestación narcisista de su propia autocomplacencia hacia la normalización de lo monstruo-

⁶⁷⁸ Esto sería prorrogado por el cristianismo hasta el final de la Edad Media, si bien es cierto que el cristianismo vino por otro lado a desmitificar el mundo clásico a través de la Revelación, como ya hemos explicado en otras ocasiones a lo largo de este estudio.

so/bello en detrimento del *otro*, que desaparece virtualmente⁶⁷⁹- o bien desea al prójimo –en tanto autoidentificación de los atributos o características que le definen y que el individuo percibe como compartidas-. Se trata, pues, de un *logos* emotivista, radicado en inquietudes y abstracciones sentimentales que gravitan sobre la posibilidad del ser, y más aún, sobre la posibilidad de transformar el orden del ser mediante la satisfacción pública de un derecho subjetivo del que la sociedad le es deudora. Así, tal y como adelantábamos en el epígrafe previo, desaparecen ahora las ideologías en el sentido moderno, es decir, como ideación subjetivista de la realidad que toma la parte por el todo y que, en última instancia, pretende ser formalizada, objetivada y reconocida como un universal. Cualquier rastro de ideología parece subsumirse bajo la del mundialismo capitalista y su plasmación socialdemócrata como única expresión posible de lo político, cuyo discurso pluralista, basado en libertades garantistas, busca administrar una moral universal asumible por todas las naciones del mundo. Esto ocurre sin perjuicio de que esa misma moral sea a su vez diluida en el equivocismo culturalista, heredero a su vez del *logos* victimario que habría de suceder a la violencia neo-sacrificial del nuevo paganismo de la Modernidad, y que actualmente persigue la satisfacción moral de la víctima mediante el reconocimiento del derecho subjetivo. Bajo este sistema solo puede concurrir un solo tipo de religión política, tal vez la más endeble y prosaica de todas ellas: el culturalismo o, más bien y para ser más precisos, la nueva anticultura nihilista, que en tanto neutralizada, se extiende por encima de la vida y de la muerte⁶⁸⁰. El nihilismo sustituye pues a la cultura luego de que esta haya ha periclitado al haber sido cancelada tanto en su sentido tradicional –en tanto culto, es decir, de espíritu elevado-, como en su sentido moderno –en tanto ideación-; siendo ahora relegada mediante las reducciones formales pertinentes a una sola regla de juego

⁶⁷⁹ “El sujeto narcisista solo percibe el mundo en las matizaciones de sí mismo. La consecuencia fatal de ello es que el otro desaparece. La frontera entre el yo y el otro se difumina. Difundiéndose el yo, se vuelve difuso. El yo se ahoga en sí mismo. Un yo estable, por el contrario, solo surge en presencia del otro. La autorreferencia excesiva y narcisista, por el contrario, genera una sensación de vacío”. BYUNG-CHUL, H.: *La expulsión de lo distinto...*, op., cit., p.40.

⁶⁸⁰ “La neutralización de la cultura –la cultura de la banalidad posmoderna- por esta forma del Estado, permite y alienta como un éxito político –una liberación- y cultural la llamada <<cultura de la muerte>>. NEGRO PAVÓN, D.: *Historia de las formas del Estado...*, op., cit., p.397.

inscrita exclusivamente en la voluntad, cobrando así un sentido único de discurso, que tiende a autonomizarse.

Esta nueva anticultura se ve bien reflejada en el fenómeno de las minorías como manifestación de un yo auto-percibido que, pese a radicarse en la diferencia, busca imponer la igualdad mediante sus vindicaciones, que no comprenden la realidad más que por vía de la abstracción y, por ello, carecen de criterio en sentido etimológico. Como decíamos, estas tienen que ver más con elementos identitarios y autorreferenciales que con una explicación objetiva de aquella, la cual, junto con la política, queda eclipsada luego de su desustancialización, como apunta AGAMBEN, algo que también afecta directamente a la vida del individuo⁶⁸¹. Aunque por eclipsada también se puede entender oscurecida, es decir, evacuada de toda referencia ontológica por la vía del nominalismo.

Las minorías, partiendo por tanto de la radicalización del Yo como una categoría antropológica que se auto-sacraliza, reclaman el derecho a la diferencia al mismo tiempo que exigen socialmente la igualdad, puesto que en el fondo, esta exacerbada lucha no es sino una abstracción igualitarista del mundo: la reificación de la diferencia oculta un taimado deseo de pertenencia y de igualdad respecto del prójimo. Se persigue la aceptación de lo diferente para que, en el fondo, reine el más absoluto e inquietante de los igualitarismos: aquel en el que cada individuo se auto-percibe o se identifica como algo distinto siempre y cuando se le permita convivir en una sociedad en el que esta normatividad basada en la diferencia se imponga para todos. La fundamentación de esto reside, en fin, como decíamos antes, en enarbolar o identificar por parte del sujeto como nueva causa eficiente elementos distintivos subjetivos que permitan la auto-atribución de una

⁶⁸¹ El filósofo italiano subraya el concepto de la nuda vida, “un concepto político secularizado”, en contraste con la vida biológica, forma a su vez secularizada, pero también sacralizada, de aquella. “La nuda vida, que constituía el fundamento oculto de la soberanía, se ha convertido en todas partes en la forma de vida dominante. En un estado de excepción que ha pasado a ser normal, la vida es la nuda vida que separa en todos los ámbitos las formas de vida de su cohesión en una forma-de-vida. La escisión marxiana entre el hombre y el ciudadano es, pues, sustituida por la escisión entre la nuda vida, portadora última y opaca de la soberanía, y las múltiples formas de vida abstractamente recodificadas en identidades jurídico-sociales (...) que reposan todas sobre aquella”. AGAMBEN, G.: *Medios sin fin, notas sobre la política*, Valencia, Ed. Pre-Textos, 2000, pp. 16-17.

identidad o la autodefinición de una naturaleza determinada, dado que ya la naturaleza en tanto categoría universal poco o nada tiene que decir al respecto en una concepción nominalista. En todo caso, apenas como una no-naturaleza, una ficción o principio clasificatorio, más propia de un tipo de nihilismo materialista que con la definición, o tan siquiera consideración, de una ontología que subyazca a la idea de derecho.

Precisamente, esta búsqueda de identidad aparece como una reivindicación de un derecho sobre el cual el individuo cree ostentar una legitimidad respecto de la sociedad, a la que acusa de haberle arrebatado previamente un derecho –de nuevo aquí, la traslación de la autoría del pecado a la culpa universal de la sociedad- a menudo fundamentándose en una injusticia histórica que ha sido heredada y que por tanto ha de ser repuesta o restaurada. Conocidos son los ejemplos de algunos de estos movimientos reivindicativos y autoproclamados contraculturales, aunque no dejen de ser por ello producto mismo de la nueva cultura nihilista; como son el homosexualismo o el feminismo. Ambos son englobados en la postmoderna ideología de género o filosofía *queer* -heredera, a la vez que reductora, del pensamiento foucaultiano-, la cual se podría extender a un largo etcétera de “ismos” *ad infinitum* pues, como indica PEETERS, “la ideología de género, máxima expresión del deconstruccionismo posmoderno, expresa la voluntad del hombre y de la mujer contemporáneos de <<liberarse>> de lo dado, de las determinaciones ontológicas y teológicas inscritas en su naturaleza, para autoconstruirse y autoafirmarse fuera de este marco, es decir contra él, de modo radicalmente autónomo. Al igual que los demás conceptos de la ética posmoderna, el género es holístico, inclusivo: se supone que da acceso a todas las opciones posibles”⁶⁸².

El principal rasgo distintivo de estos movimientos es su lucha por prevalecer en una sociedad que parece vulnerar sistemáticamente los derechos de sus integrantes, atacando sus diferencias. Pero la carga emocional-identitaria de las minorías no se reduce exclusivamente a la satisfacción de un derecho que restaure su integridad moral individual o como colectivo,

⁶⁸² PEETERS, M. A.: *Marion-ética..., op., cit.*, p.19.

sino, como decíamos, a la imposición de un criterio normativo inscrito en la diferencia o, como mínimo, que impone el derecho a ejercerla, con indiferencia de que este criterio pueda perjudicar o no a terceros. Precisamente a este respecto, y a propósito de la doctrina política de la feminista Judith Butler, apunta el profesor MUÑOZ DE BAENA que:

“Porque no se trata de aspirar al reconocimiento de lo diverso, sino de situar el núcleo duro de la contestación al sistema en el reconocimiento de opciones sexuales social e institucionalmente no normalizadas; lo cual plantea un problema, y no pequeño. Pues, por más que una mayoría de la población oprimida pueda apoyar dichas opciones sin renunciar a los ideales universalistas de las izquierdas (dado que su reconocimiento posibilita un disfrute no meramente formal de la ciudadanía), situarlas en el núcleo mismo de la lucha política supone, sin demérito de tales vindicaciones, instalar el sentido de las izquierdas en lo accidental y no en lo esencial. Lo cual hace difícil la compatibilidad con otros movimientos emancipatorios, siquiera bajo la cobertura, tan postmoderna, de la articulación. En el límite, la teoría (anti)política *queer* acaba con todo discurso posible sobre la justicia, pues no establece más que un criterio normativo de igualdad: el derecho a ejercer la propia diferencia”⁶⁸³.

En fin, esta tesis dirigida a rebatir a Butler redundante en que, en el fondo, la ideología de las minorías -con independencia de que reclame la cuestión sexual, o racial, en cualquier caso siempre atribuciones formales inscritas en la nuda fisicidad-, al acomodarse exclusivamente en lo potencial y renunciar a lo actual (en sentido aristotélico) y con ello toda a categoría universal, se inclina a la sublimación de categorías accidentales que son siempre mudables. Así el sujeto aparece como una entidad discreta -en tanto imputable discrecionalmente y por lo tanto siempre desechable, transitorio-, que busca su propia afirmación mediante la realización de un derecho, distinto del concepto de justicia puesto que no dimana de él, sino al revés, y que carece de mediación institucional alguna que objetive lo justo -como pretendía Ricoeur- a causa de la rabiosa individualización del titular del derecho y de su pretensión. En este sentido, la justicia poco tiene que ver

⁶⁸³ MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, J.L.: “Performatividad y nominalismo en la teoría política de Butler: nuevas versiones de un viejo problema”, en págs. 533-569, *Anuario de la Facultad de Derecho*, Universidad de Extremadura, Vol. 35, 2019, p.538.

con el sentido objetivo y meta-político del bien común natural, referido al bien intrínseco del hombre⁶⁸⁴, o del bien común sobrenatural, referido al bien extrínseco del hombre; sino, al contrario de ambos, con la preconfiguración formal del reconocimiento mediante un acto de voluntad eficientista y creador de identidad.

El problema de este criterio normativo de la diferencia es su desconexión total o parcial con el sentido regulador del Derecho. Esto se debe a que la vindicación emocional de la diferencia a partir de sobre criterios igualitaristas del discurso culturalista es movida, en realidad, por un deseo revolucionario que pretende activar una dialéctica emancipatoria capaz de subvertir las relaciones de poder establecidas. Esto es visible especialmente en aquellos movimientos, algunos ya mencionados, fundados en una aspiración romántica de independencia frente a las estructuras de poder establecidas, que son, según su entendimiento, un sistema organizado y jerarquizado de opresión. Es por esto que el feminismo, más allá de sus legítimas aspiraciones originales a la igualdad de género como una construcción social, lleva la contienda de la lucha de clases marxista hasta la supresión del rol cultural como una superestructura, sublimando una nueva categoría de feminidad que se enfrenta irreversiblemente al varón, primero como enemigo circunstancial en tanto obstáculo hacia el igualitarismo, luego existencial en tanto obstáculo para la supervivencia física e incluso moral de las mujeres. Con ello el objetivo pasa por la emasculación de una sociedad masculinizada –suprimiendo así toda su carga negativa como fuerza opresiva, cuando no naturalmente violenta sobre aquellas-, y posterior-

⁶⁸⁴ Un concepto de bien ideológicamente deformado por el Estado y su pretendida pluralidad que busca contemplar toda posibilidad, pues, como apunta MARTÍNEZ-SICLUNA: “la concepción de lo que es común no permite la condición previa del bien: por eso, lejos de ser neutral, ha terminado por anular a los singulares que forman el todo social (...) El Estado es en sí un instrumento al servicio de estas diversas falsificaciones de la realidad en que han venido a coincidir los diversos *ismos* de toda clase. Finalmente humanismo, utilitarismo, mecanicismo, por no hablar de los diversos adjetivos que adornan el término de democracia –desde el liberalismo al socialismo- tienden a expresar un mundo irreal, donde no hay barrera ni límite frente al Estado. La deformación ideológica de la noción clásica del bien común, a través de conceptos que en nada responden a la carga ética que ésta conlleva, no puede implicar más que la anulación de la comunidad política y por ello sitúa al hombre inerme respecto de un poder más amplio que el del Estado nacional”. *Las falsificaciones ideológicas del bien común*, en págs. 55-67, “El bien común. Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas” (Ed. Miguel Ayuso), Itinerarios, Madrid, 2013, p.67.

mente por la neutralización del sexo, el principal elemento de conflicto entre mujeres y hombres. Esto debe suponer una victoria triunfal sobre los convencionalismos sociales y las imposiciones biológicas que dicta la naturaleza, aunque en el fondo exista, en la relación mujer-hombre, un componente oculto de imitación respecto de los supuestamente heredados privilegios de aquel: a la sustitución del rol social (género) debe seguirle la suplantación del cuerpo, ya sin sexo, que se alza como una entidad corpórea libre de las rémoras, los atavismos y las ataduras de aquella realidad inscrita en los límites de lo genético. Lo urgente aquí, al margen ahora de cuestionar los intereses o las aspiraciones pseudo-marxistas del nuevo feminismo radical o la filosofía nominalista que lo subyace, es identificar el problema derivado de la confusión entre el género -un rol social- y el sexo -una atribución de la naturaleza-. Para comprender mejor esto, citamos de nuevo a MUÑOZ DE BAENA:

“La atribución de un rol (un género) a un sexo determinado es lo máximo que podemos introducir de cultural en esta cuestión. Y no es poco. La biología, la fisiología, han dispuesto de millones de años para determinar un modo de reproducción basado inexorablemente en la distinción sexual. Podemos alojar el óvulo en un tubo de ensayo, quizá algún día podamos conseguir que se desarrolle en el interior de un varón -si es que eso tiene algún sentido-, pero no nos es posible prescindir de un espermatozoo y un ovocito. En este aspecto, los humanos estamos sujetos a nuestra diferenciación por sexos (no géneros), debido a un encadenamiento de cuatro evidencias enojosamente imposibles de obviar: la pervivencia de la especie equivale a la reproducción; no existe reproducción sin mezcla de células reproductoras; esa mezcla requiere una dualidad de sexos (sexos, no géneros); dicha dualidad no es obvia, solo ligeramente moldeable por la cultura”⁶⁸⁵.

De estas líneas se puede colegir que la batalla cultural del feminismo se sitúa de nuevo en la lucha del pensamiento ideológico-materialista por conquistar políticamente la naturaleza, lo que ineluctablemente incluye la inmanentización del orden del ser que obedece al nihilismo en tanto *au-*

⁶⁸⁵ MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, J.L.: “Performatividad y nominalismo en la teoría política de Butler”..., *op., cit.*, p.545.

sencia de todo límite y de toda referencia extrínseca, dependiendo, a la postre, de la volición, en tanto fuerza desiderativa del querer; y el intelecto como ordenamiento metafísico y causa primera que entiende todas las cosas. El género puede ser, en efecto, modificado en última instancia puesto que es un excedente cultural, y no hay un condicionamiento real –más allá de los impuestos por las costumbres sociales que tienden a replicar y acomodarse a ciertas premisas antropológicas, aunque eso sería otro debate– para que estos puedan ser, en fin, intercambiados si así fuera necesario. El sexo, por el contrario, que aparece genéticamente condicionado a la contingencia de la biología, busca no obstante transformación ya sea física –a través de un procedimiento quirúrgico de reasignación⁶⁸⁶– o moral; es decir, a través de un acto de voluntad que exija el reconocimiento ajeno, tanto social como político. Esto, que radicaliza esa tendencia moderna hacia la primacía de lo posible, constituye una deconstrucción nominalista que, en su empeño por ontologizar aquellas nuevas categorías que surgen del plano subjetivo de la voluntad, hacen de la realidad una suerte de laboratorio o ensayo clínico que experimenta con la naturaleza. No en vano, Judith Butler va más allá de estas consideraciones al cifrar la corporeidad y la materialidad en el poder del propio discurso, cuyas estructuras lingüísticas discurren hacia la construcción de la materia dada la *ontología del gerundio*⁶⁸⁷ y al poder nominal radicado en la articulación de las palabras para desintegrar materia y forma en el relativismo absoluto, expresado en la equivocidad voluntarista del lenguaje. Por eso es posible hablar, por ejemplo, de la disforia de género como un “tercer sexo” (transexualidad) obviando la ineluctable diferenciación sexual que impone la naturaleza a tra-

⁶⁸⁶ Las cirugías de reasignación de sexo para corregir la disforia de género tiene bastante de bio-ideología, de hecho en el fondo se limita a la superficialidad de la imagen y sobre todo a la satisfacción de una necesidad emocional-identitaria, puesto que esos órganos siempre serán reproductivamente ineficientes.

⁶⁸⁷ “La crítica *post* del cartesianismo y de su pretensión de distinguir y separar plenamente palabras y cosas mediante estructuras matemáticas y geométricas, el rechazo de la representación univocista que pretende, no ha de conducirnos al extremo opuesto, la disolución de lo real en el lenguaje. Y eso es lo que afirma Butler: que el lenguaje, cuando se entiende como práctica de poder (y sin duda lo es, pero es mucho más), aparece como constitutivo de la materialidad misma, y la constituye del modo más radical: sin que pueda afirmarse cualquier tipo de gramática del *nosotros* o del *yo*. La autora sugiere un vocabulario <<...que resista la sustancia metafísica de las formaciones sujeto-verbo y, en su lugar, se apoye en una *ontología de los gerundios*>>. (MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, J.L, *óp., cit.*, p.557). La cita de Butler corresponde a “Actos performativos y constitución del género: un ensayo de fenomenología y teoría feminista”, trad. de M. Lourties, en págs. 296-314, *Debate feminista*, 18, 1998, p. 299.

vés de la biología; o de la orientación y la preferencia sexual como una “identidad” que “fluye” entre una constelación casi infinita de posibilidades. Una sexualidad “a la carta” que no solo prescinde de la necesidad reproductiva de la sociedad apuntando a su paulatina autodestrucción, sino que se asienta ideológicamente en contra de la “heteronormatividad” y la sexualidad “binaria” por represora y anti-igualitaria.

Probablemente sea la filosofía *queer*, tal vez porque amalgama todas las expresiones de las extrañas ontologías postmodernas, sea la más difusa de todas las religiones laicas. Y ello se debe a que su crítica al Yo hipertrofiado e idealista de la Modernidad, desemboca, paradójicamente en la sublimación del yo subjetivo diluido en la abstracción igualitarista de las minorías. Un igualitarismo sin criterio, orientado al reconocimiento de lo auto-percibido (y, en tanto que construcción meramente cultural, auto-creado). Su concepción de la justicia emana, pues, del ámbito privativo de la libertad negativa del sujeto como agente “potencialmente creador” y por lo tanto autorreflexivo⁶⁸⁸. Es decir, autorreferente, y por lo tanto intrínsecamente cualificado para la imputación de su nueva identidad o naturaleza; sin perjuicio de que se extienda sobre él la sempiterna sombra teológica de la causa eficiente expresado en la necesidad del reconocimiento a través de una ficción jurídica útil proporcionada por el Estado. Una paradoja que describe también, muy elocuentemente, UTRERA:

“Por más que se le pretenda hacer ver que es él quien elige libremente su conformación, el sujeto reflexivo, en tanto que vaciado ontológicamente, es inca-

⁶⁸⁸ A este respecto, apunta el profesor UTRERA que “desligado éste –el sujeto- de cualquier fin objetivo contenido en el seno de las relaciones intersubjetivas que articulan la comunidad, y, por lo tanto, negada la posibilidad de ejercer su genuina libertad en el ejercicio de lo debido en esa multitud de vínculos que lo unen a los otros, la modernidad sólo podrá concebir dicha libertad como una *libertad negativa*. En ningún caso una *libertad positiva* que permite llevar a efecto el acto deliberado y elegido orientado al bien en la relación con los otros que racionalmente se le presenta a la voluntad (al modo en que la concibe el pensamiento clásico), sino una libertad entendida como espontaneidad volitiva del sujeto, que brota y se desenvuelve en el estricto ámbito de la subjetividad. Esta libertad es la manifestación de la voluntad del individuo ensimismado, aislado y soberano de sí; es la elevación de su pulsión desiderativa a categoría absoluta y, por consiguiente, se configura primariamente en su negatividad. Esto es, como un ámbito de no intromisión, como una exigencia de abstención, que dibuja una esfera inviolable e intangible en la que el sujeto puede realizar libérrimamente sus designios”. UTRERA GARCÍA, J.C.: “El hombre sin naturaleza, algunas consideraciones sobre el sujeto reflexivo”..., *op., cit.*, p.688.

paz de procurarse a sí mismo ni una identidad moral, ni una identidad narrativa propia. Tras el fantasma de su libertad no hay autonomía subjetiva alguna; por el contrario, no es más que apariencia bajo la que se oculta sutilmente la imposición de designios cuyo origen está más allá del espacio íntimo de la reflexividad. Al despojar al hombre de su naturaleza relacional y hacer del sujeto una entidad aislada, una voluntad sin referencias, la modernidad devenida en posmodernidad no lo libera, sino que lo expone al más cruel sometimiento. O, si lo libera, es para, inmediatamente, hacerle destinatario de cuantas imputaciones quepa imaginar. El sujeto presuntamente liberado, en tanto privado de una existencia propia y vacío de todo sentido, será, entonces, el presupuesto necesario de un sujeto imputado, esto es, el óptimo receptor pasivo de toda suerte de identidades artificiales e impostadas, que se le imponen extrínsecamente y proporcionan un sentido provisional a su existencia”⁶⁸⁹.

La aniquilación de esta naturaleza relacional que une metafísicamente al individuo con un fin extrínseco -o cuanto menos le proporciona una cierta referencia ontológica-, también se extiende en consecuencia al derecho y a la justicia al disolver el sentido último de proporcionalidad que le confiere su naturaleza analógica⁶⁹⁰, sustituyéndolo exclusivamente por la legislación como mero instrumento unidireccional y fáctico para la aplicación del poder político, haciendo todavía más difusas las líneas entre derecho e ideología. El reconocimiento de un derecho subjetivo mediante mera imputación responde, por el contrario, a una abstracción arbitraria, subjetivista, y por lo tanto mudable en tanto sujeta a las veleidades y al capricho de los que ostentan el poder. Su teleología descansa exclusivamente en la satisfacción del interés privado para la consumación del bienestar general, sin óbice de que éste pueda entrañar la desintegración del individuo en la completa indeterminación de lo público. Así, lo público se erige como una masa atomizada sin más voluntad que la predispuesta por la causa eficiente, a quien le corresponde “rellenar” la página en blanco de todas esas voluntades individuales constituidas en minorías, en incesante búsqueda de acep-

⁶⁸⁹ *Ibid.*, pp.695-696.

⁶⁹⁰ En referencia al derecho aristotélico, subraya J.A GÓMEZ que “éste se define, en razón de la justicia y de lo justo, como proporción, esto es, como algo sustancialmente analógico (...) Así pues, el derecho es justo en tanto que ejercicio de la proporción, es justicia o hábito de lo justo porque ostenta proporción, y es legal, en tanto expresión de la proporción en la polis”. GÓMEZ GARCÍA, J.A.: *Derecho y Analogía...*, *op.*, *cit.*, p.73.

tación existencial pero también en continua disputa por la imposición de su diferencia como categoría absoluta y absolutizante. No puede ser de otro modo, pues el vaciamiento moral y ontológico ha seguido su curso gracias a la abstracción nihilista del ser y su reducción a la causa eficiente. Es decir, como vimos antes, reducidas a lo exclusivamente accidental y potencial, a la nuda posibilidad que permite el artificio de una voluntad ilimitada en tanto supuesta por la predisposición formal de lo humano como algo ajeno a una naturaleza inmutable y, por tanto, libre ya del condicionamiento extrínseco de un orden objetivo y de la determinación concreta a un fin. Pero esta indeterminación de las minorías hacia un fin concreto genera también una suerte de sentimiento colectivo alrededor de una idea compartida del Yo, en tanto igual y en tanto diferente. Porque, decíamos, se inscriben en la aceptación de la diferencia como normatividad moral, pero, al mismo tiempo, se disuelven en la entelequia igualitarista que presupone la abstracción de todo individuo en la masa in-forme como causa formal de lo político (informar lo que es de suyo informe), alejándose con ello del bien común como causa final de éste, así como de todo ordenamiento jurídico-político en tanto sentido teleológico del mismo. El igualitarismo inextricable al derecho de la diferencia, valga el aparente oxímoron, está diseminado ahora en el sistema neoliberal, conservador en lo económico, revolucionario en lo social. En cualquier caso, cómplice de un capitalismo exterminador que absorbe al individuo y lo cosifica como objeto de consumo, desde la economía hasta la política, como demuestra entre otras cosas el rito secular de la participación a través del voto, siendo este una exigencia moral en el simulacro de libertad que despliegan las democracias.

Desde aquí el derecho subjetivo de las minorías articulará la justicia en torno a la necesidad de este reconocimiento que, en fin, como hemos explicado ya, no es otra cosa que la atribución de una característica o cualidad que defina su naturaleza, luego de que esta haya sido desdibujada por medio de una distinción formal *ex natura rei*. Como decía el profesor UTRERA, el sujeto reflexivo, pretendidamente auto-referencial, es en realidad, el receptor pasivo de una voluntad mayor, un artificio, un remedo de voluntad que aparentemente todo lo puede, pero que efectivamente nada

le pertenece; excepto la ensoñación nominalista de fabricar sus fantasías identitarias sin perjuicio de cuán rocambolescas estas pueden llegar a ser, pues no existe límite alguno a la desbocada imaginación de aquel que ha sido liberado de la onerosa carga ontológica que impone la naturaleza.

Librada esta batalla, lo que le importa al *logos* culturalita es, en definitiva, el discurso; es decir, el relato político o lo que BYUNG-CHUL identifica como *post-verdad*, una deconstrucción nominalista mediante la cual el poder político es capaz de transformar los hechos y de hacer prevalecer el discurso sobre el acontecimiento, adquiriendo aquel carácter de verdadero. Un escenario fértil, entiende el autor, para el surgimiento de la *psicopolítica* y el *psicopoder*, que habrán de tomar el testigo de la violencia autoritaria del neopaganismo biologicista y sustituirlo por un tipo de dominación consentida por el individuo, el cual participa inconscientemente de él contribuyendo a los mecanismos de control mediante la denuncia constante ante la sospecha del prójimo, un tipo de conducta no muy alejada, en realidad, de la vigilancia que la policía secreta de los Estados totalitarios llevaban a cabo contra el ciudadano infractor. BYUNG-CHUL lo explica así:

“Hoy se realiza otro cambio de paradigma. El panóptico digital no es ninguna sociedad *biopolítica* disciplinaria –propia de los totalitarismos basados en la violencia-, sino una sociedad *psicopolítica* de la transparencia. Y en lugar del *biopoder* se introduce el *psicopoder*. La *psicopolítica*, con ayuda de la vigilancia digital, está en condición de leer pensamientos y de controlarlos”⁶⁹¹.

Eliminada por lo tanto la fuerza bruta, y sustituido el control externo de las conciencias como hicieran las bio-ideologías mediante el sometimiento de la voluntad por medio de la violencia, aparece aquel *inconsciente colectivo* al que ya se refirió Jung, preparado y diseñado por la ingeniería social –tanto a través de los sistemas educativos como de los medios de comunicación– para el sometimiento interno del individuo⁶⁹². La *post-verdad* genera *externamente* el relato, y el *psicopoder* lo infiltra *internamente* en el pensamiento mediante la invasión de la conciencia, pero no de una forma

⁶⁹¹ BYUNG-CHUL, H.: *En el enjambre*, Herder, 2014, p.106.

⁶⁹² *Ibid.*, cit. p.109.

abrupta, sino sutil y dulcificada, revestida de consignas optimistas. Tal es así el efecto neutralizador de ese “bienestar” que persigue esta nueva forma total de pensamiento mediante los sortilegios de la democracia y que, no deja de ser, en el fondo, una suerte de “paganismo post-cristiano”⁶⁹³. De ahí que se sustente sobre la nueva religión de la tolerancia -aquel “totalitarismo del amor”- inscrita en un *logos* victimario parasitario del amor cristiano, pero cuya fe, pese a su carácter emotivista, pues apela a la solidaridad –en tanto autopercepción identitaria del Yo sobre el otro-, sigue siendo en realidad una fe mercantilista obediente a las reglas del consumismo capitalista, que atomizan al individuo. Una lógica en la que el individuo, en fin, disuelto ya definitivamente en la gran masa indeterminada, aparece como objeto final del consumo político de la vorágine nihilista⁶⁹⁴. Las redes sociales, que hacen pornografía de la intimidad cotidiana de esta nueva normalidad bien narcisista, bien monstruosa, elevan el sentimiento moral del individuo respecto de su Yo inmanente, condicionando su existencia a la agotadora dinámica del reconocimiento ajeno⁶⁹⁵ como una panacea ante el abismo nihilista de la consumación del fracaso o suicidio espiritual consecuencia del voluntarismo radical. La sacralización del individuo expulsa el sentimiento de culpa ante el mal y atrae la necesidad de redención personal sobre el mundo, cuyo vacío escatológico es satisfecho gracias a la mesiánica promesa de un nuevo mañana donde todos los problemas quedarán resueltos por la mano invisible del dios mortal que obra *como deus ex machina*, eliminando las desigualdades pero reificando las diferencias.

⁶⁹³ NEGRO PAVÓN, D.: *Lo que Europa le debe al cristianismo...óp.*, cit., p.155.

⁶⁹⁴ “Esta reducción de la inmediatez de la vida, a la lógica del capitalismo, en la cual se priorizan las relaciones de producción capitalista en detrimento de las relaciones vitales-existenciales, hace que lo “importante” sea valorado desde una serie de generalizaciones abstractas y no desde la vitalidad concreta de las personas. Desde este punto de vista, se genera un efecto paradójico: siendo que, el capitalismo es un sistema basado fundamentalmente en el egoísmo, se alienta un individualismo extremo (en tanto agentes económicos dentro de relaciones de dominación estructural, primordialmente), pero estos individuos solo tienen valor en tanto conceptos abstractos, por lo que solo tienen valía en tanto “sujetos de consumo” o “fuerza de trabajo”, por mencionar algunas categorías”. PIEDRA ALEGRÍA, J. “Nihilismo Capitalista”, en págs. 23-42, *Praxis Revista de Filosofía* nº 68-69, p.33.

⁶⁹⁵ En la misma línea, apunta también Chul-Han que “cuando el Yo se aminora, la gravedad del ser se desplaza del Yo al mundo. Se trata de un cansancio que da confianza en el mundo, mientras que el cansancio del Yo en cuanto a cansancio a solas es un cansancio sin mundo, que aniquila al mundo. Este abre el Yo y lo convierte en algo permeable para el mundo. Restaura la dualidad, completamente arruinada por el cansancio a solas. Uno ve y es visto. Uno toca y es tocado” BYUNG-CHUL, H.: *La sociedad del cansancio*, Herder, España, 2017, p.45.

5.- La destrucción nihilista

No se puede entender el nihilismo como un fenómeno exclusivo de la Modernidad, ni tan siquiera de la postmodernidad, aunque sea en este período donde parece encontrar mayor dinamismo y fuerza disruptiva. Habría de ser por la vía del subjetivismo voluntarista, especialmente a través del nominalismo, que todos los movimientos ideológicos y sus consiguientes correlatos religioso-políticos concurren definitivamente en el nihilismo como síntoma final de la defunción del *êthos* occidental: “El nihilismo destruye toda posibilidad de *êthos*, desetifica y disgrega la vida colectiva”, advierte el profesor NEGRO. “Esto contribuye a hacer a hacer inteligible la crisis de la cultura y la civilización, la desmoralización de Europa y la falta de ideas rectoras”⁶⁹⁶. Su disolución en la *nada* ha de entenderse como el último estertor de una civilización condenada a extinguirse por la mano de su propia acción autodestructiva; pues la autonomía y posterior absolutización de la voluntad humana como centro supremo de imputación de la realidad, apuntalaron un sistema diseñado inconscientemente para fagocitarse a sí mismo sin solución de continuidad. Es también el “mal autoinmune” al que hace referencia el profesor MUÑOZ DE BAENA en la rúbrica que subtitula su obra⁶⁹⁷. El nihilismo, como estadio final de disolución de todas las categorías, principios, fines y fundamentos, no entraña ya siquiera una forma de religiosidad política, pues no se trata de un tipo de religión irreligiosa como el de las modernas religiones seculares. Estas aún conservaban un cierto sentido de religación con un más acá intramundano como principal escenario escatológico, así como una fe emotivista en el progreso. Más bien el nihilismo constituye, en toda su literalidad, *la primera de todas las anti-religiones*. Eso es así porque carece ya de cualquier tipo de religación –trascendente o inmanente- y porque tiende a extinguir la fe, pues no

⁶⁹⁶ NEGRO PAVÓN, D.: *Lo que Europa debe al cristianismo...*, op., cit., p.51.

⁶⁹⁷ “Podríamos resumirlo así: *para liberar al sujeto, primeramente se lo constituye como tal, negando la prioridad ontológica de lo social, redefiniendo el entero ámbito jurídico-político: pero, dado que –por influencia del pensamiento geométrico-matemático y más tarde del fiscalista-, todos los significados atribuidos poseen el denominador común de la abstracción (pues están presididos por el empeño de diseñar un sujeto y un cuerpo social desnudos de determinaciones para hacerlos plenamente explicables), lo social se evacua cada vez más hasta convertirse en algo vacío de contenido real, que puede ser llenado con casi cualquier contenido imputado (y ahí es donde asoma el dios voluntarista que se halla en su origen)*”. MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, J.L.: *La abstracción del mundo...*, op., cit., p.31.

es posible tener fe en la *nada*, ya que la *nada* por sí misma, que posee fundamento primero pero no último, solo se sustenta fuera del mundo. María ZAMBRANO afirma que la nada “no aparece fija; se mueve, se modula; cambia de signo; es ambigua, movediza, circunda al ser humano o entra en él (...) La nada es inercia. Invita al ser y no lo tolera: es la suprema resistencia”⁶⁹⁸. Desde esta ambigüedad de la nada, en realidad, parte el nihilismo, que, como el cristianismo, toma el asunto de la creación *ex nihilo*, (aunque abstrayéndose del prefijo *ex*, quedando solo *nihilo*) para tratar de imponerse -enfrentándose a este- a aquello “que supera la nada, la Creación”⁶⁹⁹. En el cristianismo el milagro creador depende de un acto de voluntad divina que irrumpe en el infinito y ordena el caos⁷⁰⁰; en el nihilismo obedece a un acto de voluntad humana del hombre nuevo autoproclamado dios -una operación que ZAMBRANO califica de delirio⁷⁰¹-; el famoso “superhombre”, que asume todos los impulsos de la voluntad⁷⁰². Pero mientras que para el pensamiento ideológico de las religiones políticas su propósito no era tan distinto del divino -la supresión del caos, aunque mediante la imposición de un orden increado, artificial-, el nihilismo se deshace cualquier propósito de ordenación al reducir el milagro de la creación a la libertad individual de origen romántico, esto es, a la voluntad de poder⁷⁰³, que condensa dialógicamente la tensión entre el principio y el final de todas las cosas⁷⁰⁴, un achaque palingenésico proyectado a partir de la

⁶⁹⁸ ZAMBRANO ALARCÓN, M. *El hombre y lo divino...*, op., cit., pp.214-215.

⁶⁹⁹ NEGRO PAVÓN, D.: *Lo que Europa debe al cristianismo...*, op., cit., p.52.

⁷⁰⁰ Y el pecado original introduce el tiempo en la creación, cuya ruptura con el infinito es restaurada posteriormente en la vida eterna, mediante el acto redentor de Cristo.

⁷⁰¹ “Anhelo de deificación que llega, como todos los anhelos profundos, a ser delirio. Mas, entre todos los anhelos, éste de ser divino o llegar a lo divino bien puede ser el más hondo, el más irrenunciable (...) Este delirio de deificación se agita siempre en el fondo de los sombríos conflictos de la tragedia (...) Nietzsche fue la víctima, en estos tiempos que aún no acaban de pasar, del sacrificio que exige el delirio del ser humano de transformarse en lo divino”. ZAMBRANO ALARCÓN, M.: *El hombre y lo divino...* op., cit., pp.184-185.

⁷⁰² “El superhombre es, por definición, la reorganización en un individuo de sus dispositivos pulsionales en una síntesis nueva de cualidades afirmativas y de roles creativos en otros tiempos contradictorios e incompatibles” SÁNCHEZ MECA, D.: *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, Editorial Tecnos, Madrid, 2013, p.285.

⁷⁰³ “El nihilismo hace posible una nueva posición de valores basada en el reconocimiento de la voluntad de poder como carácter fundamental del mundo”, SÁNCHEZ MECA, D.: *El nihilismo: perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. Editorial Síntesis, Madrid, 2004, p.107.

⁷⁰⁴ “Nietzsche propone entender el mundo como si lo que subyacerá fuese una lucha entre polos de fuerza que se jerarquizan en función de sus desigualdades y del dominio de unos sobre otros”. *Ibid.*, p.135.

visión nihilista de la cultura. En este sentido, apunta SÁNCHEZ MECA que el nihilismo no busca tanto la ordenación del caos como acepta el caos originario de la naturaleza humana, un caos romántico que “contiene en sí el orden de lo orgánico, es decir, lleva en sí el *logos* de toda *physis*. Friedrich Schegel entiende la cultura (*Bildung*) como un proceso abierto que nunca se acaba ni se cristaliza en un sistema definitivo, es decir, como un proceso infinito en el que la síntesis nunca se cumple, sino que siempre es incansablemente perseguida. En este proceso, el impulso que mueve la búsqueda infinita no es otro que la oposición dialéctica entre creación y auto-destrucción, o sea, el juego mismo de esas dos fuerzas cuya alternancia constituye el orden superior del caos”⁷⁰⁵. De ahí que el nihilismo sea una anti-religión en el sentido tradicional, pero también una anti-religión política, pues carece ya del sentido último de ordenación que es la fundamentación primera de toda creencia. Tampoco profesa un culto ni deposita sus esperanzas escatológicas en la bienaventuranza de un porvenir utópico o la parusía advenida del superhombre. Este más bien soportaría el pensamiento “del eterno retorno”, radicado en la aceptación del mundo y de lo contingente, superando así la esclavitud metafísica condicionada a lo supra-sensible y a una escatología trascendente, concentrando para ello el máximo nivel de voluntad de poder, la forma más radical y excelsa de todas las formas de voluntad⁷⁰⁶, pues es aquella que le permite superar el sufrimiento que comporta la espera de una compensación ultra-terrenal⁷⁰⁷. En este sentido, sobre el superhombre nihilista, que se aleja de la concepción cristiana del individuo por trascendente, podría también discutirse si supera al moderno hombre nuevo de las religiones políticas al refutar toda clase de esperanza postrimera en un quimérico paraíso terrenal⁷⁰⁸; lo que

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p.77.

⁷⁰⁶ La voluntad de poder se basa en la lucha contra otra voluntad opuesta, no para destruirla, sino para dominarla y asimilarla, pues esto es “lo que define la cualidad de su impulso más característico: a saber. Que es una tendencia al autofortalecimiento continuo, que no consiste en otra cosa que en querer siempre más poder, o sea, que voluntad de poder no es más que un movimiento incesante de superación de sí misma”. *Ibid.*, p.132.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, pp.110-111.

⁷⁰⁸ Advierte VOEGELIN que “el nuevo hombre es, como el superhombre de Nietzsche, el hombre que se ha convertido a sí mismo en Dios”. Aquí cogimos empero que este “superhombre” se diferencia del moderno hombre nuevo de las religiones políticas gnósticas al carecer de un sentido parusístico a su propósito en el mundo. El hombre nuevo tenía la misión de redimir el mundo del pecado; el super-

en última instancia lo liberaría ya de cualquier condicionamiento. No por ello deja de estar, sin embargo, insertado en un tipo de individualidad inmanentista, de ahí su apego al mundo y a la contingencia. Es precisamente por esto que, lejos de construir utopías, el nihilismo anida más bien en una cierta moral pesimista que emana de un historicismo consciente de su propia corrupción, luego del fracaso de la empresa romántica e ilustrada de construir un mundo nuevo racionalizado⁷⁰⁹.

Tal vez podría discutirse si para el nihilismo -pese a su expresión anti-religiosa, o manifestación absoluta de la nada- NIETZSCHE fue su auténtico mesías, pues el mismo filósofo vaticinó la debacle de la moral europea, fruto de la tradición cristiana:

“Nietzsche alude y califica a la historia de la cultura europea como historia de una decadencia (...) El principio -y, a la vez, causa fundamental- de esta decadencia es la aparición y generalización de la doctrina metafísico-dualista ideada por Platón y luego implementada por la moral cristiana que sitúa a Dios como garantía última de su cosmovisión (...) El nihilismo, por tanto, es la historia del descubrirse como fábula de los postulados metafísicos y morales del platonismo y del cristianismo de un mundo suprasensible y de Dios como fundamento de la verdad y del bien, con su progresiva desvalorización histórica y su final disolución en nuestra época”⁷¹⁰.

Según esto, frente al nihilismo pasivo de la tradición judeocristiana radicado en la debilidad, la servidumbre y el sacrificio, “el acto supremo del nihilismo activo -añade el autor- lo constituiría entonces la puesta en evidencia de las raíces de ese tras mundo en el miedo, la debilidad y el resentimiento contra la vida”⁷¹¹. Para NIETZSCHE, la concepción cristiana del pecado resulta necesaria para la conservación de ese sometimiento y de esa

hombre nihilista está en el mundo para consumir la vida sin restricciones a su voluntad. VOEGELIN, E.: *Las religiones políticas...*, op., cit., p.113.

⁷⁰⁹ “Lo propio de ese pesimismo romántico es ese lamentarse de un corazón débil que condena la vida en cuanto contraria a un supuesto orden moral trascendente y metafísico, pero, sobre todo, porque la vida como devenir es incompatible con la sobreestimación del yo que es en lo que radica la misma esencia del idealismo romántico, de su compasión inspirada en la debilidad y de su sentimentalismo patológico”. SÁNCHEZ MECA, D.: *El nihilismo...*, op., cit., p.52.

⁷¹⁰ *Ibid.*, pp.101-102.

⁷¹¹ *Ibid.*, p.104.

lucha contra la propia vida que significa para él el cristianismo y la metafísica dualista. En sus propias palabras:

“Sicológicamente hablando, en toda sociedad organizada sobre un régimen sacerdotal los <<pecados>> son imprescindibles: son las palancas propiamente dichas del poder; el sacerdote *vive* de los pecados, tiene necesidad de que se <<peque>>...Tesis capital: Dios perdona al que hace <<penitencia>>; *al que se somete al sacerdote*. En un suelo de tal modo *falso* donde toda naturalidad, todo valor natural, toda realidad tenía que hacer frente a los más soterrados instintos de clase dominante, creció el *cristianismo*, forma de la enemistad mortal a la realidad que hasta ahora no ha sido superada”⁷¹².

Sobre el análisis nietzscheano de la debacle europea, apunta NEGRO que “Nietzsche adivinó el cataclismo de la civilización europea y puso definitivamente en circulación el concepto del nihilismo, su tema central, como un diagnóstico del estado de la cultura. El nihilismo entraña el fin de la fe en Dios y en la moral del que deducía Nietzsche su *dictum* famoso: *Nichts ist wahr, alles ist erlaubt* (nada es verdad, todo está permitido). Así pues, íntimamente relacionado con la <<pérdida de la realidad>>, supone una existencia sin doctrina en la que la acción carece de sentido”⁷¹³. Esta “pérdida de realidad” que caracteriza esencialmente al nihilismo, allende la nada como tema central, radica también en la *ausencia*. Puesto que la *nada* se refiere al *todo* y la *ausencia* al vaciamiento concreto de los usos y modos del lenguaje, una herencia acumulada desde su origen nominalista. Así, el nihilismo extiende como un contagio de “vaciamiento” o desustancialización, mediante *una cadena de ausencias* que opera progresivamente de modo secuencial, disolviendo estructuras hasta regresar a un punto de partida irreductible, es decir, de nuevo, la nada. Así esta *ausencia* aparece primero como falta de correlación entre el objeto y la palabra para definirlo; segundo, entre la palabra y su significado; tercero, como falta de correlación entre ese significado y el plano de lo real-ontológico; cuarto, como el vacío existente entre el límite entre lo real y la voluntad inapelable del

⁷¹² NIETZSCHE, F.: *El Anticristo...*, op., cit., p.51.

⁷¹³ NEGRO PAVÓN, D.: *Lo que Europa debe al cristianismo...*, op., cit., pp.48-49.

individuo⁷¹⁴. Por último, el nihilismo representa, sin lugar a dudas, la *ausencia* de todo fin, tanto de la conciencia respecto de la existencia como la existencia respecto del mundo: “El nihilismo, por tanto, es la conciencia de que el carácter de la existencia, en su conjunto, no puede ser interpretado ni mediante el concepto de finalidad ni mediante el concepto de unidad. El mundo no se encamina hacia ninguna meta, ni hay en él una unidad que englobe la pluralidad de su devenir”⁷¹⁵.

Por eso definíamos en el epígrafe anterior la postmodernidad como el eón nihilista, puesto no puede operar sino como causa d-eficiente, es decir, como negación absoluta del fin absoluto: “La nada es la igualdad en la negación”⁷¹⁶, dice ZAMBRANO. El nihilismo constituye, al fin y al cabo, la consumación definitiva de la volición individual sobre los fundamentos últimos del mundo, los cuales son arrasados y reemplazados por un *êthos* ni siquiera ya artificialista -como el de las religiones políticas-, sino negativista. Este se caracteriza internamente por la negación, pero externamente por la aceptación universalista de un “todo” *que sustituye a la verdad*. Opera así el nihilismo como una suerte de anti-categoría inmanente que suplanta la idea trascendente de lo Absoluto, como verdad extrínseca y racional, por una verdad intrínseca, desiderativa e irracional, radicada en la opinión y por tanto intrínsecamente inestable. El nihilismo rechaza lo abstracto de la verdad universal y en su lugar sitúa lo concreto, tal y como apunta Aron GURWITSCH: “(...) habría que decir abiertamente que nosotros, hombres de período actual, ya no mantenemos abstracciones como la <<verdad>> -podríamos incluir aquí también la <<justicia>>-, sino que

⁷¹⁴ “El nihilismo opera en el ámbito de lo supransensible o de lo metafísico, en la medida que se sitúa el campo de las generalizaciones abstractas o en el terreno de lo absoluto. Es decir, ficciones que se olvidan de su origen metafórico y que sustancializan por medio del lenguaje, perdiendo en ese momento, cualquier tipo de legitimación ontológica. A pesar de que el lenguaje, es una de las principales herramientas existenciales de subsistencia, cada vez que se crean conceptualizaciones, se produce según Nietzsche, un proceso de degradación ontológica, que se aleja cada vez más de las experiencias vitales de las cuales surgieron. El proceso lingüístico se basa en la representación, por lo que cada representación se aleja del origen, en una sucesión de representaciones y significados que se distancian cada vez más de su intuición originaria, para culminar en una conceptualidad que posee poco contenido existencial-vital”. PIEDRA ALEGRÍA, J.: “Nihilismo capitalista”..., *op., cit.*, p.25.

⁷¹⁵ SÁNCHEZ MECA, D.: *El nihilismo...*, *op., cit.*, p.25.

⁷¹⁶ ZAMBRANO ALARCÓN, M. *El hombre y lo divino...*, *op., cit.* 183. Aunque también la define como algo cambiante, pues es “activa” y tiene “inercia”, ya que “invita a ser y no lo tolera: es la suprema resistencia”. Ver págs. 214-215.

las hemos reemplazado por cosas más concretas: ventajas biológicas, satisfacción de deseos y necesidades, utilidad, etc. Esta declaración sería una franca confesión de *nihilismo*. Éste se define, en efecto, por la sustitución de las <<abstracciones>> por cosas <<concretas>>”⁷¹⁷. Solo lo concreto es accesible para la lógica voluntarista, de ahí la necesidad de sus continuas reducciones y formalizaciones que pretenden ser explicativas de la realidad de un modo total. Sin embargo tal operación -y esto es algo que el autor no parece tener en cuenta- no hace sino partir de una abstracción de la misma, el famoso simulacro o asesinato de la realidad, en términos de BAUDRILLARD⁷¹⁸. De ahí que el nihilismo polarice el mundo entre los extremos de la abstracción y la concreción para acabar disolviéndolos ambos en el equivocismo: *ataca las verdades universales por abstractas, pero recurre a la abstracción para hacer fecunda la imposición de realidades concretas objetivadas por la voluntad individual*. Entiende GURWITSCH en este sentido que el desapego nihilista por las verdades objetivas puede ser la base para la construcción lógica de los totalitarismos:

“Por esta puerta tan grande abierta al relativismo -dice-, monstruos híbridos, como por ejemplo la verdad relativa a una clase, la justicia relativa a una raza, etc., hacen su entrada en escena. -El nihilismo- es el advenimiento de estos monstruos”⁷¹⁹; pues “el movimiento totalitario es como la culminación del nihilismo. Todos los elementos de éste y todas las tendencias que provienen de él se encuentran reunidas en la ideología totalitaria. Incluso ocurre que estas tendencia y estos elementos son llevados hasta el extremo (...) Así, es preciso ver el totalitarismo como el fenómeno más representativo del nihilismo que ha encontrado aquí su forma más arraigada, todas sus posibilidades y virtualidades enteramente actualizadas”⁷²⁰.

El núcleo del nihilismo podría radicar entonces en su inextricable relativismo, de nuevo de acuerdo con el *dictum* de NIETZSCHE sobre la *ausencia*

⁷¹⁷ GURWITSCH, A.: “Sobre el nihilismo en nuestro tiempo”, en págs. 157-192, *Agora: Papeles de Filosofía*, núm. 2, 2003, p.166.

⁷¹⁸ Este tema se encuentra retratado en BAUDRILLARD, J.: *El crimen perfecto*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2000.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p.167. La acotación en la cita es nuestra.

⁷²⁰ *Ibid.*, p.181.

de verdad, también notable en Heidegger, para quien el nihilismo se cifra en la ausencia de fundamento “como constitutiva de la condición de todo *Dasein*”⁷²¹. Y este parece ser el problema de las sociedades actuales dominadas por el totalitarismo capitalista asumido por el Estado y su manifestación democrática, que sobrevive como religión política subsidiaria de la fe individual-mercantilista, aunque tal vez no por mucho tiempo. Decimos esto porque el nihilismo, aunque tiene su base en estas formas y estas expresiones político-culturales, tiende a destruirlo todo por su propia acción transgresora y siempre encaminada hacia el abismo, al cual ya arrojó hace tiempo la cultura y la fe en sentido tradicional. Esto podría ocurrir también con la política ideológica, pues como hemos venido diciendo, el nihilismo, al contrario que todas las expresiones y manifestaciones religioso-políticas de la Modernidad, no es ideológico, como tampoco es religioso. Ni se atiene a fines ni a religaciones, más bien encuentra su propio *logos* auto-referencial en la cultura y su *êthos* negativo, que rechaza la verdad desde el plano ontológico -en tanto orden de lo natural-, pero también metafísico -en tanto orden de lo sobrenatural-.

Actualmente, en todo caso, al nihilismo le sobrevive únicamente el pensamiento victimario que aglutina todos los movimientos de la filosofía *queer*. Podría argumentarse si este tipo de ideación, que no tiene explicación antropológica, puede catalogarse o no como una ideología o incluso como una religión política. En su momento nos referimos a ella como la más difusa de todas, precisamente porque su única urdimbre filosófica es exclusivamente nominalista. De esta parte el discurso culturalista –la última de las abstracciones modernas, académicamente triunfante a través de los *cultural studies*- que lamina la realidad en diferentes capas, siendo por lo tanto deudoras en última instancia de la deflagración relativista del orden sociopolítico. Al haberse transformado el mismo nihilismo en la única (anti) cultura posible, es decir, en un culturalismo basado en la relativización del mundo mediante invocaciones nominalistas sobre la identidad y la autopercepción, el orden político y el jurídico-social quedan relegados a un segundo plano de inane existencia a favor de la performatividad del len-

⁷²¹ *Ibid.*, p.229.

guaje y la dictadura de la semiótica. En este sentido la filosofía *queer* también es palingenésica, algo compatible con su trasfondo nihilista, pues como el lenguaje, se orienta al infinito a través de la identidad lo que le permite la asunción de un cierto sentido de eternidad manifestado en la constante transformación de aquella misma identidad. Esto concuerda con la noción de “eterno retorno”, que HEIDEGGER entiende como el “modo en el que es el ente a su totalidad, la *existentia* del ente”, definida por el superhombre quien “designa a aquella humanidad que es exigida por esa totalidad”⁷²². No existe barrera alguna para el superhombre, como tampoco para la voluntad de poder que cobija la autopercepción. Esto revela que, en el fondo, la pulsión voluntarista tiende necesariamente al poder pues, toda vez que se hayan abolido las restricciones metafísicas y morales que subordinaban al hombre bajo una dinámica dicotómica de castigo-recompensa por sus acciones, la propia naturaleza voluntarista inherente al nihilismo activo buscará imponerse cada vez más: “Sólo queda la voluntad de poder como voluntad que no quiere ninguna meta externa a sí misma sino el aumento cada vez mayor de su propio poder. Es decir, solo queda la voluntad como voluntad de voluntad o voluntad desdoblada sobre sí misma que muestra su intrínseco nihilismo”⁷²³.

Aquí se concentra el principal meollo de la política moderna y de su consiguiente correlato postmoderno, en una suerte de revitalización de la vieja cratología inaugurada por Maquiavelo y puesta de moda por Hobbes, quien trató de justificarse matemáticamente a través de explicaciones racionalistas de la naturaleza. La búsqueda inagotable de poder como único criterio de legitimación auto-referencial debía pasar por la defenestración de lo político, pues su objeto no es el poder, sino la custodia del orden social y la procuración del bien común y, a partir de la escolástica medieval, el de establecer una meta escatológica. El advenimiento de la estatalidad como política artificial y neutral dio cobijo a la ideología burocrática, diseñada para administrar los pormenores de la existencia humana; un escenario donde habría de establecerse cómodamente el nihilismo en connivencia,

⁷²² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000, Vol. 2, p.211.

⁷²³ *Ibid.*, p.185.

actualmente, con la última de las religiones políticas posibles, la democrática-capitalista apoyada por los Derechos Humanos. Dentro de ella, el nihilismo opera a través de la burocracia, neutralizando el orden social a partir del sometimiento integral de la naturaleza a la política, pues no es ya, al igual que la existencia humana, nada más que un mero producto cultural. Entendemos esto como una suerte de *evolución monstruosa del bienestar*, lo que Dalmacio NEGRO define como el “Estado Minotauro”, que a diferencia del utilitarismo del Estado del Bienestar anterior, que trataba a los hombres como recursos, solo fija ya su reconocimiento en lo biológico: “El Estado Minotauro es el del Bienestar biologizado. Conforme a esa idea de que el hombre no existe antes de nacer, se propone abiertamente la creación de hombres nuevos conforme a la Weltanschauung zoológica, mediante la disciplina legislativa sociológica y la <<concienciación>> psicológica, la adaptación a la conciencia colectiva según las pautas estatales. Su particular ideal revolucionario podría ser una especie de Estado Zootécnico”⁷²⁴. Esta nueva forma de política, que bien podría denominarse Estado nihilista, opera por lo tanto a través de burocracia y del biologicismo. Combina lo artificioso de la técnica administrativa con el anhelo de manipular genéticamente la esencia humana para producir una suerte de individualidad a capricho, cifrada no tanto ya en la mutación física, un vestigio del darwinismo social, sino en la volatilidad de la condición humana que ha de reducirse nuevamente al discurso cultural, centro de imputación nihilista:

“Aspirando a neutralizar lo humano de la naturaleza humana, considerándolo un producto cultural manipulable, desaparece el lado propiamente humano, el espiritual, y el Estado ha dejado oficialmente de ser moralmente neutro, como aparato tecnológico, al regirse sus gobiernos por los sueños, los deseos y los instintos que destruyen la vida social al destruir la vida natural (...) El artificialismo estatal, persiguiendo el ideal de hombre nuevo apoyado en el cientificismo, principalmente ligado al evolucionismo darwinista, lucha abiertamente contra la creencia ancestral en la existencia de una naturaleza humana universal constante. Reducida por la ideología a un producto cultural, por tanto manipu-

⁷²⁴ NEGRO PAVÓN, D.: *Historia de las formas del Estado...*, op., cit., pp.387-388.

lable, ya persigue francamente la creación del hombre nuevo actuado directamente sobre la conciencia”⁷²⁵.

Aunque es cierto que el Estado abandonó ya desde hace tiempo su pretendida neutralidad amoral a favor de la ideología que hacía de la política su particular laboratorio para la construcción de la utopía –la cual es eminentemente moral-, esto no le impide continuar con la tarea neutralizadora a fin de lograr un mundo aséptico dominado nuevamente por la técnica, tanto científica como jurídica. Pero esta supuesta despolitización de la técnica a favor de la neutralidad, como quiso ver Kelsen, no es ajena a lo ideológico, pues la neutralidad burocrática constituye en sí misma una tendencia ideológica hacia la abstracción del individuo respecto de aquellas categorías previas que lo condicionan. Es por esto, que la neutralidad puede ser entendida como una ideología subsidiaria del nihilismo, aun cuando este se opone a casi todas, puesto que la neutralización podría entenderse fácilmente como el exordio de la nada. De ahí que se busque, empezando desde el lenguaje, la supresión de toda característica distintiva impuesta por la naturaleza: la raza, el sexo, etc. Porque, de nuevo, la batalla cultural por conquistar el orden de lo natural pasa por la erradicación de la diferencia, y la compensación del desasosiego es camuflada por el hedonismo y la fruición; el estilo de vida capitalista que bien podría entenderse como aquella “voluntad de poder” a la que se refería NIETZSCHE y que exhorta al hombre a experimentar la vida sin límite alguno. Una consigna por cierto hoy hecha moda, bajo el lema *carpe diem*, explotada comercialmente por los estrategas del marketing –herederos de la propaganda totalitaria- para satisfacer las necesidades consumistas de una individualidad desnortada y desmoralizada.

Lo cierto es que este nuevo Estado nihilista cifrado en la cultura, aparte de rechazar la moral, tampoco necesita al Derecho como regulador del orden social, y en consecuencia tampoco requiere de un *êthos* espiritualmente significativo que inspire este Derecho. En todo caso exige la aparición de

⁷²⁵ *Ibid.*, p.390.

ese *êthos* negativo e indiferente que “emana de la tecnología”⁷²⁶ dado su carácter neutral. Se basta con la legislación como instrumento tecnocrático para la disposición disciplinar de casos concretos, los cuales tiende a categorizar la vía de la imputación, pues la *ley* ha devenido pura norma o regla, que como ya no responde a su quiddidad, lo justo, ni a su finalidad, el bien común, ahora es fácilmente mudable hacia el interés general, el cual se impone. Y como al Estado nihilista no le importa la existencia ni en sentido anterior –antes del nacimiento- ni en sentido ulterior –después de la muerte-, pues rechaza toda metafísica, atiende solo a la vida en tanto biológicamente tangible; es decir, identificando política con salud. Esto le permite introducir mediante la técnica burocrática, *la planificación de la vida y de la muerte*, a través de medidas de control médico de la natalidad o incluso permitiendo el aborto y la eutanasia, invirtiendo, al democratizarlo, el viejo sentido del *ius vitae ac necis*⁷²⁷ que consentía la vida y perdonaba la muerte. Esto revela la auténtica esencia del nihilismo, que pese a postularse por la vida en términos de vitalidad y voluntad, recurre a la muerte y a la biopolítica eugenésica para asegurar la *salus populi*, cuya mística es encarnada por de forma ejemplar por superhombre. Esto no es de extrañar si se tiene en cuenta que el nihilismo parte necesariamente del óbito de Dios para la proclamación y posterior consecución de la nueva era, aquella que ha sido liberada de la tiranía de la metafísica, y que para VOEGELIN tiene significación de consumación final de la herencia gnóstica, pues el asesinato de Dios “pertenece a la misma esencia de la recreación gnóstica del orden del ser”, ya que interpreta especulativamente “el ser divino como obra del hombre”⁷²⁸. La muerte forma parte imprescindible del nihilismo, ya que parte de ella para intensificar la vida; siendo este un concepto cristiano en realidad, pues la muerte de Jesús significa la vida eterna.

⁷²⁶ *Ibid.*, p.409.

⁷²⁷ Para Dalmacio NEGRO esto podría significar el principio del fin del Estado, pues está destruyendo su propia soberanía: “El Estado Minotauro centrado en la nuda vida, que no es un tema político, despolitiza la política. En él culmina la evolución histórica de la estatalidad, preludiando tal vez el comienzo de su declive definitivo, tantas veces anunciado. Si el Estado renuncia a la protección incondicional de la vida humana <<democratizando>> el *ius vitae ac necis*, carece de sentido. Y el Estado también”. *Ibid.*, p.406.

⁷²⁸ VOEGELIN, E.: *Las religiones políticas...*, *op.*, *cit.*, pp.106-107.

Algo parecido debió de entender NIETZSCHE, aunque para él la crucifixión despertó un oculto deseo de sometimiento revanchista por parte de sus discípulos: “Con su muerte Jesús evidentemente no se propuso otra cosa que dar en público la prueba más convincente de su doctrina... Pero sus discípulos no estuvieron dispuestos a *perdonar* esta muerte, como hubiera sido evangélico en el sentido más elevado, y menos a ofrecerse con dulce calma serena para sufrir idéntica muerte... Volvió a privar precisamente el sentimiento más antievangélico, la *venganza*. No se concebía que la cosa terminara con esta muerte; se necesitaba <<represalia>>, <<castigo>>”⁷²⁹. Este resentimiento del cristianismo contra el mundo debía acabar, de nuevo, con la defunción de la divinidad⁷³⁰. Por eso el anuncio de la “muerte de Dios” significa para el filósofo alemán un mensaje de liberación⁷³¹, pues si Dios ha caído, significa que la muerte ya ha sido superada, un acto sagrado⁷³². No en un sentido trascendente, sino palingenésico, de ahí la idea ya mencionada del “eterno retorno”, que constituye el regreso definitivo del hombre en la *infinita finitud de su inmanencia*⁷³³, hecho dios a la vida, que la hace plena, poseyéndola. Ahora ya solo queda, en el mismo sentido que entendió AGAMBEN, la nuda vida, definida por la vitalidad y la fuerza de la voluntad de poder, los atributos esenciales del superhombre; pero que también hoy se repiten disfrazados de eslóganes de superación personal y actitud positiva: “querer es poder”, parecen repetir cons-

⁷²⁹ NIETZSCHE, F.: *El Anticristo...*, op., cit. p.68.

⁷³⁰ Algo que, según María ZAMBRANO, solo es posible con el Dios del amor: “Solo se entiende plenamente el <<Dios ha muerto>> cuando es el Dios del amor quien muere, pues sólo muere en verdad lo que se ama, sólo ello entra en la muerte: lo demás solo desaparece. Si el amor no existiera, la experiencia de la muerte faltaría. Y sólo cuando Dios se hizo Dios del amor pudo morir por y entre los hombres de verdad” (...) “<<Dios ha muerto>>, el grito de Nietzsche no es sino un grito de conciencia cristiana, nacido de las profundidades de donde se crea el crimen; un grito nacido, como todos, de las entrañas; pero éste nacido de las entrañas de la verdad última de la condición humana”. ZAMBRANO ALARCÓN, M.: *El hombre y lo divino...*, op., cit., pp.175-179.

⁷³¹ “Se trata de una de las más profanas paradojas humanas. Realizar una acción sagrada profana, con la convicción de que se trata del despeje de una situación, de la proclamación de la libertad, de la subida al poder de la razón que absolutamente no quiere compartirlo con nadie”. *Ibid.*, 169.

⁷³² Apunta también María ZAMBRANO a este respecto que “así, tenemos un proceso <<sagrado>> de destrucción de lo divino, tan inevitable en su acontecer como el momento contrario; cuando de lo sagrado han ido apareciendo los dioses por una acción sagrada”. Por *nuevos dioses* podría entenderse el hombre nuevo. *Ibid.*, p.167.

⁷³³ “El círculo mágico del <<eterno retorno>> aprisionó a esta criatura que no podía renunciar al tiempo, ni querer la eternidad. La vida que podía ser apurada en un solo instante, para no dejar de ser vida, tenía que seguir desplegándose en el tiempo. El trascender infinito había sido aprisionado. El <<eterno retorno>> es el reflejo es el reflejo de sí mismo, la infinitud prisionera de la repetición”. *Ibid.*, p.205.

tantemente. Eso contrasta con el subrepticio culto a la muerte que describíamos antes, en una sociedad que sacraliza la vida natural pero al mismo tiempo alienta al suicidio⁷³⁴ –eutanasia es solo un eufemismo– y pone restricciones a la propia vida a través del aborto, primero bajo criterios médicos avalados por las entidades internacionales⁷³⁵, que justifican los consiguientes criterios exclusivamente voluntaristas. Pues si no existe ya más que la vida, y la vida es representada por el cuerpo en toda su literalidad biológica, es lógico que éste sea tratado como una simple propiedad. Una propiedad que, dado su carácter de atributo, puede ser codiciada, pero también despreciada; ya sea bien mediante una sexualidad autocomplaciente derivada de un narcisismo patológico, o bien mediante el auto-maltrato impulsado por la depresión, síntoma inexorable de una sociedad neurótica animada por un frenesí competitivo, lo que puede llevar incluso a interrumpir una potencial vida bajo criterios egoístas tales como la “conveniencia”, es decir, la adecuación al *modus vivendi* individualista.

En conclusión, *el nihilismo resulta de la aplicación del capitalismo al sentido radical de la vida corpórea*: en su intento por sacralizar la vida y la salud, reduce la existencia a la mera atribución biológica sin perjuicio de que ésta haya sido separada definitivamente de la naturaleza en tanto inmutable, ofreciendo a cambio el principio de eficiencia de la voluntad sobre esa misma existencia. Este sustituye la esperanza en la bienaventuranza eterna por el apego consumista sobre el cuerpo y el mundo, rechazando así la muerte pero, paradójicamente, rindiendo secreto homenaje a la misma.

⁷³⁴ Subraya Hannah ARENDT, tras el fracaso del utilitarista *homo faber*, la tendencia autodestructiva del individuo como una extensión del hedonismo que mitifica la felicidad: “si el egoísmo moderno fuera la despiadada búsqueda del placer (llamada felicidad) como pretende, no faltaría lo que en todos los sistemas verdaderamente hedonistas es un elemento indispensable de la argumentación: la radical justificación del suicidio”. ARENDT, H.: *La condición humana...*, *op.*, *cit.*, p.330.

⁷³⁵ “La OMS, agencia, que, recordémoslo, se considera *mundialmente normativa* en materia de salud, ha publicado varias obras sobre el aborto <<sin riesgos>> para promover el acceso al mismo y facilitar su práctica. Estas publicaciones proporcionan directivas a los sistemas de salud nacionales, ante todo en los países en vías de desarrollo. Los documentos de la OMS y los numerosos manuales que promueven el derecho al aborto <<sin riesgos>> expresan explícitamente su voluntad de fomentar procedimientos y técnicas de aborto que sean <<simples>>, <<fiabiles>>, <<asequibles>>, interviniendo a principios del embarazo (...) El principio general de los promotores del derecho al aborto <<sin riesgos>> es que si la ley lo permite, la mujer tiene *derecho* a él. Consideran además que la mujer debe aprender a reivindicar y ejercer activamente este derecho. Insisten en la *autonomía* y en la *libertad de elección* de la mujer”. PEETERS, M. A.: *Marion-ética...*, *op.*, *cit.*, pp. 103-104.

APOCALIPSIS: REVELACIÓN Y FIN DE LO POLÍTICO

Como se ha demostrado y explicado no sin cierta insistencia a lo largo de esta investigación, el surgimiento de las religiones políticas y su inexorable deriva hacia el nihilismo anti-religioso obedece a un proceso de transformación filosófico-político y también teológico que hunde sus raíces en el pensamiento voluntarista del Medievo crepuscular; exordio de la Modernidad y de su correlato secularizador. Es por esto que, con el deseo de ofrecer una herramienta metodológica útil a un ya probablemente exhausto lector, consideramos oportuno conceptualizar, si quiera a modo sumario, los tres grandes momentos de revolución filosófica que hemos denominado como *fundacionales*; entendiéndose así esenciales para el surgimiento y posterior desarrollo del fenómeno que es objeto de este estudio. A su vez, a estos tres momentos han sido asociados con los diferentes *eones* o períodos *que marcan el cambio de paradigma*; es decir, la transición entre una concepción metafísica trascendente a una de tipo ideológico que resuelve la escatología a través de la política. Finalmente, a esto habría de seguirle el pensamiento culturalista postmodernista: aquel que antepone la indeterminación de la voluntad individual a cualquier fin, ya sea este extrínseco-ultramundano, o intrínseco-intramundano, a favor de la neutralidad técnica de la política burocrático-administrativa.

Será en este último escenario en el que hemos detectado y concentrado tres grandes indicadores que apuntan, a modo de revelación, a la *despolitización de lo político* y a la *politización de lo humano*. Siguiendo el origen etimológico de la palabra en griego *Ἀποκάλυψις* (en latín *Apokálypsis*), hemos tomado su ambigua significación para referirnos tanto al *fin*, como a su *revelación*, ya que la palabra Apocalipsis supone la revelación del misterio escatológico, pues entraña el anuncio del fin del ínterin mesiánico, el tiempo intermedio, pero también el advenimiento de la Parusía. Es decir, Apocalipsis anuncia la consumación del tiempo finito que resta, al tiempo que proclama la llegada de la eternidad que viene; constituyendo *la revelación del fin* de todas las cosas del mundo, y por tanto, también de todo

orden político. Es por ello que bajo este singular paralelismo, hemos determinado, también a modo de anuncio o proclamación, las tres grandes revelaciones que comportan el fin de lo político: *el fin de la soberanía, el fin del tiempo, y el fin de lo humano*. Esto, junto con lo anterior, será explicado a continuación.

1.- Momentos Fundacionales

1.1.- Momento Fundacional 1. Eón Trascendente-Inmanente (Modernidad)

Corresponde a una fase temprana de la Modernidad y de la secularización, momento en el que se comenzaron a articular las primeras comunidades revolucionarias de santos calvinistas y donde la política ideológica empezó a fraguarse con fines escatológicos que debían ser resueltos por medios terrenales, teniendo como fin último la instauración del Reino de Dios en la tierra. Las teorías contractualistas que partían de un escenario previo a todo orden político y social –con un arranque nominalista en Hobbes y una solución escotista en Locke y Rousseau–, permitieron formular las primeras categorías antropológicas modernas; entre las cuales prevaleció la concepción angelista radicada en la bonhomía, de tradición gnóstica. Esta concepción continuaba siendo, empero, trascendente, puesto que pese a encontrarse en una fase ya avanzada del proceso de secularización, la creencia en las postrimerías radicaba aun en la trascendencia ulterior del alma. Esto ocurría sin perjuicio de que la *directio* de aquella y el propósito de su salvación quedase concentrada ya en manos del poder secular, encarnado por el Estado como comunidad moral, una aportación que cobraría especial relevancia a partir de Rousseau, luego de superar la *ratio* eminentemente geométrica del pensamiento de Hobbes; aunque fuera este quien tempranamente despejara el camino al nihilismo al destruir nominalistamente la sustancia politizando la naturaleza humana. El orden temporal asumía así la protección contra el pecado en el mundo mediante la ley, lo que justificaba la transición de un *logos* cratológico a un *logos* moralizador, preocupado por la salvación intramundana de los hombres. No obstante, el des-

tino del alma había sido ya imputado previamente mediante la condena-salvación *supralapsaria* que venía a escindir *ex natura rei* el alma del cuerpo incluso antes de su creación. Esto anticipaba el surgimiento del hombre nuevo como una reducción inmanente del orden del ser y la posterior transmutación del pecado desde su autoría individual hacia el mal universal asumido por el mundo, del cual este hombre nuevo asumiría un papel parusístico y redentor.

1.2.- Momento Fundacional 2. Eón Ideológico-Inmanente (Modernidad Tardía)

Obedece a una fase avanzada de la Modernidad, teniendo como punto de partida la Revolución Francesa y el asalto ideológico, el cual vino a invertir las categorías universales que aun sobrevivían con el antiguo régimen, transfiriendo la sacralidad del mismo a la abstracción de la voluntad general; prolegómeno del individualismo romántico y del colectivismo nacionalista concebido como un *corpus mysticum* o unidad sociológico-moral. La revolución consolidaba también el triunfo del hombre nuevo como protagonista definitivo de la construcción nominalista de la utopía, el desiderátum escatológico-secular de las religiones políticas por antonomasia. Aquella debía materializar los presupuestos histórico-teológicos de la soteriología intramundana, contenida en los confines de la existencia y dentro de los límites del tiempo finito; un escenario definido por la fe en el progreso y el conocimiento científico, así como por la superación ilustrada de la tradición metafísica pretérita; imponiendo con ello un *logos ideológico que mitificaba la razón*. Esto no dejaba de suponer en cierta medida un regreso caprichoso a una nueva forma de paganismo idealizado, dominada no obstante por una visión científicista de la historia y una exégesis mecanicista del progreso y del futuro. En ella, el pensamiento palingenésico buscaba anteponer la eternidad materialista de ideología sobre la inmortalidad trascendente del alma.

1.3.- Momento Fundacional 3. Eón Nihilista (Postmodernidad)

Coincide con la proclamación de la muerte de Dios como liberación definitiva de todo condicionamiento moral y ontológico anterior, así como el triunfo final del voluntarismo sobre la naturaleza. El superhombre surgido de relato sobre el óbito divino se desprende así de toda fijación a una existencia previa o ulterior, pues al pensamiento mecanicista habría de seguirle la bioideología y su fe naturalista en el cuerpo, sacralizando con ello la vida terrenal y mitificando categorías como la raza o la juventud, abstracciones propias del pensamiento total. Posteriormente, la bioideología quedó diluida en la cultura bajo la forma del actual *logos culturalista*, herencia postmoderna del *logos victimario*; basado en la autopercepción identitaria y emocional del individuo, cuyas pulsiones son liberadas al identificar voluntad con una sobrevenida capacidad para crear *ex nihilo* una realidad impostada y equívoca, construida lingüísticamente. Una realidad que busca ser formalizada por una causa eficiente que opera como una decisión teológica inapelable, aunque, en el fondo, tampoco sea capaz de escapar a su inextricable fondo nominalista; siendo esta la gran aporía de nuestro tiempo y la principal paradoja del nihilismo, pues no deja, en el fondo, de alargar la sombra de la misma divinidad que un día decidió asesinar.

2.- Revelaciones

2.1.- Primera Revelación: El fin de la soberanía

El nihilismo no es solo, como explicábamos, *antirreligioso* al negar toda religión escatológica, sino que también es necesariamente *antipolítico*, pues el advenimiento del nuevo eón postmoderno conlleva la abrogación total de lo político⁷³⁶. Es decir, como esencia; en tanto jerarquía natural de

⁷³⁶ PEETERS, valedora de la tradición protestante norteamericana, va más allá en sus declaraciones ante el apocalipsis nihilista, aunque lo hace sin desligarse necesariamente de la modernidad secularizadora como centro de la civilización occidental, muy en la línea de Samuel Huntington, autor al que hace referencia: "Lo que está en juego en esta civilización posmoderna es el fin de un mundo: es el fin de la modernidad como sistema, y por lo tanto el fin de la visión que nos ha inspirado durante tanto tiempo, el fin de la historia, el fin de las ideologías, el fin de la democracia representativa, el fin de la política y de los partidos políticos izquierda-derecha, el fin de las jerarquías sociales, el fin del credo

mando surgida entre los hombres para preservar su supervivencia; pero también como orden, en tanto como conjunto organizado de leyes impuestas con el objeto de regular la conducta y garantizar la ordenación de la comunidad política a un fin último, el bien común. El nihilismo rechaza, pues, el sentido de *ordenación* ya que este exige el cumplimiento de un *telos*. En su lugar prefiere el *sistema*, pues este es, por abstracto, siempre indefinido, y no requiere la consecución de un fin; sino que *subsiste* por sí mismo, legitimado por su propia condición de sistema. Al contrario que el orden, que se presupone universal en tanto *ordo iuris* que trasciende la contingencia del devenir humano y por lo tanto dejando el Derecho espacio para el mismo, entendiéndose así la libertad; el sistema busca la aplicación concreta de la norma, reduciéndola con precisión microscópica a la técnica legislativa, que es por definición constructivista y arbitraria⁷³⁷, y por ende, conflictiva con la libertad, pues está fabricada para administrar hasta el último detalle de la vida humana mediante la orfebrería burocrática del Estado, en cuya totalidad se subsume el individuo. Al quedar desahuciado lo justo en tanto quiddidad de derecho y el bien en tanto causa final del mismo, no existen limitaciones extrínsecas a su capacidad para legislar y regular al capricho de quien imputa la ley; conculcando la libertad política del individuo. En su lugar, le ofrece el espejismo garantista del bienestar a cambio de su servidumbre moral. Lo político no puede, en fin, existir sin el orden que le es por naturaleza inextricable; empero, el sistema si puede *persistir* por sí mismo, incluso en la ausencia de un orden extrínseco, porque su ulterior legitimación se concentra en su propia autolimitación, de ahí que el *Estado-sistema* opere como dios mortal respetando incluso el viejo principio de no contradicción ockhamista. Este ha de limitarse a sí mismo siempre y cuando que no amenace su propia persistencia, lo que en el fondo, le confiere un poder ilimitado. De ahí que la excepcionalidad de la

anglo-protestante americano puro y duro, el fin de la alianza atlántica, el fin de la filosofía, el fin de Occidente". *Ibid.* p.273.

⁷³⁷ "La clara convicción ciceroniana de que el Derecho se funda en la naturaleza y no en el arbitrio ha sido modificada: el Derecho no deja de ser un producto del arbitrio, sometido a las corrientes puramente voluntaristas que le trasmite el poder. Lo común se impone como el peso de una carga que es la clave de un sistema forjado con criterios cuantitativos de utilidad. La máxima utilidad, la máxima conveniencia, consiste en el mantenimiento de un sistema que en su pretendida neutralidad establece que intereses han de ser tomados en consideración". MARTÍNEZ-SICLUNA SEPÚLVEDA, C.: "Las falsificaciones ideológicas del bien común"..., *op. cit.*, p.62.

ley devenga en legislación ordinaria, pues la conservación del poder exige la constante transformación de la realidad mediante la eficiencia de la voluntad. Es por esto, que dicha excepción radica siempre en un acto de decisión personal, quedando voluntad y excepción confundidas en el sistema frente a la pretensión kelseniana de desechar lo excepcional.

Sin embargo, el carácter soberano de la decisión parece estar anunciando su propia disolución, al plantearse cada vez más su apertura hacia una política globalista dominada por indicadores económicos y cuantitativos como representación absoluta de la neutralidad política. A la vieja tensión entre la particularidad del Estado y la universalidad de la Iglesia, a la que siguió el triunfo de la universalización del Estado como forma omnímoda de organización política, especialmente tras la Paz de Westfalia de 1648 - conservando todavía entonces su carácter particular-, parece sobrevenirle ahora un nueva forma de universalidad constatada por el surgimiento de estas entidades supraestatales que rompen las fronteras de la soberanía concreta del Estado. Estas parecen materializar el presagio schmittiano sobre la aniquilación de los grandes espacios diferenciados y su reemplazo por un *one world* uniforme y neutral, alejado ya de toda política entendida como acto de decisión personal y como referencia a la posibilidad real de la guerra; pues el nuevo "totalitarismo del amor" parece decidido a aniquilar esta tensión mediante el dogma de la tolerancia⁷³⁸. Aquí parece radicar pues la teología política del nihilismo, y donde estriba la primera de las tres grandes *revelaciones apocalípticas* que anuncian el fin de lo político, ya que al derogar incluso el sentido de la decisión y por ende de la voluntad, desaparece pues la esencia de la soberanía. Podría argumentarse entonces, si la supra-estatalidad, más que intensificar el poder del Estado, lo destruye; siendo el nihilismo al mismo tiempo causa y efecto de este fenómeno del fin de lo político. Pues, por un lado, establece las coordenadas filosóficas para sacralizar el poder de la voluntad como causa eficiente so-

⁷³⁸ Aunque las nuevas dialécticas de las ideologías posmarxistas parecen intensificar el conflicto en la sociedad bajo el sempiterno y ya muy agotado discurso de un sistema de represión-sometimiento. Esto indica que, en el fondo, el *logos* victimario opera activando de nuevo las relaciones de violencia y por tanto justificando la política. En este sentido, los movimientos contraculturales autodefinidos como antipolíticos, son extremadamente políticos pues reiteran la necesidad del conflicto al que son incapaces de abstraerse ni tan siquiera bajo la artificiosa doctrina de la tolerancia.

bre el orden jurídico ordinario que deviene excepcional, transformando veleidosamente la realidad; de ahí que la política adquiera ese carácter milagroso en tanto aplicación teológica de la *gracia* como instrumento decisivo para la intervención providencial sobre la norma jurídica. Pero, por otro, parece tender a democratizar este fenómeno bajo la nueva concepción universalista de la política internacional, en la que el Estado pasa a formar parte de una suerte de imperio secular, abandonado su característica particularidad a favor de una cada vez más borrosa e indefinida forma de soberanía global. Esta no es otra cosa ya que el retrato de la voluntad del individuo en el ejercicio supremo del derecho subjetivo, cuya absoluta indeterminación es causa y a la vez efecto de la crisis de la actual soberanía del Estado⁷³⁹. El sistema mundial capitalista es valedor de la omnivolencia del sujeto pues en él trasluce la eficiencia del mandato teológico cuya pretensión de totalidad se extiende sobre los organismos supranacionales, llamados a extinguir la soberanía nacional a favor de la nueva soberanía universal, trasunto neutralizador y de suyo absoluto, de la voluntad individual.

Este nuevo escenario u “orden” –sistema- mundialista podría ser también el reemplazo del viejo paradigma escatológico de las religiones políticas, pues sustituye el carácter utópico de aquel, en tanto ordenación al futuro, por un presente inmediato resuelto constantemente por la intervención de los Estados considerados miembros de diversas organizaciones con pretensión de universalidad. Con esto se liquida por tanto la tradicional teología política de la religión secular, la cual estaba sujeta a una misión salvífica que debía materializarse dentro de un tiempo mesiánico abstracto e indeterminado. La palingenesia ideológica que buscaba la eternidad en el tiem-

⁷³⁹ “La soberanía fue la coartada ideológica de un modelo que retorna, y su evolución fue paralela a la de los derechos. Una y otros, cada vez más reducidos a su contenido económico y más difíciles de reconducir a un mundo sensato y habitable, continúan, pese a su crisis –o quizá, precisamente gracias a ella- mostrando su carácter absoluto. No debemos confundir absoluto con poderoso o triunfante: en su reducción a una mera voluntad sin *telos* alguno situado más allá de ella, los derechos sin referente y la nueva soberanía son absolutos, pero llevan la semilla de la disolución en ellos mismos, en su incapacidad de modularse en función de cosas, personas, relaciones. (...) No deberíamos, por tanto, ver su absolutización reductora como incompatible con la actual inestabilidad de ambos conceptos cuando es, precisamente, su clave última”. MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, J.L.: “Eso que llamamos mundialización: soberanía y derechos en un (tramposo) escenario global”, en págs. 93-110, *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, núm. 6, España, 2016, pp.109-110.

po futuro se transforma ahora en una palingénesis concreta y definida en el tiempo y en el espacio, encarnada en las organizaciones internacionales como garantes decisivos de la salvación humana, pues la búsqueda de paz y la neutralización del conflicto, dos elementos clásicos de la teoría estatal, se sustituyen por la ciencia polemológica y los instrumentos diplomáticos del *peace making*. La resolución de los conflictos bajo las reglas del Derecho Internacional, una actualización descristianizada del viejo Derecho de Gentes, opera como mecanismo de aplicación de un nuevo evangelio político, no ya cifrado en la naturaleza sacralizada del Estado, sino en la divinización de estas entidades supranacionales que promueven un mundo homogéneo al tiempo que aparentemente reifican la diversidad cultural como moneda de cambio de sus intereses geopolíticos y económicos, e incluso bélicos. Por esta razón no es de extrañar que ahora, como en las viejas revoluciones ideológicas, se derrame sangre y se ocupen naciones en nombre de la libertad; pues no deja de ser en el fondo esta una estrategia para construir una cultura única sometida a los valores irrefutables de la nueva religión política de la democracia, que se presume omnímoda y universal. El multiculturalismo⁷⁴⁰, nacido del *logos* culturalista, busca, mediante la integración forzosa e inclusivista de la diversidad cultural, la neutralización de la identidad nacional propia y su sustitución por una suerte de cultura global inscrita en las doctrinas humanistas: la tolerancia, la solidaridad, el respeto a los Derechos Humanos, el ecologismo⁷⁴¹ y, en última instancia, el laicismo, que aparece como el último estadio de la secularización. Con ello es posible no solo obtener una cultura única⁷⁴², sino reducir el conflicto a la mínima expresión eliminando la presencia religiosa de la vida pública a favor de una religión política neutral, cuya fe se proyecta ex-

⁷⁴⁰ Aunque bien podría argumentarse que el auténtico multiculturalismo es aquel que reduce las comunidades a fragmentos que conviven sin mezclarse, en un sentido gregario, y no tanto forzando dichas comunidades a convivir de forma integrada; siendo esto más un reto del humanismo laico, deudor nihilista del culturalismo postmoderno, en su afán por erradicar toda diferencia.

⁷⁴¹ De hecho, el ecologismo es el máximo propulsor de la destrucción de las diferencias, especialmente con el salto interespecífico de los anti-especistas. Una de sus principales adalides podría ser Donna Haraway, que incluso ha llevado, en clave de metáfora, la dialéctica feminista a la evolución interespecífica en su *manifiesto ciborg*.

⁷⁴² Lo que no es, dice RATZINGER —en su debate con Habermas— sino una abstracción, pues “no existe la fórmula racional o ética o religiosa en la que todos puedan estar de acuerdo y en la que todo pueda apoyarse”. RATZINGER, J.: “Lo que cohesiona al mundo”, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2008, p.51-52.

clusivamente en el *sistema*, garantista por un lado, capitalista por otro. Pero la liquidación nihilista del sentimiento religioso, si bien se produce en el fondo mediante la negación, pues niega toda relación entre el individuo y la divinidad, siendo este el principal propósito de su particular *êthos*, lo hace sin embargo camuflado a través la aceptación universal de todas las creencias bajo las consignas de la libertad religiosa y la imposibilidad de jerarquizar las opciones vitales. Solo así es posible neutralizar la fe sin recurrir al conflicto, aunque esto suponga avivar la tensión entre las diferentes religiones que son arrojadas a convivir entre sí, empequeñecidas y contenidas bajo la nueva religión sincrética del humanismo universalista y su fe mercantilista en el consumo, una forma de vida que apacigua conductas y homogeniza conciencias.

2.2.- Segunda Revelación: El fin del tiempo

Desaparecido ya el recurso a la violencia física del viejo neopaganismo ideológico, esta queda contenida en los instrumentos del derecho legislativo que emprende su particular contienda política contra el mal, que ha abandonado su condición de meta-político concentrándose en la desobediencia moral hacia el poder público y sus consignas políticas, ahora compartidas por el conjunto de naciones y las organizaciones internacionales que las representan. La concepción del mal, pese a ser reducida a una cuestión subjetiva dada su evacuación ontológica y quedar sujeta únicamente a los parámetros del relativismo equivocista en tanto *ausencia de verdad*, recupera aquí un cierto sentido de universalidad al ser puestas en común las doctrinas políticas del nuevo evangelio de un mundo globalizado, lo que no es incompatible con seguir enajenando la responsabilidad individual del sujeto sobre el pecado. El relativismo, en el fondo, en tanto verdad equívoca pero ontologizada unívocamente, constituye una *verdad* condicionada al sistema⁷⁴³. De ahí concepto de verdad como *coherencia*

⁷⁴³ Un sistema que puede plasmar la realidad, pero no necesariamente la verdad, pues como indica ZUBIRI, no son lo mismo en tanto aquella es tributaria de esta, mediante actualización: "No es idéntico realidad y verdad porque hay o puede haber realidades que no estén actualizadas ni tienen por qué estarlo. En ese sentido no toda realidad es verdad. Verdad es una cualidad de la actualización, y la actualización es un momento físico de lo real: sin añadirle ninguna nota más, la actualización sin em-

con las demás proposiciones de ese mismo sistema –escotismo- frente a la verdad como adecuación del intelecto a la cosa –nominalismo-. En este sentido, el relativismo, si bien lleva por bandera la negación de toda verdad objetiva y universal, no puede deshacerse sin embargo de su carácter teológico ya que, admitir que no existe la verdad, tiene valor de verdad en sí misma, lo que también entraña una cierta violencia⁷⁴⁴. En todo caso, en fin, la nueva verdad relativa será aquella que dicten o pongan de acuerdo los organismos internacionales, dejando muy poco espacio para el arbitrio individual. Esto sucede sin perjuicio de que la sociedad se vea invadida, sin embargo, a través de los *mass media* y del marketing, por mensajes iconoclastas que pretenden debelar toda sumisión a una forma de pensamiento único. Empero esta estrategia no tiene por objetivo causar la revolución, sino antes al contrario, lograr que esa aparente libertad de pensamiento se concentre en uno solo; aquel que reza que no existen categorías universales ni abstracciones atemporales, pues solo existe lo concreto, es decir el aquí –espacio- y el ahora –tiempo-. Del mismo modo, en esa búsqueda por la concreción que lamina las capas de la realidad, el nihilismo reduce la existencia al cuerpo; este a la biología y finalmente a la salud –el impulso de la vida, el *eros*- sobre la cual cada individuo tiene la última decisión porque se identifica con sentimiento. De ahí que, por ejemplo, el aborto se trate como un tema relativo exclusivamente a la salud de la madre, incluso relativo a su salud emocional como persona libre e independiente; aunque este argumento se invierta con facilidad cuando se refiera al nonato como parte indisoluble de su cuerpo y, por tanto, sujeto en última instancia a su voluntad. El perjuicio sobre la salud parece ser una de las grandes preocupaciones del nihilismo, tal vez porque este en sí mismo constituye una

bargo añade a las notas realmente la verdad., Por esto, verdad y realidad no sólo no son idénticas, sino que tampoco son meramente correlativas: realidad no es mero correlato de la verdad sino fundamento de ésta, porque toda actualización lo es de realidad. La realidad es pues lo que da verdad a la inteligencia, es lo que <<verdadea>> en ella”. ZUBIRI APALATEGUI, X. *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, España, 2008, p.255.

⁷⁴⁴ Un ejemplo paradigmático de esto podría ser el pensamiento de Gianni VATTIMO, católico de izquierdas, al trasladar el relativismo al cristianismo, llegando a afirmar que propone “una visión de la historia que incluye además la presencia de otras religiones, porque mi cristianismo excluye la posibilidad de una verdad absoluta exclusiva. Mi cristianismo se niega como religión absoluta, este es el único valor del cristianismo”. VATTIMO, G., en entrevista con CAMPOS SALVATERRA, V.: “Violencia, verdad y justicia: entrevista con Gianni Vattimo” en págs.159-168, *Revista Pléyade*, núm. 11, Santiago de Chile, 2013, p.165.

suerte de enfermedad patológica que se adapta a la neurosis colectiva definida por la negación irracional de la moral y la aceptación de la voluntad como un absoluto, cuyo poder, “al monopolizar el *ius vitae*”, se extiende sobre la vida y la muerte, lo que comporta “una situación antipolítica insostenible”⁷⁴⁵.

La higienización moral a través de los mecanismos de corrección política y de censura a las órdenes del mundialismo *bienpensante* y relativista, así como la reeducación social mediante la pedagogía obedecen, en fin, al propósito nihilista de reconstruir una sociedad sin más fundamento que su propia existencia mundana, pues si acaso el nihilismo tiene un cometido, ese es el de derogar definitivamente la dualidad metafísica del individuo así como la realidad ontológica de la vida, cancelando en última instancia el sentido postrimero de la misma. Una misión que sin embargo no puede encauzarse desde la libertad, ya que lo religioso nace necesariamente de la libertad humana en su relación con la divinidad. Lo que construye el nihilismo en su búsqueda por extinguir todos los condicionamientos morales, constituye en el fondo un mundo sin libertad. No obstante, como el principal condicionante de la libertad es la moral, el nihilismo es incapaz de abstraerse de una cierta moral inherente a esta nueva anti-religión de la incredencia. Esto no le impide tampoco servirse del carácter antropológico de la fe para atacar a la misma fe desde el sistema, que opera como una religión; del mismo modo que toda disolución de metas y fines típica del nihilismo conlleva inexorablemente un fin en sí mismo. Un fin que sin embargo no sea planteado como una meta ulterior, ya que aunque el nihilismo acepta el progreso, lo hace sin su carácter futurible, solo como realidad increada en el tiempo presente frente al tiempo que viene; es decir, la ocasión frente al ínterin, el *kairós* contra el *chronos*. La fijación por el presente se materializa en las instituciones y en la jerarquía política del Estado a través del principio teológico-voluntarista de la excepcionalidad como milagro político. Esta lógica eficientista que define la soberanía –la cual como decimos parece periclitarse lentamente a favor de la soberanía supranacional– no versa pues sobre aquello que sucederá, sino siempre y exclu-

⁷⁴⁵ NEGRO PAVÓN, D.: *Historia de las formas del Estado...*, op., cit., p.421.

sivamente sobre aquello que está *sucediendo*, siendo esta *la segunda gran revelación apocalíptica sobre el fin de lo político* al descubrir el inextricable nihilismo en la reducción del tiempo a la concreción del presente. Una vez más esto supone el paradójico empleo de la abstracción para sortear categorías universales, que también son abstractas, pues tanto la soberanía estatal como la de los grandes espacios solo puede reclamar el presente como una abstracción que busca auto-concretarse en el tiempo. Porque en su apego por el presente, el nihilismo que subyace a esta apoliticidad no sólo rechaza todo aquello que sea anterior, tanto en el plano natural –naturaleza previa-, como sobrenatural –existencia antes de la subsistencia-; sino que del mismo modo rechaza todo lo futuro, también desde el plano natural –bien común-, como en el sobrenatural –meta escatológica ulterior-. En este sentido, el nihilismo conlleva la liquidación de lo político en todas sus formas, pasadas y futuras, restando exclusivamente la teología política del presente.

2.3.- Tercera Revelación: El fin de lo humano

En el *arkhé* nihilista de la creación radica el relativismo como pieza fundamental para la construcción de un mundo nuevo, que ya no busca ordenar apriorísticamente el caos, sino redefinirlo. A partir de una concepción romántica del caos, el nihilismo trata de invertir la moral judeocristiana que mitigaba la libertad y la voluntad individual, atributos cuyo potencial no sería liberado hasta la nietzscheana muerte de Dios y la recuperación del nihilismo activo. Sin embargo, a esta especulación sobre la defunción divina no habría de seguirle un mundo libre pues, tal y como explicábamos antes, aquel relativismo negador de toda verdad que radicaba en las entrañas originales del mundo, aparecía para suplantar la verdad teológica divina. Esto permitió a las religiones políticas ofrecer el mito a cambio de la revelación, que hacía las veces de remedo de religión trascendente a través de la utopía, porque el nihilismo por sí mismo solo puede ofrecer “el eterno retorno” de la voluntad que se vuelve sobre sí misma infinitamente sobre el vaciamiento existencial que supone la *nada sobre la creación* –una inversión de la idea cristiana de *la creación sobre la nada*-. A partir de

aquí, engarzando el relativismo con el mito fundacional de la nada y éste con el mito ideológico, desde el nihilismo se fraguó el desplazamiento de la ontología, desde una concepción inmutable de la naturaleza, al Estado como una construcción artificial diseñada para ordenar racionalmente el mundo, una acusación que ya había esgrimido MARX contra HEGEL luego de ontologizar el Estado a través de su administración; una operación que paradójicamente repetirían los marxistas en su pretensión de abolirlo. Sólo bajo la urdimbre filosófica del Estado, puede entenderse el pábulo que el pensamiento ideológico, tempranamente motivado por el nihilismo en su cruzada contra la fe cristiana, rindió ante aquellos movimientos mecanicistas que sacralizaron la historia, así como, posteriormente, también a aquellos bioideológicos que sacralizaron el cuerpo.

Siguiendo esto, cabe resaltar que, pese a que el nihilismo parece no cobrar relevancia histórica hasta el anuncio de la muerte de Dios -momento en el que hemos cifrado la inauguración de la postmodernidad-, probablemente el principal germen del nihilismo se halle ya en el contractualismo. Las teorías sobre el contrato político y el estado prístino de naturaleza fueron las primeras corrientes filosóficas en plantear políticamente las distinciones escotistas que habían separado la materia de la forma, politizando la sustancia y haciendo del sujeto un ser transitorio; una tendencia reforzada posteriormente por el polilogismo, que junto con el ambientalismo y bioideología, permitió la concepción del hombre nuevo al negarle su fijación con el orden de la naturaleza al suprimir las mediaciones con esta. Este parecía el camino lógico para construir un proyecto sólido de relativismo filosófico instalado exclusivamente en la equivocidad, una aportación nominalista que recude la realidad a un simulacro de múltiples realidades que se entrecruzan y convergen entre sí; lo que es equivalente a admitir que no existe realidad alguna y a disolver todo propósito de alcanzar una verdad objetiva.

El nihilismo aparece, como vemos, inserto ya en las entrañas de la Modernidad porque, en el fondo, lo que los intelectuales insisten en definir como postmodernidad, no es sino una extensión enconada de la misma. Decimos

esto porque la postmodernidad no ha hecho sino continuar con el mismo empeño aquella empresa que ya entonces había comenzado el viejo contractualismo: la liquidación de la sustancia supeditando al sujeto dentro del Estado moral, cuya principal preocupación era la *directio* del cuerpo y, en menor medida, la *salvatio* del alma; ambas, en cualquier caso, refundidas bajo la égida soteriológica del Estado. El tradicional dualismo metafísico que define la consustancialidad entre el alma y cuerpo había sido herido aquí ya gravemente, pero la estocada final recaería en manos de la ideología, promovida por un nihilismo camuflado bajo el nuevo pensamiento mítico del racionalismo que buscaba la producción y sublimación del hombre nuevo, desembarazado por fin de aquella dicotomía. Y aunque es cierto que la ideología requiere del nihilismo dado que éste ya estaba en el contractualismo, mientras que el nihilismo no requiere necesariamente de la ideología pues no busca ordenar ni explicar el mundo, no es menos cierto que se sirve aun del pensamiento ideológico para promover el triunfo de un ser sin sustancia, movido exclusivamente por la voluntad y la posibilidad, desiderátum de la postmodernidad. Prueba de ello es el éxito de ideologías relativistas de cuño ultranominalista como los ya mencionados movimientos *queer* o la ideología de género, subsidiaria del *logos* victimario que es tributario del culturalismo. Estas promueven la disolución de la naturaleza y de la sociedad tradicional no sólo a través de la inversión de los excedentes sociales, es decir, la atribución voluntaria de roles, sino también incluso mediante la atribución de identidades fabricadas, auto-percibidas, sin necesidad de que éstas correspondan a una realidad previa y objetiva. De ahí la constante tensión entre la pretendida neutralidad del Estado y el surgimiento de estas nuevas ideologías, para nada neutrales en sus propósitos, aunque radiquen en la neutralización de categorías objetivas de la naturaleza tales como la raza o el sexo⁷⁴⁶, siempre bajo el discurso del constructivismo social propio del equivocismo.

⁷⁴⁶ Resulta llamativa la aparente contradicción de estas supuestas abstracciones neutrales en la medida en la que, mientras el sexo trata de ser diluido hasta constituir una multiplicidad de orientaciones e identidades sexuales, el concepto "raza" en tanto diferenciador, trata de abolirse y ser suplantado por la idea de una "raza única", es decir, la especie humana. En realidad, ambas reducciones apuntan a una simplificación escotista-nominalista de la realidad, construida para eliminar distinciones y e igualar a los individuos, bien porque no existen razas que los dividan, bien porque no existe normatividad sexual

Esta premisa nos hace encontrarnos de nuevo con el viejo fenómeno de la imputación, cuyo carácter eficientista habrá de llevarlo ahora hasta el extremo de sus últimas consecuencias, al trasladar su inextricable sentido teológico hasta la voluntad individual, desplazando la autorreferencia del Estado hacia la autorreferencia del sujeto; revistiéndole así de un poder cuasi-divino. Esto resuelve también el problema del nihilismo como religión atea o anti-religión; pues abrogada la metafísica y la dependencia ontológica del ser como criatura autónoma, la subjetividad individual aparece, en tanto negador de toda divinidad, como la única causa formal y material de lo absoluto⁷⁴⁷.

Es por esto que colegimos, siendo esta la *última revelación*, que *el nihilismo*, en tanto transido de un relativismo indefectible que le es ínsito dado su origen nominalista, *ha de concluir de forma en un tipo de totalitarismo voluntarista, cuya principal consecuencia radica la disolución de lo humano-natural a favor de lo individual-politizado; en cuya neutralidad se resuelve la auto-imputación de aquellas atribuciones antropológicas que han de ser reconocidas formalmente mediante la violencia de la moderna juridicidad*. Un tipo de totalitarismo voluntarista, en fin, que solo puede corresponder a esta última forma de Estado nihilista, la evolución monstruosa de un paternalismo estatal resuelto en la conjugación del mecanismo neutral del bienestar –en sustitución de la mítica felicidad– con la recuperación bioideológica de la experimentación genética. Es decir, aquella que todavía persigue trastocar a capricho la naturaleza humana mediante la ciencia, como evidencia la ya mencionada sacralización del cuerpo y la salud, dependientes de la identidad. Pero el Estado nihilista, que no reconoce límites a la voluntad ni resistencia al deseo, va incluso más allá en su intento por instaurar la condición del hombre nuevo del siglo XXI, el

alguna que ponga límites a los diferentes planos de conciencia respecto al deseo y la autopercepción del sexo.

⁷⁴⁷ “El ateísmo se resuelve en el nihilismo anti-teísta. La imposibilidad de trascender del horizonte humano en que el cogito cartesiano ha encerrado al hombre dentro de los pliegues de su propia subjetividad, conducen a la disolución del ser, por lo que la criatura humana, al rechazar el orden de lo creado, queda suspendida en el vacío que solo puede llevar el devenir en constante transformación”. ALVEAR TÉLLEZ, J.: *La libertad moderna de conciencia y de religión...*, op., cit., p.45.

último superhombre, el todopoderoso paráclito inmanente del nuevo milenio. Ejemplo de ello es el transhumanismo, el cual parece vaticinar ya la implementación de mejoras físicas al cuerpo humano; avances que nuevamente persiguen sortear la muerte y conquistar la eternidad sin trascendencia. Más aún, el aumento de las capacidades de la inteligencia artificial parece indicar incluso la sustitución definitiva de lo humano por la máquina, no solo en las clases productivas sino también dentro de las élites industriales y capitalistas. Esto también apuntaría a un tipo de palingenesia radicada exclusivamente en la tecnología, un nuevo tipo de ideología de masas cifrada en la virtualización de la realidad y en la disolución de la conciencia a través de una colectividad de tipo individualista, que abstrae al hombre de sus obligaciones sociales, movido exclusivamente por la satisfacción narcisista de los placeres de este mundo, los cuales han sido elevados moralmente hasta redefinir la cultura y el discurso de la libertad.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio: *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Pre-Textos, Valencia, 2008
- Estado de Excepción*, Pre-Textos, Valencia, 2004
 - Signatura Rerum, sobre el método*, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires
 - El misterio del mal: Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2013
 - El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Trotta, 2006
 - Medios sin fin, notas sobre la política*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2000
 - Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, España, 2005
- ÁLVAREZ CAPEROCHIPÍ, José Antonio: *Reforma Protestante y Estado Moderno*, Editorial Comares, Granada, 2008
- ÁLVAREZ JUNCO, José: "La teoría política del anarquismo", en págs. 262-305, en *Historia de la Teoría Política*, Vol.4, 1995
- ALVEAR TÉLLEZ, Julio: *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, Marcial Pons, Madrid, 2013
- ARENDT, Hanna: *La condición humana*, Paidós, Madrid, 2014
- Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2015
 - Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2015
 - Qué es la política*, Paidós, Barcelona, 1997
- ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, V. 2, 1129 a 7-10
- AYUSO TORRES, Miguel: *La constitución cristiana de los Estados*, Ediciones Sicre, Barcelona, 2008
- BARRAYCOA MARTÍNEZ, Javier: *Sobre el poder en la modernidad y la posmodernidad*. Ensayos Sociales, Barcelona, 2002
- BARRETT, Rafael: "Jueces", pp.293-296, *El anarquismo frente al Derecho*
- BAKUNIN, Mijaíl: *Federalismo, socialismo y antiteologismo. Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*. Ediciones Júcar, Obras de Bakunin, Gijón, 1977
- BAUDRILLARD, Jean: *El crimen perfecto*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2000
- BAUMAN, Zygmunt: *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003

- BENJAMIN, Walter: *El capitalismo como religión*, La llama, Madrid, 2014
- BEUCHOT PUENTE, Mauricio: *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, Universidad Iberoamericana, México, 2006
- Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Anthropos, 2008
 - “La materia y la sustancia material en Ockham”, en Alejandro Tomassini Bassols et al., *El concepto de la materia*, Colofón, México, 1992
 - *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002
 - Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009
 - Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Persona, Madrid, 2004
- BLUMENBERG, Hans: *La legitimación de la Edad Moderna*, Pretextos, 2008
- BYUNG-CHUL, Han: *La agonía del Eros*, Herder Editorial, Berlín, 2012
- En el enjambre*, Herder, 2014
 - La sociedad del cansancio*, Herder, España, 2017
 - La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona, 2017
- BUELA LAMAS, Alberto: “El *katéchon* como idea metapolítica”, en <http://euro-synergies.hautetfort.com/archive/2008/11/18/el-katechon-como-idea-metapolitica.html>, 2018
- CANETTI, Elías: *Masa y poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1987
- CASTELLANO, Danilo: “¿Qué es el bien común?”, en págs. 13-25, *El bien común: cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, (Ed. Miguel Ayuso), Itinerarios, Madrid, 2013
- El canto del gallo de la Modernidad*, Marcial Pons, Madrid, 2016
- COMTE, Auguste: *Catecismo Positivista*, Editorial Nacional, Madrid, 1982
- COX, Harvey: *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Ediciones Península, Barcelona, 1968
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, Pedro José: “Indeterminación del significado y corrección política”, en págs. 9-28, *Revista de Filosofía*, vol. 9, núm. 1, 2017
- CRISTOBAL DE GREGORIO, Josu: “Los ilustrados y la ilustración: implicaciones ético-jurídicas”, págs. 125-146, *Boletín de la facultad de Derecho de la UNED*, núm. 8-9, 1995
- DE ANDRÉS HERNANSANZ, Teodoro: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Editorial Gredos, Madrid, 1969

DE MURALT, André: *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes en medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Itsmo, Madrid, 2002

DE LUBAC, Henri: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Encuentro, Madrid, 198

D'ORS PÉREZ-PÉIX, Álvaro: *La violencia y el orden*, Ediciones Dyrsa, Madrid, 1987

De TOCQUEVILLE, Alexis: *La democracia en América*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2000

DUCH ÁLVAREZ, Lluís: *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998

ELORZA DOMÍNGUEZ, Antonio: *Anarquismo y utopía: Bakunin y la Revolución Social en España (1868-1936)*, Ediciones Cinca, Madrid, 2013, p.31

-“Las religiones seculares. El caso del comunismo” en *Revista Aleph*. Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2001

-“Totalismos y Totalitarismos”, en *Claves de razón práctica*, núm. 202, 2010

-*La religión política, el nacionalismo sabiniano y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*. Haranburu Editor, San Sebastián, 1995

ENRÍQUEZ SÁNCHEZ, José María: *Desgracia e injusticia, del mal natural al mal consentido*, Sequitur, Madrid, 2015

-“Conformidad, obediencia y sumisión”, en págs. 73-104, *Cine Carcelario* (coord.: Fernando Reviriego), 2015

FERNÁNDEZ DE LA MORA Y MON, Gonzalo: *El crepúsculo de las ideologías*, Espasa-Calpe, Austral, Madrid, 1986, II

FINCHELSTEIN, Federico: *El mito del fascismo. De Freud a Borges*, Capital Intelectual, 2015

GALINDO HERVÁS, Alfonso: *Política y Mesianismo. Giorgio Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005

GAMBRA CIUDAD, Rafael: *Eso que llaman Estado*, Ediciones Montejurra, Madrid, 1958

GALLEGO GARCÍA, Elio Alfonso: *Autoridad y Razón. Hobbes y la quiebra de la tradición occidental*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 2016

GALLEGO PÉREZ DE SEVILLA, Francisco de Borja: “Irradiación de poder y transferencia de sacralidad: una reflexión sobre la filosofía moderna y sus consecuencias políticas”, *Cauriensia*, pp.361-394. vol. 13, 2018

-“Religión secular y utopía: la búsqueda de una definición”, en págs. 121-148, *Derecho Público Iberoamericano*, Universidad del Desarrollo, núm. 9, 2016

GARCÍA ALONSO, Marta: *La teología política de Calvino*, Anthropos, Barcelona, 2008

GENTILE, Emilio: *Politics as Religions*, Princeton University Press, 2001
-*Fascismo, historia e interpretación*, (Trad. Carmen Domínguez), Alianza Editorial, 2004

-*El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, Siglo Veintiuno Editores, Argentina, 2007

GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio: “La religión civil y el pensamiento político de Rousseau”, en páginas 247-282, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 79, 1993

GIRARD, René: *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1995
-*Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset, París, 1978
-*Veo a Satán caer como el relámpago*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2002
-*Mentira romántica y verdad novelesca*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963

GÓMEZ DÁVILA, Nicolás: *Escolios a un texto implícito*, Villegas Editores, Bogotá, 2003

GÓMEZ GARCÍA, Juan Antonio: *Derecho y Analogía*. Estudios de Hermenéutica Jurídica. UNED, 2017

-“La dialéctica entre razón y religión como contexto fundamental de comprensión de la cuestión de la legitimidad en el Estado contemporáneo (Con especial referencia a la polémica entre J. Habermas y J. Ratzinger)”, en págs. 159-187, *Legalidad y legitimidad en el Estado contemporáneo* (Ed. Juan Antonio Gómez García), Dykinson, Madrid

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Domingo: *René Girard, maestro cristiano de la sospecha*. Persona, Salamanca, 2016

GOYENECHEA DE BENVENUTO, Elisa: *Hannah Arendt y Walter Benjamin: masa, multitud y populacho*, en págs. 115-146, *Colección*, núm. 22, 2012

GRAY, John: *Misa Negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Paidós, Barcelona, 2008

GROSSI, Paolo: *El Orden Jurídico Medieval*, Marcial Pons, Madrid, 1996
-*El Novecientos Jurídico: un siglo posmoderno*. Marcial Pons, Madrid, 2011

- GURWITSCH, Aron: "Sobre el nihilismo en nuestro tiempo", en págs. 157-192, *Agora: Papeles de Filosofía*, núm. 2, 2003
- HERRERA GUILLÉN, Rafael: *Breve historia de la utopía*, Nowtilus, España, 2013
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, Ensayo, Madrid, 1993
-*Filosofía de la religión*, t. III 1. Vrin, París, 1975
- HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000
- FARRELY, John: *Predestination, Grace and Free Will*, Londres, 1964
- FIGGIS, John Neville: *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1979
- FONT OPORTO, Pablo: "El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio". *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 69, núm. 260, 2013
- JIMÉNEZ SEGADO, Carmelo: *Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmitt (1888-1985)*, Tecnos, Madrid, 2009
- KORSTANJE, Maximiliano Emanuel: "La ley secular y el perdón ético en la postmodernidad", en págs. 123-144, *Eikasia: revista de filosofía*, núm. 57, 2014
- LÉON FLORIDO, Francisco: *Guillermo de Ockham. Filósofo en un tiempo de crisis*, Escolar y Mayo, Madrid, 2014
-*Juan Duns Escoto. El teólogo de la razón medieval*, Escolar y Mayo, Salamanca, 2015
-"Leer, copiar, pensar. Una aproximación a los orígenes medievales de la subjetividad", pp93-115, en *Revista General de Información y documentación*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2001
- LÖWITH, Karl: *El hombre en el centro de la historia*, Balance filosófico del siglo XX, Herder, Barcelona, 1998
-*Historia del mundo y la salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2013
- LINZ, Juan José: "El régimen Autoritario" (págs. 83-89), *Antologías para el estudio y la enseñanza de la ciencia política Volumen II: Régimen político, sociedad civil y política internacional*, (Sánchez de la Barquera y Arroyo, Hermino, Editor), Universidad Nacional Autónoma de México, 2017
- LUTERO, Martin: *Obras*, Edición Erlangen, v. 16 en http://textohistoriadelaiglesia.blogspot.mx/2007_10_01_archive.html.

MARITAIN, Jacques: *Tres reformadores*, Ediciones y Publicaciones Españolas, S.A, 1948

MARTINEZ-SICLUNA SEPÚLVEDA, Consuelo: "Las falsificaciones ideológicas del bien común", en págs. 55-67, *El bien común. Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas* (Ed. Miguel Ayuso), Itinerarios, Madrid, 2013

MARX, Karl: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1968

MIGUENS, José Enrique: *Modernismo y Satanismo en la política actual*, Ediciones Siruela, España, 2015

MOUFFE, Chantal: *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, trad. de M. A. Galmarini, Paidós, Barcelona, 1999 (1993)

MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, José Luis: *La abstracción del mundo: Sobre el mal autoinmune de la juridicidad moderna*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2018

-*El ocaso de lo político. Carl Friedrich von Gerber y la ciencia jurídica alemana*, Editorial Comares, Granada, 2012

- "La lógica equívoca del totalitarismo", en págs. 85-103, *Antrophos: cuaderno de cultura crítica y conocimiento*, núm. 249, 2017

- "Performatividad y nominalismo en la teoría política de Butler: nuevas versiones de un viejo problema", en págs. 533-569, *Anuario de la Facultad de Derecho*, Universidad de Extremadura, vol. 35, 2019

- "Eso que llamamos mundialización: soberanía y derechos en un (tramposo) escenario global", en págs. 93-110, *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, núm. 6, España, 2016

NEGRO PAVÓN, Dalmacio: *Historia de las Formas del Estado: una introducción*, El Buey Mudo, Madrid, 2010.

-*El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009

-*Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid, 2004

-*La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid, 1995

- "Las herejías en España" pp. 263-278, en *Razón Española* núm. 185, Fundación Balmes, Madrid, 2014

- "La gran Contrarrevolución frente a la gran Revolución", *Razón Española*, núm.102, Madrid, 2015

NIETZSCHE, Friedrich: *El Anticristo*, Edaf, Madrid, 1983

OLABARRÍA AGRA, Juan: "Peter Mcphee: Robespierre. Una vida revolucionaria" (págs. 225-231), *Revista de Estudios Políticos*, núm. 159, 2013

ORTEGA Y GASSET, José: *La rebelión de las masas*, Espasa Calpe, Madrid, 1994

ORTIZ RIVERA, Jorge Luis: "La filosofía de Juan Duns Escoto" *Revista filosófica intercontinental desde América*, vol. 2, núm. 1, México, 1990

ORTONEDA COMAS, Baldomero: *Principios fundamentales del marxismo-leninismo*, México-Madrid, 1974

PEETERS, Marguerite A.: *Marion-ética, los expertos de la ONU imponen su ley*, Ediciones Rialp, Madrid, 2011

PEIRCE, Charles Sanders: *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974

PIEDRA ALEGRÍA, Jonathan. "Nihilismo Capitalista" (págs. 23-42), *Praxis Revista de Filosofía* núm. 68-69, San José de Costa-Rica, 2012

PÍO X: "Notre charge apostolique" (1910), en *Documentos políticos de doctrina pontificia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955

POLIAKOV, Leon: *La causalidad diabólica: ensayo sobre el origen de las persecuciones*, Ariel, Barcelona, 2015

PORADOWSKI, Miguel: *El marxismo en la teología*, Speiro, Madrid, 1976

PROUDHON, Pierre Josep: *¿Qué es la propiedad?*, (trad. por R. García Ormaechea), Tusquets, Barcelona, 1975

RADBRUCH, Gustav: *Arbitrariedad legal y Derecho supralegal*, Ediciones Jurídicas Olejnik, Santiago de Chile, 2019

RATZINGER, Joseph: *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona, 2007

- "Lo que cohesiona al mundo", *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2008

REICH, Wilhelm: *Psicología de masas del fascismo*, Bruguera, Barcelona, 1980

REUTNER, Úrsula y CHAMIZO DOMÍNGUEZ, Pedro José: "La corrección política y el control ideológico-cognitivo de la realidad" (págs. 23-34) en *Revista Odisea*, núm. 18, 2017

RIVAYA GARCÍA, Benjamín: *Filosofía anarquista del Derecho: un estudio de la idea*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2018

SABINE, George H.: *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010

SAFRANSKI, Rüdiger: *El mal o el drama de la libertad*, Fabula Tusquets Editores, Barcelona, 2010

SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*, Editorial Porrúa, México, 2008

SÁNCHEZ BAYÓN, Antonio: *La modernidad sin prejuicios: la religión en la vida pública estadounidense* (Vol.1 Fundamentos), Madrid, Delta, 2008

-“Estudio de la idiosincrasia estadounidense desde a teología política y ciencias eclesiásticas”, pp.165-204, en *Estudios Eclesiásticos: revista teológica de investigación e información* (vol.93) Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2018

-“Prisma holístico para una teoría social posglobalizatoria: papel de la religión y su relación con el resto de esferas sociales”, pp. 675-696, en *Cauriensi*, Editorial Sínderesis, Cáceres, 2016

-“La religión civil estadounidense: análisis de la configuración de la realidad socio-cultural y su identidad nacional”. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado-Iustel*, núm. 10, 2006

SÁNCHEZ MECA, Diego: *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, Editorial Tecnos, Madrid, 2013

-*El nihilismo: perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. Editorial Síntesis, Madrid, 2004

SEGOVIA, Juan Fernando: *Lutero y los orígenes religiosos de la secularización*, *Consecuencias Jurídico-Políticas del Protestantismo* (ed. Miguel Ayuso). Marcial Pons, Madrid, 2016

SERRANO DE HARO MARTÍNEZ, Agustín: “Sobre la trivialidad del mal. A modo de introducción al pensamiento de Hannah Arendt”, en *Letras de Deusto*, núm. 74, v. 27, 1997

SCHMITT, Carl: *Interpretación Europea de Donoso Cortés*, Ediciones Rialp, Madrid, 1950

-*Teología Política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009

-*Catolicismo romano y forma política*, Tecnos, Madrid, 2015

-*El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 2016

-*El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes “Jus publicum europaeum”*, Editorial Struhart & Cía, Argentina

-*Legalidad y legitimidad*, Aguilar, Madrid, 1971

SMITH, Huston: *El factor común de todas las religiones*, Kairós, Barcelona, 2001, p.140

TAYLOR, Charles: *La era secular, Tomo I*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2014

-“Porqué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, *El poder de la religión en la esfera pública* (Edición Eduardo Mendieta, Jonathan Vanantwerpen), Editorial Trotta, Madrid, 2011

TROTSKY, Leon: “Arte revolucionario y arte socialista”, en *Literatura y revolución*, VIII

UTRERA GARCÍA, Juan Carlos: “Teología voluntarista y Reforma. Las raíces medievales del pensamiento luterano”, en *Pensar en la Edad Media cristiana: la presencia de la teología medieval en el pensamiento moderno*, (Eds. Manuel Lázaro Pulido, Francisco León Florido, Estíbaliz Montoro Montero), Sindéresis, 2018

-“El hombre sin naturaleza, algunas consideraciones sobre el sujeto reflexivo”, *Cauriensia*, Cáceres, Editorial Sindéresis, Vol XII, 2017.

-“Teología nominalista y racionalidad ilustrada. Los presupuestos ockhamianos de la filosofía del derecho kantiana”, *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez*, Nº 42, 2008

-“La metamorfosis de la legitimidad moderna”, en págs. 19-42, *Legalidad y legitimidad en el Estado contemporáneo* (Ed. Juan Antonio Gómez García), Dykinson, Madrid

VATTIMO, Gianni: “¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?”, en M. Beuchot, G. Vattimo, A. Velasco, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, UNAM, México, 2006

-“Violencia, verdad y justicia: entrevista con Gianni Vattimo”, entrevista con CAMPOS SALVATERRA, V., en págs.159-168, *Revista Pléyade*, Nº11, Santiago de Chile, 2013

-“¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?”, en BEUCHOT, M. VATTIMO, G. VELASCO, A. *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, UNAM, México, 2006

VERICAT, José: *El hombre, un signo: el pragmatismo de Peirce*, Crítica, Barcelona, 1988

VOEGUELIN, Eric, *Las religiones políticas*, Trotta, Madrid, 2014

-*Ciencia política y gnosticismo*, Trotta, Madrid, 2014

WALZER, Michael: *La revolución de los santos*. Estudio sobre los orígenes de la política radical, Katz, Madrid, 2008

ZAMBRANO ALARCÓN, María: *El hombre y lo divino*, Alianza Editorial, 2011, Madrid

ZUBIRI APALATEGUI, Xavier: *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, España, 2008

-*El hombre y Dios*, Alianza Editorial, España, 2013