

# Las religiones políticas: un análisis de la secularización de la fe

## Political religions: an analysis of the faith secularization

---

Francisco de Borja Gallego Pérez de Sevilla

Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

[bgsev@hotmail.com](mailto:bgsev@hotmail.com)

Recibido/Aceptado: 26-08-2018/02-01-2019

Cómo citar: Gallego Pérez de Sevilla, Francisco de Borja. 2019. Las religiones políticas: un análisis de la secularización de la fe. *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, (S.1), 8:1-44.

Este artículo está sujeto a una: [Licencia "Creative Commons Reconocimiento-No Comercial" \(CC-BY-NC\)](#).

DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.0.2019.1-44>

**Resumen:** El presente trabajo tiene por objeto el estudio de la relación entre los fundamentos de la filosofía voluntarista y el desarrollo de las utopías ideológicas, especialmente a la hora de determinar el desarrollo de un culto secular cuya fe descansa en la política como instrumento de salvación colectiva. La tesis del artículo estriba en que la desconexión nominalista de la realidad permitirá la sublimación de un nuevo paradigma antropológico y jurídico. Este ha de romper necesariamente con el orden metafísico pretérito, inaugurando una escatología materialista que prorroga la subjetividad moderna al tiempo que disuelve al sujeto en la indeterminación de lo público, destruyendo la esencia de lo político al administrar y burocratizar todo acontecer humano.

**Palabras Clave:** Religiones seculares, nominalismo, voluntarismo, utopía, totalitarismo

**Abstract:** The purpose of this paper is to study the relationship between the foundations of voluntarist philosophy and the development of ideological utopias, especially when determining the development of a secular cult whose faith rests on politics as an instrument of collective salvation. The thesis of the article is that the nominalist disconnection of reality will allow the sublimation of a new anthropological and legal paradigm that must necessarily break with the past metaphysical order, inaugurating a materialist eschatology that prolongs modern subjectivity while dissolving into the indetermination of the public, destroying the essence of the political by administering and bureaucratizing all human events.

**Key Words:** Secular religions, nominalism, voluntarism, utopia, totalitarianism.

---

## 1. INTRODUCCIÓN

La idea de religión secular o política parece plantear un oxímoron semántico al sugerir la existencia de una forma de culto religioso, desligado empero de aquella dimensión espiritual que precisamente confiere ulterior sentido a la misma idea de religión. Ante semejante proposición, a priori

incomprensible, pues lo religioso y lo secular parecen haber sido enfrentado irreversiblemente por el lenguaje moderno, cabe preguntarse si toda idea de religión debe implicar en efecto un contenido místico, y si ese contenido místico ha de ser obligatoriamente de naturaleza trascendente 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, 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 otro 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, si nos atenemos al sentido estrictamente etimológico de la palabra religión, encontramos que proviene de la expresión *re-ligare*<sup>1</sup>, 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 el aquende y el allende, 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* suprasensible<sup>2</sup> que de ello se deduce, simplificar el problema de las religiones políticas tratándolas como un mero culto secular sería restarle, como poco, complejidad a un asunto que consideramos imprescindible para poder comprender el desarrollo del pensamiento moderno hasta nuestros días, cuando no incurrir en un ejercicio de reduccionismo teórico.

---

<sup>1</sup> “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. 2008. *La Modernidad sin prejuicios: la religión en la vida pública estadounidense (Vol. I Fundamentos)*, Madrid, Delta Publicaciones. p. 79.

<sup>2</sup> 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.

Ciertamente, en primera instancia la religión no es sino el medio a través del cual lo individuos se vinculan a la deidad<sup>3</sup>, manifestando su fe a través de ceremonias y profesando su culto tanto públicamente como en la intimidad de sus conciencias<sup>4</sup>. Sin embargo, bajo este sentido de re-ligación o unión inextricable a la religión, 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.

La 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, 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

---

<sup>3</sup> 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. 2018, “Estudio de la idiosincrasia estadounidense desde a teología política y ciencias eclesiásticas” (p. 165-204), en *Estudios Eclesiásticos* (vol. 93), p. 167. Complement., Sánchez-Bayón, A. 2017, “Raíces de la teología política estadounidense, su reconocimiento iuseclesiástico y su impacto idiosincrásico”, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* (nº. 33), p. 599-652. – “¿Revitalización o inhabilitación religiosa en la realidad social posglobalizada?”, *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, n. 7, p. 1-27.

<sup>4</sup> Es 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 *ethos* 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. 2007. *Lo que Europa debe al cristianismo*, Madrid, Unión Editorial, p. 2

existe el mal. El mal pertenece 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 en un sentido sacrificial.

Por eso el cristianismo convive con la idea del pecado, y aun hoy lo necesita. 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. Empero el sentido ulterior de la religación no se deshace, antes bien, delimita los fines de la existencia en el tiempo finito. La fe no desaparece, pero la íntima comunión entre el individuo y lo sagrado que exigía la necesidad ultra-terrena se disuelve, y en su lugar aparece lo material y lo político como única referencia posible, secularizando la fe.

El estudio de todos estos elementos, ahora descritos muy sucintamente, serán los que den sentido a este trabajo, cuyo principal objeto descansa precisamente en tratar de dilucidar el contenido de estas supuestas religiones de lo político, atendiendo tanto a su carácter mesiánico como utópico, pero haciendo especial énfasis en la naturaleza voluntarista de las mismas, en la medida que se presentan como resolutivas de todos los problemas humanos, generando a través de la subjetividad no solo toda una suerte de posibles escenarios para la redención, sino toda una categoría antropológica inédita, marcada por el inmanentismo de una metafísica materialista que conduce al nihilismo.

## **2. UTOPIA E IDEOLOGÍA**

Para poder comprender mejor el fenómeno de las religiones políticas, un acontecimiento que parece estar ligado necesariamente a la modernidad<sup>5</sup>, la investigación debe primero centrarse en sus principales antecedentes. Aunque estas formas de culto mundano no responden necesariamente a una linealidad ni a una coherencia en el tiempo, podemos rastrear su origen filosófico-teológico en el pensamiento calvinista proto-revolucionario previo a la eclosión material e histórica de las ideologías hacia el final del siglo XVIII y principios del XIX. Y aunque pensamiento puritano resultó crucial para la configuración intelectual de una escatología secular en el mundo, fue el ideologismo posterior el que radicalizó y organizó este modo de pensar anti-religioso pero ínfulas de espiritualidad. Esto fue posible porque las ideologías son, en general, sistemas de ideas que responden a una determinada doctrina que surge como resultado de la fragmentación de la realidad política, es decir, del abandono de lo político a favor de la política, un asunto que trataremos más adelante. En cierto modo, no sería incorrecto decir que las ideologías son las herejías de lo político, al tomar, como estas, la parte por el todo, y hacer de una determinada interpretación de la realidad una verdad teológica, un dogma de fe, una doctrina moral de obligado cumplimiento, incluso cuando esa misma doctrina descansa sobre la idea de una supuesta libertad, puesto que la libertad también puede ser exigida e impuesta bajo el precio de la violencia y el sometimiento. Como también más tarde tendremos ocasión de observar, la violencia aparecerá como instrumento moralizador y como cristizador ideológico en casi todas las expresiones de religiosidad política.

## 2.1. La ideología

Las ideologías son, por lo tanto, la primera expresión de un culto no exclusivamente trascendente en tanto movimiento organizado de masas. Michael Walzer, en su definición de la ideología calvinista como un “tipo de

---

<sup>5</sup> Resulta interesante, a modo introductorio para nuestro trabajo, la definición del concepto Modernidad que ofrece el profesor Sánchez-Bayón: “La Modernidad auténtica, supone un cambio de mentalidad, pues responde a la separación efectiva entre el individuo y su comunidad, así como, entre la política y la religión. No es que entren en conflicto dichas categorías, sino que se diferencian entre ellas claramente, lo que permite una relación de complementariedad, sin temor a la confusión de órdenes”. Como veremos, esa separación efectiva a la que se refiere el autor es la conclusión de la misma formalización escotista que supondrá, en efecto, la causa y la consecuencia de la aparición de la modernidad y la subsiguiente organización de cultos seculares. Sánchez-Bayón, *La Modernidad sin prejuicios...* op. cit., p. 16.

disciplina moral y mental”<sup>6</sup> se refiere al poder de la misma en tanto se funda “en la capacidad de activar a 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”<sup>7</sup>. En estas breves pero concisas palabras del autor, podemos observar varios de los elementos que en este trabajo entendemos como constitutivos del ideologismo utópico previo a la configuración de las religiones políticas y civiles<sup>8</sup> ya plenamente secularizadas.

En primer lugar “la necesidad de cambiar el mundo”, una idea central en la medida en que, como hemos venido diciendo, la causa del mal no reside ya en el hombre sino en aquel, trasladando la misión soteriológica al que será nuevo hombre-dios una vez este ha suplantando toda noción de un Dios trascendente, una idea gnóstica según Voegelin<sup>9</sup>. No obstante, y como veremos más adelante, es necesario destacar que aunque eventualmente la noción de pecado quedará sustituida por un remedo secular –el mal político-, la embrionaria configuración de la ideología está fundada transversalmente sobre la existencia del pecado. Así surge la necesidad de fundar el Reino de Dios en la tierra; una idea puritana que se extendería también sobre el nuevo mundo como parte de una teleología de redención a favor de unos pocos elegidos respecto de aquellos condenados al pecado<sup>10</sup>. Esta idea sería, señala

<sup>6</sup> Walzer, M. 2008. *La revolución de los santos, estudio sobre los orígenes de la política radical*, Madrid, Katz Editoriales, p. 15.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>8</sup> Atendiendo a la definición del caso estadounidense, también Sánchez-Bayón: “las religiones civiles son un constructo de la Modernidad occidental (...) la religión civil es aquel vínculo moral y sacro, que el individuo, como ser social y trascendental, necesita para dar sentido a su entorno y a su papel en el mismo. Se trata del cemento social de las sociedades modernas, donde hay madurez racional, pero no emocional y social (...) La religión civil cabe ser identificada con el *American way of life*, en cuanto que articula la fe y/o el modo de vida estadounidense”. Sánchez-Bayón, A. *La Modernidad sin prejuicios...* op. cit., p.138. Complement., Sánchez-Bayón, A. 2016, *Religión civil estadounidense*, Porto, Ed. Sínderesis.

<sup>9</sup> Dice Voegelin que “el objetivo del gnosticismo parusístico es destruir el orden del ser, que se experimenta como imperfecto o injusto, y reemplazarlo con un orden justo y perfecto mediante el poder creador del hombre”. Un proceso que requiere el previo asesinato de Dios ya que “pertenece a la misma esencia de la creación gnóstica del orden del ser” Voegelin E. 2014, *Ciencia política y gnosticismo: dos ensayos*, Madrid, Trotta, pp.106-107.

<sup>10</sup> Apunta Álvarez Caperochipi que ser puritano significaba “no identificarse por ideas dogmáticas, sino ser parte de una aventura religiosa”, lo que el autor considera “la marca fundacional de la tradición calvinista del *covenant*, de proclamarse un pueblo elegido, y de

Sánchez-Bayón, fundamental para la fabricación de la idiosincrasia y la teología política estadounidense:

“De tal modo se conectan dos creencias identitarias estadounidenses, como son la predestinación y el mesianismo, pudiendo sintetizarse todo ello, sucintamente, como el celo apostólico cristiano, que se ve revitalizado periódicamente en los EE.UU., al sentirse (“self- understanding”) como el pueblo elegido por dios para liderar –y en cierto modo, liberar del mal terrenal- al resto de las naciones, además de creerse en deuda por la bendición divina que supone su democracia y libertad”<sup>11</sup>.

Siguiendo con Walzer, encontramos también en el mismo sentido de la idea anterior el rechazo de la “experiencia contemporánea”, así como de cualquier forma de “trascendencia personal”. Esto nos remite automáticamente a un cierto sentido prometeico ligado inextricable a la utopía, en la medida en la que el mundo aparece como una vez más como indeseable; un mundo que debe ser o bien redimido mediante la palingenesia de la ideología o bien abandonado en virtud de la construcción de un nuevo estadio civilizatorio, libre de las rémoras pretéritas. Por otra parte, la idea del rechazo de la trascendencia personal, evoca, evidentemente, a una escatología inmanente y colectiva solo posible dentro del poder político. Por último, Walzer hace hincapié en el sentido activo y cooperativo de la ideología radical, que aparece como inevitablemente revolucionaria en tanto “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 participación política que es el Estado moderno”<sup>12</sup>. Para el autor, el calvinismo como ideología radicaba especialmente en su “visión crítica del mundo” y su “realismo político”<sup>13</sup>, en contraposición al papel del hombre medieval; lo que sugiere en nuestro entender no tanto la participación del hombre en lo público, cosa en absoluto ajena al orden político medieval, sino en todo caso un paulatino proceso de politización que responde a una

---

considerar el nuevo mundo como la nueva Sión de los elegidos, parte de la historia de la Salvación”. Álvarez Caperochipi, José A. 2008, *Reforma protestante y Estado moderno*, Granada, Comares, p.136.

<sup>11</sup> Sánchez-Bayón, A. 2006, “La religión civil estadounidense: análisis de la configuración de la realidad socio-cultural y su identidad nacional”, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado-Iustel*, nº10, p.18. Complement., Sánchez-Bayón, A., *Religión civil estadounidense...* op. cit.

<sup>12</sup> Walzer, M. *La revolución de los santos...* óp., cit. p32.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p.33.

fase previa de des-politización, un fenómeno que más tarde tendremos ocasión de escudriñar.

En este contexto de política radical, el pensamiento ideológico sugirió no solo la suscripción a un determinado programa político, sino la asunción de una fe política. No obstante, la forma mediante la cual se expresaba esa fe dependía del dogma ideológico que en un determinado momento prescribía el sistema de ideas creencia con las que el sujeto comulgaba. Y esto es algo que se ha perpetuado en el tiempo. En términos generales, no es lo mismo la fe en un sistema democrático, basado aparentemente en la igualdad y por lo tanto manifestado a través del voto, que la fe en un sistema autoritario, basado en el poder personal y expresado, por ejemplo, a través de la aclamación pública. Y sin embargo, aparece ese denominador común, la *fe*. La fe en lo ideológico no se transforma, solo se transfiere de un sistema a otro, de un régimen a otro. Al igual que el poder, permanece inmutable, porque esta fe es, en realidad, una fe en el *poder*. Un poder por cierto, que tampoco se transforma. Hablar sobre el poder en la modernidad es lo mismo que hablar de la *autonomía* del poder, que es lo mismo que hablar del poder auto-referente o auto-limitado, algo en efecto solo posible dentro de la coyuntura de la modernidad<sup>14</sup>. De hecho, si existe algún término para definir convenientemente la modernidad, ese es precisamente el de la *autonomía*<sup>15</sup>.

El problema con la modernidad no es la aparición del poder por sí mismo, como idea meta-política, siempre ha existido puesto que, como lo político, también es una esencia<sup>16</sup>. Y esto es así con independencia de que los autores

---

<sup>14</sup> La fórmula *potentia absoluta dei*, que como veremos, independiza la voluntad del poder, recorrerá transversalmente el devenir de la modernidad, desde los medievales Escoto y Ockham, pasando por Suárez, Bosuet, Puendorf o Hobbes hasta llegar a autores estrictamente modernos como Kant, Spinoza, Rousseau o incluso el contemporáneo Jellinek.

<sup>15</sup> Podríamos resumir la esencia de la modernidad como la autonomía de lo político respecto de lo religioso; la autonomía de la política respecto del bien común; la autonomía de lo privado respecto de lo público; la autonomía del hombre respecto a Dios; la autonomía de la voluntad respecto de la naturaleza; la autonomía de la palabra respecto del objeto; la autonomía de la materia respecto de la forma; la autonomía del sujeto respecto de los fines; y, por último, la autonomía del poder respecto del límite.

<sup>16</sup> La realidad de lo político se basa, en el fondo, en la delicada relación entre el poder y la libertad, de ahí que la mayoría de las teorías políticas sobre la mejor forma de gobierno versasen sobre los límites de cada uno, y que, dado el paso a la modernidad, los discursos contractualistas descansasen también sobre la idea de una posible pérdida de libertad frente a un poder que aparece como garante y custodio del orden social, una vez que lo político se ha escindido *ex natura rei* de lo social, en tanto aquellos discursos “suponen un estado de naturaleza anterior a la sociedad instituida, separado o al menos separable”, independientemente de que ese estado haya existido históricamente o como pura abstracción.

clásicos y medievales como Aristóteles y Santo Tomás no manejasen el concepto en sus obras. Lo que aparece como elemento inédito exclusivamente moderno es el *discurso* sobre el poder, que entraña un modo de pensar estatal, de ahí que Maquiavelo pudiese referirse a la *ratio status* como una ciencia cratológica sobre la concentración y la conservación del poder, o que Bodino acuñase el término soberanía para definir la potestad de los príncipes. Un poder que, en efecto, siempre ha estado ahí, pero como resultado de un análisis previo de la realidad, puesto que lo político y lo real formaban parte de la misma operación sistémica en tanto estaban relacionados y ordenados a un fin, tal y como ocurría en el modelo aristotélico. La modernidad, al dar el paso de lo orgánico a lo moral invirtiendo aquel modelo<sup>17</sup>, permitió separar y distinguir formalmente cada uno de los elementos intelectualmente posibles, invocando nuevos objetos de discurso completamente independientes entre sí, en el momento la modernidad funda la moral sobre lo apriorístico-racional de la naturaleza como un ente independiente de lo real<sup>18</sup>, generando el tipo de individualismo al que José Luis Muñoz de Baena se refiere como “formalismo matematizante con vocación de sistema”, que es la “personificación moral del soberano: todos esos ingredientes tienen en común el hecho de proceder de la desaparición del modelo biológico-orgánico (que no organicista) de lo social<sup>19</sup>”. Aniquilado el modelo previo basado en la realidad orgánica, y con la aparición de nuevos objetos de discurso respecto de una estructura moral formalizadora, la fe –un atributo antropológico- aparece situada bajo el nuevo parámetro moderno que la aleja de su dimensión

---

De Muralt, A. 2002. *La estructura de la filosofía política* moderna, Madrid, Itsmo, pp.122-123.

<sup>17</sup> Señala José Luis Muñoz de Baena que estas inversiones y reducciones formales “no son sino síntomas de la progresiva formalización de lo jurídico-político... capaz de arrumbar el viejo modelo de origen aristotélico, construido a la escala de la biología humana (esto es, orgánico) para sustituirlo por otro que podríamos denominar moral (moral es, en este contexto, lo no biológico), en que las formas se proyectan sobre lo real para reducirlo a esquemas fáciles de manejar” Muñoz de Baena, J.L. 2012. *El ocaso de la política*, Madrid, Editorial Comares, p. 8-9.

<sup>18</sup> “La formalización de lo político característica de la modernidad se muestra a las claras en un triple ámbito: el individualismo (la visión antropológica), el método matemático (el procedimiento de constitución de lo social y político) y el ámbito de lo moral (el resultado). Se trata de una secuencia cuyos términos son indisociables; por eso el método matemático (apriorístico, basado en la lógica deductiva) es inseparable del derecho natural moderno, perceptible no sólo en Hobbes, sino también en Grocio, en Pufendorf y, muy señaladamente, en Leibniz y Spinoza”: *Ibíd.*, p. 9.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 10.

trascendente y la redirige dentro del entendimiento mecánico de un más allá limitado por la contingencia de lo finito.

Cabe señalar que esta fe secular, en el seno del ideologismo radical prematuro, no se limita a la mera aceptación deliberada de un credo. La disolución del individuo en el colectivo es necesaria para que la ideología aparezca en el imaginario común como una manifestación subconsciente que satisfaga el deseo escatológico que ha quedado desahuciado al prescindir del pecado como un mal inherente a la naturaleza humana, prescindiendo con ello también de la necesidad cristológica, lo que traslada la necesidad a la salvación al mundo.

La ideología radical, que es de origen calvinista, estaba en efecto vertebrada alrededor de concepto del pecado original, como lo está el luteranismo reformista en general. Sin embargo, mientras lo que para Lutero se convertía en obsesión y justificaba el peso fáctico del Estado en contraposición a la autoridad espiritual de la Iglesia romana<sup>20</sup>, para el ginebrino liquidaba el problema agustiniano de las dos ciudades a través de la instauración de la nueva Jerusalén soñada por los puritanos. Un dato que Rousseau, un calvinista heterodoxo de cuño nominalista, posteriormente encajaría oportunamente con sus tesis sobre una presupuesta bondad natural de los hombres en defensa de la libertad individual, una libertad por cierto respecto de la voluntad de Dios, no respecto de la de la voluntad estatal colectiva, detentadora de la moral pública<sup>21</sup>.

La meta para los puritanos revolucionarios era, por lo tanto, construir materialmente la *civitas dei* planteada por San Agustín, lo que exigía, aquí también como en luteranismo, la sumisión de los hombres al poder político, imprescindible para su salvación. El pecado, al final, quedaba limitado, como la cuestión soteriológica, al quehacer cotidiano de la política. Habría esperar al ideologismo posterior, ateo y anti-metafísico, pero sin duda deudor de esta visión calvinista-rousseauiana del hombre inmaculado -el *antiguo Adán* propio

---

<sup>20</sup> Una distinción, en realidad, más operativa y funcional que teológica, ya que el problema para Lutero entre el poder político y el espiritual era más un caso de jurisdicción, relegando el último a la mera predicación y otorgando al primero la prerrogativa de mantener el orden a través del derecho. García Alonso, M. 2008, *La teología política de Calvino*, Barcelona, Anthropos, p.100.

<sup>21</sup> Señala el profesor Sánchez-Bayón que el objetivo de la moral pública descansa en “alcanzar el éxito y el beneficio material, circunscribiéndose al ámbito público (e. g. fisco, diplomacia, guerra)”, lo que la diferencia de la moral religiosa o cristiana que “pretende distinguir entre el bien y el mal –con ánimo de alcanzar luego el cielo-, siendo recomendable su observación desde la esfera privada”. Sánchez-Bayón, *Modernidad sin prejuicios*, óp., cit., p. 42.

del mito de la ciudad secular-, para que la idea de mal se abstraiese de la de pecado, o al menos deviniese en una versión definitivamente mundanizada de este.

## 2.2. La utopía

La ideología revolucionaria debe entenderse también desde este sentido parasístico y mesiánico inherente al utopismo<sup>22</sup> 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

---

<sup>22</sup> Resulta muy interesante la explicación que el profesor Sánchez-Bayón también ofrece sobre el término utopía: “Las utopías, son cultismos usados por la patristica 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 Utopiae, 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. 2016, “Prisma holístico para una teoría social posglobalizatoria: papel de la religión y su relación con el resto de esferas sociales” (p. 675-96), en *Cauriensia* (v. XI), nota a pie de página: p. 677 ss. Complement., Sánchez-Bayón, A. 2017, “Revelaciones conceptuales y lingüísticas de la posglobalización”, en *Carthaginensia* (vol. XXXIII, nº. 64), p. 411-58.

masas, donde la ensoñación utópica alcanzó el paroxismo, pero ya desde los primeros ensayos revolucionarios 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 pública<sup>23</sup>.

Un pensamiento, en fin, 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 es su *raíz voluntarista*. Aparece en este sentido como una expresión más del subjetivismo radical escotista-nominalista, inaugurado por la teología tardo-medieval cristiana y prorrogada secularmente por la modernidad, momento en el que las religiones políticas aparecieron tempranamente bajo el formato ideológico-revolucionario.

La construcción del paraíso político-secular responde a la ausencia de fines propia de la filosofía nominalista, puesto que lo que se pretende no es tanto la consecución de una finalidad en sí misma en tanto deseable<sup>24</sup>, 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-metafísica<sup>25</sup>, pero por otro, permite

---

<sup>23</sup> En este sentido, apunta 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. 2008. *Misa negra: la religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Madrid, Paidós, p. 45.

<sup>24</sup> El nominalismo, al prescindir tanto de cualquier referencia a un fin último en tanto bueno, como del objeto inteligido, lo único que admite ya es el acto intelectual en sí mismo, que actúa exclusivamente por medio de su propia fuerza volitiva de querer lo pensado. La utopía permite así crear, bajo la sola palabra, cualquier régimen político imaginable, aunque este se postule en contra de la realidad o del bien común.

<sup>25</sup> 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,

la apertura voluntarista a la subjetividad 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 la realidad, pues como hemos dicho, la realidad de la ideología es mutable, aunque en su definición quepa la determinación de una verdad teológica inconmensurable. Al final, 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 que ya ha sido previamente desustantivado. Pero esto es algo sobre lo que tendremos ocasión de volver más detenidamente.

Es importante aclarar 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 posible<sup>26</sup>. Será a partir de la introducción de la filosofía nominalista en la escolástica cristiana<sup>27</sup> cuando el sentido utópico se haga permeable al voluntarismo, algo que ya parece

---

finalmente, la voluntad acaba por quererse solo a sí misma”. De Muralt, A. *La estructura filosofía política moderna* (estudio preliminar de Francisco León Florido y Valentín Fernández), óp., cit. pp16-17.

<sup>26</sup> De nuevo esto nos remite a la ya mencionada 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.

<sup>27</sup> 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 tomando su independencia creando “las condiciones necesarias para la eclosión del yo con la recuperación de la lectura eminentemente visual en la escolástica crítica”. León Florido F, 2001. “Leer, copiar, pensar. Una aproximación a los orígenes medievales de la subjetividad”, pp. 93-115, en *Revista General de Información y documentación*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

atisbarse en la célebre obra de Tomas Moro, que pese a tratarse de un pensador católico, su proyecto utópico fue inevitablemente formulado ya bajo un criterio escotista<sup>28</sup>.

Más allá de su dimensión voluntarista en tanto formalización escotista de las realidades políticas, lo que nos interesa de momento de las utopías es la formulación de una teleología de salvación terrenal. Una teología cuya linealidad temporal nos remite a una filosofía de la historia que ya fue planteada por los radicales puritanos, que sin perjuicio de su naturaleza mesiánica y de remisión, estaba teñida de un sentido apocalíptico y milenarista. Visión pesimista sin duda, que empero combinaba el pánico escatológico ante el fin de los tiempos con una dinámica progresiva hacia un estado civilizatorio libre de pecado. Este carácter mixto del milenarismo, observa John Gray, se deduce de la tensión dialéctica entre el bien y el mal, de la lucha que se perpetúa hasta el fin de los tiempos, momento en el que finalmente el mal es vencido por las fuerzas del bien; una batalla que para el pensamiento milenarista resume la historia humana, “un mito cristiano sin el que las religiones políticas de la era moderna no habrían podido existir”<sup>29</sup>.

Para fundamentar la necesidad de instaurar el Reino de Dios en la tierra ante un supuesto e inminente juicio final, los revolucionarios puritanos esgrimían la frase bíblica “un nuevo cielo, una nueva tierra”<sup>30</sup>. La idea de la salvación parecía siempre gravitar en torno a este pensamiento, y una vez más, la construcción de la utopía liquidaba el pecado y con él el temor escatológico. Siglos más tarde el marxismo haría algo similar en una suerte de revisión materialista y atea de la vieja herejía del apocatástasis,<sup>31</sup> aunque para el marxismo la idea del paraíso socialista era una consecuencia histórica

---

<sup>28</sup> 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*, óp., cit. p38.

<sup>29</sup> Gray, J. *Misa negra...* óp., cit. p39.

<sup>30</sup> Según Dalmacio Negro, esta frase del Apocalipsis 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”. Negro Pavón, D. 2009. *El mito del hombre nuevo*, Madrid, Ediciones Encuentro, p36.

<sup>31</sup> La herejía rezaba que al final de los tiempos todos seremos uno con Dios. Negro Pavón, D, 2014. “Las herejías en España” pp. 263-278, en *Razón Española* nº 185, Madrid, Fundación Balmes. p. 275. El principal difusor del apocatástasis como herejía cristiana fue Orígenes (185-254).

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 moral<sup>32</sup>, 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 aún se fundaba en la idea de la santidad como expresión de la vida política. Como dice Walzer:

“Parecía prescindir de toda posibilidad de ultramundanía. 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”<sup>33</sup>.

Este nuevo Edén estaba en realidad concebido como una utopía mundana basada en la asunción de una vida frugal en comunidad. Se perseguía la 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. A este respecto, indica Gray que la idea de salvación de los movimientos milenaristas utópicos comparte cinco rasgos diferenciales:

“Es *colectiva*, ya que goza de ella el conjunto de la comunidad de los fieles; *terrenal*, porque se materializa en la tierra y no en el cielo o en la otra vida; *inminente*, puesto que se asegura que vendrá pronto y de forma súbita; *total*, porque no solo 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”<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Apunta 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 joaquinita-, 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. 1989. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Madrid, Ediciones Encuentro, pp.336-338.

<sup>33</sup> Walzer, M. *La revolución de los santos...óp.*, cit. p43.

<sup>34</sup> Gray, J. *Misa negra...óp.cit*, p.29.

En fin, al mezclar lo secular con secularismo<sup>35</sup>, 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 restauración espiritual del *pneuma* en esta versión politizada del porvenir parusístico.<sup>36</sup>

El dinamismo escatológico encuentra su raíz en la historiografía apocalíptica de Joaquín de Fiore, cuya concepción universalista de la historia es “el resultado de un proceso determinado que engloba toda la historia independientemente de la voluntad de sus individuos”<sup>37</sup>. Fiore, un abad cisterciense del siglo XII, dividió la historia en tres edades diferenciadas, fruto de una exégesis patrística que comprendía la progresión del tiempo bajo una lógica trinitaria. 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 Henri 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”, lo que parece remitir no tanto a una hermenéutica trinitaria sino a un error cristológico<sup>38</sup>. Según el abad, el

---

<sup>35</sup> Advierte Charlie Cox la diferencia entre lo secular, entendido como “este mundo” en contraposición con el “eterno mundo religioso”, y la secularización, que aparece originalmente como una transferencia de poder desde las autoridades eclesíásticas hacia las políticas, hasta convertirse, fundiéndose con las ideas ilustradas, en “un proceso histórico, casi 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”; mientras que secularismo, ha de entenderse para el autor como “una ideología, una nueva concepción cerrada del mundo que funciona de forma muy similar a una nueva religión”. Cox, H. 1968. *La ciudad secular: secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Barcelona, Ediciones Península, pp. 42-43. El problema es que la secularización responde a un fenómeno de politización, que es el que deviene en secularismo como un trasunto de culto laico. Por eso la “liberación” a la que se refiere Cox del mundo secular respecto del religioso es el que abre la puerta a la total politización del orden del ser, un proceso iniciado en el seno de la cristiandad por la teología subjetivista de la baja edad media.

<sup>36</sup> “Lo que le 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*”. Voegelin, E. 2014, *Las religiones políticas*, Madrid, Trotta, p.84.

<sup>37</sup> Lubac, H. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore... óp.*, cit. p.317.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p.66.

advenimiento parusístico de Cristo no contiene un estricto sentido soteriológico, sino de revelación del bien y del mal, lo que incluye el surgimiento de una nueva iglesia<sup>39</sup>, aquella propia del tercer estado donde los hombres, espiritualizados en cuerpo y alma, son comparables a los ángeles<sup>40</sup> y gozan de libertad contemplativa; un tiempo de mayor gracia una vez superado el Nuevo Testamento<sup>41</sup>.

El pensamiento joaquinista<sup>42</sup> se ordenó en el mismo sentido progresivo y apocalíptico que siglos más tarde reproducirían las comunidades calvinistas, subrayando en Joaquín de Fiore la importancia de la restauración palingenésica a través de la edad del Espíritu y la superación de Cristo, a lo que sucede un reino colectivo del Paráclito en la tierra. Un reino 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 testamentos<sup>43</sup> y el posterior estado espiritual que de ello se deduce. Un estado o reino espiritual en el mundo alumbrado por una nueva *ekklesia* no cristológica; 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.

Antes de seguir avanzando en nuestro estudio sobre las religiones políticas, y resuelto este breve bosquejo sobre el ideologismo utópico en clave nominalista y sus orígenes teológico-políticos, creemos conveniente detenernos en lo que será el eje central del desarrollo de la posterior espiritualidad secular: la formulación de una nueva categoría antropológica, cuya raíz también fuertemente voluntarista hallaría su paroxismo con el salto a la modernidad y el aniquilamiento del orden metafísico anterior, presentando una dimensión parusística contenida en los límites del tiempo y del mundo.

### 3. EL NUEVO ORDEN DEL SER

#### 3.1. El problema de la voluntad

La formulación de un nuevo paradigma humano aparece ya dibujado desde la distinción escotista *ex natura rei* entre materia y forma. El

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p.50.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p.52.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p.60.

<sup>42</sup> Lubac advierte un antecedente en Montano, quien creía ser el órgano del Paráclito. Joaquín transformó el montanismo tradicional en una filosofía de la historia. *Ibíd.*, p.39.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, cit., p.43.

resquebrajamiento del orden aristotélico-tomista y la ruptura de los sintagmas cuerpo-alma y fe-razón abrió toda una vía de pensamiento nominalista que en su subjetivismo era capaz de producir no solo una nueva realidad, sino una nueva naturaleza humana ontologizada. Una naturaleza donde lo que importa no es la criatura en tanto creada sino la criatura en sí misma en relación con su libertad para inteligir y crear *ex novo* por sí misma; sin necesidad de un principio eficientista que impute esa libertad o la cosa-realidad creada, puesto que la cosa-realidad creada no importa tampoco en tanto cosa o realidad, ni tampoco por el fin de haber sido creada, sino por el hecho de haber sido intencionada y manifestada nominalmente, aunque no se produzca correspondencia alguna entre el nombre, la cosa(realidad) y su auténtico significado, tal y como ocurre con la utopía ideológica.

Aunque de ese principio eficiente de origen divino deducían los nominalistas el principio de voluntad humana por *potentia absoluta dei*, la radicalización de esta autonomía de la voluntad individual respecto de la divina pronto la equipararía con su origen teológico remoto, produciendo una voluntad humana causada en tanto criatura, pero independiente y completamente libre de cualquier imputación extrínseca en tanto potencia creadora; o en todo caso, deviniendo el sujeto en “agente potencialmente creador” y por lo tanto auto-reflexivo<sup>44</sup>. No obstante el sujeto no puede imputarse a sí mismo y reclama quien lo impute, lo que nos lleva otra vez a una cuestión teológico-eficientista solucionada por el Estado que interviene como *deus ex machina*.

Esta es la gran paradoja del nuevo arquetipo humano acreedor de la filosofía nominalista: es potestativo en su omnimoda facultad para crear a través de la sola palabra, de lo que se presume una autonomía absoluta como criatura, una criatura que se reclama a sí misma en su independencia, y al mismo tiempo, absolutamente dependiente de una voluntad causante que impute y tolere su existencia. En esencia todo remite, como decíamos, a la misma solución teológica planteada originalmente por Ockham. La voluntad divina es vinculante en tanto prescrita, independientemente de aquello que prescriba, incluso cuando implique el odio contra quien la imputa<sup>45</sup>, siempre

---

<sup>44</sup> Utrera, C. 2017, “El hombre sin naturaleza, algunas consideraciones sobre el sujeto reflexivo” pp.685-699, en *Causiensia*, Cáceres, Editorial Sínderesis, p.6.

<sup>45</sup> Esto es posible porque aquello prescrito es” formalmente independiente de la presencia de su objeto divino”. Muralt, A. *La estructura de la filosofía política moderna...ö*p., cit. p.72.

y cuando no entre en conflicto con el principio también ockhamista de no contradicción<sup>46</sup>.

Esto admite la posibilidad de que aquella voluntad causada ajena a la causante devenga en una voluntad causante en sí misma, aunque su origen remoto sea ulteriormente extrínseco. Esta aporía intelectual –la de la voluntad del individuo agente frente a la del Estado como imputador- es también en esencia un problema de naturaleza teológica. La criatura causada reclama su autonomía frente al orden creador puesto que ya no es dependiente de la voluntad divina causante en tanto extrínseca, sino que genera su propia voluntad intrínseca en tanto causada, que al igualarse con la divina se presume también causante: un problema asociado a la filosofía moral kantiana, en la que paso del conocimiento abstractivo al noumético supone la consumación de la subjetividad a través de la autonomía radical del Yo<sup>47</sup>, en la medida en la que si bien Kant recoge el rechazo nominalista de toda finalidad del acto moral, supera al mismo tiempo las fórmulas *potentia absoluta* y *potentia ordinata*<sup>48</sup>, disolviendo en consecuencia la causa remota de toda moralidad y por tanto del mandato teológico, que se concentra en potencialidad del sujeto reflexivo<sup>49</sup>.

Superado el pensamiento metafísico de la baja Edad Media y dado el salto a la modernidad subjetiva siguiendo el sendero del nominalismo voluntarista, será el Estado el que, asumiendo todo eficientismo, impute la realidad jurídica, política, moral y humana, lo que genera el hombre nuevo, exclusivo

<sup>46</sup> Dios puede, *via potentia absoluta dei*, imputar el odio hacia sí mismo, pero nunca su propia destrucción. Trasladada la fórmula a la voluntad del Estado, el discurso no varía: la relación entre el individuo y el poder carece de relevancia siempre y cuando se perpetúe esa relación vinculante en la que el poder aparece como causa eficiente, y por lo tanto, con imposibilidad de negarse a sí mismo.

<sup>47</sup> Utrera, J. 2008, “Teología nominalista y racionalidad ilustrada. Los presupuestos ockhamianos de la filosofía del derecho kantiana”, pp.199-214, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº42, Granada, Editorial Universidad de Granada, p.200.

<sup>48</sup> Sobre 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.

<sup>49</sup> “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.

del modo de pensar estatal. Al final, nada queda fuera del consentimiento creador del Estado cuyo cerramiento inmanente, y por tanto auto-referente, aniquila cualquier enmienda de carácter extrínseco.

Lo polémico de la voluntad del Estado –que se mide en términos de factibilidad- respecto de la voluntad individual –que se mide en términos de un derecho reclamado-, es que aun disolviendo y neutralizando aquella voluntad individual en una forma de supra-voluntarismo, el Estado tolera e incluso estimula el despliegue desiderativo de todas estas voluntades individuales, las cuales satisface con la imputación de un derecho el cual ha de reconocer tales vindicaciones. Esta contradictoria relación de voluntades se puede observar a través del lenguaje, donde se produce un juego en el que se yuxtapone el equivocismo de las palabras con la imputación unívoca de significados que adjudica del Estado. El solipsismo nominalista opera a partir de un principio de flexibilidad del lenguaje dada su plasticidad y maleabilidad, pero la atribución final de significados corresponde al poder político, de ahí que las palabras sean el principal instrumento ideológico para la manipulación de las conciencias, algo, como veremos, endémico en los regímenes totalitarios y el denominador común del ideologismo posmoderno actual.

No obstante, antes de continuar nuestro estudio hacia esa dirección, conviene detenerse en el proceso necesario hasta alcanzar ese ideal gnóstico de hombre nuevo –la nueva categoría de *antrophos* potencialmente perfectible-, con el que primero soñaron los puritanos revolucionarios como protagonista absoluto e indiscutible de sus utopías.

Un hombre nuevo resultado de la culminación un proceso de secularización que, iniciado en la baja edad media, expulsó – al menos aparentemente- cualquier fantasma de voluntad divina, erigiendo tras ello una categoría humana sacralizada e inmanente, un hombre-dios anti-metafísico, sin deseo de ultramundanía pero con una necesidad escatológica puesta en manos de la política. Una categoría humana tan necesariamente atea como espiritual, cuya existencia queda fijada en los límites del tiempo finito, y cuyo orden del ser rompe definitivamente con la tradición pretérita, inaugurando el camino hacia un nuevo estadio civilizatorio.

### **3.2. La cuestión escatológica**

Para el cristianismo en general, el concepto de la salvación se funda en la idea del pecado original, el cual se produce fruto de un acto de soberbia contra Dios. Esto es posible porque el hombre es creado libre, a su imagen y semejanza, lo que implica la capacidad para llegar a Dios a través de la

inteligencia, un destello de divinidad que descansa en el alma. Sin embargo, al mismo tiempo, también presupone la capacidad para alejarse de Dios a través del pecado<sup>50</sup>. Hete aquí el dilema de la libertad en el cristianismo, puesto que nunca es, como lo será 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 muerte<sup>51</sup>. 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 necesaria 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 cristianismo es una religión<sup>52</sup> que, como ya dijimos en la introducción de este texto, convive con el pecado. Un pecado de cuyo mal inextricable se produce milagrosamente, gracias al sacrificio cristológico, el Bien supremo, que no es otra cosa que la vida eterna en Cristo.

El problema con las religiones políticas vendrá, como explicábamos más arriba, con la reivindicación del hombre como criatura en su total autonomía frente a Dios, lo que supone la abstracción del individuo de la idea de pecado. El nuevo orden del ser inmanente aniquila la significación soteriológica del cristianismo, y la sustituye por una misión salvífica que cae en manos de la política, no como lo político, sino como aparato técnico de un poder también independizado del orden universal de las cosas. El sentido prometeico del culto secular se puede manifestar en efecto a través de la utopía como proyección nominalista de las entelequias ideológicas, algo evidente en las teorías contractualistas tan en boga en la modernidad, pero también responde a la formulación palingenésica del individuo en tanto se presenta como una

---

<sup>50</sup>Dice Safranski: “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” Safranski, R. 2010. *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Fabula Tusquets Editores, p.52.

<sup>51</sup> Pues el cristianismo no instauro, 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.

<sup>52</sup> Algunos autores, como Dalmacio Negro, apuntan que el cristianismo no es estrictamente una religión, ya que al ser Cristo la encarnación de Dios, se disuelve la relación impersonal entre el hombre y la deidad, eliminando con ello el sentido de la *re-ligación*. Esto no obsta para que el cristianismo se profese como un culto litúrgico y sacramental.

reencarnación del *pneuma* o espíritu inmanente, con capacidad auto-redentora frente a un mundo creado imperfecto, y que ha de regenerarse a través de la ideología.

Por eso las religiones políticas resultan contradictorias en lo escatológico, ya que al encerrar las postrimerías en lo temporal, haciendo de ellas una prórroga de la vida natural en lo político, sitúan lo sobrenatural en la dimensión de lo ideológico, que se presupone un dogma de fe. En paralelo el individuo, ante la ausencia de pecado y por tanto de la necesidad una redención extrínseca, exige sus propios tributos, que se han de pagar también con sangre si fuera necesario, puesto que, como en el cristianismo, la violencia juega aquí un papel fundamental: la remisión moral del mundo se produce mediante la revolución como mecanismo progresivo y dinámico de transformación de la realidad hacia el paraíso secular del hombre nuevo.

En fin, la abstracción mundano-espiritualista de este nuevo Adán supone la trascendencia en el tiempo o superación inmanente de Cristo y del Nuevo Testamento como sugería Joaquín de Fiore, coincidiendo el reino de Dios en la Tierra con el mito de la ciudad secular o reino colectivo del Paráclito, que solo se consuma durante la edad del Espíritu, la tercera edad. Para Moses Mess, otro autor que recoge en su pensamiento la filosofía tridentina de Joaquín, este tercer estadio queda inaugurado por la filosofía de Spinoza, y supone un retorno a la unidad social original, rescatada y materializada por la Revolución Francesa<sup>53</sup>, cuyo modelo de individuo revolucionario representa el paradigma humano como apoteosis de la razón, algo radicalizado por los jacobinos, quienes encarnarían una versión actualizada, pero también la más virulenta y enconada, del ideologismo calvinista y puritano anterior. 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 teleología 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

---

<sup>53</sup> Lubac, H. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore... óp.*, cit. p.323.

vieja metafísica sino que pretendía fundar una nueva basada exclusivamente en los dogmas de fe revolucionarios.

El tiempo apocalíptico propio del pensamiento milenarista anunciaba el advenimiento de un nuevo mesías<sup>54</sup>, de ahí que el sentido parusístico del hombre nuevo cobre especial importancia en la pre-configuración de la salvación intramundana, que solo es posible dentro de la ideología. Aquí lo apocalíptico toma su sentido original, que no debe ser entendido tanto como el tiempo del fin sino como tiempo de revelación de todos los misterios escatológicos del cristianismo; de ahí que el propio Fiore hable de la llegada de una nueva Iglesia una vez superado el tiempo de Cristo tras la parusía, a la que le sucede un nuevo tiempo parusístico protagonizado por este nuevo mesías, hijo de la razón y del progreso. Apunta Lubac las palabras de Bloch que suscriben la visión joaquinita a este respecto: “Jesús es el Hijo del Hombre y no Cristo el Señor”<sup>55</sup>. Si Jesús ya no es el Cristo, es decir, el Ungido Hijo de Dios, un denominador común para todo el cristianismo<sup>56</sup>, solo queda Jesús el Hombre, lo que 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 civilizatorio, 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 mal<sup>57</sup>. La erradicación de este mal, que ya no tiene forma de pecado sino que se manifiesta como una distorsión o anomalía de lo político, conforma uno de los elementos capitales de toda religión política puesto que el mal no tiene cabida en la sociedad perfecta, reflejo material del paraíso escatológico espiritual. Tendremos ocasión de hablar sobre este aspecto tan característico de las religiones políticas más adelante. De momento, para conservar una cierta claridad expositiva, consideramos

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p.320

<sup>55</sup> Lubac cita aquí a Bloch.

<sup>56</sup> Recordemos las célebres palabras de Hobbes “Jesus is the Christ”, con lo que manifestaba el mínimo religioso exigible a su filosofía política, en realidad mucho menos teológica que la otros autores contractualistas modernos, incluyendo al católico Francisco Suárez.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p.319. Lubac cita aquí a Robert Queen sobre en su experimento social “New Harmony”.

oportuno ceñirnos a la naturaleza o condición de este nuevo paradigma humano y sus diferentes versiones ideológicas.

### 3.3. Las definiciones del hombre nuevo

No existe una tipología unívoca de esta nueva categoría antropológica que responda a la pregunta sobre cómo ha de ser el nuevo hombre, o sobre cuál ha de ser su comportamiento en la sociedad en la que se desenvuelve. Tampoco existe una literatura lo suficientemente unánime o determinante para hacerlo. Cada proyecto utópico fundó las bases de lo que consideraba la categoría humana perfecta respecto de un mundo imperfecto, cuyos vicios también eran y son variables. Si los puritanos aspiraban a un modelo ascético, contemplativo y frugal, los revolucionarios franceses impusieron, bajo la sombra de la diosa razón, un modelo basado en el orden social revestido de libertades individuales como ciudadanos, con derechos y deberes para con el Estado. El romanticismo del siglo XIX introdujo el modelo humano liberal-individualista, enfatizando su carácter irracionalista y místico, disolviendo al sujeto en la nación política, que no era otra cosa que una forma de colectividad hipostasiada, moral en tanto colectiva y por tanto una religión política en sí misma<sup>58</sup>.

Más tarde el marxismo, al implementar el elemento de la lucha de clases como el motor del progreso histórico-científico, haría del proletario el nuevo hombre-dios de la clase obrera<sup>59</sup>, que, una vez superado el anti-teísmo

---

<sup>58</sup> Aunque el sentido moral de la comunidad es tributario de Rousseau, la distinción de la moral como un simple mandato podemos encontrarla ya en Duns Escoto, en cuya filosofía de la voluntad se incardina Pufendorf, quien introduce el sentido de la imputación en el mundo moral, el cual más tarde sería sublimado por Kant. A este respecto, José Luis Muñoz de Baena apunta que “la imputación, el concepto más característico del mundo moral, es una novedad introducida por Pufendorf. Los entes morales, según este autor, configuran posiciones y *status* mediante imputaciones, esto es, atribuciones de significado moral. Es a través de esta figura, de decisiva importancia, como resulta posible multiplicar las construcciones, características de la juridicidad moderna, y las clasificaciones características del iusnaturalismo clásico. Las acciones morales no son sino acciones humanas voluntarias, consideradas por referencia a la imputación de sus efectos a la vida en común. La forma de las acciones morales, sostiene Pufendorf escotistamente, es la *imputabilidad*: un nuevo concepto reificado, un *esse objectivum* de extraordinaria relevancia puesto que permite la atribución de los efectos de una acción al agente, considerándole así como autor<sup>58</sup>. La forma de las acciones comunica al agente una denominación moral: la *causa moral*, que permite que le sean atribuidos sus efectos” Muñoz de Baena, J.L. 2018, *La abstracción del mundo: sobre el mal autoinmune de la juridicidad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, p.84.

<sup>59</sup> Negro Pavón, D. *El mito del hombre nuevo...*p.347.

hegeliano –y por tanto también anti-ideológico-, sería integrado en la teología leninista cuya meta escatológica planteaba la fundación de la dictadura del proletariado: el paraíso comunista una vez abandonado el Estado como estadio de transición hacia la neutralización definitiva de la clase social, la gran rémora antropológica y trasunto del pecado original para la teología marxista-leninista.

En el modelo humano nacional-socialista primaba el aspecto biológico por encima del mecanicista<sup>60</sup>, introduciendo la novedad del racismo como parte de la doctrina ideológica. El papel del judío como enemigo existencial dibujaba un horizonte muy concreto en el plano escatológico: el Tercer Reich pangermánico, la gran utopía nazi, solo era posible tras el triunfo de la raza aria sobre el resto de las naciones dada sus pretensiones universales, lo que le confería al nazismo un sentido cristiano-apocalíptico y milenarista, compartiendo incluso la visión joaquinita del tercer reino, el cual debía durar mil años. El hombre ario, era, en fin, producto del esteticismo mitológico de la tradición nórdico-teutona, pero el mesianismo parusístico subyacente era de cuño puritano; tan irracional y romántico como el nacionalismo decimonónico, epistemológicamente gnóstico, pero doctrinalmente ateo.

Por su parte el fascismo hibridó ese misticismo irracional romántico con el colectivismo marxista, junto con una filosofía de la voluntad hegeliana, a lo que añadió una instrumentalización del catolicismo para bañar el tejido social de una cierta urdimbre espiritual. Sin embargo la metafísica fascista no era menos materialista que cualquier otra forma de socialismo ateo, incluido el nazismo. Introdujo el hombre-soldado mitificando la idea de héroe al tiempo que sacralizó la juventud como fuente de vitalidad frente a lo vetusto, que al no encajar en el futurismo palingenésico y megalómano del fascismo, se volvía prescindible.

En su célebre *Teología Política*, Carl Schmitt advierte también este proceso dinámico mediante el cual la nueva categoría humana sucede naturalmente a la antigua 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

<sup>60</sup> “El objetivo más característico del nacionalsocialismo fue la creación de una <<neue und glückliche Rasse>> (una raza nueva y feliz)”. *Ibíd.*, p.356.

nueva utilizabilidad), o lo ignora como inutilizable o lo aniquila porque carece de valor”<sup>61</sup>.

De hecho, el jurista y filósofo de Plettenberg rechaza la idea de este “nuevo Adán” o de este “Cristo-Adán” como hombre que se produce así mismo, limitando su existencia a la mera consecuencia del progreso científico cuya estructura se sostiene de forma autosuficiente. Un proceso-progreso alimentado exclusivamente por la curiosidad humana fruto de la desteologización, una vez que las relaciones amigo-enemigo dejan de ser el criterio de lo político<sup>62</sup>, aniquilando toda teología política. Esto inaugura el mundo gnóstico donde Dios queda alejado de él, puesto que ya solo existe el *novum*, es decir, lo nuevo:

“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<sup>63</sup>”.

Una vez más nos enfrentamos aquí al problema de la voluntad en su capacidad de crear *ex nihilo*, lo que remite a una cierta idea de Dios creador aun presente en la filosofía gnóstica, trasladando aquí la facultad potestativa de crear sobre la nada a la mera gnosis del conocimiento científico, el apoteosis del saber humano en tanto despliegue cognoscitivo absoluto y absolutizante<sup>64</sup>. El progreso es la tábula rasa que corta una realidad humana desteologizada. No obstante, lo humano desteologizado solo es posible como resultado de su previa teologización, en el mismo sentido la politización es

---

<sup>61</sup> Schmitt, C. 2009, *Teología política*, Madrid, Trotta, p.133.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.129.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p.132

<sup>64</sup> Sobre la impronta absolutizante que la modernidad arrastra respecto de la ya mencionada yuxtaposición de voluntades entre el Estado e individuo como hombre nuevo, dice José Luis Muñoz de Baena que “la lógica implacable que yace tras este lado tan poliédrico como inevitable de la modernidad, la de la formalización (que no esconde sino una absolutización llevada a cabo con diferentes criterios), se halla más vigente que nunca. La aspiración a un modo de vida asentado en lo ético, lo común, continúa siendo imposible en el actual modo jurídico-(anti)político. La crisis de las dos voluntades imputadas, ficcionales, (la del sujeto moderno y ahora posmoderno, cada vez más escindido y discreto; la del Estado ya exliberal y exsocial y, sin embargo, dedicado a conceder derechos, en una imposible síntesis de ambos referentes) parece abocarnos a un sistema donde nada común cruza el panorama y la aparente libertad y el férreo control coexisten en un sistema más cerrado que nunca, pura voluntad en ejercicio, sin fin ni sentido alguno más allá de sí misma”. Muñoz de Baena, JL. *El ocaso de la política...óp.*, cit.p.95.

fruto inmediato de una des-politización del mundo, al menos en la medida en que lo político queda aniquilado a favor de la política-administrativa que hace del individuo política en sí mismo, arrebatando ulteriormente su libertad de pensamiento. Algo común en las religiones seculares cuyo trasunto totalitario penetra irreversiblemente en la intimidad de las conciencias. Al teologizar la categoría humana por sí misma, se ontologiza su carácter volátil, contingente y accidental frente al orden de lo creado universal e inmutable, desteologizando y secularizando en esencia ese orden sobrenatural, lo que sacraliza la vida natural y la deviene inmanente.

#### 4. RELIGIONES POLÍTICAS Y TOTALITARISMO

Continuando con el epígrafe anterior, explicábamos que el despliegue voluntarista propio de nuevo orden del ser inmanente conduce indirectamente, previo proceso de teologización de la vida natural, hacia el totalitarismo (al menos en la medida en que la voluntad se impone sobre toda realidad). Siguiendo con este discurso, resulta llamativo que la gran paradoja de la filosofía de la modernidad radica precisamente en que, al reclamar la autonomía del ser frente todo orden ontológico, al mismo tiempo se produce una evacuación vía nominalista de la relación entre el individuo y sus fines, lo que desemboca en una pérdida de libertad. Desahuciada así toda significación formal y toda finalidad, aparece la voluntad como una fuerza autosuficiente, cuya traducción política no es sino un poder auto-referente en tanto prescinde de limitaciones extrínsecas. La aparentemente contradictoria relación entre una voluntad absolutizada y una progresiva pérdida de libertad se manifiesta cuando esa voluntad, que se suponía la apoteosis del subjetivismo individual, se revela como una supra-voluntad que se impone como un imperativo extrínseco sobre el resto de voluntades que la conforman, demostrando que la lógica sobre la que actúa esa voluntad responde a la mismo mandato teológico de la que pretendía huir luego de su emancipación vía *potentia ordinata*. En esencia, un poder auto-limitado implica en última instancia un pensamiento unívoco sobre el que no cabe enmienda alguna, por eso las religiones políticas, que son una forma organizada de voluntarismo ideologizado, operan necesariamente bajo una lógica totalitaria en la medida en que se auto-legitiman por la propia facticidad de su existencia; se imponen

como un dogma de fe a través de la fuerza, ya sea de hecho o de derecho, ya sea de forma velada o de forma explícita<sup>65</sup>.

#### 4.1. La fe en la política

Resulta importante destacar que el totalitarismo, un fenómeno que comúnmente se asocia en exclusiva a la primera mitad del siglo XX, encuentra su urdimbre filosófica en los primeros ensayos utópicos derivados de la teología reformista. La idea luterana de la predestinación aparecía ya en la teología política<sup>66</sup> calvinista de Rousseau señalando el camino hacia el pensamiento total: si la salvación estaba garantizada para algunos, el pecado era insoslayable para otros, por lo que no existía la libertad para obrar, o si existiera, de nada serviría, por eso el peso fáctico de la potestad del Estado se exigía imprescindible ya desde el pensamiento calvinista original<sup>67</sup>. La única solución posible era, prorrogando la idea puritana del reino de Dios, eliminar cualquier síntoma de pecado mediante la moralización de la sociedad. Por eso la moral política, al volverse pública en manos del Estado y no de la Iglesia como autoridad espiritual, se descubría como un instrumento para la igualación, primero del comportamiento y después del pensamiento. La

<sup>65</sup> Podemos encontrar un ejemplo claro de esto en Rousseau. Acorde con José Luis Muñoz de Baena, “la Libertad jacobina es el culmen de esa abstracción: lejos de requerir los derechos naturales, los rechaza. Sostener la existencia de estos últimos equivaldría a afirmar un orden anterior a la existencia de ese dios laico que es el cuerpo social en ejercicio de su *potentia ordinata* bajo la forma de la soberanía. Y ello supondría afirmar una contradicción en los términos: que hay derechos *naturales* en un estado *civil*. En Rousseau, como en Kant, cualquier derecho subjetivo es tal sólo dentro del Estado. Y esa es una de las consecuencias de su concepción absoluta de la soberanía”. Muñoz de Baena, J.L., *La abstracción del mundo...óp.*, cit. p.121.

<sup>66</sup> Por cierto que la expresión teología política, apunta Sánchez Bayón, se refiere exclusivamente a una teología moderna que “frente a la teología tradicional, la moderna no se ocupa tanto de Dios y del más allá, sino de la religión y de la organización del pueblo de Dios en el más acá, o sea, del impacto de la religión en la vida pública...” Sánchez Bayón, A. “Estudio de la idiosincrasia estadounidense...”, *óp.*, cit., pp.171-172.

<sup>67</sup> Asegura Walzer que “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. Este podría ser, por así decirlo, el programa mínimo de la ideología calvinista”. Continúa el autor diciendo que “el realismo calvinista es la base de su radicalismo. Sus seguidores nunca olvidaron las lecciones que recibieron del realismo. La maldad del hombre y la perenne necesidad de control y restricción son axiomas que están siempre en la política calvinista. En determinadas circunstancias, justifican el Estado secular; condicionan y califican la santidad de la comunidad santa”. Walzer, M. *La revolución de los santos...óp.*, cit. p.46.

Revolución Francesa supuso la eclosión del pensamiento ateo-ideológico (*ateilológico*<sup>68</sup>) necesaria para la gestación de los movimientos totalitarios, pero fue el proceso de secularización del mundo cristiano<sup>69</sup> lo que permitió previamente la acumulación de una doctrina moral anti-religiosa en tanto acreedora de un orden racional, pretendidamente científico y natural de lo creado, pero sin renunciar por ello a una dimensión espiritual en tanto religación de la criatura con el orden de lo político. Una religación que, como veremos a continuación, posteriormente sería explotada por las ideologías de masas.

Por eso el pensamiento totalitario exige una *fe* naturalista, inscrita en la artificiosidad del orden político. Una fe secularizada permite, como enunciábamos, la homogeneización de las conciencias, lo que confiere en última instancia la prerrogativa de domeñar la realidad e incluso transformarla dada su maleabilidad, es decir, dada su *inexistencia*<sup>70</sup>. Esto es posible porque el totalitarismo es una forma política siempre revolucionaria en tanto transforma progresivamente la realidad. En este sentido el totalitarismo prescinde de la realidad puesto que, al disponer de las conciencias, puede imputar sobre ellas nuevas realidades polimórficas, las cuales puede destruir y volver a crear a capricho, ya que nada importa excepto la capacidad de crearlas a voluntad, y si correspondiese, de exigir las al individuo hasta que esa realidad impuesta se torne una verdad indiscutible<sup>71</sup>. Por eso, tal y como anunciábamos en la introducción de este epígrafe, el totalitarismo comparte el mismo origen teológico de que la vieja fórmula ockhamista *potentia absoluta dei*: un problema que remite de nuevo a la cuestión nominalista en

---

<sup>68</sup> La expresión la debemos a Georges Bataille. El profesor Dalmacio Negro la recupera para referirse a la irrupción necesariamente anti-cristiana de las ideologías: “La Revolución Francesa rompió con la concepción del orden natural por creación emergiendo el principio de immanencia con su nuevo naturalismo homogenizador. Atacó al Pueblo de Dios como el cuerpo místico de Cristo con intención de destruirlo. Introdujo así un cambio en la mentalidad dirigiéndola hacia el colectivismo, en el que los hombres son como las células de un gran organismo...Adecuado al monismo artificialista de raíz inmanentista, el colectivismo es un remedo del cuerpo místico...” Negro Pavón, D. 2010, *Historia de las formas del Estado: una introducción*, Madrid, El Buey Mudo, p.192.

<sup>69</sup> Como ya explicamos, un proceso que ocurriría internamente desde el propio cristianismo mediante la lectura que algunos teólogos interpretaron de la subjetividad individual que se le presupone al hombre como criatura autónoma.

<sup>70</sup> Siguiendo la filosofía nominalista, en el totalitarismo lo real desaparece del plano de lo existente, y aparece como pura abstracción intelectual.

<sup>71</sup> Resulta ilustrativa la orwerliana escena de 1984 en la que Wilson es torturado hasta aceptar que no existe otra realidad que aquella que impone el Estado, sin perjuicio de que esta se posicione contra cualquier análisis lógico previo.

tanto se aniquila la correspondencia entre el objeto y su significado, independizando la voluntad respecto de la realidad. En este sentido, el totalitarismo, del mismo modo que ocurría con las otrora utopías, desliga la relación entre el poder y lo real, lo que permite, previa formalización escotista, objetivar el poder y hacer de él una realidad sustantivada como objeto único de discurso. Por eso el poder, al imbuirse de esa realidad creada artificiosamente, se absolutiza, puesto que lo político ya no versa sobre nada más que sobre su propia preservación, aniquilando su esencia –la libertad- e inaugurando la política, que se resuelve con la gestión técnica y profesionalizada de la cosa pública. De ahí que el pensamiento ideológico moderno tienda a racionalizar el mundo bajo una perspectiva exclusivamente científica basada en el mundo natural<sup>72</sup>, ajeno a toda consideración previa o a toda referencia hacia un mundo suprasensible. Al volverse el poder el centro existencial e intramundano de toda relación humana y de todo acontecer político, lo que atañe a la salvación y por tanto a la escatología, la política deviene objeto de culto sustituyendo las antiguas ideas-creencia por una sacralidad secular que genera su propia moral artificial.

La relación entre el poder, el pecado y la salvación de los cuerpos a través de la política definirán el modo de obrar de las religiones políticas en su hipertrofia totalitaria, una vez que la fe quede completamente independizada de lo trascendente y se adecúe a lo intrahistórico inmanente, un proceso que las ideologías totalitarias supieron dirigir con gran pericia a través de la manipulación de las grandes masas, en lo que Emilio Gentile se refiere como el papel funcionalista de las religiones políticas<sup>73</sup>. Los regímenes totalitarios

---

<sup>72</sup>Arendt, H. 2015, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, pp.627-628. La ideología tiene carácter científico en tanto pretender dar una explicación racional de la naturaleza haciendo filosofía de la misma, pretendiendo así “conocer los misterios de todo el proceso histórico –los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro- merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas”. Las ideologías son esencialmente para Arendt “un instrumento de explicación”.

<sup>73</sup>Gentile, E. 2001, *Politics as religion*, Princeton University Press, p8. Conscientes de que una masa dominada por la violencia seguía constituyendo un radical riesgo de sublevación, los regímenes totalitarios diseñaron toda clase de estrategias proselitistas y babilónicas exhibiciones propagandísticas. En este sentido, toda estética totalitaria tiene como objeto ulterior de su empresa lograr la aclamación del líder y de los dogmas políticos que representa. Para ello es necesario un éxtasis colectivo, una experiencia *numinosa* en la que los individuos que componen la masa gozan de una suerte de revelación mística en la que los misterios escatológicos de la religión secular quedan resueltos, identificando por completo los propósitos de la ideología-religión con los de los individuos que constituyen la masa. Esta experiencia solo resultaba posible bajo la agitación y la exaltación de una multitud enconada, ebria de los mensajes prometeicos y los discursos evangélicos pronunciados por profetas de

más conocidos fueron pródigos en instrumentos e imaginación para este objetivo, redirigiendo una fe secular que como vemos, se expresa como culto temporal hacia lo mundano, desenvuelta dentro de una dinámica que tiende hacia el pensamiento total.

Pero el culto secular como corolario totalitario no responde a la simple aparición de una voluntad o un poder irreprochable, como ocurrió durante la época del absolutismo o posteriormente con la voluntad general, tan absoluta como la anterior. Es necesaria la completa disolución del viejo orden político, fundado en la naturaleza y la razón<sup>74</sup>, bajo el nuevo orden político moderno fundado en la autonomía del poder. Un nuevo orden de cosas en la que Estado salvaguarda el porvenir de la existencia humana a través del progreso científico y moral, redirigiendo los cuerpos y las almas hacia una meta colectiva de restauración palingenésica del *pneuma*. Un fenómeno que acontece en paralelo con la aparición de la *política total*, y por tanto del Estado totalitario<sup>75</sup>. Una expresión que, insistimos, no necesariamente debe ser asociada a los regímenes de partido único, puesto que el carácter totalitario no versa exclusivamente sobre la forma de gobierno, sino sobre el alcance de la politización con el que imbuje todo el orden social y político.

---

lo político, situados en altares pomposos en el centro de escenarios epatantes colmados de signos y banderas; todo al ritmo de una música grandilocuente atiborrada de eslóganes que evocasen a gloria, a triunfo y a orgullo. Y entre todo el espectáculo había de sobresalir el “terrible simplificador”, una imagen cristológica del hombre-dios que exhorta a redimir los pecados del mundo mediante la lucha. Un fenómeno muy visible en los regímenes de partido único pero no exclusivo, puesto que las experiencias colectivas son inherentes a todo ideologismo de matriz totalitaria, con independencia de su expresión formal. Las manifestaciones populares en sistemas democráticos, respaldadas por la legislación estatal, son una forma actual de discurso total; si bien el sentido del discurso aparentemente discurre en dirección contra a la del poder establecido, a menudo es exhortado por ese mismo poder bajo la bandera del pluralismo político y de la tolerancia, un dogma de fe impuesto a marchas forzosas contra el que no cabe discordancia alguna.

<sup>74</sup> Un orden natural regulado necesariamente por el Derecho, que a diferencia de lo político, no es una esencia, sino una dialéctica, es decir, la “lógica del orden social” Negro Pavón, D. *Historia de las formas del Estado...* óp., cit. p.36.

<sup>75</sup> Negro Pavón, D. *Lo que Europa debe al cristianismo...* óp., cit. pp.72-73. El Estado total elimina el Estado absoluto, que conservaba un mínimo religioso y permitía una cierta esfera de libertad individual. El Estado totalitario asume esa religiosidad al tiempo que suprime toda libertad privada, ofreciendo a cambio una falsa experiencia pública en la que los ciudadanos, incapaces de abstraerse intelectualmente del sistema, contribuyen voluntariamente mediante un rito o una liturgia preceptiva, materializada a través de un acto colectivo como puede ser el voto democrático o la aclamación pública.

La principal manifestación de este proceso de politización aparece a través el grado de control y burocratización de la existencia humana<sup>76</sup>, puesto que la fe secular está condicionada por tanto por el peso de la política en el quehacer humano. El vacío metafísico fruto de la necesidad escatológica produce esta necesaria conexión entre lo público-político y lo humano-privado, una vez que el pensamiento ha quedado igualado por el control técnico de toda categoría de pensamiento, derribando las viejas estructuras intelectuales movidas por un fin último y sustituyéndolas por la delicuescente pulsión desiderativa como despliegue volitivo llamado a satisfacer las necesidades personales y materiales. Esto solo es posible en un mundo acotado por las leyes racionales de la economía y del capitalismo consumista, una vez que el virtuosismo del Derecho como idea de lo justo y de lo recto desaparece, quedando reemplazado por la virtualidad de la Ley y de la legislación positiva, no ya como fuente de justicia sino de igualdad, lo que genera, diría Girard, el deseo metafísico y la imitación entre los individuos, algo que ya ocurre en las ideologías en el momento en el que tratan de imitar la lógica explicativa de la naturaleza mediante leyes histórico-causales<sup>77</sup>.

#### **4.2. El lenguaje totalitario**

Siguiendo la estela voluntarista, como fruto de una subjetividad hipertrofiada, el lenguaje totalitario se sirve de su desarraigo de la realidad para modificar el lenguaje partiendo de la misma operación escotista mediante la cual se escinden las relaciones y se formalizan nuevos significados, permitiendo que aquello que antes definía sustantivamente una esencia, quede relegado a la condición de adjetivo<sup>78</sup>. Así el significado puede ser alterado a

---

<sup>76</sup> Lo inane de la condición humana queda manifestado bajo la aprobación de los planes eugenésicos y bio-ideológicos para el control de la población. Una “cultura de la muerte” de matriz profundamente nihilista instalada en el pensamiento palingenésico del totalitarismo, que persigue olvidar la muerte a través de la eternidad, al tiempo que discrimina el derecho sobre la existencia.

<sup>77</sup> Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo...óp.*, cit. p.629. Para la autora, la ideología por sí sola no puede transformar la realidad, sino que ofrece un procedimiento lógico “que comienza en una premisa ideológicamente aceptada, deduciendo todo a partir de ahí; es decir, procede con una consistencia que no existe en ninguna parte del ámbito de la realidad”, afirmando que “la comprensión –ideológica- se logra imitando mentalmente, bien la lógica o bien dialécticamente las leyes de los movimientos científicamente establecidos, con los que se integra a través del proceso de imitación”.

<sup>78</sup> Observa Jose Luis Muñoz de Baena como el lenguaje totalitario puede hacer de, por ejemplo, la palabra iguales, que describe una relación equitativa entre dos sujetos, una “cualidad predicable, es decir, un adjetivo o, en términos aristotélicos, un accidente”, lo que

capricho por aquel que lo imputa, generando toda una constelación de nuevos vocablos producidos exclusivamente con el objeto de describir nuevas realidades<sup>79</sup>. Este procedimiento no solo genera un lenguaje determinado, antes al contrario, determina el plano de lo posible, lo que para el totalitarismo hace las veces de instrumento ideológico para la modelación del pensamiento, cuyos desplazamientos se evaden de cualquier estructura lógica. Esto es posible porque la lógica, así como la razón, se funda sobre una idea de naturaleza previa inmutable, permitiendo que la lógica describa en esencia la realidad mediante la formulación sistémica de aquello que podemos conocer, observar y entender intelectivamente. Como el pensamiento totalitario traslada cualquier sentido de la realidad al plano de la mera abstracción, la lógica queda, junto con el contenido mismo del lenguaje, aplastada. Mientras que, como dice Arendt, la ideología no se evade de la lógica sino que trata de describir una proposición axiomática imitando la realidad, el dinamismo totalitario se funda sobre aquella realidad ideológica, que deviene por sí misma explicativa de los procesos lógicos que la constituyen, aunque, insistamos, nada tengan que ver ya con la realidad previa a toda escisión formal de formas y significados. Por eso el lenguaje totalitario configura una mística romántica de las palabras y funda una cultura del relato político que posibilita la mentira fundacional de la política<sup>80</sup>. El totalitarismo es por tanto

---

permite referirse al sujeto como “más igual del mismo modo en que se habla de más alto”. Mediante esta operación el lenguaje totalitario aniquila el contenido sustancial del nombre respecto de la realidad, lo que permite adjetivar nominalistamente esa realidad como pura potencia, generando un sinfín de expresiones ad hoc que se adecuen al modo de pensar ideológico. Muñoz de Baena, J.L. 2017, “Sobre la lógica equívoca del totalitarismo”, pp.85-105, en *Revista Anthropos* 249, Barcelona, Siglo Veintiuno, pp.2-3.

<sup>79</sup> Tanto la mística como la mitología totalitaria está bañada de expresiones que definen el virtuosismo de la ideología: la hagiografía del héroe, del mártir, de la víctima, etc. Lo mismo ocurre con los ritos, ceremonias y liturgias políticas: su solemnidad está determinada por la palabra que define el acto, si es que el acto tuviera ya algún significado; como por ejemplo el concepto o la idea de la *causa*, que es siempre ideológica, aunque esté revestida moralidad, puesto que la moral totalitaria se adecua a la ideología. Pero a través del lenguaje también se define al enemigo, cuya existencial incompatibilidad con el modus vivendi propuesto –o impuesto– por la ideología dominante, dueña del pensamiento único, le conferirá un rol llamativamente importante, en tanto es definitorio del *no* en un sentido normativo y por lo tanto moral. El lenguaje totalitario es en este sentido eminentemente moral, y en su raíz voluntarista se esconde la violencia de su imputación dada la univocidad atribuida previa separación-formalización de toda semántica respecto de la significación real de aquello que se quiere decir.

<sup>80</sup> El concepto de mentira fundacional lo tomamos del filósofo francés René Girard para referirse al sacrificio originario de toda política (Girard, R. 2002, *Veo a Satán caer como*

enemigo no solo de la realidad y de la lógica<sup>81</sup>, sino de la verdad misma. En este sentido podemos decir que no existe ideología que no sea, en cierto modo, totalitaria, o al menos que no existe ninguna ideología que no sea en última instancia una religión política. Puesto que lo ideológico proviene de lo religioso y aspira a la religiosidad en tanto la imita, el despego de lo verdadero y el abrazo de la irrealidad se descubre como una condición *sine qua non* para la constitución de una fe secularizada, que se instala en la mentira para fundar la nueva realidad cuyo cariz totalitario es independiente de la violencia que exteriorice y de la forma política que asuma.

### 4.3. Violencia y politización

Dentro de la dinámica totalitaria, que opera como una utopía prometeica, la violencia aparece como motor o pulso del progreso histórico en tanto permite el avance ideológico hacia la meta escatológica, es decir, el advenimiento parusístico del nuevo Adán. Esa dinámica es violenta porque, como decíamos, transgrede y transforma necesariamente el acontecer humano al politizar cualquier orden humano, tanto político como social. Bajo la lógica totalitaria, la linealidad del movimiento es causada por la dialéctica -bien mecánica, bien orgánica-, entre dos fuerzas polarizadas, por eso el devenir histórico discurre sobre la interacción con el mal, lo que en cierta medida es comparable con la historia del cristianismo siguiendo la visión apocalíptica joaquinista de la perpetua lucha entre las fuerzas del bien y del mal, de cuyo enfrentamiento se deduce la contingencia humana<sup>82</sup>.

---

*relámpago*, Barcelona, Editorial Anagrama, pp.127-128). Un acto de violencia catártico mediante el cual se purifican los males de la sociedad, los cuales habían sido previamente concentrados en el “chivo expiatorio”, que es asesinado. Una ceremonia que vendría a repetirse conmemorativamente con el tiempo a fin de preservar la sociedad de futuras perturbaciones fruto del proceso de tensión mimética entre los individuos. Para lo que a nosotros nos interesa aquí, la mentira fundacional se halla en la construcción nominalista de la utopía totalitaria, que, al igual que la tesis girardiana, requiere de un sacrificio que extirpe el mal de la sociedad a través de un holocausto respaldado por la legalidad.

<sup>81</sup> Hanna Arednt insiste en la idea de que tanto el nacional-socialismo como el totalitarismo en general va “en contra del sentido común”.

<sup>82</sup> A tenor de la tensión introducida por el cristianismo como desmitificador del mundo frente a la mitificación ideológica, se pregunta Dalmacio Negro sobre la necesidad dice, tal vez histórica, del *logos* juánico del amor respecto del *logos* naturalista heracliteano, siempre polémico y artificioso, en la medida en que este le toma terreno a aquel. Negro Pavón, D. *El mito del hombre nuevo...* óp., cit., p.14. La cuestión aparece tratada también en la obra de René Girard *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París, Grasset 1978.

Pero la contingencia descrita o imaginada por el totalitarismo es ajena a un análisis previo de la realidad, por eso es necesariamente violenta en su interpretación del mundo y de la historia como una filosofía científica. Armado con la ley positiva, el totalitarismo instrumentaliza el derecho y se arroga la capacidad exclusiva para legislar. Sería distinta la cuestión sobre la legitimidad de ese derecho, puesto que legitimidad y legalidad no han de corresponderse necesariamente bajo la lógica estatal, y si lo hacen, es porque el propia estatalidad exige forzosamente que todo aquello que sea legal, sea de facto legítimo ya que la última fuente de legitimidad es la propia ley; una conclusión a la que, advierte Álvaro d'Ors, también llega el lenguaje eclesiástico, aunque por diferentes razones<sup>83</sup>.

Ciertamente cualquier orden político es violento<sup>84</sup>, puesto que lo político, así como lo religioso, tiene su origen en la violencia. El cristianismo es una religión basada en la violencia en la medida en la que exige un sacrificio de sangre por el perdón de los pecados. Lo revolucionario del cristianismo es que la sangre derramada proviene de Dios mismo, al contrario que en los ritos sacrificales paganos. Y sin embargo, la misma idea de pecado y de juicio por el perdón encierra un elemento de violencia: los hombres serán juzgados por sus acciones y condenados o salvados por ellas; el perdón no es pues, absoluto, y reclama un modo de vivir condicionado por el amor y el temor a Dios, lo que entraña una cierta violencia sobre existencia humana. Antes del pecado original no existía la violencia, como tampoco la muerte. Por eso la violencia aparece como elemento fundador de la religión cristiana: el sufrimiento que ejerce la violencia sobre los hombres, manifestada a través de las pasiones mundanas, es liberado por ese mismo amor infinito y misericordioso que posibilita la vida extra-corpórea. En el totalitarismo, donde no existe en milagro cristológico de la redención, la violencia recupera su carácter punitivo, pero conserva el sentido escatológico cristiano bajo la expresión política del paraíso secular, facilitando con ello la aparición de una soteriología del hombre nuevo. Pero la adecuación de lo humano a lo político solo es posible mediante la previa secularización del orden natural. Lo secular

---

<sup>83</sup> D'Ors, A. *La violencia y el orden*, Madrid, Ediciones Dyrsa, pp.48-50.

<sup>84</sup> Es interesante resaltar la diferencia que hace Hannah Arendt sobre violencia y la fuerza. La fuerza organizada constituye el poder mediante el monopolio de la titularidad de las armas, un instrumento técnico y neutral. La violencia nunca puede constituir un poder, ya que solo lo destruye: "la violencia puede siempre destruir al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder." Arendt, H. 2013, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, p.73.

pertenece a la esfera de lo temporal en convivencia armoniosa con lo religioso, siendo la politización el avance –o independencia- de lo secular frente a lo espiritual, que invade la vida. Por eso la tendencia hacia el totalitarismo bien podría ser medida, decíamos, más allá del nivel de la violencia exhibida, por el grado de politización imbuido tanto al orden del ser como al propio orden de lo político, previa des-politización.

El sentido de lo político, al ser separado formalmente *ex natura rei* de su finalidad, que es el bien común, queda desierto de su ulterior esencia, que es la libertad dirigida a ese bien, deseable no en tanto finalidad, sino en tanto bueno. Para el cristianismo, el bien común es la meta escatológica de la sociedad civil, esto es, la trascendencia de las almas hacia la comunión en Cristo, Bien de Bienes. En las religiones seculares intramundanas, al encerrar esa meta dentro de los límites de lo temporal y solucionar la salvación través de la política, el bien común se limita a un agregado de intereses individuales. Un interés público ordenado a satisfacer el quehacer material humano una vez que lo político ha quedado vaciado y posteriormente relleno por la mera administración burocrática y técnica del poder. Por eso existe una relación directamente proporcional entre el grado de politización y la pérdida de libertad. Lo político ya no sirve o asiste a lo humano sino que lo humano deviene político, no en el sentido clásico dada su natural tendencia hacia la sociabilidad y a la organización, sino en el sentido moderno-secular de objeto de consumo, intercambiable conforme el interés de política, que es siempre coyuntural, lo que economiza la existencia y en fin, politiza la vida. El paroxismo de la politización se revela con la aparición de un nuevo concepto de mal, que ya no tiene que ver con la corrupción del alma sino con la desobediencia civil, un pecado político jurídicamente extirpable.

## 5. HACIA EL NIHILISMO

El problema del voluntarismo respecto de lo político es que se funda en la *nada*. Como hemos explicado, el vaciamiento ontológico del orden natural permite la deconstrucción de una realidad hasta ahora considerada previa en tanto otorgada extrínsecamente, reconstruyéndola sucesivamente desde la abstracción conforme a cualquier desplazamiento intelectual. La invocación de nuevos conceptos como objetos de discurso independientes entre sí permite absolutizar su significado desde el preciso momento en que cualquier correspondencia lógica queda desarraigada de todo contenido. Una vez que lo político deja de ocuparse tuteladamente de la contingencia humana –esto es, asegurando la supervivencia del orden social a través de la justicia-, y lo

religioso es expulsado de la vida pública mediante un proceso interno de secularización-politización, tanto lo humano como lo religioso devienen susceptibles de ser imputados bajo un nuevo significado. Por eso las religiones políticas son un producto más del enconamiento moderno de la subjetividad, puesto que no son religiones como tampoco son, en última instancia, políticas, ya que están desconectadas como hemos venido diciendo, del bien común<sup>85</sup>. Son, en todo caso, un trasunto de espiritualidad colectiva organizada ideológicamente a través de teleologías estrictamente nominalistas; una imitación inmanente e intrahistórica de la ultramundaneidad cristiana, cuyo origen, como el de todo voluntarismo subjetivista, también reside necesariamente en la *nada*.

Para el cristianismo el fundamento de la creación es la nada<sup>86</sup>, porque Dios crea *ex nihilo*, y sin la nada no podría existir lo creado, puesto que si ya existiese, no sería creación<sup>87</sup>. Por eso el cristianismo contiene un elemento nihilista, no como lo quiso ver Nietzsche<sup>88</sup>, sino en un sentido de totalidad cosmológica absoluta: la creación es, como Dios, un concepto total, que envuelve la *nada* y el *todo*, es decir, el principio y el fin de todas las cosas. La contingencia humana, que define la historia, supone la introducción del tiempo en lo creado, por eso la salvación cristológica constituye el fin de la contingencia, del sufrimiento y las pasiones humanas al restaurar la vida, y por lo tanto la victoria sobre el tiempo. De ahí que para el cristianismo el fin de la Historia es la salvación en Cristo en el mundo, lo que resuelve la praxis civil de los gobiernos hacia esta meta escatológica<sup>89</sup>, estableciendo que el

---

<sup>85</sup> O tal vez podríamos decir, a sensu contrario, que son radicalmente políticas si nos atenemos a la distinción entre la política y lo político. Son políticas porque se ocupan de la administración total de la existencia y el porvenir humano, y al mismo tiempo son netamente anti-políticas porque niegan toda finalidad que no sea la determinada por la ideología.

<sup>86</sup> Safranski, R. *El mal o el drama de la libertad...* óp., cit. p.32.

<sup>87</sup> En este mismo sentido, Dalmacio Negro: “la Nada es intuible como la realidad ontológica ulterior al Ser, a la Creación, que es lo que el hombre conoce como la realidad en la que vive. La Creación sería la negación de la Nada. Y como lógica y ontológicamente la Nada precede a la Creación no es raro que en la mística occidental se identifiquen con frecuencia Dios y la Nada”. Negro Pavón, D. *El mito del hombre nuevo...* óp., cit. p.142.

<sup>88</sup> Para el filósofo alemán existen dos clases de nihilismo: un nihilismo débil, propio de la cultura y la tradición judeo-cristiana fundando en el servilismo y el sacrificio, que devalúa lo sensible a favor de lo suprasensible; y un nihilismo fuerte y auténtico, basado en la fuerza de la voluntad y del progreso. Sánchez Meca, D. 2004, *El nihilismo: perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Editorial Síntesis, pp.103-104.

<sup>89</sup> Dice Giorgio Agamben, respecto de la paulina *oikonomía* escatológica como misterio en tanto plan divino de redención que entraña “una actividad de actuación y de revelación”, que “el arcano de la divinidad y el arcano del gobierno, la articulación trinitaria de la vida divina

orden natural de lo creado se ha de fundar necesariamente en la realidad, que supera la *nada*.

### 5.1. El mal secular

Lo polémico del nihilismo en las religiones políticas modernas es que su fundamento en la nada es independiente de lo creado. Por eso su relación con el pecado difiere del pecado cristiano que se deduce de la libertad individual para obrar contra Dios. El trasunto de pecado secular es ajeno a la condición humana ni es causa de su corrupción. Antes al contrario, el pecado aparece antes que el hombre puesto que está instalado en el mundo y en las sociedades, que son escotístamente previas a la humanidad. Si para el cristianismo el hombre es una criatura extrínsecamente excelsa, para la teodicea de las religiones políticas lo es intrínsecamente, al margen de la creación que carece de significación formal o material. Así, de la libertad subjetiva del individuo agente se extrae la capacidad para liberar el mundo del pecado contra “el Espíritu Santo”<sup>90</sup> de la religión tradicional, que reclama el mal en el hombre y no en el mundo, negando por tanto la capacidad soteriológica del sujeto moderno, que es, en un sentido contrario al concepto envolvente de Dios<sup>91</sup>, objeto y sujeto de lo inteligido. Por eso el hombre moderno secularizado se auto-sacraliza dada su tendencia hacia lo absoluto: se deduce de la alteridad de la nada que fundamenta la existencia del mundo y 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 la historia y la salvación de la humanidad son, a la vez, distintos e inseparables” porque “la *oikonomía* 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 supramundano coincide con la historia de la humanidad”. Agamben, G. 2007, *El reino y la gloria, para una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, España, Pre-Textos, p.66.

<sup>90</sup> Expresión empleada por Schelling para referirse a la traición que implica el pecado, cuya falta no es exclusivamente moral, sino contra la misma esencia de la naturaleza humana, siendo este atentado la fundamental estructura del mal. Safranski, R. *El mal o el drama de la libertad*, óp., cit. 61.

<sup>91</sup>Dios no puede ser objeto imaginado como tampoco objeto subjetivo de discurso, o en todo caso, es ambas cosas: “hablando en términos modernos, Dios no es ni sujeto ni objeto. No es sujeto porque no le corresponde el tipo de subjetividad humana y no es imaginado por el sujeto. Pero tampoco puede considerarse como objeto, pues lejos de ser una especie separada, subsistente para sí, es más bien lo envolvente, el uno y el todo”. *Ibid.*, cit., p70.

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 “borra el pecado y lo sustituye por el progreso en la religión del mundo terrestre”<sup>92</sup>. Así nace el concepto de mal secular como un obstáculo al progreso científico necesario para la consumación ideológica. Como el mal ya no tiene que ver con la prevaricación moral ni con la corrupción de las almas, como tampoco con la traición a Dios, sino como traición a la ideología, elimina la idea del perdón, apareciendo exclusivamente como un enemigo del orden jurídico-estatal, fácilmente extirpable mediante la neutralización.

Si las ideologías totalitarias buscaban la erradicación del mal como condición para la construcción terrenal de la utopía, la juridicidad posmoderna, pese a no abandonar su matriz totalitaria, no requiere ya de su absoluta destrucción; en todo caso requiere su absoluta indeterminación respecto del bien público, que es puro legalismo moral<sup>93</sup>. La pretendida amoralidad técnica del Estado se desvela como una moral ideológica necesariamente nihilista, puesto que, al gravitar alrededor de la voluntad como pura potencia, se desprende cualquier orden que trascienda la (no) lógica de la propia estatalidad. Por eso el nihilismo se revela, primero como el gran abismo metafísico presente sobre el que se funda el ideologismo de las religiones políticas, y segundo, como un orden de la realidad desconectada de toda verdad extrínseca. El sentimiento de culpa en el pecado moderno nace respecto de la negación formal de aquella normatividad que se imputa como buena, una negación que perturba la armonía social y pone en entredicho la escatología política. Por eso se recurre al ostracismo con el fin de devolver al sujeto a un estado de inocencia original, que permita rellenar de nuevo su conciencia acerca de los límites de lo socialmente aceptable, puesto que metafísicamente no existe ni el bien ni el mal, el individuo ignora su finitud,

---

<sup>92</sup> *Ibíd.*, cit. p.157.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, cit. p.167. La juridicidad posmoderna aparece como una suerte de revitalización o revisión del moralismo calvinista, puesto que el papel del pecado juega un rol determinante a la hora de configurar la constitución política respecto de la libertad y los deberes individuales –allende el sentido hobbesiano sobre la necesidad del Estado ante el estado de naturaleza, que se limita a la supervivencia–; algo que tiene que ver más bien con el mundo moral de Kant y su choque frontal entre la libertad y la idea de mal: una vez que “el conocimiento de la naturaleza se ha desplazado hasta el interior del sujeto” permitiendo el desarrollo subjetivo-voluntarista de la libertad moral y trasladando el mal fuera de un sentido trascendente, de lo que se deduce una idea de Dios únicamente ocupado de la acción moral de los hombres en tanto libres, lo que no solo desencanta el mundo metafísico pretérito, sino que racionaliza el fundamento religioso del bien.

falibilidad y culpabilidad<sup>94</sup> respecto de un bien trascendente que es el que proporciona la religión, apoyándose ahora exclusivamente en el poder del hombre para la superación no ya del mal, sino de lo socialmente inadecuado, el Anticristo de la modernidad. Así las religiones políticas generan mecanismos de purificación y de higienización moral tanto de la sociedad y las costumbres como de la propia naturaleza humana, si es que esta no ha sido ya completamente rechazada.

La corrección política aparece como un instrumento de denuncia para la igualación moral de la sociedad; una suerte de puritanismo secularizado que ya no busca anatemizar conductas sexuales sino aquellas que se deslinden de la definición de una idea de bien que tiene que ver con la tolerancia, un dogma de fe politizado y arbitrario, pues solo discurre en la dirección en la que lo hace el pensamiento dominante. El fin último de esta moralización política es la sublimación de una categoría antropológica exenta del condicionamiento trascendente anterior, lo que de nuevo nos conduce a la idea de que la estructura fundamental del mal se deduce del rechazo de las postrimerías ultramundanas, que quedan encerradas en los confines del tiempo, neutralizando con ello el alma. Por eso el trasunto del pecado laico choca frontalmente contra el pecado metafísico cristiano, aniquilando la idea del perdón y sustituyéndola por la necesidad psicológica de la aceptación social, que regenera moralmente al individuo.

## 6. EL TIEMPO DEL YO: CONCLUSIONES

La fundamentación nihilista de la sociedad posmoderna, apoyada en su estéril religiosidad ideológica que, a modo instrumental, dirige los cuerpos y moraliza las conciencias, abre las puertas a un nuevo estadio anti-mefafísico de *pos-verdad* donde triunfa el relato político y donde la mentira nominalista se erige como sustrato vital de la política burocrático-administrativa. En este desolador escenario, en consonancia con el avance de las nuevas tecnologías, que virtualizan la vida destruyendo las relaciones personales al ritmo de una economía que todo lo fagocita, aparecen la *psicopolítica* y el *psicopoder*, como bien ha sabido ver el coreano Byung-Chul Han:

“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

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, cit. p.276.

ayuda de la vigilancia digital, está en condición de leer pensamientos y de controlarlos”<sup>95</sup>.

Eliminada la fuerza bruta, y sustituido el control de las conciencias por fuera como hicieran las bio-ideologías, aparece el *inconsciente colectivo*, terreno fértil para la dominación interna<sup>96</sup>. Una lógica fuera de todo sentido común en la que el individuo, disuelto definitivamente en la gran masa indeterminada, aparece como objeto final del consumo político; un ritual en el que, como ya señalamos en otro punto de nuestro estudio, participa voluntariamente bajo un estado de inconsciencia perpetua fruto de la manipulación *desde dentro*. Las redes sociales, que hacen pornografía de la intimidad cotidiana, elevan el sentimiento moral del individuo respecto de su Yo inmanente, condicionando su existencia al reconocimiento ajeno<sup>97</sup> como una panacea ante el abismo nihilista de la consumación del fracaso o suicidio espiritual acreedor 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 promesa salvífica y parusística del porvenir intrahistórico, solucionado a través de la política como administradora definitiva y providencial de la existencia humana.

## BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. 2007, *El reino y la gloria, para una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, España, Pre-Texto.

Álvarez Caperochipi, José A. 2008, *Reforma protestante y Estado moderno*, Granada, Comares.

Arendt, H. 2015, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial

Arendt, H. 2013, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial.

---

<sup>95</sup> Han, Byung-Chul, 2014, *En el enjambre*, Barcelona, Herder, p.106.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, cit. p.109.

<sup>97</sup>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” Han, Byung-Chul. 2017, *La sociedad del cansancio*, España, Herder, p.45.

- Cox, H. 1968. *La ciudad secular: secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Barcelona, Ediciones Península.
- De Lubac, H. 1989, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- De Muralt, A. 2002. *La estructura de la filosofía política moderna*, Madrid, Itsmo.
- D'Ors, A. *La violencia y el orden*, Madrid, Ediciones Dyrsa.
- García Alonso, M. 2008, *La teología política de Calvino*, Barcelona, Anthropos.
- Gentile, E. 2001, *Politics as religion*, Princeton University Press.
- Girard, R. 2002, *Veo a Satán caer como relámpago*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Gray, J. 2008. *Misa negra: la religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Madrid, Paidós.
- Han, Byung-Chul, 2014, *En el enjambre*, Barcelona, Herder.
- Han, Byung-Chul. 2017, *La sociedad del cansancio*, España, Herder.
- Léon Florido, F. 2001. Leer, copiar, pensar. Una aproximación a los orígenes medievales de la subjetividad, *Revista General de Información y documentación*, Vol. 11, nº2, 93-115.
- Muñoz de Baena, J.L. 2018, *La abstracción del mundo: sobre el mal autoinmune de la juridicidad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Muñoz de Baena, J.L. 2012. *El ocaso de la política*, Madrid, Editorial Comares.
- Muñoz de Baena, J.L. 2017, “Sobre la lógica equívoca del totalitarismo”, pp.85-105, en *Revista Anthropos* 249, Barcelona, Siglo Veintiuno.
- Negro Pavón, D. 2007. *Lo que Europa debe al cristianismo*, Madrid, Unión Editorial.
- Negro Pavón, D. 2009. *El mito del hombre nuevo*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- Negro Pavón, D. 2010, *Historia de las formas del Estado: una introducción*, Madrid, El Buey Mudo.

- Negro Pavón, D, 2014. “Las herejías en España” pp. 263-278, en *Razón Española* nº 185, Madrid, Fundación Balmes.
- Safranski, R. 2010. *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Fabula Tusquets Editores.
- Sánchez-Bayón, A. 2006. 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*, nº10, 1-36.
- Sánchez-Bayón A. 2008, *La Modernidad sin prejuicios: la religión en la vida pública estadounidense (Vol. I Fundamentos)*, Madrid, Delta Publicaciones.
- Sánchez-Bayón, A. 2016. Prisma holístico para una teoría social posglobalizatoria: papel de la religión y su relación con el resto de esferas sociales. *Cauriensia*, v. XI, 675-96. <http://dx.medra.org/10.17398/1886-4945.11.675>.
- Sánchez-Bayón, A. 2016, *Religión civil estadounidense*. Porto: Ed. Sínderesis.
- Sánchez-Bayón, A. 2017. Revelaciones conceptuales y lingüísticas de la posglobalización, *Carthaginensia. Revista de Estudios e Investigación*, vol. XXXIII, nº. 64, 411-58.
- Sánchez-Bayón, A. 2017. Raíces de la teología política estadounidense, su reconocimiento iuseclesiástico y su impacto idiosincrásico. *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, nº. 33, 599-652.
- Sánchez-Bayón, A. 2018. Estudio de la idiosincrasia estadounidense desde a teología política y ciencias eclesísticas, *Estudios Eclesiásticos*, vol. 93, 165-204.
- Sánchez-Bayón, A., et al. 2018. ¿Revitalización o inhabilitación religiosa en la realidad social posglobalizada? *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 7, 1-27. <https://doi.org/10.24197/jstr.0.2018.1-27>.
- Sánchez Meca, D. 2004, *El nihilismo: perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Editorial Síntesis.
- Schmitt, C. 2009, *Teología política*, Madrid, Trotta.
- Utrera, J.C. 2017, El hombre sin naturaleza, algunas consideraciones sobre el sujeto reflexivo, *Cauriensia*, vol. XII. 685-699. <https://doi.org/10.17398/1886-4945.12.685>.

Utrera, J.C. 2008, Teología nominalista y racionalidad ilustrada. Los presupuestos ockhamianos de la filosofía del derecho kantiana, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº42, 199-214.

Voegelin E. 2014, *Ciencia política y gnosticismo: dos ensayos*, Madrid, Trotta.

Voegelin, E. 2014, *Las religiones políticas*, Madrid, Trotta.

Walzer, M. 2008. *La revolución de los santos, estudio sobre los orígenes de la política radical*, Madrid, Katz Editoriales.