

colección
CÁTEDRA



MITOS Y RELIGIONES POLÍTICAS

JOSÉ RODRÍGUEZ ITURBE



Universidad de
La Sabana

Mitos y religiones políticas

colección

● ● ●
CÁTEDRA

Mitos y religiones políticas

José Rodríguez Iturbe



Universidad de
La Sabana

Rodríguez Iturbe, José, autor

Mitos y religiones políticas / José Rodríguez Iturbe. -- Chía: Universidad de La Sabana, 2022 (Colección Cátedra)

Incluye bibliografía

e-ISBN: 978-958-12-0600-1

DOI: [10.5294/978-958-12-0600-1](https://doi.org/10.5294/978-958-12-0600-1)

1. 1. Religión y civilización 2. Filosofía política 3. Nacionalismo–Aspectos religiosos 4. Religiones I. Rodríguez Iturbe, José II. Universidad de La Sabana (Colombia). III. Tit.

CDD290

CO-ChULS



RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS
© Universidad de La Sabana
Facultad de Derecho y Ciencias Políticas
© José Rodríguez Iturbe

EDICIÓN
Dirección de Publicaciones
Campus del Puente del Común
Km 7 Autopista Norte de Bogotá
Chía, Cundinamarca, Colombia
Tels.: 861 55555 / 861 6666, ext. 45101
www.unisabana.edu.co
<https://publicaciones.unisabana.edu.co>
publicaciones@unisabana.edu.co

Primera edición: febrero de 2022
e-ISBN: 978-958-12-0600-1

DOI: [10.5294/978-958-12-0600-1](https://doi.org/10.5294/978-958-12-0600-1)

CORRECCIÓN DE ESTILO

Eduardo Franco

DISEÑO DE PAUTA DE COLECCIÓN

Kilka - Diseño Gráfico

DIAGRAMACIÓN Y CONVERSIÓN E-PUB

Lápiz Blanco SAS

MONTAJE DE CUBIERTA E ILUSTRACIÓN

Boga Cortés y Triana/Julián Roa Triana

HECHO EL DEPÓSITO QUE EXIGE LA LEY

Queda prohibida la reproducción parcial o total de este libro, sin la autorización de los titulares del *copyright*, por cualquier medio, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático.

Esta edición y sus características gráficas son propiedad de la Universidad de La Sabana.

Contenido

Agradecimientos

Prólogo

Introducción

1. El mito en la premodernidad

2. La religión política ilustrada

3. Giambattista Vico, Friedrich Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel

4. Filosofía política: Eric Voegelin y la gnosis moderna

5. Teoría política: Hannah Arendt y las ideologías

6. Historia filosófica: Ernst Nolte y el vínculo historicogenético o nexo causal

7. Mito, religión y política

8. Mito y revolución

9. El mito de los héroes

10. Mito del hombre blanco: racismo y antisemitismo

11. El mito de la clase: el partido y el terror bolchevique

12. Arianismo y nazismo

13. Analogías de la mítica totalitaria en su aplicación histórica

14. El mito de Roma y la religión política fascista

15. Los mitos en Carl Gustav Jung y Mircea Eliade

16. Los mitos políticos como mesianismos secularizados

17. El posestructuralismo

18. Jean-Paul Sartre: la existencia y el vacío

19. Los *filósofos de la diferencia* y la mitología de la psique

20. El pragmatismo norteamericano y la religión político-democrática

21. Richard Rorty: el mito del secularismo absoluto

22. El mito secularista y lo *políticamente correcto*

23. Jacques Maritain: el personalismo como respuesta

24. Para la crítica de las religiones políticas

Bibliografía

Agradecimientos

Al entregar este libro para su edición, debo dejar constancia de mi agradecimiento a los profesores Euclides Eslava Gómez, Camila Herrera Pardo y Cristian Rojas González, quienes hicieron la lectura del extenso manuscrito original. Agradezco sus sugerencias de fondo y de forma, que espero se vean reflejadas en el texto definitivo. Esas sugerencias ayudaron, sin duda, a mejorar el conjunto del trabajo. Mi agradecimiento no los hace solidarios de las fallas que en él una lectura crítica pueda descubrir. Sí los hace copartícipes de los aciertos que merezcan alabanza.

Un agradecimiento especial a los profesores Juan Fernando Córdoba Marentes, decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de La Sabana, y a Carlos Enrique Arévalo Narváez, director de profesores e investigación de esta, por la comprensión y estímulo que siempre encontré en ellos.

Como siempre, mi agradecimiento a Elsa Cristina Robayo Cruz, directora de Publicaciones de la Universidad de La Sabana, y a su equipo, por la profesionalidad de su trabajo puesta en función de la mejor edición de este libro. Como autor, aumenta, si cabe, mi respeto y elogio permanente a su excelente desempeño.

Y, por supuesto, mi agradecimiento a todos los colegas profesores de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de La Sabana y a mis alumnos, cuya convivencia y su sincera amistad facilitaron la constancia en un trabajo que, por su amplitud temática, siempre luce con horizontes abiertos a nuevos esfuerzos de investigación y docencia.

Prólogo

Michael Walzer es un destacado teórico y filósofo político con amplio conocimiento y buen manejo de la historia. Es, junto con Alasdair MacIntyre y Michael Sandel, uno de los más importantes representantes del llamado *comunitarismo norteamericano*; vale decir, de la postura intelectual y política muy crítica del individualismo liberal, que resalta la naturaleza social de la persona humana (*zoon politikon*) y pone énfasis no en el estatismo colectivista, sino en la importancia de la sociedad civil en la consideración de los públicos. Sostiene Walzer, sin embargo, en un conocido trabajo —*The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*¹— una tesis discutible en su análisis de la Revolución inglesa del siglo XVII. Para él, la modernidad se inicia cuando los puritanos calvinistas se adueñaron del poder. La singular retórica de Oliver Cromwell marcó de acentos evangélicos el fenómeno político, tanto en su dimensión militar (en el contexto de dos guerras civiles) como en su dimensión parlamentaria (el juicio contra Carlos I y el empeño reiterado de depurar de anglicanos la institución parlamentaria de Westminster). No se trata aquí de entrar en profundidad en el análisis de las complejas décadas en las cuales detrás del conflicto del Parlamento con el rey

estaba la confrontación religioso-política entre anglicanos y puritanos, que solo cesaba para unir sus fuerzas políticas y militares para impedir toda posibilidad de regreso de la Corona al catolicismo. Se trata, sí, de decir que en el largo proceso inglés que culmina en la llamada, no sin pomposidad, Gloriosa Revolución, esa marejada revolucionaria del siglo XVII tuvo un evidente ingrediente religioso mucho más propio de los fanatismos posreformistas que de los planteamientos distintivos de la modernidad. El inicio de esta, desde el punto de vista político *sensu stricto* pudiera ubicarse en el siglo XVI, en la edición *post mortem* (1531) de la obra de Nicolás Maquiavelo *El príncipe*. El divorcio entre la ética y la política y, sobre todo, la sustitución del bien común por el poder como finalidad de la política misma, marcará la concepción teórica y práctica de la política de la modernidad. Filosóficamente hablando, sin embargo, será en el siglo XVII, marcado en Inglaterra por la guerra revolucionaria de los nobles potentados y en Francia por las Frondas, cuando, con René Descartes, con su *Discurso del método* (1637), con el llamado idealismo continental, se inicie la modernidad propiamente dicha. Con el *cogito ergo sum*, se abren las puertas del subjetivismo y el relativismo de la modernidad, que otorga primacía al pensar sobre el ser, y, con la autoconciencia cartesiana, se inicia una ruta que culminará (siglos XVIII y XIX) en la exaltación histórica, intelectual y política del hombre prometeico. No comparto, pues, con Walzel su opinión sobre el inicio de la modernidad. Sí concuerdo con él en la consideración que lleva a ver el puritanismo cromwelliano como precedente

histórico-político del jacobinismo revolucionario francés de fines del siglo XVIII. El puritanismo coincidirá con el jacobinismo en la fanática postura de hacer que la *pureza de corazón* (entendida como identificación con la voluntad política de los poseedores del poder) fuera *condictio sine qua non* de la existencia política y civil. Cromwell y Maximilien Robespierre encontraron en un fanatismo ideológico la justificación del Terror revolucionario. En el caso de Cromwell, puede verse cristalizada la onda de integrismo político-religioso que marcó la postura sociopolítica de no poca parte de las confesiones evangélicas reformadas. Pero no se trata aún de lo que en este trabajo se denominan *religiones políticas*. En la Revolución inglesa del siglo XVII, hubo integrismo político-religioso, pero no lo que siguiendo esa terminología que (aunque no termina de gustar del todo) se ha impuesto (sobre todo, desde los totalitarismos del siglo XX) como *religiones políticas*. En el caso francés, en cambio, el terror jacobino, que encuentra como sumo sacerdote a Robespierre, sí obedece, claramente, a las teologías secularizadas de la modernidad que, en su afán descristianizador, postularon (y postulan) la deificación de lo humano afincada en la exaltación de la razón.

La función del mito prometeico en el desarrollo ideológico de lo que serían las visiones filosófico-políticas del llamado contractualismo francés (Montesquieu, Rousseau) pasa por una variación no accidental, sino sustancial en la concepción antropológica. Esa variación antropológica posee una dimensión esencialmente teológica. De las luchas de religión de la pos-Reforma hasta

el deísmo y luego el ateísmo militante, hay una ruta marcada por el afán político de lograr, desde el poder y con el poder, no imponer una determinada creencia, sino, sobre todo, vaciar de creencia religiosa a los súbditos (que siguen siendo súbditos aunque se les llame ciudadanos) sometidos a la omnipotencia de los poseedores del *imperium*.

Que la secularización de categorías teológicas para darles un sentido político en la búsqueda de nuevas formas de estructuración social encuentra su inicio en la Revolución inglesa del siglo XVII es algo que parece claro. Las citas atropelladas y atropellantes del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento, que salpican *ad nauseam* el *Leviatán* de Hobbes, deben verse no solo como defensa de su autor contra las acusaciones de ateísmo que le formulaban académicos de Oxford, sino como traslación de lo teológico a lo político de elementos que darían una solidez y proyección a las relaciones de poder. Así, el *covenant* hobbesiano viene a ser la proyección histórico-política secularizada del *foedus*, de la Alianza bíblica entre Jehová y su pueblo. El *pactum subauditum* (pacto tácito) de Hobbes, entre el monarca (Dios) y sus súbditos (Pueblo elegido), marca en la concepción absolutista del *Leviatán* la fórmula contractual como garantía contra las guerras civiles. Y con la presencia pesante de lo religioso, en mixtura con el fanatismo político no castamente ajeno a la defensa de intereses económicos, Locke, en su largamente manoseada *Carta sobre la tolerancia*, no vacilará en plantear una tolerancia *prêt-à-porter*, pues se reduce a una convivencia pacífica y pragmática entre anglicanos y puritanos, pero excluyendo de toda tolerancia (con lo cual

deberían ser tratados con la total intolerancia) a católicos y ateos.

Lo que deseo resaltar es que en la Revolución inglesa del siglo XVII se trató más de conflictos religiosos en la política que de *religiones políticas*, tal como en la actualidad se las entiende. En la Revolución francesa de fines del siglo XVIII, en cambio, sí se encuentra ya la visión del mito propia de la modernidad que gesta *religiones políticas* con el denominador común del empeño descristianizador. En las *religiones políticas*, no se trata de usar políticamente la religión sino de imponer socialmente, como sustituto de la religión, una elaboración ideológica de raíces míticas. Reducida la trascendencia a la inmanencia, lo sobrenatural a lo natural humano y la teología a la política, se produjeron, en efecto, fenómenos históricos con proyección política de masas con ribetesseudorreligiosos. Los dogmas políticos de semejantes *religiones políticas* resultaron los postulados programáticos de los partidos en el poder. Esos partidos fueron una especie de nueva "Iglesia". La militancia en ellos era credencial de pertenencia al nuevo "Pueblo de Dios". La revolución fue, entonces, entendida como la creación *ex novo* del hombre prometeico, sustituto de Dios. La función redentora, concebida como empeño histórico-político, fue patrimonio y monopolio del Estado. La unión del trono y el altar fue cambiada por la alianza entre el mito y el poder.

Después de la Revolución francesa, con la revitalización del mito con el romanticismo alemán, y con el notable influjo de pensadores que van de Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling a Mikhail

Bakunin y Friedrich Nietzsche, la mitología moderna dio a luz, alimentó y facilitó el crecimiento cultural político de las *religiones políticas* que, con distinto signo revolucionario, sepultarían la supuesta ataraxia del mundo liberal-burgués. En ese caldo de cultivo de los mitos y de las *religiones políticas* de la modernidad, se produjeron complejos procesos que configuraron, desde un punto de vista cultural-político, el mundo que hemos conocido. A la *Weltanschauung* moderna obedecieron las expansiones coloniales e imperiales de la primera globalización hasta estos tiempos de la segunda, posterior a la caída del Muro de Berlín, vale decir, iniciada en las décadas finales del siglo XX. Los mitos de la clase, de la nación y de la raza dieron lugar a la concreción histórica de los totalitarismos (comunista, 1917; fascista, 1922; nazi, 1933). Figuras como Vladimir Lenin y Joseph Stalin, Benito Mussolini y Adolf Hitler no pueden comprenderse plenamente en su tránsito histórico sin conocer y entender críticamente los mitos de la modernidad. Las *religiones políticas* que tipificaron los totalitarismos del siglo XX, para su cabal juicio crítico, pueden y deben ser consideradas con el conocimiento y con la ponderación de esos mitos.

En estas páginas, por tanto, al hablar del mito, solo habrá una rápida mención, casi en función de ayuda-memoria, de la visión clásica del mito. Interesa llegar cuanto antes a la modernidad. Los mitos de la modernidad han sido muy fecundos en dar vida a *religiones políticas* diversas e, incluso antagónicas. Esos mitos y esas *religiones* no han contribuido ni a la dignificación de lo humano ni a la mejor concepción, proyección y realización

de la política. Más aún: como podrá verse, en las decantaciones de la posmodernidad, terminan alimentando los absurdos trágicos de la antihumanidad y de la antipolítica.

Los fanatismos derivados de las seudorreligiones que son las *religiones políticas* están muy lejos de ser cuestiones o realidades del pasado. La difusa y amarga mítica de la posmodernidad está presentando (ha generado ya) fenómenos de intolerancia radical con variada proyección social. Además del fundamentalismo islámico, con manifestaciones terroristas, genocidas y represivas como las del Estado Islámico de Irak y el Levante (EIIL), y sus semejantes (que son expresiones totalitarias de un integrismo religioso, más que *religiones políticas* en sentido estricto), aparecen manifestaciones ideológico-políticas tipo medusa, con mil planteamientos, mil cabezas, mil manifestaciones de intentos de pensamiento único. Me refiero a la asfixiante intolerancia multifacética, con su intento de *pensamiento* único, de lo *políticamente correcto*.

Las *religiones políticas* se plantearon a sí mismas (y los mitos actuales de la posmodernidad las imitan en eso) como escudos filantrópicos que garantizaban un futuro mejorado para una nueva humanidad. Su planteamiento ha sido (y continúa siendo) el de una falsa filantropía de un mundo sin piedad para lo radicalmente humano. Allí se pone de manifiesto un esfuerzo teórico y un empuje práctico de un gran vacío cultural-político. Por más que se proclamen *arquitectos del mañana* (ya no ponen tanto énfasis en el postulado revolucionario), ponen de relieve, no solo un estancamiento espiritual y cultural, sino, sobre

todo, una angustia surtida de desesperanza, una amarga visión nihilista del mundo y de la vida, un brutal retroceso histórico, producto de reducir el progreso a lo tecnocientífico, a costa del sacrificio y olvido de lo humano. La turbulencia sociocultural de la posmodernidad, con su escepticismo y su nihilismo, pone de manifiesto su incapacidad cultural y política para alumbrar un nuevo periodo en la dinámica de la humanidad en el tiempo.

La dinámica histórico-política de la modernidad y la posmodernidad buscó, con una teología secularizada que Carl Schmitt llamó *teología política*, dar una explicación seudorreligiosa de la ontología histórica. Pareciera que en la actualidad se percibe la reacción pendular a ese fenómeno. En efecto, si la crítica a la religión se extendió durante más de dos siglos (con singular insistencia y dureza durante los siglos XIX y XX) desde todas las vertientes del racionalismo de la modernidad, y se generó la antiteología de la consideración del hombre como *causa sui* y ser supremo, en la actualidad parece presentarse una dinámica contraria. Así, en la crítica actual a la modernidad y a la posmodernidad, no solo no se excluye la perspectiva teológica, sino que, en más de un caso, resulta una exigencia.

Con Hegel y Schelling (sobre todo con Hegel), resultó explícito el intento de reducir la teología a la filosofía. No es que hoy se intente lo contrario (reducir la filosofía a la teología), sino que se estima necesario el recto saber teológico para desmontar, con seriedad intelectual, las elaboraciones intelectuales con ambición de sistema que, con la pretensión de reducir la teología a la filosofía,

terminaron, en realidad, por la vía de Hegel y Karl Marx o por la vía de Nietzsche, sustituyendo a Dios por el hombre divinizado y reduciendo la teología a la política. En la gestación de las *religiones políticas*, además de su fundamentación mítica, apareció este proceso de dinámica enferma, que requería (requiere y requirió siempre) el poder estatal como instrumento histórico de imposición forzada. Ello quedó patente en los totalitarismos del siglo XX.

Los teóricos de la modernidad y de la posmodernidad pretendieron erigirse en *maestros de conciencias*, usando al Estado para tal fin; y usando la cultura dominante (producto de su continuada elaboración) como sustitutiva de la *libertad de la cultura*, auténtica y evidente manifestación de la libertad humana. Pero ni el Estado puede regir la conciencia de nadie, ni ninguna persona sensata puede admitir que se le pretenda imponer el vasallaje espiritual y cultural a un neomandarismo, degradado y degradante, que, en su prepotencia, solo reconoce como válido su modo de ver las cosas, negando respeto y entidad a cualquier perspectiva diferente o crítica de la suya.

¿Cómo en la época de la racionalidad maximizada pudo la diversa visión mítica de la modernidad imponer esquemas vaciados de racionalidad, y con exigencias de irracionalidad para su aceptación, como faros rectores del comportamiento político? Diversos factores pueden mencionarse. No solo aquello de Francisco Goya relativo a que *el sueño de la razón produce monstruos*. Las limitaciones de la razón ilustrada pretendieron ser

superadas, llegado el momento de la crisis en marcha, por la exaltación sin límites de la voluntad. La voluntad fue, con Nietzsche y después de él, entendida como voluntad de poder. Y como los criterios de la moral cristiana fueron considerados, por Nietzsche y sus seguidores después de él, como propios de una *moral de esclavos*, el dominio del hombre sobre el hombre, en el horizonte de la plena inmanencia, se redujo a la explotación del hombre por el hombre, con variadas y tecnificadas formas de negación de la humana dignidad. Si Maquiavelo convirtió a los medios en fines y otorgó carácter absoluto de *telos* al poder, la modernidad tardía y la posmodernidad elevaron a los altares del hombre prometeico la técnica y la ciencia, como las verdaderas claves del poder que Maquiavelo en su tiempo no había podido captar, limitándose a la dicotomía de *profetas armados* y *profetas desarmados*.

Como los totalitarismos eran fin de sí mismos, sus elaboradas concepciones míticas buscaron no tanto la afirmación de su poder a través de la ciencia y la tecnología, sino que vieron en ellas el respaldo instrumental a su política de masas, orientada al sometimiento de la sociedad civil y política mediante la imposición del pensamiento único y la negación del pluralismo efectivo, propio de las sociedades democráticas. *Fuera del sistema no hay salvación. Solo con el sistema hay redención.* Con semejantes pilares de su autojustificación, los totalitarismos, guiados por una seudoteología política, dieron vida histórica a un integrismo *sui generis*, a un fundamentalismo político seudorreligioso, afincado en *religiones políticas* de raíz mítica.

Mostrar al lector no solo un muestrario de los mitos de la modernidad y su proyección en religiones políticas operativas, resaltando, sobre todo, las manifestaciones totalitarias del siglo XX, junto con las que considero las interpretaciones más resaltantes del fenómeno totalitario en los enfoques de la filosofía política, de la ciencia política y de la historia filosófica, es el objeto central de estas páginas. A modo de conclusión, se apunta a la necesidad de la superación de los presupuestos mítico-intelectuales de la modernidad y la posmodernidad, como requisito indispensable para una redignificación de la política. La reafirmación de un humanismo personalista y una visión de la historia deslastrada del antiteísmo característico de la modernidad tardía y de la posmodernidad parecieran requisitos culturales para la redignificación de la política y la revitalización de la democracia con una savia de principios que vaya más allá de la simple formalidad procedimental. La superación del triple reduccionismo que se hizo patente y constante desde Hegel (de lo trascendente a lo inmanente, de lo sobrenatural a lo natural humano y de la teología a la política) pareciera sendero necesario para enderezar lo torcido (que no es poco) de la modernidad tardía y de la posmodernidad. En esa tarea, los presupuestos extrapolíticos y suprapolíticos de una auténtica teología (no de una teología secularizada, siempre madre fecunda de *religiones políticas*) resultan necesarios en la configuración de un humanismo que reconozca el carácter creatural de la persona humana y entierre sin duelo los falsos dogmatismos derivados del supuesto del hombre prometeico.

Notas

- [1](#) Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (Cambridge: Harvard University Press, 1965). Tuvo una inmediata edición inglesa: Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1966. Hay edición española: *La revolución de los justos* (Buenos Aires: Katz, 2008).

Introducción

Si en todos los totalitarismos hacen acto de presencia las llamadas religiones políticas, la temática del mito permite considerarlas desde un ángulo distinto del propio de la teoría política, la filosofía política o la historia política de raíz filosófica. El mito resulta de complicada (o imposible) aprehensión desde la teoría, la filosofía o la historia. La consideración de las religiones políticas desde el mito reclama un añadido psicológico y cultural, no siempre armoniosamente valorado por quienes realizan su estudio desde una de las áreas específicas del saber político (teoría, filosofía, historia). Estas áreas, por su misma naturaleza, privilegian enfoques metodológicos que minusvaloran la consideración del mito, a partir, objetivamente, de su escasa o nula racionalidad y, como consecuencia de ello, de su difícil o imposible estudio superando los linderos de lo básicamente emocional.¹

Ciertamente, el mito, todo mito, considerado en sí mismo, tiene poco de racional; y reclama, por su básica emotividad, una consideración psicológica. Pero el mito no admite solo, para intentar su comprensión (que es cosa distinta de su justificación), una disección psicológica. El motivo para su consideración psicológica resulta evidente. El mito político, constituido y operativo como tal, ha

llegado a ser un fenómeno fanatizante de masas. Cuando ese fenómeno se ha producido, el mito ha sido el alma de las llamadas religiones políticas. Ha existido alimentado por savias culturales preexistentes. Los mitos no han sido fenómenos *contra* la cultura, sino fenómenos *de* la cultura, de la cultura dominante. Por eso, los mitos políticos no son ajenos a determinada *Weltanschauung*, sino que resultan derivaciones irracionales (en tanto básicamente emocionales) de ella. Eso explica, a la vez, su capacidad de masificación, en tanto extendidos en el imaginario colectivo no admiten discusión racional sobre sus postulados, sino afirmación fideísta de estos, acompañada de una praxis histórico-política signada por el voluntarismo. Así pues, el mito, como núcleo resaltante de las religiones políticas, exige ser visto en su proyección sociopolítica, que da acentos trágicamente distintivos a los tiempos históricos de los totalitarismos. Así, en tanto han generado (y pueden generar) fenómenos políticos de masas, los mitos no pueden ser ignorados por la teoría política, la filosofía política y la historia de base filosófica. Si los enfoques de lo político (como *factum* humano y como proceso histórico) realizados por la teoría, la filosofía y la historia no tienen por qué ser necesariamente antagónicos (pueden resultar, en su diversidad, complementarios), el estudio del mito, en tanto ayuda a la comprensión de las religiones políticas, sirve, sin duda, a la más completa comprensión crítica del totalitarismo, en sus distintas manifestaciones.

La modernidad, que había exaltado al hombre prometeico como *causa sui* y que rechazaba como antihumano todo lo que escapara a su dominio racional,

presentó, en tiempos de la evidencia de su crisis, fenómenos tan antihumanos como los sistemas totalitarios del siglo XX, nutridos todos ellos por mitos. Cómo pudo eso pasar es algo que queda, propiamente, para el estudio de la teoría, de la filosofía y de la historia.

Los estudios sobre la ideología, el gnosticismo moderno y el vínculo histórico-genético han arrojado, a mi entender, muchas luces sobre el fenómeno totalitario. En este sentido, los aportes de Hannah Arendt, Eric Voegelin y Ernst Nolte han sido relevantes. La historia cultural, con Ernst Cassirer, Mircea Eliade y Manuel García-Pelayo, entre otros, señaló atentamente la importancia del mito. No hay compartimentos estancos en los enfoques. Hay entre ellos, por el contrario, vasos comunicantes. García-Pelayo fue un gran jurista y también fue un notable teórico político, alumno de Carl Schmitt, con amplio conocimiento histórico. Cassirer y Eliade, para su visión cultural de la historia, se apoyaban en un conocimiento grande de la historia de las ideas y de la historia de las religiones. Nolte tuvo, como base de su destacada obra como historiador, el fundamento de su sólida formación inicial de filósofo. Voegelin, no solo muestra una erudición imponente, sino que, a su dominio del pensamiento filosófico, se suma un envidiable y profundo conocimiento del pensamiento y de la historia política. Arendt, aunque decía que prefería ser llamada teórica política y no filósofa política, engrandece y potencia su teoría política con un profundo conocimiento de la historia de la filosofía, que pone de relieve su carrera inicial como filósofa. Y en todos ellos (sobre todo en

Voegelin y Arendt), el conocimiento de la teología no fue ni secundario ni superficial.

El estudio del mito político, como fundamento de las religiones políticas de los totalitarismos, no es algo, por tanto, que no tenga nada que ver con la teoría política, con la filosofía política o con la historia de base filosófica y cultural. Supone, por el contrario, el conocimiento de los aportes que, respecto de los totalitarismos, hayan hecho estudios realizados con esos enfoques.

Ya desde el primer capítulo (*La science moderne et la raison*) de su *Antimoderne* (1922),² Jacques Maritain escribía que “la filosofía moderna es [...], sobre todo, psicología, y si se ocupa de la razón será sobre todo para estudiar su psicología, buscar las condiciones internas de su funcionamiento”. No tiene, pues, mucho que ver esa *razón* de la modernidad con la facultad ordenada al ser inteligible que la terminología clásica denomina inteligencia o razón. Tiene que ver solo con “un cierto aspecto de la razón que responde al ejercicio de su actividad puramente material, como pura y simple potencia de razonar, sea de manera falsa o verdadera”.³ El relativismo y el escepticismo, la indiferencia frente a la verdad, aparece como lastre insuperable de la perspectiva intelectual de la modernidad y de la posmodernidad. La razón y la voluntad, como facultades superiores del alma racional, no pueden dejar de referirse a la verdad y al bien. Estamos en el ámbito del ser. Lo ontológico abre el horizonte de la comprensión de los trascendentales del ser (unidad, verdad, bondad, belleza). La verdad buena y la bondad verdadera suponen, en quien la capta y la quiere,

referencia a lo real, porque, como dice Maritain en las palabras que abren el texto de esa obra, la razón es

la facultad de lo real; o, más correctamente, la facultad por la cual nuestro espíritu resulta adecuado a lo real y por la cual nosotros conocemos, de una manera analógica, sin duda, y muy lejana, pero verídica, la realidad de las realidades, Dios. La razón está hecha para la verdad, para poseer el ser.⁴

En *Antimoderno*, Maitain dedica bellas páginas al desarrollo del tema de la razón iluminada por la fe. Recuerda que con la sola luz natural de la razón puede conocerse la verdad natural.⁵ En el caso de la filosofía moderna, según él, no se trata de la razón dejada a sus solas fuerzas naturales, sino de *la razón abandonada a la apostasía*. La razón cristiana está en la luz de la fe. Se trata, por tanto, de la razón elevada al orden sobrenatural. Posee, por ello, la certeza de las verdades naturales y las garantías de la Revelación.⁶

Maritain señalaba como los dos pecados intelectuales del pensamiento moderno los siguientes: a) la pretensión de adquirir con las solas fuerzas naturales una ciencia perfecta y exhaustiva (predominantemente matemática) y b) la pretensión de modelar lo real a la medida del espíritu humano. Destacaba de qué manera en la separación modernista de la razón del orden verdadero estaba la ambición de hacer de ella (de la razón) la regla del conocimiento.⁷

Hablaba de la tiranía del *cientismo*, que escoge la matemática como “instrumento universal y regulador soberano del saber”, centra el pensamiento sobre el detalle físico, proscribía el conocimiento de las causas y de las realidades supremas, y considera solo *ciencia* a la ciencia de fenómenos sensibles.⁸

Para Maritain, siendo la filosofía moderna “egocentrista, idealista y naturalista”, entre ella y el pensamiento cristiano “se abre un abismo infranqueable: *inter nos et vos magnum chaos firmatum est* (entre nosotros y vosotros se interpone un caos gigantesco)”, porque el espíritu de la filosofía moderna no va a la verdad sino al error (por la deformación de la razón antes apuntada).⁹

Con este punto de partida crítico sobre la antropología filosófica de la modernidad y la reafirmación de una antropología de base metafísica que permite la afirmación de la persona y su apertura a la trascendencia, Maritain desarrolla sus consideraciones de filosofía social y política, nutridas de la reflexión sobre la propia experiencia trágica de los totalitarismos y de las guerras mundiales del siglo XX.

En esos totalitarismos, hubo mito y magia. El mito no es la magia. Aunque pueda haber, igual que en la magia, rasgos esotéricos, en el mito no existe la visión sacralizada de la palabra, de cuya pronunciación se espera, por la misma fuerza de haber sido pronunciada por quien se considera dotado de poderes mágicos, una determinada consecuencia. Pero en el mito, como en la magia, no hay racionalidad fundante. Tanto en la Antigüedad como en el

presente, hay gente que recurre a la magia o sus sucedáneos. Es un sector humano de no poca entidad numérica, que, en todas las sociedades, de muy diversas culturas, manifiesta en sus comportamientos un ajustar sus conductas a determinados prejuicios mágicos o míticos. Números que se consideran de mala suerte, gestos o acciones para beneficio o perjuicio, recurso al supuesto lenguaje de los astros... todo en un vano intento, extrarreligioso, extrafilosófico, extrarracional, de buscar de manera *sui generis* una explicación sobre el pasado, el presente o el futuro.

Ni el mito ni la magia son la religión, aunque busquen arroparse de un sentido cuasirreligioso, como vinculación, o intento de vinculación, de lo humano con aquello que lo supera, y frente a lo cual siente temor o reverencia. El mito y la magia suelen estar, en la sociedad contemporánea, vinculados a maneras degeneradas del fenómeno religioso. Tanto la magia como el mito reflejan, en la praxis social de la modernidad y la posmodernidad, una versión corrompida de la espiritualidad y de la religiosidad. Habitualmente refleja también un antropocentrismo desviado. Se admite la existencia de un ser superior, pero no se le considera persona ni al ser humano ser personal en función de ese ser, sino, por el contrario, se considera a ese ser en función de las apetencias, pasiones y ambiciones de la persona humana. Se trata, con la magia, de intentar tener un dominio extranatural de las fuerzas que sabemos superan lo humano y que escapan al dominio de lo humano. De ahí, el recurso a la brujería, a los ritos satánicos, al espiritismo, a la astrología, etc.

La adhesión al mito, como fenómeno de masas con dimensión histórico-política, encuentra su fuente en el imaginario de esos estamentos sociales proclives a la lectura de horóscopos, o a los rituales mágicoseudo-religiosos, que nutren, a veces en expresiones de sincretismo, las tradiciones de paganismo primitivo ayuntado con la formalidad externa de las prácticas de las creencias verdaderamente religiosas. Así, rechazando la creencia y la práctica religiosa, terminaron los propagadores de los mitos políticos contemporáneos por intentar imponer, con la fuerza del Estado, las religiones políticas en las cuales decían apoyarse.

Sin ser, pues, un fenómeno nuevo, los mitos políticos, en la atormentada historia del siglo XX, dieron vida a religiones políticas que fueron el credo paganizante de los regímenes totalitarios.

Ya en 1938, el año de la Conferencia de Múnich, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial que se iniciaría al año siguiente, Fritz August Voigt calificaba, en *Unto Caesar (Hasta el César)*,¹⁰ de *religiones seculares* tanto el comunismo como el nacionalsocialismo, en su criterio, siendo opuestos, estaban fundamentalmente emparentados. Veía el vínculo *familiar* tanto en sentido “religioso” como en sentido “político” (secular). Los dos eran socialistas. Los dos rechazaban la noción judeocristiana del pecado. Ambos consideraban el bien y el mal según los criterios míticos de la clase o la raza. Y, además, tanto el comunismo como el nacionalsocialismo, exaltaban una mítica/idolátrica deformación antropológica: el hombre colectivo como antítesis del sujeto humano que, aunque de naturaleza

social, tiene alma individual e intransferible. Tanto el comunismo como el nacionalsocialismo exaltaban al hombre prometeico, destinado a hacer terrenal el Reino de los Cielos. Ambos proclamaban la inmanencia total y la negación del sentido trascendente de la persona humana.

Para Voigt, eran *religiones políticas*, en tanto *religiones seculares*, el jacobinismo, el bolchevismo, el fascismo y el nacionalsocialismo. Con su perspectiva, hoy podrían incorporarse a esa no distinguida *familia* las fanáticas variantes de lo *políticamente correcto* y del fundamentalismo islámico. Lo *políticamente correcto* como polimórfica expresión ideológica de un fundamentalismo secularista. El fundamentalismo islámico como justificación teocrática de un integrismo violento con pretensión totalitaria.

Las religiones políticas de los totalitarismos llegaron a tener tristemente respaldo de mayorías populares. La evidencia de ese hecho llevó a Jacob Talmon a calificar de *democracia totalitaria* toda dictadura ideológica sostenida por el entusiasmo de masas. Esa democracia totalitaria encontraba su savia doctrinal en una religión política, que, sin los rasgos de una verdadera religión, consideraba que toda dimensión de la existencia humana es política, por tanto, lograba su sentido y finalidad en el Estado, por el Estado y para el Estado.¹¹ La visión de la *democracia totalitaria* de Talmon ha seguido siendo tema de discusión académica.¹² Para criticar la supuesta democracia sin libertad, es decir, regímenes con aparente respaldo de mayorías que justifican en ese respaldo la negación de las libertades cívicas básicas y de los derechos fundamentales,