

Luis Duch

RELIGIÓN Y POLÍTICA

FRAGMENTA EDITORIAL

Cebrià Baraut
Columba Batlle
in memoriam

Publicado por FRAGMENTA EDITORIAL, S.L.
Plaça del Nord, 4, pral. 1.ª
08024 Barcelona
www.fragmenta.es
fragmenta@fragmenta.es

Colección FRAGMENTOS, 25

Primera edición FEBRERO DEL 2014

Producción editorial IGNASI MORETA
Producción gráfica INÈS CASTEL-BRANCO
Ilustración de la cubierta FRANCESC MORETA

Impresión y encuadernación ROMANYÀ VALLS, S.A.

© 2014 LLUÍS DUCH ÀLVAREZ
por el texto

© 2014 FRAGMENTA EDITORIAL
por esta edición

Dipósito legal B. 5.957-2014
ISBN 978-84-92416-83-7

PRINTED IN SPAIN

RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS

ÍNDICE

<i>Introducción general</i>	11
I APROXIMACIÓN CONCEPTUAL	
1 Introducción	55
2 Precedentes históricos	56
3 Aproximación conceptual	59
<i>a Introducción</i>	59
<i>b Teología política</i>	63
· Algunas acepciones de la expresión <i>teología política</i>	70
· La «anormalidad cristiana»	73
<i>c Teología política y lo teológico-político</i>	77
<i>d Secularización: entre lo religioso y lo político</i>	79
4 La respuesta de la teología cristiana	84
5 Las aportaciones de Eric Voegelin, Raymond Aron y Jules Monnerot	90
<i>a Introducción</i>	90
<i>b Eric Voegelin (1901-1985)</i>	91
<i>c Raymond Aron (1905-1983)</i>	99
<i>d Jules Monnerot (1908-1995)</i>	103
6 Religión civil	105
<i>a Introducción</i>	105
<i>b Jean-Jacques Rousseau</i>	106
<i>c El conflicto de las denominaciones</i>	109
· Algunos aspectos de la religión civil europea	110
· La religión civil en los Estados Unidos	114
7 Conclusión	120

II EL ORIGEN DEL PROBLEMA EN TÉRMINOS CRISTIANOS

1	Introducción	123
2	El apóstol Pablo	133
	<i>a</i> Introducción	133
	<i>b</i> El significado político de la teología de Pablo	136
	<i>c</i> Las tres aportaciones fundamentales del pensamiento paulino	149
	<i>d</i> Conclusión	153

III LA EDAD MEDIA

1	Introducción	157
2	Tres modelos medievales de teología política cristiana	159
3	La teología del imperio de Eusebio de Cesarea (ca. 256-337)	164
4	La teología como combate contra el pecado: Agustín de Hipona	173
	<i>a</i> Introducción	173
	<i>b</i> Agustín y la religión civil romana	176
	<i>c</i> Agustín y la teología de las dos ciudades	181
	<i>d</i> El pecado original como factor antropológico fundamental	187
	<i>e</i> Conclusión	191
5	Posterioridad de Agustín	196
	<i>a</i> El agustinismo político	201
6	Tomás de Aquino (1224/5-1274)	206
7	Guillermo de Ockham (ca. 1280-1348/9)	215
8	Nicolás Maquiavelo (1469-1527)	221

IV LOS SIGLOS XVI-XVIII

1	Introducción	225
2	La escuela de Salamanca	227
3	Un precedente importante: Juan Bodino (1530-1596)	231
4	La Contrarreforma: teología política de Belarmino y Suárez	236
5	El Barroco	241
6	Thomas Hobbes (1588-1679)	245
	<i>a</i> Introducción	245
	<i>b</i> El Leviatán (1651)	249

	<i>c</i> Algunos rasgos de la antropología hobbesiana	255
	<i>d</i> El hombre y la religión	260
	<i>e</i> El hombre teológico-político de Hobbes	265
	<i>f</i> Conclusión	281
7	Algunas otras tendencias de los siglos XVII y XVIII	288
	<i>a</i> Introducción	288
	<i>b</i> Baruch Spinoza y Jean-Jacques Rousseau	289

V EL PENSAMIENTO POLÍTICO CATÓLICO DEL SIGLO XIX

1	Introducción	293
2	La Iglesia católica en el siglo XIX	294
3	Algunos aspectos de la Contrarrevolución	301
4	Juan Donoso Cortés (1809-1853)	310
	<i>a</i> Introducción	310
	<i>b</i> La revolución y la contrarrevolución	316
	<i>c</i> La dictadura	318
	<i>d</i> Algunos aspectos de la antropología de Donoso Cortés	325
	· Pecado y castigo	327
	<i>e</i> Conclusión	336
5	Posiciones marginales	340

VI LO TEOLÓGICO-POLÍTICO Y LO RELIGIOSO-POLÍTICO EN EL SIGLO XX

1	Introducción	345
2	Europa en las primeras décadas del siglo XX	347
	<i>a</i> Introducción	347
	<i>b</i> La herencia de la primera guerra mundial	347
3	Los socialistas cristianos	365
4	Carl Schmitt, máximo representante de la teología política del siglo XX	372
	<i>a</i> Introducción	372
	<i>b</i> Apuntes biográficos	374
	<i>c</i> La automi(s)tificación de Carl Schmitt	386
	<i>d</i> Carl Schmitt y los judíos	390

<i>e La soberanía</i>	396
· Introducción	396
· Distinción amigo-enemigo	397
· Lo político y la inevitable presencia del mal	401
· El concepto de soberanía	403
<i>La dictadura</i>	406
<i>El soberano y el ejercicio de la soberanía</i>	408
· La secularización en Carl Schmitt	411
<i>f Catolicismo y forma política: el Estado ideal</i>	419
<i>g La filosofía cristiana de la historia en el centro de la teología política</i>	424
· Introducción	424
· El Dios de Carl Schmitt	425
· El jurista como «retardador» y «retentor» (<i>kat-ekhon</i>)	428
<i>h La teología política de Carl Schmitt</i>	434
5 <i>La Reichstheologie</i>	445
<i>a Introducción</i>	445
<i>b La Reichstheologie en el ámbito de la Mysterienlehre</i>	448
<i>c Exponentes de la Reichstheologie</i>	450
 Excursus: <i>Lo teológico-político en España, especialmente la recepción de Carl Schmitt</i>	 465
 VII CONCLUSIÓN	 503
 <i>Bibliografía</i>	 529
 <i>Índice onomástico</i>	 543

INTRODUCCIÓN GENERAL

EN LA CUARTA PARTE de la famosa novela *José y sus hermanos*, Thomas Mann escribe: «Desconocer la unidad del mundo significa considerar que religión y política son cosas completamente distintas, que nada tienen ni tendrán que ver la una con la otra. La verdad, sin embargo, es que sin cesar se intercambian entre ellas el vestido.»¹ Es indudable que los seres humanos no solo viven en distintos territorios geográficos y conceptuales, sino que también lo hacen en diferentes mundos simbólicos de sentido que adquieren formas y contenido tanto a través de las instituciones de carácter político, jurídico y social como con el concurso de los sistemas religiosos y de las expectativas mundanas y ultramundanas que ofrecen a sus adeptos. Hace ya algunos años, aludiendo directamente al pensamiento del teólogo Paul Tillich, Max Horkheimer afirmaba con rotundidad que «la política que no involucre, aunque sea muy indirectamente, a la teología, será, en última instancia, solo un negocio, pese a toda su posible habilidad» porque, para este pensador, no cabe la menor duda de que «el pensamiento europeo, en sus nociones deci-

¹ Thomas MANN, *Joseph und seine Brüder*, citado por Jan ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Carl Hanser, Múnich / Viena, 2000, p. 15.

sivas, está ligado a la teología».² Yves-Charles Zarka, a pesar de su contundente alegato en contra de toda teología política, no duda en afirmar que «la cuestión teológico-política de Dios está en el centro de la actualidad no solo filosófica sino también política. La tesis de la muerte de Dios, en la que el pensamiento moderno creyó encontrar uno de sus principios antiteológicos fundamentales, no parece haber repercutido en el terreno político.»³ Por su parte, Volker Rühle, haciéndose eco de la profunda y, según cómo, sorprendente crisis de la inmanencia, afirma que «la pervivencia de motivos teológicos en la Modernidad no se limita de ningún modo a la mera metafórica.»⁴ «Lo divino —continúa Rühle— remite en la Modernidad a aquella apertura no disponible —a una infinitud no clausurable— que impide a toda forma finita de pensamiento cerrarse autorreferencialmente en sí misma: el concepto moderno de progreso no es

² MAX HORKHEIMER, *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, Sur, Buenos Aires, 1970, p. 66 y 67.

³ Yves-Charles ZARKA, «Para una crítica de toda teología política», *Isegoría*, núm. 39 (2008), p. 27; cf. *ibid.*, p. 47. Cf. el sugerente artículo de Lucien SCUBLA, «¿Les hommes peuvent-ils se passer de toute religion? Coup d'oeil sur les tribulations du religieux en Occident depuis trois siècles», en Alain CAILLÉ (ed.), *Qu'est-ce que le religieux?*, La Découverte, París, 2012, p. 86-113, esp. p. 101-111.

⁴ Volker RÜHLE, «La teología política a la sombra del nihilismo», en Valerio ROCCO / Roberto NAVARRETE (ed.), *Teología y teonomía de la política*, Abada, Madrid, 2012, p. 135. La afirmación de Rühle se dirige especialmente contra la tesis de Blumenberg según la cual el pensamiento moderno y, más en concreto, la política ya no tienen ninguna necesidad de recursos *externos*, sino que, como consecuencia del impacto positivo de la Modernidad, se *autofundaban* o, lo que es lo mismo según la opinión de Blumenberg, la Modernidad fue un proceso de completo e irrevocable aniquilamiento de lo protológico y de lo escatológico.

otra cosa que el intento de respuesta *racional e inmanente* a este problema.»⁵ O, dicho de otro modo, el ser humano, a pesar de los importantísimos cambios de estos tres últimos siglos, continúa siendo un ser finito con apetencias de infinito. Contra lo que muchos afirman, tanto por la derecha como por la izquierda, en todos los tiempos y latitudes ha existido —y continúa existiendo— un tenso conflicto *práctico* no solo legítimo, sino incluso creador, entre «lo religioso» y «lo político», que tienen como sujeto único al propio ser humano en su vertiente individual y social.

Creemos que la proximidad *emocional* e, incluso, *práctica*, de la ideología del *progreso* —y, en algunos casos incluso, de la del *éxito*— a las antiguas representaciones de la providencia divina es indiscutible, lo cual permite señalar las múltiples y, a menudo, desconcertantes metamorfosis de lo teológico que, con frecuencia, se muestra o se disfraza con máscaras de lo que, por una gran mayoría, es considerado como fisonomías y avatares típicos de lo profano. No es exagerado afirmar que toda representación de lo sagrado, ya sea en clave sacramental o ética, instaura un proceso de inmanentización o secularización, sin que eso signifique en ningún caso la disolución pura y simple de lo sagrado en lo profano.⁶ La reflexión sobre lo sagrado y lo profano, esto es, las especulaciones sobre lo teológico-político, han estado —y continúan estando— tan cargadas de ofuscaciones y dogmatismos porque se suele partir de la base de que se trata de dos *mundos* completamente distintos e incompati-

⁵ RÜHLE, «La teología política a la sombra del nihilismo», p. 137.

⁶ Cf. Giovanni FILORAMO, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Turín, 2009.

bles, cuando, en realidad, creemos, se trata de la fisonomía *doble* de toda realidad, acontecimiento o disposición que, de alguna manera, responde a la fisonomía del ser humano como *homo duplex*. Se debería hablar, por consiguiente, de *lo sagrado de o en lo profano* y de *lo profano de o en lo sagrado*.⁷ Lucien Scubla afirma que las religiones se forman y transforman de acuerdo con trayectos y paradigmas que no son predecibles por adelantado, pero «probablemente lo hacen siguiendo leyes invariantes. Las civilizaciones son mortales, pero no los principios que las rigen [...]. Miles de cosas muestran que todos los materiales generadores o constitutivos de lo religioso están también presentes en nuestras sociedades individualistas.»⁸

Fueron bastante numerosos los que creyeron, sobre todo después de las revoluciones norteamericana y francesa, que la humanidad había aprendido finalmente a distinguir y separar con rigor lo religioso de lo político, que el fanatismo religioso había muerto a manos de esta *gran separación* a la que, a menudo, se le han atribuido sublimes cualidades de carácter terapéutico, humanizador y reconciliador porque suponía —se decía con ingenuidad— que por fin el *mythos* había sido definitivamente reducido al *logos* mediante continuados procesos de racionalización.⁹ Con gran claridad y,

⁷ Nos hemos referido a esta cuestión en Lluís DUCH, *La religión en el siglo XXI*, Siruela, Madrid, 2012, *passim*.

⁸ Lucien SCUBLA, «¿Les hommes peuvent-ils se passer de toute religion?», p. 105 y 109; cf. *ibid.*, p. 110. Mary Anne PERKINS, *Christendom and European identity. The legacy of a grand narrative since 1789*, Walter de Gruyter, Berlín / Nueva York, 2004, ha investigado la presencia de lo religioso en las sociedades europeas a partir de 1789.

⁹ Un apologeta entusiasta de la «gran separación» operada, según su opi-

a menudo, en situaciones francamente pavorosas e impensables a partir de lo que se solía suponer que era la *lógica ilustrada*, la historia posterior ha puesto de manifiesto que los que así razonaban estaban totalmente equivocados y confundidos. Basta recordar sumariamente los aterradores movimientos totalitarios del siglo xx (comunismo, fascismo, nazismo y franquismo),¹⁰ que poseían inequívocamente forma de *Iglesia* y que, a pesar de proclamar a menudo enfáticamente su carácter laico y antirreligioso, volvían a introducir de rondón en la vida cotidiana de los ciudadanos muchas retóricas y comportamientos con evidentes caracteres *eclesiásticos* y *dogmáticos*, y ponían en práctica rígidos y despiadados controles de las mentes y los espíritus, los cuales, paradójicamente si se quiere, estaban estrechamente entroncados con las insensatas y desmedidas maneras de proceder de las inquisiciones de las antiguas ortodoxias religiosas, llegando a manifestar en sus praxis un inquietante y peligroso aire de familia con ellas.¹¹

Concretamente, en nuestro país, especialmente a partir del siglo xix y con notables diferencias respecto a lo que sucedía en nuestro entorno geográfico y cultural, las rela-

nión, a partir de la Modernidad europea es Mark LILLA, *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*, Debate, Barcelona, 2010, p. 57-97.

¹⁰ Sobre esta problemática remitimos a los notables estudios de Zygmunt BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid, 1997; y Enzo TRAVERSO, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona, 2001.

¹¹ Cf. Michael BURLEIGH, *Poder terrenal. Religión y política en Europa*, Taurus, Madrid, 2005, p. 16-17. Temas tan *religiosos* como el pecado, la gracia, el infierno, la potestad de excomulgar, etc., han vuelto a aparecer en la vida pública de las sociedades modernas para establecer criterios que permitan discernir entre fieles, herejes y paganos.

ciones entre lo religioso y lo político han presentado formas de conflicto y agresividad muy intensas que, con demasiada frecuencia, han acabado en sangrientas confrontaciones armadas, en fratricidas guerras (in)civiles. Y nos parece hartamente evidente que toda guerra civil tiene algo —a menudo mucho— de guerra de religión porque el ser humano, a pesar de las proclamas que pueda hacer en sentido contrario, siempre intenta de nuevo introducir lo absoluto —o, aún mejor, lo que *pretende* absolutizar— en la historia. No cabe duda de que, tal como recientemente y con razón afirmaba John Gray, «la política de la Edad Contemporánea constituye otro capítulo de la historia de la religión [...]. El mundo en el que nos encontramos en pleno comienzo de un nuevo milenio está lleno de escombros de proyectos utópicos que, aunque fueron formulados en términos laicos que negaban la verdad de la religión, funcionaron en la práctica como formas de transmisión de los mitos religiosos.»¹²

En la Modernidad europea, desde puntos de vista muy diferentes y valiéndose de razonamientos de todo tipo, han sido muchos los que han intentado deshacerse no solo de las religiones históricas, sino de *lo religioso*, aunque, sin cesar, se haya puesto de manifiesto, una y otra vez, que se trataba de *un querer y no poder*. Además —eso, frecuentemente, en nuestra historia pasada y presente se ha mostrado con un realismo incontestable—, los combates y descalificaciones *políticos* de la religión han tenido resonancias muy *religiosas*,

¹² JOHN GRAY, *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Paidós, Barcelona / Buenos Aires / México, 2008, p. 13. Cf. también los finos análisis de René RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma / Bari, 2003.

y los combates y descalificaciones *religiosos* de la política han presentado rasgos muy *políticos*. Nos parece incuestionable que con lo religioso acontece lo mismo que con lo mítico. A pesar de todos los esfuerzos en nombre de la *ciencia* y la *razón* encaminados a su eliminación definitiva, a los procesos de *desmitización* los siguen inexorablemente procesos de *remitización*; incluso con frecuencia, como fácilmente puede comprobarse, se remitiza el artefacto que se suponía que era el elemento idóneo para llevar a cabo el trabajo de desmitización: la propia *razón*. Eso viene a decirnos que lo religioso —y lo mismo puede afirmarse de lo mítico— se encuentra anclado en el ser humano con tal fuerza y profundidad que, a pesar de los múltiples intentos realizados en el pasado y el presente, no hay manera de eliminarlo definitivamente.¹³ Tal vez no sea impropio decir que ambos términos son «universales antropológicos» cuya extinción, caso de que fuera posible, llevaría aparejada la desaparición del hombre, tal como lo conocemos en la actualidad, de sobre la faz de la Tierra.¹⁴ En toda existencia humana, la ubicua presencia y las correspondientes metamorfosis de estos universales ponen de manifiesto de mil maneras que lo humano nunca podrá alcanzar su realización definitiva o, expresado de otro modo, que el ser humano como «ser deficiente» (*Mangelwesen*) que es, por utilizar una expresión de Arnold Gehlen, es un pro-

¹³ Tanto lo religioso como lo mítico son síntomas muy claros de la cuestionabilidad y condicionalidad estructurales del ser humano, que siempre, de una manera u otra, se contextualizan y articulan de acuerdo con los interrogantes y los retos que van apareciendo a lo largo del trayecto biográfico de los humanos.

¹⁴ Nos hemos referido a esta compleja problemática en nuestro estudio *La religión en el siglo XXI, passim*.

yecto abierto, siempre a la búsqueda —a menudo, entre la perplejidad y la angustia— de una realización que, *in statu viæ*, será siempre inalcanzable.¹⁵ Lo religioso, que, históricamente, se ha articulado con el concurso de formas y fórmulas sumamente variadas e incluso enfrentadas entre sí, constituye la expresión más significativa y ejemplar de la insuperable *questionabilidad* inherente a la condición humana. Las múltiples y sorprendentes articulaciones histórico-culturales del *deseo* humano —del deseo que se mantiene siempre como deseo (Ernst Bloch)— no hacen sino confirmar una y otra vez ese estado de carencia, religioso, por consiguiente, que, con la ayuda de articulaciones y gramáticas de lo más variadas y, con frecuencia, confusas, es omnipresente en la vida cotidiana de todos los humanos sin distinción de sexo, raza o cultura. A pesar de la multiplicidad de articulaciones —a menudo, de incógnito— que han experimentado a lo largo y ancho de la historia humana, tanto lo religioso como lo político son factores inextinguibles en toda existencia humana: para bien y para mal, abierta u ocultamente, inciden y determinan los aspectos más trascendentales del paso del ser humano por este mundo. Actúan casi siempre como «hermanos enemigos» que, al mismo tiempo, se aman y aborrecen vehementemente y no pueden vivir el uno sin el otro.¹⁶ Esto nos permite afirmar que los intentos encami-

¹⁵ Cf., por ejemplo, Arnold GEHLEN, *El hombre. Su naturaleza y lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1980.

¹⁶ Ha de tenerse en cuenta aquí la complicada problemática en torno a la definición de la religión; problemática que siempre se encuentra afectada por variantes de orden histórico, cultural y biográfico. Cf. Lluís DUCH, *Armes espirituals i materials: Religió. Antropologia de la vida quotidiana*, 4.1, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2001, capítulos II-III

nados a eliminar lo religioso por parte de lo político o lo político por lo religioso están condenados al fracaso y que, como máximo, pueden ser calificados de «evolucionismo naíf». Es más: la historia antigua y también la actual ponen de manifiesto que es imposible señalar los límites precisos de lo teológico y lo político, y sus múltiples interacciones y combinaciones de carácter osmótico.¹⁷

Con cierta frecuencia, quizá como un eco lejano de la tradición griega (en realidad, ateniense), se acostumbra a denominar *político* todo lo que piensan, hacen y sienten los seres humanos, sobre todo en el ámbito de la ciudad.¹⁸ En el fondo, la inevitabilidad de lo político —lo mismo puede afirmarse de la de lo religioso— es un principio constituyente en la configuración del *status* propio de todo ser humano, es decir, de su finitud y sujeción incondicional a la *contingencia*.¹⁹ En realidad, si, de manera hipotética, dejase de ser político, el hombre abandonaría el marco actual de la condición humana, es decir, su indiscutible e irreversible realidad

(p. 35-114); IDEM, *Antropología de la religión*, Herder, Barcelona, 2001, capítulo III (p. 81-116); IDEM, *La religión en el siglo XXI*, capítulo II (p. 73-92).

¹⁷ Cf. Jean-Claude MONOD, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, J. Vrin, París, 2002, p. 176-177.

¹⁸ Nos hemos ocupado con bastante amplitud de la problemática en torno a las distinciones terminológicas sobre la política en Lluís DUCH, *Armes espirituals i materials: Política. Antropologia de la vida quotidiana*, 4.2, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2001, *passim*, con especiales referencias a la *Política* de Aristóteles.

¹⁹ El libro de Hermann LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Styria, Graz / Viena / Colonia, 1986, p. 127 y 218, ofrece una buena aproximación a las relaciones de la religión con la contingencia o, tal vez mejor, de lo religioso como expresión de la contingencia en el aquí y ahora de los seres humanos.

de encontrarse «enredado en historias» (W. Schapp) y en los complejos condicionamientos espaciotemporales a que se encuentran sometidos todos los humanos, y se convertiría en otro ser, el cual, desde nuestro punto de vista actual, se hallaría en radical discontinuidad con los aspectos recurrentes y fundamentales (estructurales) de la existencia humana tal como ha sido hasta el día de hoy. Es relativamente fácil acreditar que, en diversas etapas de la historia de la humanidad y por razones muy distintas, sobre todo en momentos de crisis global de la sociedad, algunos individuos han pretendido la superación de la política y de lo político, de la religión y de lo religioso por mediación de la adquisición de un conocimiento redentor especial (gnosis) que suponían que los haría capaces de salvarse por sí mismos mediante una forma u otra de *autosotería*.²⁰ Estaban convencidos de que, por mediación de este conocimiento terapéutico y salvador, estarían facultados para desvincularse del conjunto de las relaciones religiosas, sociales y culturales que configuran la institucionalización propia de la ciudad, pudiendo renunciar entonces, implícita o explícitamente, a las responsabilidades públicas que son inherentes al hecho de ser ciudadanos porque, en realidad, daban por supuesto que ya habían superado la «espaciotemporalidad» que es determinante para la articulación cultural e histórica de lo humano. Se anhelaba la empresa imposible de la sustitución de lo religioso-político

²⁰ Cf. sobre esta problemática las agudas reflexiones, aunque en muchos aspectos claramente contrapuestas, de Gilles QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion. Die Bedeutung der Gnosis in der Antike*, Origo, Berna, 1995; Micha BRUMLIK, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, Philo, Berlín / Viena, 2000; y David BRAKKE, *Los gnósticos. Mito, ritual y diversidad en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca, 2013.

por lo místico-inefable. En nuestro tiempo, a causa del desencanto generalizado que se manifiesta en nuestra sociedad respecto a todas las formas de presencia pública —religiosa y política— de los ciudadanos, proliferan aquí y allá una gran cantidad de *formas gnósticas*, esto es, de intentos encaminados a superar la historia, a deshacerse del tiempo o a *quemarlo* tal como se expresan algunas tradiciones de la India. Pero debe observarse que, como manifestación de la *exterioridad* del ser humano que es, la política es su destino ineludible, el cual, de la manera que sea, siempre se muestra operativo en su existencia porque, ni que se lo proponga, el ser humano nunca puede prescindir de un determinado asentamiento espaciotemporal y de los condicionamientos culturales e históricos que son inherentes a un *ser de mediaciones*, biográficamente constituido, para el que vivir es *relacionarse y representarse*.²¹

No es necesario insistir en el hecho de que, en casi todas las civilizaciones del pasado y el presente, cuando los seres humanos han reflexionado sobre cuestiones *políticas*, abierta o tangencialmente, han apelado a Dios o a un principio que, de una manera u otra, ejercía las funciones de un *prejuicio* inapelable y ajeno a toda forma de fundamentación racional.²² En este sentido, el prejuicio se halla más allá o más acá de toda razón discursiva porque está anclado en la

²¹ Sobre las distintas modalidades y funciones de las mediaciones humanas, cf. Lluís DUCH / Albert CHILLÓN, *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación I*, Herder, Barcelona, 2012, *passim*.

²² Sobre la decisiva importancia de los prejuicios en la existencia humana, cf. Myriam REVAULT D'ALLONNES, *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008, *passim*, que sigue de cerca las reflexiones de Hans-Georg Gadamer sobre el prejuicio.

esfera de lo que es ajeno al espacio y al tiempo concretos y al margen de cualquier argumentación porque se encuentra vinculado con *lo sagrado*,²³ esto es, con lo que en cada caso, en términos religiosos, irreligiosos o arreligiosos, se afirma, a menudo coactivamente, que es una *hierofanía* o *epifanía* (manifestación) de lo sagrado o, incluso, lo sagrado mismo.²⁴ O, expresado de otro modo, se da por supuesta una especie de traslación al ámbito de una *interioridad apromblemática* (histórica) del ser humano de lo que retóricamente se afirma como perteneciente al de su simple *exterioridad problemática* (ahistórica). Con harta frecuencia también, la reflexión sobre cuestiones *religiosas* (o consideradas religiosas) ha tenido un alcance y unas implicaciones de carácter político o, lo que es lo mismo, se ha propuesto la «traducción» en el ámbito de la exterioridad de lo que, teóricamente y en principio, se supone que pertenece en exclusiva al ámbito de la interioridad. Por eso creemos que puede afirmarse que lo *teológico-político* —adoptando formas y fórmulas culturales muy diferentes, incluso opuestas entre sí— es una forma primordial del pensamiento y la acción de los humanos que, consciente o inconscientemente, ha proporcionado muchísimas ideas y símbolos para organizar la sociedad e inspirar el pensamiento, las actuaciones y los sentimientos de sus miembros.²⁵ Jean-Claude

²³ Cf. DUCH, *La religión en el siglo XXI*, p. 150-159.

²⁴ Con frecuencia, tanto las religiones como las políticas no suelen limitarse a «administrar» las representaciones de lo sagrado, sino que se presentan como si fuesen lo sagrado en sí, lo cual conduce, inexorablemente, a peligrosos procesos de idolatrización; en el caso del cristianismo, a la «eclesiastización de lo cristiano» política; cf. Lluís DUCH, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007, capítulo III, p. 181-272.

²⁵ RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contem-*

Monod escribe que «el Estado moderno, esencialmente *posteológico*, habría nacido menos *contra* la religión que *de* la religión, aunque esta constitución teológico-política haya cesado de ser *evidente*». Y es precisamente porque el componente teológico de la Modernidad política no es manifiesto, que es necesario recurrir a la genealogía de los conceptos para descubrir, según los términos de Schmitt, que «todos los conceptos clave de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados».²⁶

Recientemente, Giorgio Agamben, siguiendo algunas intuiciones de Michel Foucault, ha vuelto a plantear una de las cuestiones más vidriosas y controvertidas de todos los tiempos: la «naturaleza del poder en Occidente». Para ello, recurriendo no solo al pensamiento filosófico-cultural clásico sino también a la teología como una de las claves más importantes para solucionar esta problemática, ha interrogado desde distintas perspectivas la relación —casi nunca tenida en cuenta por filósofos, antropólogos y politólogos— entre *oikonomia* y *Gloria*, es decir, «entre el poder como gobierno y gestión eficaz, y el poder como realeza ceremonial y litúrgica».²⁷ En la teatralización sin pausa de su existencia, el

poránea, p. 12, subraya que «si todas las categorías de los hechos sociales poseen una duración específica, los hechos religiosos son probablemente, entre todos ellos, los que manifiestan una duración más larga».

²⁶ MONOD, *La querelle de la sécularisation...*, p. 35.

²⁷ Giorgio AGAMBEN, *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II*, 2, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 14 y *passim*. «Si los *media* son tan importantes en las democracias modernas, no es solo porque permiten el control y el gobierno de la opinión pública, sino también, y en especial, porque administran y dispensan la Gloria, el aspecto aclamativo y doxológico del poder que parecía haber desaparecido en la Modernidad.» Cf. también el libro de Józef TISCHNER, *Das menschliche*

ser humano, como consumado actor o actriz sobre el escenario del gran teatro del mundo, es inevitablemente un ser *litúrgico* (doxológico) sin dejar de ser al mismo tiempo un ser *político* o, tal vez aún mejor, lo político y lo doxológico son como las dos caras de una misma moneda que siempre, se quiera o no, se encuentran íntimamente *coimplicadas*. Agamben señala que «el análisis de las doxologías y de las aclamaciones litúrgicas, de los ministerios y de las himnodias, se ha revelado con todo ello más útil, para la comprensión de la estructura y del funcionamiento del poder, que muchos análisis pseudofilosóficos sobre la soberanía popular, sobre el Estado de derecho o sobre los procedimientos comunicativos que regulan la formación de la opinión pública y de la voluntad política». ²⁸

En el pasado y el presente, la insuperable relación tensa y, en muchos casos, desahogada entre *lo religioso* y *lo político* ha dado lugar a sangrientas e inmisericordes confrontaciones, a conflictos armados en los que la distinción entre ambos términos resultaba muy confusa —a menudo, interesadamente confusa—, y entonces «decisionísticamente» se establecía la distinción en función de las variadas apetencias y estrategias de los contendientes, incluso como consecuencia de sus filias y sus fobias más arraigadas. ²⁹ Creemos que es importante te-

Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas, Wilhelm Fink, Múnich, 1989. Desde una perspectiva sociológica y con un énfasis especial en lo político, el libro de Georges BALANDIER, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona / Buenos Aires / México, 1994, también ofrece una aproximación muy sugerente.

²⁸ AGAMBEN, *El reino y la gloria*, p. 14.

²⁹ RÉMOND, *La secolarizzazione*, p. 5, señala con cierta ironía que no

ner en cuenta la siguiente reflexión de Vincenzo Vitiello: «El uso político de la religión es tan antiguo como el mundo de los hombres porque, cuando el poder del Estado no consigue con su brazo armado oponerse a la violencia del desorden, recurre a la religión, a Dios o a los dioses, que ven dentro de los corazones humanos. La religión extiende el poder político al ejercicio de una función preventiva, limitando la violencia antes de que esta llegue a estallar.» ³⁰ Inspirándose en parte en el pensamiento de Simone Weil, Adela Muñoz Fernández señalaba que, para bien y para mal, la coimplicación de lo religioso y lo político era inevitable a causa de la necesidad que tiene lo religioso de lo político, y este de aquel. Por eso escribe que «la lucha contra la injusticia, contra la repetición del mal, no puede ser sostenida exclusivamente en acciones inspiradas en conceptos políticos. Es necesario otro tipo de fuerza, de inspiración para las acciones humanas. Esta otra fuerza es la gracia.» ³¹ Seguramente fue el pensador judío Jacob Talmon (1916-1980) quien, a partir de las con-

deja de ser paradójico que el Estado moderno «se declare incompetente en las cuestiones religiosas y que, sin embargo, no pueda eximirse de la obligación de decidir lo que es religioso y lo que no lo es». Cf. además *ibid.*, p. 9-11.

³⁰ Vincenzo VITIELLO, «Religión – Fundamentalismo – Terrorismo», en Félix DUQUE / Valerio ROCCO (ed.), *Filosofía del Imperio*, Abada, Madrid, 2010, p. 314 y 315. BURLEIGH, *Poder terrenal*, p. 35, escribe que Tommaso Campanella (1568-1639) fue el primero que habló de «religiones políticas», sobre todo a causa de su reacción ambivalente a los escritos de Maquiavelo.

³¹ Adela MUÑOZ FERNÁNDEZ, «Política y religión en la obra tardía de Simone Weil», en Reyes MATE / José A. ZAMORA (ed.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Anthropos, Rubí, 2006, p. 161; cf. *ibid.*, p. 164-170.

secuencias que él extraía de la Revolución rusa, intentó unir en un todo más o menos sistemático el totalitarismo y las religiones políticas. En 1952, este autor publicó *Los orígenes de la democracia totalitaria*, un texto en el que ponía en su particular índice de libros prohibidos la filosofía de las Luces y mantenía que, por regla general, sus pensadores habían sido malsanos y destructivos para la sociedad occidental. Señalaba que Rousseau (el teórico del Estado que encarnaba la «voluntad general»), Robespierre (el arquitecto del Terror) y Babeuf (el organizador de la primera conspiración comunista) habían sido los precursores más importantes del totalitarismo político-estatalista del siglo xx. De manera un tanto simplista y, sin duda, a partir de sus propias experiencias vitales, aseveraba que de la mitología racial se derivaba el totalitarismo nazi; de la democracia rousseauiana procedía el totalitarismo soviético.³²

En esta exposición, para evitar confusiones, distinguiremos entre la *teología política* y el *problema teológico-político*. Creemos que se trata de dos cuestiones que, a pesar de que a menudo se encuentran íntimamente coimplicadas, es necesario diferenciar convenientemente para evitar interpretaciones sesgadas y juicios precipitados.³³ En sentido estricto, la teología política pretende fundamentar y construir la realidad *mundana* por mediación de un modelo de conquista y ejercicio del poder con supuestos o reales caracteres,

³² Cf. el influyente estudio de Jacob TALMON, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Calmann / Lévy, París, 1966, que fue uno de los pioneros en este tipo de análisis.

³³ Cf. ALTINI, *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005, p. 113-114 y 189-191; Mario SCATTOLA, *Teología política*, Il Mulino, Bolonia, 2007, p. 13-33.

presuntamente revelados por una instancia *supramundana*, *sobrenatural*. De esta manera se establecen —o al menos eso es lo que se pretende— unas formas políticas y administrativas con una rígida e inmovible *base confesional* a la que se atribuye un carácter infalible e irreversible, es decir, *no histórico*; se buscan con ahínco formas y fórmulas sociales y culturales fundamentadas en lo que, implícita o explícitamente, se supone que es la «política de Dios», esto es, la administración de lo mundano mediante artefactos conceptuales, jurídicos y físicos supramundanos. Mark Lilla la define así: «La teología política es un discurso sobre la autoridad política que se basa en un nexo divino. Es, explícita o implícitamente, racional [...]. Todas las religiones, incluso las más arcaicas, se enfrentan a un desafío común: hacer que las relaciones entre Dios, el hombre y el mundo resulten lo suficientemente inteligibles para las almas sencillas y lo bastante coherentes para las mentes reflexivas.»³⁴

El planteamiento del problema teológico-político, en cambio, no pretende ser la expresión de ninguna fe ni se inclina por unas determinadas preferencias teológicas o confesionales. De ahí resulta que los inevitables conflictos y diferencias entre las distintas opciones religiosas, políticas y sociales se limiten a ofrecer puntos de vista distintos entre los intereses representados por los diversos mitos o valores que otorgan consistencia a las sociedades humanas. Por el contrario, las formas de gobierno basadas en una u otra modalidad de teología política afirman que poseen una legitimación de carácter divino, con constantes apelaciones a la

³⁴ Mark LILLA, *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*, Debate, Barcelona, 2007, p. 30.

inefabilidad de lo sagrado. Eso equivale a afirmar taxativamente que las decisiones e intereses de sus representantes son infalibles e incontrovertibles porque suponen que se hallan más allá de todas las argumentaciones y dudas de sus oponentes. En el campo de la teología política, los conflictos que se producen son, en primer término, controversias *teológicas*, que solo muy secundariamente se presentan como divergencias y oposiciones entre sistemas ético-políticos distintos y en competencia entre sí. En sentido estricto, en la teología política, la acción política responde a las exigencias de una *naturaleza* o de unos *orígenes* a los que se atribuye una calidad revelada e infalible para organizar y administrar la existencia humana porque se supone que mantiene estrechas relaciones con lo sagrado o, incluso, se la equipara con él. A partir de aquí, creemos, decretos y actitudes —convencionalmente religiosos y/o políticos— se arrojan una inexpugnable exigencia de absolutez con la consecuente capacidad dogmática para *excomulgar* a los herejes, es decir, a los que interpretan el aquí y el ahora de manera distinta. En el caso de lo teológico-político, en cambio, la acción política es fundamentalmente *cultura* o, lo que es lo mismo, un conjunto amplio y variable de *historia(s)*. Con contundencia, Carlo Altini afirma que «el problema teológico-político, pero no la teología política, es parte de la filosofía política».³⁵

De manera un tanto resumida puede afirmarse que, históricamente, se han originado formas de teología política cuando se ha dado por supuesto que Dios o los dioses intervenían más o menos directamente en los distintos aspectos de la vida cotidiana de individuos y colectividades. Por lo general, la

³⁵ ALTINI, *La fábrica de la soberanía*, p. 114.

precedente aseveración suele considerarse y aceptarse como normativa por parte de los adeptos de una forma u otra de teología política. Sin embargo, también se pueden detectar formas de incógnito de teología política cuando, en la conquista o en el ejercicio del poder, el poderoso de turno, aunque lo haga en términos del laicismo más radical e, incluso, del antiteísmo más compulsivo, se sirve de términos absolutos, incondicionales, esto es, cuando piensa y actúa como si a todos los efectos él mismo, el partido o el Estado fuesen *equivalentes funcionales* de Dios o de los dioses, esto es, indiscutibles *presencias* —no simples *representaciones*— de lo sagrado.³⁶

En estos cuarenta o cincuenta últimos años, la creencia —en algunos casos, la simple credulidad— en la inevitabilidad de la *secularización* ha provocado en muchos el convencimiento de que no solo la teología política en sentido tradicional, sino lo religioso-político habían sido definitivamente liquidados y que, en consecuencia, ya no poseían ninguna incidencia en los asuntos relacionados con las distintas facetas de la siempre problemática convivencia de los seres humanos.³⁷ Por nuestra parte, en esta exposición, tendremos

³⁶ Cf. como ejemplo el ya clásico estudio de Eric VOEGELIN, *Die Politischen Religionen*, Bermann-Fischer, Viena, 1938 (Wilhelm Fink, Múnich, 1996).

³⁷ Sobre la compleja problemática en torno a la secularización, cf. Hermann LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Alber, Friburgo/Múnich, 1975; IDEM, *Religion der Aufklärung*; Lluís DUCH, *Sinfonia inacabada. La situación de la tradición cristiana*, Caparrós, Madrid, 2002, p. 157-179; IDEM, *La religión en el siglo XXI*, p. 194-201; MONOD, *La querelle de la sécularisation...*; Reinhart KOSELLECK, *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-Textos, Valencia, 2003; RÉMOND, *La secolarizzazione*; Paul VALADIER, *Détresse du politique, forcé du religieux*, Seuil, París, 2007, p. 247-291; José V. CASANOVA, *Genealogías de la secularización*, Anthro-

muy en cuenta lo que nos parece que es una sabia advertencia de Jacob Taubes: «Como no hay teología sin implicaciones políticas, tampoco hay teoría política sin presupuestos teológicos [...]. No es casual que las implicaciones teológicas de la teoría política se hayan hecho públicas durante el siglo XIX en la era de la Revolución y de la Contrarrevolución, porque en esta época estalló en pedazos un universo de discurso.»³⁸

Actualmente, en contra de los pronósticos enunciados por las diversas teorías de la secularización, resulta difícil explicar el renovado atractivo e interés que experimentan la teología política y lo teológico-político en distintos círculos de nuestra sociedad. Sobre todo a partir de la Ilustración se pretendió resolver las cuestiones fundamentales que, individual y colectivamente, afectaban al ser humano con el concurso de formas y argumentaciones basadas en una inmanencia total, sin ningún tipo de referencia o alusión a fundamentaciones o legitimaciones de carácter trascendente. Con denuedo se afirmaba que la *legitimación* del poder, la justicia, la libertad, el orden social, etc., tenían —o al menos eso es lo que se proclamaba a los cuatro vientos— un fundamento exclusivamente mundano que no poseía —no podía poseer— ninguna forma de conexión con lo sagrado —entendido laica o religiosamente. Pero, en realidad, ¿hay posibilidades de legitimación sin recurso directo o indirecto a lo sagrado, a lo que en cada momento se considera como tal? ¿No instituye toda forma de legitimación, consciente o inconscientemente, un sagrado, una referencia cuya plena intangibilidad y

pos, Barcelona, 2012.

³⁸ Jacob TAUBES, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 267.

poder absoluto se dan por supuestos porque, en realidad, constituyen —o se pretende que constituyan— el «mundo dado por garantizado» (A. Schütz) de un espacio y tiempo concretos? ¿No resulta inevitable que por el mero hecho de que una institución o una persona se consideren legitimadas y quieran imponerse como tales implanten una forma u otra de teología o ateología políticas con la finalidad de imponer a sus súbditos una supuesta *exigencia de absolutez* y, al propio tiempo, legitimarla como un *prejuicio* en sentido gadameriano? A estos interrogantes, cuya urgencia en nuestros días es de sobras conocida, intentaremos dar respuesta en nuestra exposición.

Heinrich Meier ha puesto de manifiesto que, hace ya muchos años, Leo Strauss señalaba que el Estado laico no había sido capaz de eliminar del mundo el *problema teológico-político*, el cual, por lo menos retóricamente, era el problema que se había comprometido resolver de una vez por todas. En el momento presente, un poco por todas partes, en las religiones se da una tendencia bastante generalizada a salir del marco de la esfera privada en la que el Estado laico las había querido recluir para convertirse él mismo en el sujeto del nuevo culto estatal.³⁹ Por eso, ahora mismo, con fisonomías y articulaciones inhabituales, irrumpe en la vida pública un amplio conjunto de problemas en torno a la representación pública, jurídica y, en último término, política que se creían definitivamente solucionados, que eran considerados como típicos de la «minoría de edad» de la humanidad. Seguramente tiene razón Mark Lilla cuando afirma que «la teología

³⁹ Cf. Shmuel TRIGANO, *Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologues*, Flammarion, París, 2011, *passim*.

política es una forma primordial de pensamiento humano y durante milenios ha aportado un profundo pozo de ideas y símbolos que servían para organizar la sociedad e inspirar acciones, para bien y para mal [...]. En Occidente, la teología política cristiana fue durante más de mil años la única tradición de pensamiento político.»⁴⁰

En nuestra cultura, la filosofía política de carácter laico es un invento relativamente reciente. Durante muchos siglos, la teología política de origen cristiano había sido la única tradición que había desarrollado un pensamiento político en sentido propio. A partir del siglo xvii, los primeros filósofos modernos (Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, etc.) hicieron ingentes esfuerzos destinados a modificar radicalmente la praxis política introducida no por el mensaje cristiano —el Evangelio—, sino por sus articulaciones culturales de carácter teológico-político. Por eso, en realidad, el oponente real de los filósofos no solía ser el mensaje evangélico en sí, sino la tradición filosófico-teológica que sustentaba y daba consistencia a los intereses partidistas de una determinada interpretación del cristianismo. Es necesario matizar un tanto la precedente afirmación en el sentido de que los variados nominalismos del siglo xv —en especial, las tendencias de carácter conciliarista— ya habían intentado proceder a una revisión a fondo de los principios intelectuales que hasta entonces habían fundamentado teórica y prácticamente las re-

⁴⁰ LILLA, *El Dios que no nació*, p. 13 y 14. Este autor cree que en la Modernidad occidental se ha producido la por él llamada «Gran Separación», que consiste en la total superación de lo teológico-político (*ibid.*, p. 57-97). Creemos que Lilla, a partir de los excesos e ilusiones de un optimismo muy *ilustrado*, no tiene suficientemente en cuenta la presencia, con frecuencia de incógnito, de lo teológico-político en las sociedades de nuestros días.

laciones entre lo religioso y lo político.⁴¹ Con esta finalidad se fijaron el objetivo de idear y establecer nuevas formas de relación entre el poder papal y el de los príncipes. En el nuevo contexto religioso-político que se configuró a raíz de las Reformas protestantes del siglo xvi y de las guerras de religión a que dieron lugar, los nuevos filósofos cuestionaron la tradicional teología política cristiana y los principios sobre los que, a lo largo de los siglos de cristiandad y en la mayoría de las sociedades occidentales, se había construido y justificado la autoridad de los príncipes y del papado. Sin embargo, debería tenerse en cuenta que la doctrina luterana de los «dos reinos» era, en realidad, una reafirmación en términos supuestamente antiescolásticos del pensamiento medieval sobre la administración del poder teológico-político con el añadido de algunos matices de carácter nominalista.⁴² A partir sobre todo del siglo xvii se produce paulatinamente una ruptura teórica y práctica de gran calibre por el hecho de que los nuevos filósofos pretenden introducir en los asuntos políticos hábitos de pensamiento y acción en términos exclusivamente racionales sin necesidad de recurrir a la revelación divina o a especulaciones de carácter cosmológico. La

⁴¹ En un capítulo posterior (*infra*, p. 217-220) presentaremos brevemente la actitud de los nominalismos ante lo teológico-político.

⁴² Cf. Lluís DUCH, «Reformas y ortodoxias protestantes: siglos xvi y xvii», en Evangelista VILANOVA (ed.), *Historia de la teología cristiana. II: Prerreforma, Reformas y Contrarreforma*, Herder, Barcelona, 1989, p. 311-316, sobre la teología luterana de los «dos reinos», que poseía indudables caracteres medievales. No cabe duda de que la modernidad de Lutero puede percibirse claramente en su cristología o en la hermenéutica de los textos bíblicos, pero en relación con la cuestión que nos ocupa, esto es, en la problemática en torno al poder, continúa siendo un auténtico medieval, cuya negativa impronta llega hasta el siglo xx.

revuelta contra la teología política clásica —resumida con frecuencia mediante el ambiguo término de *Modernidad*— se dirige directamente contra lo que se consideraba que era la tradición religioso-política predominante en Occidente, representada sobre todo por el papado.⁴³ Hay que tener en cuenta, sin embargo, tal como puso de manifiesto hace ya más de medio siglo Karl Löwith con gran perspicacia, que la Modernidad europea había tenido unos orígenes cristianos y unas consecuencias anticristianas,⁴⁴ lo cual, según nuestra opinión, no significa —como a menudo se ha insinuado— la disolución definitiva de lo religioso, sino, como máximo, la disolución de las articulaciones de lo católico de la religión cristiana y, por consiguiente, la afirmación de otras articulaciones también cristianas como, por ejemplo, de lo luterano, lo calvinista, lo anglicano, etc.⁴⁵

⁴³ Sobre los avatares del concepto *Modernidad*, cf. DUCH, *Sinfonía inacabada*, p. 97-122.

⁴⁴ Cf. KARL LÖWITH, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007. Hans Blumenberg, entre otros, se ha opuesto a la teoría de Löwith, ya que considera que la Modernidad europea es antiteológica en el sentido más amplio y rotundo del término y es, además, antiescatológica (cf. HANS BLUMENBERG, *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008, edición corregida y aumentada). La pregunta que se podía haber planteado a Blumenberg es: ¿puede ser la razón el sustituto de lo teológico? Creemos que Kurt Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Karl Alber, Friburgo/Múnich, 1986; IDEM, *Die Wahrheit des Mythos*, C. H. Beck, Múnich, 1985, responde cumplidamente al interrogante planteado. Sobre el pensamiento de Hübner, cf. Lluís DUCH, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Herder, Barcelona, 2002², p. 443-454.

⁴⁵ Aquí se pone de manifiesto una problemática muy actual que se mueve en torno a las diferencias *culturales*, no *estructurales*, entre la visión del mundo católica y la protestante.

En la cultura occidental moderna, para dar razón —o al menos para intentarlo— de los cambios profundos que se estaban produciendo, fue necesario articular una serie de «cuentos de hadas» cuyos nombres de combate solían ser: *Modernidad, secularización, democratización, mayoría de edad del ser humano, desencantamiento del mundo, historia como historia de la libertad* y muchos otros. Con frecuencia, estos «cuentos de hadas» han servido para narrar en términos épicos, a menudo con recursos literarios que apelan a la *nostalgia*, la añorada pérdida del paraíso y la posibilidad mítica de reencontrarlo y de habitar en él. Las dos formas —la épica y la nostalgia—, por diferentes que puedan parecer, han llevado a cabo la misma función: *mantener una cierta legibilidad del mundo* para que continuase siendo posible encontrar en él una finalidad, una orientación más o menos clara a fin de que el ser humano fuera capaz de *discernir* y *construir* en y sobre él un sentido, un antídoto contra el caos (anomía) que incesantemente lo amenaza, descoloca y oprime.⁴⁶ Eso significa que, a lo largo de los tiempos, esas dos estructuras narrativas —en tanto algo que es inherente a la condición humana como tal— han permitido articular «praxis de dominación —siempre provisionales— de la contingencia», las cuales han hecho posible que el ser humano no sucumbiese ante las innumerables fisonomías y estrategias del mal, de la angustia y del terror provocadas por su propia finitud y fragilidad, y de esta manera pudiese ser *consolidado*.⁴⁷

⁴⁶ Cf. sobre esta problemática el libro de HANS BLUMENBERG, *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona / Buenos Aires / México, 2000.

⁴⁷ Sobre el ser humano como necesitado estructuralmente de consolación, cf. HANS BLUMENBERG, *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*, Península, Barcelona, 1992, p. 128-132.