

Duch, Lluís; *Religión y política*, Fragmenta, Barcelona, 2014, 550 pp.

Religión y política, analiza las complejas relaciones mutuas que a lo largo de la historia se han ido estableciendo entre la *teología política* y el correspondiente *problema teológico-político* del modelo ideológico práctico a seguir para su ulterior aplicación concreta, incluyendo ahora también una especial referencia a la cultural occidental más avanzada. En efecto, según Lluís Duch, monje de la abadía de Montserrat desde 1961, es innegable la paradójica pervivencia de la *teología política judeo-cristiana* en aquellas otras ideologías aparentemente contrarias, defensoras de una laicidad programáticamente contraria a una visión religiosa de la existencia, aunque lo habría logrado a costa de introducir profundas transformaciones transgresoras que habrían acabado haciendo irreconocible el mensaje cristiano original, como también habría sido denunciado por H. Lübe, entre otros. En estos casos se suele aducir que, a pesar de adoptar una postura contraria, sin embargo con frecuencia la religión adopta formas aún más enmascaradas y aparentemente triviales de generar falsos mitos, dando lugar a ideologías igualmente absolutas, ya se justifiquen en nombre de la voluntad popular, de la soberanía nacional o de un nuevo líder carismático aún más iluminado, como a su modo de ver sigue ocurriendo en la actualidad. De ahí que ya ninguna teoría política pueda dejar de eludir el enfrentamiento a un problema teológico-político previo más decisivo acerca del mejor modelo a seguir a la hora de armonizar el ámbito secular con aquel otro cuasi-religioso previo al que se sigue asignando un valor igualmente infalible, como si pudiera seguir haciendo las veces de un ideal estrictamente trascendente, por mucho que se pretenda negar. En este sentido se trataría de una vuelta al ya conocido problema de las relaciones entre el Papa y el emperador, entre el poder eclesiástico y el civil, entre la autoridad sagrada y la meramente democrática, aunque con una diferencia muy clara respecto de la Edad Media.

En efecto, en la actualidad, a raíz de la *crítica de las ideologías* de Marx y Nietzsche, se habría mostrado con gran claridad las paradójicas consecuencias que habrían traído consigo los consabidos procesos revolucionarios y contraculturales de los siglos XIX y XX. Al menos así lo habrían puesto de manifiesto Eric Voegelin, Raymond Aron y Jules Monnerot, cuando tomaron como referencia, ya sea a Hitler, a la Unión Soviética o a las llamadas nuevas religiones laicas. En todos estos casos las sociedades democráticas más avanzadas habrían acabado culminando sus correspondientes procesos de secularización con una consecuencia bastante nefasta: habrían acabado haciendo suya la inversión nietzscheana de los valores culturales encaminados a fundamentarlos exclusivamente de un modo nihilista a partir de la conocida tesis de la “muerte de Dios”, tergiversando radicalmente el sentido final de determinados valores originariamente cristianos, pero sin negar su efectiva vigencia en el mundo actual. De este modo, y en contra de todo lo aparentemente anunciado, el elemento más sagrado de la religión podría seguir haciéndose paradójicamente presente en todas las culturas, adoptando con frecuencia formas sutiles y encubiertas aún más tergiversadoras, pero no menos efectivas, llámense patria, mercado, líder carismático o simplemente Führer. De este modo, a través del encumbramiento de estos nuevos ídolos sagrados meramente sustitutivos, la religión habría acabado demostrando su sorprendente capacidad de supervivencia en un medio profundamente hostil.

En este sentido se opina que la *teología política* hoy día habría logrado reivindicar a la religión como un auténtico *universal antropológico* con una doble vertiente sagrada y civil, demostrado así su imposible erradicación de la vida social. El culmen de este proceso vendría representado por la llamada *religión civil* y el consiguiente *conflicto de las dominaciones*, descrito por Jean-Jacques Rousseau. Especialmente cuando caracterizó la vida humana mediante la asignación de dos rasgos profundamente opuestos, como ahora sucede con lo sagrado y lo profano, surgido a su vez de la duplicidad interioridad/exterioridad profundamente antagónica mediante la que se configura un determinado contexto social. De hecho ahora el principio tomado en cada caso por lo *sagrado* se abroga una absoluta

autoinmunidad para afirmar un control ilimitado sobre la interioridad de las personas, reivindicando a su vez una total infabilidad a la hora de proyectarse y tratar de moldear la vida social, por ser la única estrategia posible para poder imponer coactivamente una determinada visión religiosa del orden temporal existente en la sociedad civil. En cambio lo político se abroga una autoridad en principio limitada respecto del proceso falible de ordenación de todo el ámbito externo del orden temporal relativo a las necesidades materiales más inmediatas, aunque siempre el gobernante o líder político de turno pretenda mantener la aspiración de seguir sirviéndose de la autoridad de la religión para lograr someter la interioridad de las personas y ponerlas al servicio de sus objetivos, aunque para lograrlo tenga que entrometerse inevitablemente en ámbitos que en principio le deberían ser ajenos. En cualquier caso a todo este conglomerado de lo profano y lo sagrado es a lo que ahora se denomina *religión civil*, ya se aplique a Europa o a Estados Unidos.

Por su parte, Lluís Duch trata de reconstruir la génesis histórica de todo este proceso de secularización de la religión mítica para transformarse en una simple religión civil, a través de tres pasos, a saber: a) el principio de *separación* entre Iglesia y Estado que rompe con la unión indisoluble que las religiones míticas establecían entre ambas esferas, dando lugar a la ahora denominada “anormalidad cristiana” (Valadier) del universalismo católico, especialmente en contraposición a una simple “umma” islámica englobante o a un simple cosmopolitismo marxista secularizado, a pesar de adoptar formas muy distintas a lo largo de la historia; b) El *absolutismo teológico-político* de Hobbes, que populariza un modelo de integración respecto del ámbito de lo profano a costa de ejercer una manipulación injustificada sobre lo sagrado, al modo como también sucederá en Spinoza y Rousseau, frente a la ideología claramente contrarrevolucionaria de Donoso Cortés, defensor de un restauracionismo católico; c) La legitimación teológico-política de una *dictadura nacional-socialista* donde el culto a la soberanía popular o al simple líder carismático, se transforma en nueva forma de religión civil. Hasta el punto que el gobernante político debe erigirse en un *dictador* que asume el reto irrenunciable de orientar la doble dimensión sagrada y profana de la vida social, como si el ejercicio de su autoridad se legitimara en nombre de una nueva religión civil, sin admitir contrapoderes que limiten su capacidad de decisión a este respecto, al modo propuesto por Carl Smith. Según Duch, se trata de la culminación de un proceso que tiene unas raíces culturales ancladas en estas anteriores transformaciones ocurridas en un pasado histórico muy preciso. Además este proceso habría seguido ejerciendo un fuerte poder de influencia sobre determinados modos de entender la función del líder político en nuestros actuales sistemas democráticos, aunque habitualmente no se quiera reconocer.

Estas conclusiones se alcanzan a través de seis capítulos: 1) *Aproximación conceptual*, analiza estos mismos conceptos previos; 2) *El problema del origen de los términos cristianos*, analiza el significado político de la teología de San Pablo a través de tres nociones muy precisas: el reino de Dios, la historia de la salvación, la noción de comunidad cristiana; 3) *La Edad Media*, analiza tres aportaciones de Agustín de Hipona, a saber: el papel de la religión civil romana, la teología de las dos ciudades y la noción de pecado original como un rasgo inherente de la condición humana. También se analizan otras aportaciones de Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham y Maquiavelo; 4) Los siglos XVI-XVIII, analiza la Escuela de Salamanca, el precedente absolutista de Juan Bodino, la contrarreforma de Belarmino y Suárez, y tres rasgos del Leviatán de Hobbes: la antropología materialista anticristiana, la religión civil del absolutismo político y el conglomerado teológico-político resultante donde lo sagrado es instrumentalizado al servicio de una ideología beligerante meramente profana; 5) *El pensamiento político católico del siglo XIX*, analiza el restauracionismo contrarrevolucionario de Donoso Cortés y su justificación de una vuelta a las dictaduras del antiguo régimen; 6) *Lo teológico-político y lo religioso-político en el siglo XX*, analiza la biografía, la herencia de la primera guerra mundial, el contexto histórico nacional-socialista, la automi(s)tificación de la teología política de Carl Schmitt, destacando tres aspectos: el

principio de soberanía como nuevo ídolo sagrado que entroniza a su vez a un dictador soberano como representante máximo de una nueva religión civil; el papel del catolicismo en un hipotético Estado ideal; el lugar central de la filosofía cristiana en los desarrollos de la nueva teología política, o más bien, de una renovada teología jurídico-política absolutamente secularizada. *Excursus*: comprueba la recepción de la teología política de Carl Schmitt en los primeros momentos de exaltación del régimen franquista; *Conclusión*, se reflexiona sobre el lugar de Carl Schmitt en la teología política de las nuevas formas de absolutismo democrático lideradas por un gobernante carismático, así como la polémica que H. Lübe y Ricoeur mantuvieron a este respecto.

Para concluir una reflexión crítica. Evidentemente a lo largo de la historia de la filosofía ha habido numerosos modelos ideológicos a la hora de articular religión y política, desde el irenismo milenarista, el César-papismo o el absolutismo político de la sociedad civil. A todas ellas ahora habría que añadir otros tantos modos absolutizados de concebir al gobernante político, especialmente la concepción del Führer como líder carismático o dictador supremo, en el caso de Hitler, o las distintas manifestaciones concretas en el caso español, como el clientelismo, la “devotio ibérica”, el *caudillismo*, especialmente en el caso de Franco, sin que el elenco pueda darse por cerrado. Evidentemente la crítica de las ideologías posterior a Marx y Nietzsche no habría dejado de denunciar este sorprendente tipo de excesos, que se vuelven aún más llamativos en una época donde se parecía estar de vuelta de este tipo de propuestas. Sin embargo ello no habría sido obstáculo para que posteriormente Hitler o Stalin se olvidaran sin ningún escrúpulo de sus respectivas críticas a las ideologías, para recurrir indistintamente a Marx o Nietzsche a la hora de justificar numerosos excesos en estos ámbitos.

En este sentido es evidente que tanto Carl Schmitt como Heidegger se dejaron fascinar por el influjo irresistible que al parecer Hitler, a diferencia de Franco, ejercía sobre las masas. De todos modos sus tesis defendidas en *La dictadura* pueden verse más como un posible peligro al que puede verse abocada una sociedad democrática cuando elige un líder carismático para salvarla en una situación de crisis profunda o después de una guerra, como también había sido propuesto antes por Max Weber en su teoría sobre las formas de legitimación del poder, que como una defensa explícita del nacional-socialismo hitleriano, como ahora pretende Duch. De todos modos, a partir de aquí, ¿se puede extrapolar y valorar el pensamiento de Carl Schmitt, a partir exclusivamente del uso ideológico que hicieron Hitler o Franco de sus propuestas, como si verdaderamente hubiera sido un defensor a ultranza del “exterminio judío”, o de la noción de “cruzada”, concebida a su vez al modo de una nueva “guerra santa”, como ahora se pretende? ¿Puede uno extrañarse de la amistad que Alvaro D’Ors y otros intelectuales de la época mantuvieron con Carl Schmitt a lo largo de las escasas visitas que hizo a España, cuando simultáneamente Duch también le atribuye un influjo decisivo en las concepciones actuales del derecho y lo considera como un precursor que habría denunciado los evidentes peligros y las posibles ventajas que se ciernen sobre la propia democracia en los países más avanzados, hasta el punto de verse obligados a recurrir a una dictadora carismática del líder supremo, como paradójicamente se habría vuelto a repetir en los numerosos países comunistas y tercermundistas? ¿Puede extrapolarse una interpretación muy sesgada del “caudillismo” sobre la totalidad de la historia de la filosofía cristiana anterior, o incluso sobre la propia historia de España o de la Iglesia, como si su mera mención tuviera la virtualidad de “contaminar” determinadas nociones, incluidas ahora también las nociones de “Reino de Dios”, de “historia de salvación” o de “cruzada”, cuando se trata de nociones que tienen unas raíces teológicas muy concretas, sin las cuales tampoco se habrían podido denunciar estos nuevos abusos de referencia? ¿Se puede decir que el simple uso del término “caudillo” y “reino de Dios” en *Camino* adolece de una contaminación de este tipo, cuando simultáneamente se admite que para cualquier escritor de entonces, incluido San Josemaría Escrivá, eran unas nociones profundamente arraigadas en la literatura épica popular española, o en la propia teología dogmática cristiana, con independencia de los posibles abusos que en

aquellas mismas circunstancias históricas Franco y otros autores hubieran podido hacer de ellas? ¿No se fomenta un cierto *irenismo* o actitud meramente contemplativa o testimonial de anuncio de las futuras realidades escatológicas al sostener que el mensaje cristiano en determinadas circunstancias deja de tener un efectivo *poder transformador* del mundo entorno donde se inserta, teniendo que ceder en esos casos todo el protagonismo a estas nuevas formas de religiosidad civil que sin duda abundan en la sociedad contemporánea, sin necesidad asumir las responsabilidades y riesgos que en cada circunstancia a cada uno le corresponden?

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra
Pamplona 27-05-2014