

LA INMORTALIDAD COMO PROBLEMA POLÍTICO

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Dalmacio Negro Pavón

I. CONCEPTOS POLÍTICOS Y METAPOLÍTICOS

En 2007 se publicó en estos *Anales* (Nº 84) el trabajo titulado “La politización de la naturaleza humana”, en el que se describían las concepciones políticas antropológicas fundamentales. En este nuevo ensayo, se intenta plantear cómo se ha llegado a una nueva visión antropológica, que introduce un paradigma inédito en el pensamiento político occidental al politizar la inmortalidad, un concepto metapolítico, con ánimo de neutralizarla definitivamente.

1.- Hobbes descubrió que los conceptos pueden ser armas políticas. Se politizan con los conflictos y su polemicidad hace de ellos términos polisémicos cuya significación, operatividad y alcance dependen del momento concreto. Sin embargo, el hecho de que sean históricos no significa que tengan historia. Pues, como pensaba San Agustín, la Historia no es una institución humana: *en la Historia se está*. Quiénes tienen historia, decía Zubiri, son los hombres por el hecho de estar en ella, y como el presente remite al origen, serán de un modo u otro a partir de esos conceptos o ideas. En frase del historiador alemán Gustav Droysen, “lo que la especie es conceptualmente para los animales, las plantas, ... así es la historia para los seres humanos”¹. Los hombres no hacen la Historia como afirma el historicismo: viven en ella, y, en este sentido, son seres históricos. La Historia es la casa de lo humano de la naturaleza humana. La Historia se revela en el acontecimiento (*Geschichte*) y la historia (*Historik*) se construye con los hechos.

¹ *Historik. Vorlesungen über Enzyklopedie und Methodologie der Geschichte* (1882). 2ª ed. Munich/Viena, Oldenburg 1977. “Grundriss der Historik”, & 82, p. 357. Añadía Droysen: «Lo ético y lo histórico están estrechamente coordinados. Pues la historia (*Geschichte*) ofrece la génesis de los “postulados de la razón práctica”, que permanecen ocultos para la “razón pura”. La historia *magister vitae*».

La retórica es la lógica de la política, y la politicidad de los conceptos es proporcional a la intensidad de las emociones y pasiones que suscitan y a su difusión entre la opinión. Por eso, no sólo cada época o cada momento tiene sus propios conceptos políticos, sino también cada pueblo, cultura o civilización. La historia es variedad y diversidad, divertida decía Ortega, y muchos conceptos políticos son accidentales. No es raro que, debido a las vicisitudes históricas aparezcan nuevos conceptos políticos, que pueden conservarse como tales o neutralizarse u olvidarse al cesar el conflicto; y tampoco es infrecuente que se despolitizen conceptos políticos más antiguos. Es menos frecuente que haya que precisar o redefinir conceptos metapolíticos, que, al ser inherentes a la naturaleza humana, pertenecen al ámbito protopolítico.

Los conceptos metapolíticos son materialmente presupuestos de lo Político y de la Política; formalmente, son términos recurrentes como la libertad, la igualdad, la justicia o la inmortalidad, insertos en el acervo del sistema de creencias colectivas que configuran los pueblos. Devienen políticos —se temporalizan— cuando un conflicto relacionado con ellos alcanza una intensidad susceptible de conmover el orden social entero².

2.- La inmortalidad, el presupuesto que interrelaciona la religión y la política, es un concepto metapolítico de escaso relieve político. Es frecuente olvidar los presupuestos dándolos por sobreentendidos. Escribía Hannah Arendt: «A nosotros, habituados a la idea de inmortalidad sólo a través del duradero atractivo de las obras de arte y quizás a través de la relativa permanencia que adscribimos a las grandes civilizaciones, puede parecernos poco razonable que el camino hacia la inmortalidad deba descansar en la fundación de comunidades políticas»³.

En cambio, los antiguos sabían muy bien, que los regímenes políticos se fundan con la intención de que sean inmortales. Decía Cicerón: «...una ciudad debe constituirse de manera que resulte eterna. Por ello, la muerte no

² La *intensidad* es fundamental en política. A causa de ella, «la idea del orden político es *incierto, variable, plural y desarrollable*». F. J. Conde, *El animal político* (Ed. de J. Molina). Madrid, Encuentro 2011. III, p. 78. Como el orden político, que decía Ortega es «la piel de todo lo demás», refleja el orden social o prepolítico, el objeto de la política *strictu sensu* es una cuestión de intensidad. Pues, cuando los antagonismos se polarizan convirtiéndose en conflictos que adquieren determinado grado de intensidad, pueden tener repercusiones políticas, dando lugar incluso lugar a situaciones límite (las situaciones excepcionales). El mecanismo del «chivo expiatorio» según la interpretación de René Girard es una explicación muy convincente de las situaciones excepcionales, pero en otros casos puede explicar demasiado. Acerca de la intensidad, J. Freund, *Sociología del conflicto*. Madrid, Ediciones Ejército 1995. III, pp. 144-147.

³ Sin embargo, proseguía Arendt, posiblemente los griegos daban mucho más por sentado esto último que lo primero. «Lo primero» es la creencia en la inmortalidad individual, que perdió su fuerza «políticamente constrictiva» en la Edad Moderna. Se descubrió en cambio «la inmortalidad potencial de la humanidad», pues «el *atbanatidzein* (Aristóteles), el inmortalizar, como actividad propia de los hombres mortales, únicamente puede tener sentido si no hay garantía de una vida futura en el más allá». *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós 1995. «Historia e inmortalidad», Pp. 56, 55 y 58. Un rasgo distintivo del cristianismo es que garantiza la realidad de la vida futura: La resurrección carnal de los muertos.

es natural para una república como lo es para un hombre, para el cual, la muerte no sólo es necesaria, sino muchas veces deseable. Cuando desaparece una ciudad, cuando se arruina y se extingue, es, en cierto modo, por comparar lo menor con lo mayor, como si muriera y se destruyera todo este mundo» (*República* III, 23).

3.- Algunos ejemplos de la politicidad concreta de la inmortalidad. En Egipto, la inmortalidad era un privilegio que dio lugar a la “gran revolución” de la plebe (ca. 2240-2065) para reivindicar el derecho a la inmortalidad monopolizado por la oligarquía. Tenían el mismo sentido las reivindicaciones del derecho al culto de los plebeyos romanos frente a los *patres conscripti*; la máxima política romana (y de la política en general) *salus populi suprema lex esto*, es una aplicación de la idea de inmortalidad colectiva. También la conocida metáfora milenarista del nacionalsocialismo, el *Reich* de los mil años. Etcétera.

Con todo, la inmortalidad no sólo está ausente en el campo político, quizá por el imperio de la idea de cambio, sino también en el de lo protopolítico. En el mundo prepolítico está aún menos de moda que en los años sesenta del pasado siglo, cuando Michele Federico Sciacca se disculpaba en la “Premisa” de *Muerte e inmortalidad*.⁴ «sé que voy a tratar un argumento hoy día pasado de moda, pero a mí, añadía, me interesan los problemas actuales y no las circunstancias». Sin embargo, tanto su negación como su afirmación y la misma duda sobre la inmortalidad, son decisivas para configurar el orden social y el orden político.

Si no se mienta la inmortalidad, es porque, curiosa y asombrosamente, suscita, como dice Hadjadj, un miedo que se ha hecho corriente⁵, coincidiendo por cierto con la crisis de la fe religiosa y de la política. Pero es como el dios de los jainistas: si no se mienta es porque está muy presente y se le teme.

II. ¿UNA ÉPOCA NUEVA?

Arnold Toynbee acuñó el concepto “tiempos revueltos” como una categoría histórica. Los tiempos *están* ciertamente revueltos pero seguramente *son* bastante más que eso. «No vivimos nuestro presente como el final de una normalidad y el comienzo de otra normalidad, sino como el final de la normalidad... La vida como era hasta ahora, se despiden»⁶.

⁴ Barcelona, Luís Miracle 1962.

⁵ *Tenga usted éxito en su muerte. Anti-método para vivir*. Granada, Nuevo Inicio 2011. 2, pp.104 y ss.

⁶ G. Steingart, *Das Ende der Normalität. Nachruf auf unser Leben, wie es bisber war*. Munich/Zurich, Piper 2011. 2, p. 15.

1.- El nihilismo había empezado a asentarse en la última década del siglo XIX. Nietzsche anunció un *eón* nihilista que duraría dos siglos. Tanto él como Dostoyewski se referían a un nihilismo no utilitario en el que si nada es verdad todo está permitido moralmente (*Nichts ist wahr, alles ist erlaubt*). Mas, como observó Arendt, el totalitarismo se asienta en un nihilismo de segunda fase en el que, además, todo es posible. El nihilismo conmovió el siglo XX y en el XXI sigue instalado entre las grandes masas —a cuya masificación contribuye— para las que la religión y la política carecen de sentido. Su interés en ellas se reduce a lo que podría llamarse sub-religión y sub-política, derivaciones o residuos de aquellas, cuya crisis es paralela.

Da la impresión que ha dejado de funcionar la ley del péndulo enunciada por Donoso Cortés en el *Discurso sobre la dictadura*. Según esa famosa ley, cuando la religión no religa o lo hace deficientemente, le compete a la política ejercer la imprescindible función religatoria⁷. La proliferación de sub-religiones y de sub-políticas cabe interpretarla como un signo inequívoco de que el nihilismo ha clausurado el tiempo de la política y de la religión. Esto no quiere decir que no puedan retornar puesto que son una posibilidad de la naturaleza humana, en cuya realidad se fundamentan. Lo que ocurriría es que, justamente en el nihilismo, la naturaleza humana es a lo sumo un dato biológico, siendo lo humano un producto, ¿casual?, de la cultura, que es como la interpreta una poderosa tendencia.

La crisis de la religión y la política y de su relación dialéctica se relaciona con la de ese sintagma. La disolución del concepto naturaleza humana sería la señal distintiva del apogeo del nihilismo, que, por otra parte, decía Zubiri, es una posibilidad siempre latente en el horizonte del cristianismo. Ahora bien, precisamente por ser una posibilidad histórica que se ha hecho efectiva, en modo alguno es descartable el retorno de la religión y la política bajo otro paradigma, o, como decía Hegel con más propiedad, bajo otro *Weltgeist*, puesto que el hombre *está* en la historia. Se habrían agotado las posibilidades de un gran época perspectivística y, como decía Gebser, se estaría entrando en otra aperspectivística.

En efecto, la Historia está preñada de horizontes de posibilidades y la historia humana es la historia de las posibilidades realizadas de la libertad.

⁷ «Señores, no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía, está alta. Esta es una ley de la humanidad, una ley de la historia». Corroborando esa ley desde el punto de vista sociológico, decía Niklas Luhmann, que, si «para los hombres individuales es prescindible [la religión], no lo es, sin embargo, para el sistema de comunicación llamado sociedad». Sociológicamente, «la religión no soluciona problemas específicos del individuo sino que cumple una función social, y «cualquiera que sea el modo en que se determine esa función y pueda derivarse de ella la posibilidad o incluso la problemática del proceso de diferenciación funcional, no existe otra prueba científica de la imprescindibilidad de la religión». *Sociología de la religión*. Barcelona, Herder 2009. IV, VIII, pp. 281-282.

Ni se detiene, limitándose a gravitar sobre la vida humana, ni es previsible: aunque los hombres crean que la hacen no pueden saber qué están haciendo; con frecuencia, hacen lo contrario de lo que piensan y quieren. La historia humana nutre la “experiencia de la vida”. De ella sólo cabe decir como los antiguos, que es *magister vitae* añadiendo con Cervantes, que «es maestra de la verdad». Y una de las cosas que enseña la experiencia histórica es que los apogeos suelen anunciar el declive tras la apoteosis.

El agotamiento de las posibilidades de un horizonte histórico es la aurora de otras nuevas. *Jedes Ende ist ein Anfang*, todo final es un comienzo se titula un libro a propósito de la ingenua tesis democrática, popularizada por Fukuyama, del fin de la historia⁸.

2.- Es pensable que el apogeo del nihilismo sea el interregno que precede al comienzo de una nueva época. Casi nadie quiere las revoluciones concretas, pero es indiscutible que al menos Europa se encuentra en una situación pararrevolucionaria. Normalmente, las revoluciones sólo se materializan cuando los gobiernos, incapaces de decidir políticamente, acumulan errores. Sin embargo, es casi una regla, que a las revoluciones les precedan errores que a los historiadores les parecen luego increíbles. La causa suele ser, que el agostamiento del espíritu debilita al poder. La política degenera entonces en policía (en inglés *politics* y *policy*), los errores sustituyen a las auténticas decisiones, llevan a cometer nuevos errores y, a medida que se acumulan, la sensibilidad de la opinión capta que los tiempos han cambiado. Los cambios históricos son cambios estéticos.

Nietzsche decía también que en el nihilismo prevalece la voluntad de poder. Pero las auténticas decisiones políticas obedecen a la necesidad: se trata de dar una respuesta a lo que es necesario conforme a lo que es posible. Y como en el nihilismo, dominado por lo que ha dado en llamarse el pensamiento débil, nada parece necesario, en su horizonte no caben las decisiones auténticas.

Es también pensable una interpretación no estrictamente nihilista de lo que está ocurriendo como la de Jean Gebser⁹, que puede concurrir

⁸ R. Rotermundt, *Jedes Ende ist ein Anfang. Auffassungen vom Ende der Geschichte*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. Bien entendido que ningún nuevo comienzo parte de cero, como querían los revolucionarios de 1789; antes ha absorbido el pasado. La historia es acumulativa. Vid. J. Gebser, *Origen y presente*. Gerona, Atalanta 2011. Cf. M. Rodríguez de Peñaranda, *La gran alternancia. Hacia un nuevo mapa del conocer*. Madrid, Biblioteca Nueva 2010. III, 2.4.

⁹ El mundo que llama Gebser aperspectivístico, tiende a liberar de la herencia ya obsoleta de los dos mundos precedentes, el imperspectivístico y el perspectivístico. «La estructura de la conciencia aperspectivística es una conciencia de la integridad, que abarca todo el tiempo y toda la humanidad con su profundo pasado y su futuro como un presente vivo...» *Origen y presente*. 1^a, II, 1, pp 32 y 27. Gebser describía ya así la situación espiritual de Europa: «Hoy, el hombre europeo, ya sea como individuo o como miembro de un colectivo, tal sólo ve su sector. Esta frase tiene vali-

con la de Nietzsche. Agotadas las posibilidades del horizonte “perspectivístico”, como le llama Gebser, que comenzó en el Renacimiento, al faltar el apoyo de la perspectiva el *Zeitgeist* se debilita, por lo que lo serán asimismo las decisiones que requiere la situación. En el nuevo mundo que está naciendo, “aperspectivístico” todavía según Gebser, la voluntad de poder carece de orientación. Por una u otra causa prevalece, pues, la confusión y quizá por eso se ha predicado el fin de la historia. Se habría agotado el mundo perspectivístico —el arte lo denota— y el espíritu de la nueva perspectiva o paradigma, el nuevo *Weltgeist*, aún no es transparente.

Todo esto sugiere que la naturaleza del horizonte histórico en gestación puede parecer desmesurada por desacostumbrada, pues la costumbre, decía Hume, es la gran guía de la vida: a juzgar por los síntomas generales, puede tratarse de que, consumada la unidad del mundo formando una única constelación política, esté dando comienzo otro *Achsenzeit der Weltgeschichte*. Lo sugería Díez del Corral en *El rapto de Europa* con una frase que resume probablemente el sentido de la situación mundial: «Cabe considerar la posibilidad de concebir el nivel histórico homogéneo producido por la ciencia y la técnica como un nuevo tiempo-eje»¹⁰.

3.- La naturaleza humana es el dato o presupuesto que fundamenta todo lo relativo al hombre. Pero como no está determinado qué significa ser hombre¹¹, se habla de la *condición humana*. Ahora bien, las situaciones aperspectivísticas deben mucho al abandono o la crisis del concepto mismo de naturaleza humana que fundamenta las perspectivísticas. Y empieza a percibirse claramente, que, justamente, la politización de la naturaleza humana ha desembocado en una situación desconcertante, al menos en el mundo occidental, donde es en cierto modo la imperante.

Efectivamente, con una aparente paradoja, la politización, que neutraliza, habría dado lugar a *una concepción apolítica, sin embargo intensamente política, precisamente porque la intensidad de la apoliticidad lleva a*

dez en todos los ámbitos, tanto en el religioso como en el político, en el social como en el científico. La propagación del protestantismo introdujo la sectorialización del ámbito religioso; la aparición del Estado nacional produjo la sectorialización del Occidente cristiano en Estado sectoriales; la creación de los partidos políticos sectorializó al pueblo (a la antigua comunidad cristiana) en “comunidades de intereses” sectoriales vinculadas a programas partidistas; y en la ciencia, este proceso de sectorialización condujo al estado actual: al especialismo y, en general, a los “rendimientos punta” del hombre con anteojeras. Pero ya no se puede dar marcha atrás: la *re-ligio*, la religación casi se ha roto del todo; la “selección de la pirámide visual”, por decirlo así, la ha seccionado. Y un mero ir hacia delante y continuar así (que ya ha adoptado un carácter de huida) nos conducirá a más sectorializaciones y, por último, a la atomización. Lo que quedará después será (como en el cráter de Hiroshima) polvo amorfo. Es probable que una parte de la humanidad —al menos “espiritualmente”, o, mejor, “ánimicamente”— siga ese camino. *Ibidem*, 2, pp. 60-61. Cf. M. Rodríguez de Peñaranda, *op. cit.*, III, 2.5.

¹⁰ Subtitulado *Una interpretación histórica de nuestro tiempo*. Madrid, *Revista de Occidente*. 2ª ed. 1962.

IX, p. 313.

¹¹ Vid. E. Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología*. Barcelona, Herder 1990. III.

desentarse del sintagma condición humana, mediador tradicional entre la naturaleza humana según sus connotaciones y la política. Asentándose directamente la apoliticidad en la naturaleza humana como si se hubiese descubierto su secreto, la pone en duda, la manipula, la rechaza o intenta superarla. La “cuestión antropológica”, íntimamente relacionada con la inmortalidad, ha sustituido así a la “cuestión social”: «la cuestión social, escribe Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate* (75), se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica». Los hechos parecen estar replanteando vigorosamente la cuestión social; pero de una manera que va de la mano con la antropológica.

III. LA POLÍTICA, POSIBILIDAD ANTROPOLÓGICA

La política no ha existido siempre ni en todas partes como un campo pragmático. Igual que la teología, la filosofía o la ciencia, es una de las peculiaridades que singularizan la cultura europea, a la que da su carácter fáustico.

1.- Los griegos —quizá Alcmeón de Protona según Buela— descubrieron la *posibilidad* de la política en el famoso “paso del mito al *logos*”. El *mythós* habla *en* el lenguaje natural que mira de frente a la Naturaleza, mientras el *logos*, tomando distancia, habla *acerca de* la verdad o realidad de lo natural¹², dando empero por supuesto que la naturaleza humana es fija, permanente, inmutable y universal¹³, por muy variados que sean sus movimientos o las actitudes morales ante la realidad. En este sentido, la naturaleza humana es una caja de Pandora. Y esto no vale sólo para el pensamiento político sino para el pensamiento en general, por lo que cabe decir lo mismo en el caso de las demás culturas y civilizaciones. No obstante, advertía Bruno Snell: «para señalar qué es específicamente europeo en el desarrollo del pensamiento griego, no hay necesidad de contraponerlo al pensamiento oriental».

La idea de la política como una posibilidad inherente a la naturaleza humana, es originariamente griega, igual que la filosofía en cuyo seno se

¹² Originariamente, el mito «no es la palabra que habla de lo pensado, sino de lo real». W. F. Otto, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*. Buenos Aires, Eudeba 1978. Int. p. 25. En otro lugar explica Otto que *Mythós* y *logos* significan lo mismo: palabra. Pero el hombre del *mythos* es el hombre reposado, tranquilo (*Stille*) próximo a lo puro, la divinidad. En contraste, el hombre del *logos* es, de acuerdo con una cita de Nietzsche, «una forma del creciente sentido del orgullo», de la *hybris*. *Das Wort der Antike*. Stuttgart, Klett 1962. “Der Mythos und das Wort”, p. 348 y ss. Por cierto, en ese sentido nietzscheano, la política se alimenta del orgullo, como señaló Hobbes.

¹³ «El pensamiento europeo empieza con los griegos, y, desde entonces, decía B. Snell al comienzo de su libro clásico, no hay otra manera de pensar... Los griegos crearon de raíz lo que nosotros llamamos el pensamiento. Ellos descubrieron el alma humana y el espíritu humano... *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la Antigua Grecia*. Madrid, Razón y Fe 1965 (Nueva ed. Barcelona, El acantilado 2007). Entre la innumerable bibliografía, también W. Nestle, *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Barcelona, Ariel 1961.

constituyó como un campo pragmático¹⁴. La *República* platónica, el primer gran libro de metafísica, es también la primera gran filosofía política. Plantea el problema político fundamental: formar comunidades humanas unidas por el bien común; comunidades éticas. La política se refiere a los medios para realizar ese fin común: el bien de la Ciudad, que es un fin moral colectivo. Por ende los medios deben también ser morales. Desde entonces, la política es uno de los campos pragmáticos que diferencian la civilización occidental de otras civilizaciones, en tanto para el naturalismo heleno, el hombre plenamente hombre es el hombre político.

2.- «La verdadera libertad, decía Hegel, es moralidad» y como decir política es decir libertad, pues sin libertad no hay política, la concepción moral de la naturaleza humana de los escritores y actores políticos es generalmente la mejor forma de entenderles, aunque no la declaren explícitamente. La conducta de los hombres movidos por los deseos miméticos o las pasiones, en este caso sobre todo la pasión del poder —“el más codiciado de los bienes humanos, junto al que palidecen la fama, el placer y la riqueza”, reconocía Hume—¹⁵, es, o era, la clave del pensamiento político. Éste depende de la conducta que se espera de los hombres según la concepción que se tenga de la condición moral de la naturaleza humana. Dando por sentada la existencia de esta última, y entendida por su carácter mortal en contraposición a la divina¹⁶, el pensamiento político natural se atiene modestamente a la condición humana del animal político: el hombre como *zoon politikón*¹⁷ capaz de vivir en común.

3.- Sin embargo, a partir de la revolución francesa y el Romanticismo, se empezó a pensar, bajo la influencia del igualitarismo y el culturalismo historicista de orientación científicista, en suprimir la mediación de la condición humana, basada en la experiencia de la vida, y en asentar directamente en la naturaleza humana la explicación de los actos humanos. Fue así como acabó cuestionándose la naturaleza humana y su existencia. Fortalecidas las dudas algo más tarde por el evolucionismo darwiniano como un nuevo paradigma, es decir, como una hipótesis que ayuda a explicar hechos, una pode-

¹⁴ Vid. por todos, Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt a. M., 1980. M. I. Finley hablaba anacrónicamente del “invento” de la política como una forma del modo de pensamiento ideológico en *El nacimiento de la política*. Barcelona, Crítica 1986. Snell insistía en cambio en el “descubrimiento”: «El espíritu europeo empieza a existir por el hecho de ser descubierto». Ni el espíritu europeo ni su visión de la política obedecen a la necesidad: son una posibilidad histórica, lo que significa que pueden desaparecer. Cabe preguntarse: ¿Existe hoy un pensamiento europeo? ¿Existe hoy un pensamiento político? ¿Existe hoy la política? ¿Han triunfado Saint Simón y su cada vez más nutrida escuela?

¹⁵ *Ensayos políticos*. Madrid, Unión Editorial 19 “Del acuerdo entre los partidos”, pp. 147-148.

¹⁶ Es importante señalar que, «cuando los griegos de la época arcaica o clásica hablaban del “hombre”, lo contraponían a la divinidad: el hombre es mortal (*brotós, thnetós*), en contraposición a los inmortales (*áibánatoi*); es decir, es un ser caduco, la sombra de un sueño... «El ideal, el valor sumo, aún para Platón, no está en lo humano sino en lo divino». Snell, *op. cit.* 14, pp. 355-356.

¹⁷ Vid. F. J. Conde, *op. cit.*

rosa corriente niega abiertamente que sea fija, universal y permanente e incluso su existencia, reducida a lo sumo a su aspecto meramente biológico, la “nuda vida”, decía Michel Foucault. Puesto que todo evoluciona, la naturaleza humana en el sentido tradicional sería una invención.

El modo de pensamiento ideológico ha hecho de esa hipótesis un dogma. La creencia ancestral en la existencia de la naturaleza humana universal, fija y permanente, sería precientífica, perteneciendo al mundo de los mitos. En la “jaula de hierro” de la sociedad industrial (M. Weber), la causa de la creencia en la especificidad de lo humano es el desconocimiento de los progresos científicos. Comentaba Jakob Taubes: si «la sociedad industrial sólo necesita hombres inclinados al orden»¹⁸, lo que pasa por naturaleza humana debe ser reformado drásticamente para ajustarlo a esta nueva forma de la vida colectiva. Semejante actitud, muy en la línea de Comte, absolutiza la ciencia haciendo de ella una metafísica que, sin reconocerse como tal, divide el pensamiento político en dos: el precientífico y el científico.

4.- Dejando aquí de lado los matices y las combinaciones en que es pródiga la realidad empírica, y la discusión sobre el alcance legítimo de la ciencia —que indujo a traspasar la política de la filosofía práctica a la filosofía teórica—, las concepciones antropológico-políticas fundamentales en la historia occidental eran tradicionalmente cuatro: la natural o espontánea de origen religioso, que puede descomponerse en dos, la politológica y la escolástica, la puramente política, que podría descomponerse en otras dos, la praxiológica y la metodológica, la democrática o falibilista y la colectivista idealista o angelista.

Al ser anteriores al último cambio de paradigma (que la colectivista insinúa), consideraban todas ellas al ser humano contingente, finito y limitado por la muerte como tránsito a la infinitud de la inmortalidad, por lo que son propias de la historia precientífica de la humanidad. La causa es que *la inmortalidad es inseparable del pecado original*, que explica la nostalgia de la inmortalidad.

La quinta es la innovadora concepción científicista en boga que, negando o haciendo caso omiso del pecado original, considera la naturaleza humana una construcción cultural, y, por ende, moldeable o manipulable. Reducida en todo caso a la naturaleza zoológica, propone su reconstrucción, o, negando sus limitaciones, intenta construir una forma de hombre completamente inédita. «Este hombre futuro —que fabricarán los científicos antes de un siglo, según afirman algunos entusiastas— parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, don gratuito

¹⁸ *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires, Katz 2007. “Cultura e ideología”, p. 304.

que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiarla, por decirlo así, escribía Hannah Arendt, por algo hecho por él mismo»¹⁹.

En este trabajo se consideran someramente esas cinco (o siete) concepciones antropológicas fundamentales en la historia del pensamiento político, cuyo presupuesto o *donée* es la inmortalidad, a cuya conquista apunta directamente la quinta concepción, bien como inmortalidad colectiva, bien como inmortalidad personal mediante la superación de la naturaleza humana, como pretende inequívocamente el transhumanismo, que el ser un constructivismo puro abre empero la posibilidad de construir formas distintas de la naturaleza humana.

En todas las concepciones de la naturaleza humana y en cada una a su manera, es indispensable tener en cuenta la relación entre la religión y la política. El reconocimiento de la religiosidad espontánea o natural de la naturaleza humana, que utiliza la mediación de la condición humana, es la más antigua y común. Las demás derivan de ella fijándose en algún aspecto o rechazándola. Sin embargo, todas reconocen la necesidad de consenso social, y, por tanto, de religación. De hecho, la religación es el objetivo de la política: la unidad como causa final para formar comunidades naturales ordenadas en función del bien común, el bien de la comunidad política.

IV. EL CONTRASTE RELIGIÓN-POLÍTICA

La naturaleza humana responde al hecho de que el hombre habita en la Tierra. Gea, de Ge, La Seca, en la que enraiza, la condiciona de tal modo, que, en palabras de Arendt, es «la misma quintaesencia de la condición humana». La condición humana está vinculada a la tierra que la atrae a sus propias reglas. Por eso, La Seca es también la madre del Derecho. El Derecho resuelve el problema humano de su inserción en la tierra. «La esencia de la vida es disciplina... Vivir significa sobrellevar una responsabilidad... Por esencia, pues, la vida es regla... vemos las formas de vida transidas de reglas»²⁰. Garantizando la co-existencia al disciplinar la acción humana, hace posible su transformación, al generar confianza, en *con-vivencia*. Los hombres conviven enraizados, como recordaba Simone Weil.

1.- El hombre es el único entre los seres vivos que se sabe mortal y, precisamente por eso, decía Platón, ansía ser inmortal; tiene “hambre de inmortalidad”, corroboraba Unamuno. La consciencia de la muerte es un «acto de vida que trasciende a la misma muerte»²¹. La mortalidad es la fron-

¹⁹ *La condición humana*. Barcelona, Paidós 1993. Pról., p. 15.

²⁰ R. Guardini, *El contraste. Ensayo de lo viviente-concreto*. Madrid, BAC 1996.II, I, 1, pp. 11-113.

²¹ Sciacca, *op. cit.* 2ª, I, 7, p. 218.

tera terrenal del ser humano: *mors ultima linea rerum est*, escribió Horacio; “*quia pulvis es et in pulverem reverteris*” (Gen. 3, 19) completa el oficio de los miércoles de ceniza. La condición terrícola del hombre le hace mortal, y por eso, escribe Gómez Dávila, «el hombre nace rebelde, su naturaleza le repugna». La consciencia de la inexorabilidad de la muerte y la incertidumbre de cuando ocurrirá —*mors certa hora incerta*— le llevan a rebelarse contra la inseguridad de su destino terrenal. Hasta ahora, traspasando los límites de la vida natural en busca de lo numinoso: «La muerte de la “vida” como condición de la inmortalidad de la “existencia”», decía Sciacca.

Parafraseando el dicho de los antiguos, *mors ultima ratio*, la certidumbre de la muerte, la vuelta al polvo, aviva la razón que, en la era tecnológica, desea explotar las posibilidades de la técnica para «escapar de la prisión de la Tierra» (Arendt).

2.- El culto a los muertos es la primera expresión colectiva de la rebeldía del hombre contra la mayor limitación de su naturaleza. Les honra como si fueran inmortales. Cae en la cuenta que forma parte de la tierra; que la tierra le condiciona aprisionándole como si lo natural fuese antihumano y quiere trascenderlo. Comparando sus posibilidades naturales, terrenales, con las de los inmortales, hombres o dioses, liberados de la atadura terrena, se reconoce como perteneciente a una especie, la humana, dotada de una naturaleza que, sabiéndose mortal, limitada, quiere, no obstante, ser inmortal, ilimitada. Platón dijo lo sustancial en el *Fedón*. La muerte, un hecho natural, es la frontera entre la inmanencia y la trascendencia, y también entre la inhumanidad de la Naturaleza y la humanidad de la Cultura. La consciencia de la muerte humaniza: *mors lanua vitae*, la muerte es la puerta de la vida.

La trascendencia es el *motus* de la acción *humana*, que, rebasando los límites de la Naturaleza, crea la Cultura como una segunda naturaleza, conforme a la *ley de la artificialidad natural* o ley de la inmediatez mediada formulada por Helmut Plessner. Esa ley implica la posibilidad de un distanciamiento frente a la Naturaleza, pues, como decía Hegel, el hombre «no tiene la mediación fuera de sí, sino que lo es personalmente». Por eso, en contraste con el animal, el hombre es el ser que “que-puede-decir-no” (Scheler)²².

3.- La cultura no es sólo una protección frente a la tierra, la Naturaleza, ni otro mundo. Es el modo natural de morar la tierra cultivándola al asentarse en ella para habitarla. El hábito, *hexis* decían los griegos, el modo de habitar la tierra, media entre la tierra y la cultura. Gracias al hábito el hombre y la cultura echan raíces en la tierra. El enraizamiento que echaba de menos Simon Weil en la civilización contemporánea.

²² Vid. Coreth, *op. cit.* I, 3, pp. 110-111.

El hombre trasciende su personal vinculación terrícola al enraizarse. El enraizamiento le obliga a co-existir con otros hombres enraizados y la seguridad del Derecho, que delimita el territorio, le lleva a con-vivir con ellos. Conviviendo, la comunidad de hábitos se hace costumbre, la forma acostumbrada de actuar colectiva fuente de las virtudes, costumbres vivientes decía Aristóteles. El conjunto de las virtudes configura el *êthos* o carácter que unifica a los convivientes formando el pueblo, que puebla la tierra habitándola permanentemente. Pues del *êthos* brota la idea de lo justo que modela la rectitud del Derecho. El *êthos*, cuyo origen es el modo de habitar la tierra, eleva colectivamente al hombre sobre la Naturaleza, incluida la suya propia, y le voca a trascenderla.

La expresión originaria de la rebelión del animal humano contra su naturaleza es, pues, el culto a los muertos: la cultura empezó con el cultivo o cuidado colectivo ritual, es decir, habitual y acostumbrado de la inmortalidad. Arnold Gehlen afirmaba que la cultura procede del rito, primero mágico, luego religioso. Su función primordial consiste en servir al rito, en proteger el modo de vida habitual. De ahí la vinculación estrecha e inevitable entre la cultura y la religión con la tierra y la política. Pues esta última garantiza el orden de la tierra como el espacio en que se habita para proteger la cultura determinada por la religión: el modo de vida conforme a las reglas de lo sagrado y de modo especial el Derecho, el aspecto de lo sagrado que garantiza el orden de la vida colectiva asentada en un territorio o espacio común: el espacio público, del pueblo.

4.- Decía Feuerbach que «el secreto de la teología es la antropología». La palabra religión designaba la virtud o hábito principal que religa al hombre con el mundo invisible pero “numinoso”: el mundo sobrenatural de la inmortalidad, el mundo vivo de los muertos que comienza y se puebla con la muerte. La religión confiere sentido de realidad espiritual a la condición mortal del ser humano al *re-ligar* a los vivos y los muertos inmortales a través del culto. «Sólo cuando se practica el culto, prosigue Taubes, la tierra cobra vida y los cielos se abren como un firmamento sobre ella»²³. Los hombres invocan a los inmortales en el *templo*, como un trozo del cielo en la tierra; tierra sacralizada, porque une la tierra y el cielo, haciendo de puente el templo. Quien cuida del templo es por eso el pontífice, el que hace y cuida el puente, decían los romanos (*pontifex*, de *pons* y *facere*), entre la vida temporal en la tierra y la intemporal en el cielo²⁴.

Al exponer el pensamiento de Oskar Goldberg a propósito de Thomas Mann, que tanto tuvo en cuenta a ese oscuro escritor, decía Jacob Tau-

²³ *Del culto a la cultura*. “Del culto a la cultura”, p. 286.

²⁴ Las ciudades empezaron siendo templos. Aunque concuerrieran causas económicas o defensivas, eran ante todo sacralizaciones de un lugar. Vid. J. Rykwert, *La idea de la ciudad. Antropología de la forma urbana en el mundo antiguo*. Salamanca, Sígueme 2002. Son bien conocidas las ciudades-templo del Oriente próximo, cuyo carácter en ese sentido conservaban las *Poleis* griegas.

bes: «la tierra era suelo neutral hasta la instalación del culto», que lo hizo habitable. El culto desneutraliza así la tierra “marcando” el territorio como la tierra propia de los muertos, de los antecesores, los padres que han ganado la inmortalidad: la patria. La vida del hombre en el mundo visible en que habita, la tierra en que reposan los muertos, tiene que atenerse a esa *condición* terrícola para ganar la inmortalidad. Pero esa condición es ya política, justo porque desneutraliza la tierra al delimitarla como “esta tierra”, la tierra primaria y principal por ser la de los antepasados, cuya cultura o modo de vida habitual tiene que custodiar y defender para proteger a los vivos y a los muertos.

La vinculación del culto a la tierra concreta de los antepasados, es como una *Landnahme* o toma de tierra fundacional: determina las identidades, las diferencias y la oposición entre las distintas tierras y sus culturas, cada una con el Derecho que nace de la *Landnahme*. La toma de tierra fundacional da su figura política a los pueblos al configurar su orden jurídico repartiéndose la tierra.

5.- Decía Cassirer que la religión es el único modo de «acercarse al secreto de la naturaleza humana»²⁵. Frente al tópico cientificista, la religión humaniza la vida natural al introducir una racionalidad fundamental en la conducta mediante la distinción entre la vida terrenal como lo *profanus*, lo que está alrededor del templo consagrado al misterio de la muerte, de la vida intemporal, infinita, pues la inmortalidad es ilimitada en el tiempo y el espacio, categorías a las que no está sujeta.

Gracias a la religión, origen y fundamento del sentido común —la manera colectiva de sentir inteligiblemente lo esencial— la muerte es un *mysterium magnum* en vez de un *mysterium tremendum*, al representarse como el medio indispensable para ganar la inmortalidad, religando así la vida mortal con lo numinoso. La religión rige el orden humano en su subsuelo como fuente del sentir común, y el misterio hace del hombre el “animal infinito”²⁶. La religión pertenece al mundo natural y, en este sentido, que estaba muy claro para los antiguos, «lo natural es al mismo tiempo lo santo y lo religioso» (R. Guardini).

²⁵ *Antropología filosófica*. México, Fondo de Cultura 1945. I, p. 35.

²⁶ Vid. M. Cabada Castro, *El Animal infinito: Una visión antropológica y filosófica del comportamiento religioso*. Salamanca, San Esteban 2009. Espec. VII, “El ‘misterio’ como categoría central de la religión...” Del mismo, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*. Madrid, Universidad de Comillas 2008. Este debate versa en la actualidad sobre la relación del tiempo con la eternidad, que había ido perdiéndose en la modernidad. Vid. 18. En la modernidad, se impuso el tiempo sobre la eternidad y los conceptos políticos se desentendieron de lo metapolítico. De ahí que la metapolítica acuda al rescate de la política, como dice Alberto Buela (*Disyuntivas de nuestro tiempo. Ensayos de metapolítica*. Madrid, Eds. Barbarroja s.a.I, p. 27 y ss.) cuando lo Político y la Política pierden el rumbo. De hecho, la ciencia política alejada de la metapolítica, se ha vuelto ininteligible.

6.- «Todo acto cualquiera, se halla orientado por una opción religiosa previa», resume Gómez Dávila. Sin la religión que religa, el irracionalismo se apodera del vacío, lo político deviene antipolítico, las culturas se disuelven y las civilizaciones mueren. Las religiones, decía lord Acton y repetía Christopher Dawson, son la clave de las culturas y las civilizaciones y, por ende, cabe agregar, de lo Político y la Política.

La visión del orden fundamental y la idea de la perfección humana²⁷ dependen de la religión. Si cambia la idea de orden, «cambia el sistema de posibilidades sociales y, por tanto, las posibilidades de perfección que el hombre por su sustantividad tiene dentro de sí mismo»²⁸. De ahí que, como el pensamiento político propende a prescindir de la religión desde la revolución francesa, las ideas del orden y de la perfección humana se han vuelto imprecisas y discutibles. De acuerdo con la ley de Donoso Cortés, sería ésta la causa principal de la intensa politización contemporánea, pues el fin metapolítico de la política consiste en adaptar en lo posible el orden humano al orden natural, cósmico. Si es así, la despolitización requeriría una teología política. Quizá, como sugiere algún autor, una *teología política impolítica*²⁹.

V. TEORÍA POLÍTICA, TEOLOGÍA POLÍTICA Y TEOLOGÍA JURÍDICA

La religión, palabra cuyo uso actual se impuso a partir del siglo XVI a causa de la Reforma protestante³⁰, pertenece en principio al mundo del *mythós* en su sentido originario, puesto que las ideas religiosas son las que menos se prestan a contestar preguntas: ellas mismas se convierten en presupuestos de preguntas y respuestas³¹. La religión no es, pues, la teología, pero ésta tiene en aquella su causa y su fin. La teología pertenece ya, como indica la palabra, al *logos*, y el pensamiento político, que es práctico, presupone, más que una filosofía, una teología, mientras toda teología presupone necesariamente una filosofía, al menos como *meditatio mortis*. Y si es teología política, presupone una política. De hecho, de acuerdo con Jacob Taubes, la teología comenzó en Occidente como teología política con ocasión de

²⁷ Una historia de la búsqueda de la perfección humana, J. Passmore, *The Perfectibility of Man*. Indianapolis, Liberty Fund 2000.

²⁸ F. J. Conde, *op. cit.* III, p. 76.

²⁹ P. Fletcher, *Disciplining the Divine. Toward an (Im)political Theology*. Farnham, Ashgate 2009. Según este autor, «la visión de Dios como una ontología de comunión es una imagen que conlleva un potencial de transformación para los individuos y las sociedades. La teología, y sólo la teología, presenta una antropología revolucionaria. Según esto, puntualiza, es la teología y únicamente la teología la que ofrece una visión imperiosa y fructífera de lo que es ser hombre (*human*)». IV, p. 81. Ahora bien, una teología política impolítica, ¿no tendría que ser más bien una teología jurídica?

³⁰ Vid. W. T. Cavanaugh, *Imaginación teo-política y El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*. Granada, Nuevo Inicio 2007 y 2010

³¹ K. Kerényi, *La religión antigua*. Madrid, Revista de Occidente 1972. Epílogo, p. 200. En lo que concierne a la religión bíblica, en la que lo importante es la Ley, el judaísmo se separa del *mythos*. El cristianismo es además desmitificador; en puridad, no es una religión sino la fe en la realidad histórica de Cristo hijo de Dios. Al respecto, *op. cit.* de Cavanaugh.

un planteamiento de teoría política³². Escribe M. Oakeshott: «no ha habido ninguna política plenamente considerada que no haya buscado su reflejo en la eternidad»... Los filósofos políticos «se ocupan de la oscuridad... y la relación entre la política y la eternidad es la contribución del pensamiento político a la salvación de la humanidad»³³. Igual que el tiempo —“la flecha del tiempo” del físico Arthur Eddington de la que hace una categoría Ilya Prigogine— presupone la eternidad, la teoría política presupone la inmortalidad de los individuos y de los pueblos. La vida es fecundidad y la *natalidad* — la pluralidad de hombres— es la categoría central de la política³⁴, cuyos presupuestos son la mortalidad y la inmortalidad. La natalidad es la categoría que cualifica el pensamiento político *haciendo del pecado original el origen de la política*³⁵.

1.- La famosa *Teología política* de Carl Schmitt y las discusiones a que dio lugar, hicieron que se volviese a prestar atención a la obviedad de la inexorable relación dialéctica entre la religión y la política y el papel de la teología. El interés por la teología política está *in crescendo*. No es empero tan obvio su estatus, pues, a pesar de haberse generalizado la utilización irrestricta del concepto, es un problema sin resolver.

El teólogo Peterson puede no haber andado muy descaminado en su crítica al jurista Schmitt al acusarle de la falta de fundamentación de su supuesta teología política. Pero esto es achacable seguramente a ambos pensadores. Quizá más a Peterson (cuyo objetivo *en arrièrè pensèe* parece haber sido el nacionalsocialismo) puesto que, pasando por alto que su amigo se limitaba a hacer constar el hecho de la existencia de la teología política, negó su posibilidad.

La respuesta de Schmitt ha quedado como definitiva al apoyarse en argumentos indiscutibles. *Vera quia facta*: la realidad histórica de la teología política, bien como reflexión sobre la relación entre religión y política, o bien al servicio del poder, no admite discusión. No obstante, al centrarse en casos concretos tanto Schmitt como Peterson omitieron tal vez lo principal. ¿Es posible fundamentar la teología política? ¿Cómo, para qué y en qué?

³² *Del culto a la cultura*. “Teología y teoría política”, pp. 266 y s.

³³ M. Oakeshott, *Hobbes On Civil Association*. Oxford, Blackwell 1975 (trad española en *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México, Fondo de Cultura 2000). Intr. p. 5.

³⁴ H. Arendt, *La condición...* I, pp 22-23. En otro lugar: «La política se basa en el hecho de la pluralidad de hombres. Dios ha creado el ser humano, los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana». *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós 1997. I, p. 45. La pluralidad de hombres es la causa de la amistad y la enemistad políticas

³⁵ Según el *Génesis*, creados Adán y Eva a su imagen y semejanza, Dios les bendijo diciéndoles: «Creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla» (1, 27). Tras el pecado habló de *la enemistad* (al diablo disfrazado de serpiente): «Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; él te herirá en la cabeza, pero tú sólo herirás su talón» (3, 15). «A la mujer le dijo: Multiplicaré los dolores de tu preñez, parirás a tus hijos con dolor; desearás a tu marido, y él te dominará» (3,16)... Y a Adán: «...maldita sea la tierra por tu culpa» (3, 17) ... «hasta que vuelvas a la tierra de la que fuiste formado, porque eres polvo y al polvo volverás» (3, 19)... y «expulsó [al hombre, Adán y Eva] del huerto del Edén, para que trabajase la tierra de la que había sido sacado» (3, 23).

2.- Dejando aparte la soviética Rusia ortodoxa, cuando apareció la *Teología política* de Schmitt las relaciones entre la religión y la política, entre la Iglesia (la católica y las protestantes) y lo Político, sea el Gobierno, sea el Estado, se encontraban en una situación que, sin entrar en detalles, podría considerarse estable. Esto no significa que fuera satisfactoria o lo contrario, tanto para la religión y las Iglesias como para la política y lo Político. Entre otras causas, porque siempre estará presente la tentación de que la religión absorba la política (clericalismo) y de que la política absorba a la religión (erastianismo). La lucha de las Investiduras no terminará nunca.

Esas relaciones tenían su sitio en el Derecho, y uno de los efectos y méritos del escrito de Schmitt fue el de llamar la atención hacia el asunto desde el punto de vista político.

3.- La política, toda política, ¿implica necesariamente una teología política? El ateo Proudhon creía que sí y Taubes no duda en afirmar rotundamente: «igual que no hay teología sin implicaciones políticas, tampoco hay teoría política sin presupuestos teológicos». La teología política, ¿se reduce entonces a las implicaciones de la teología o es parte de la política como su presupuesto?³⁶ De la teología puede decirse que es atemporal puesto que remite al momento fundacional de la religión aunque se desarrolle en el tiempo. La política es en cambio temporal: se refiere a un tiempo concreto, el presente inmediato, y, en este sentido, la teología política no es tanto un presupuesto de la política, como, simplemente, un dato del momento político.

El objeto de la religión es la vida ultraterrena, en el allende o más allá, el sobrenatural, lo eterno y definitivo. El de la política la vida terrenal, el aquende o más acá, lo natural temporal, el tiempo, siempre provisional. Religión y política son un binomio dialéctico siempre en tensión, como sucede en cada hombre particular, en el que coexisten o conviven, según los casos, la preocupación por la salvación eterna y la salvación en este mundo, o la inseguridad de la salvación ultraterrena y la inseguridad de la salvación en la tierra. Caben también la autolimitación al gran contraste vida-muerte intensificando la preocupación por la salvación o seguridad en este mundo o negando la inmortalidad, y, por supuesto, formas mixtas del contraste o polaridad mortalidad-inmortalidad. El contraste, «una unidad de tensión», entre la religión y la política será más o menos intenso según los casos y las vicisitudes históricas, pero es inevitable³⁷.

³⁶ Un caso parecido es el del derecho canónico: según una escuela es derecho divino, según otras es derecho humano. En el primer caso habría que decir que la teología política pertenece a la teología, en el segundo a la política.

³⁷ Seguramente es más real y concreto designar la relación entre la política y la religión como un contraste que como una dialéctica. Romano Guardini, quien consideraba idénticos la polaridad y el contraste, describe así el *contraste* (*Gegensatz*): «Esta relación especial en la que dos elementos se excluyen el uno al otro y, sin embargo, permanecen vinculados e incluso...se presuponen mutuamente; ésta relación se da entre los diferentes tipos de determinaciones —cuantitativas, cualitativas y formales—. *El contraste*. I, 3, p. 79.

En la cultura occidental, los hombres de la Edad Media, para quienes la cultura era natural, se preocupaban más por la salvación eterna; el mundo moderno, en el que la cultura empezó a despegarse de lo natural hasta devenir culturalismo, prestó más atención a la salvación en este mundo sin postergar la ultraterrena; después de la revolución francesa, la cultura culturalista ha privilegiado la salvación en el aquende. En parte, por la presión del modo de pensamiento ideológico y, en parte, por la presión institucional del Estado, la preocupación de las masas por la salvación eterna es hoy, en apariencia, prácticamente inexistente. El hombre-masa «sometido a la ley de la normalización, sujeta a su vez a la forma funcional de la máquina» es «una estructura humana vinculada a la técnica y a la planificación»³⁸ u organización. La masas son bolcheviques y no es casual que la muerte se haya banalizado o se oculte³⁹. ¿Para disimular, ocultar o hacer soportable el miedo a la inmortalidad como piensa dice Hadjadj?

En fin, según Schmitt, la teología política hizo acto de presencia en el mundo moderno de la mano de Hobbes, si bien saldrían a la luz otros casos en las discusiones posteriores, bastantes de ellos, como el que planteó Peterson, más antiguos.

4.- ¿En qué sentido y hasta qué punto son autónomas entre sí la política y la teología política?

Las concepciones de la Política y lo Político dependen de cómo se conciba la naturaleza humana y esto remite a la religión y a la teología aunque lo prohíba la ciencia. Esa es la razón de que la teología política presuponga una cierta idea de la política y la política una teología. En este sentido, lo que distingue la política de la teología, es que la primera se refiere a la vida antes de la muerte y la segunda a la vida después de la muerte. El campo de la primera es la mortalidad y el de la segunda la inmortalidad, que es el horizonte de la mortalidad. Kerényi hablaba del trinomio vida-muerte-vida. La muerte media entre las dos vidas.

³⁸ R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna. Un intento de orientación*. Madrid, Guadarrama 1962, pp. 87-86.

³⁹ Si «el hombre muere y quiere morir (sólo el organismo se rebela ante la muerte) porque sabe, aunque sea implícitamente pero con una orientación infalible, que su fin no está en el tiempo» (Sciacca, *op. cit.* 1^a, V, 1, p. 125), la banalización u ocultación de la muerte es una suerte de giro copernicano. Pierre Ganne lo explicaba así: «Los milenaristas enmascaran la muerte porque no hacen más que hinchar y proyectar este mundo fijándolo en una de las etapas de la creación, como si no hubiese más que hacer “que revisarla y corregirla”, “que engrandecerla y embellecerla” para que “llegue eso” Así, la ambigüedad de la muerte pesa terriblemente sobre el milenarismo. Se produce una escisión entre la muerte, término empírico de nuestra existencia, y la muerte en sí misma que es el don de su vida. En el fondo, los milenarismos siguen siendo dualistas y la negación abstracta del más allá que suscitan se vuelve contra la persona, disociada entonces de su cuerpo. La persona sin el cuerpo se disuelve en el todo, en el “ser genérico”, pálido sustituto “del cuerpo de Cristo”. Desde ese momento, las generosidades enloquecen y nuestro mundo se abarota de generosidades devenidas locas. Al mismo tiempo y en consecuencia, la muerte empírica deviene insignificante, y este mismo mundo enfebrecido por las utopías generosas mata o deja morir con una horrible facilidad». *Le pauvre et le prophète*. París, Le Cerf. 1977, p.34.

Como los hombres saben que son mortales y aspiran a la inmortalidad, dependerán de ello sus actos, incluso si niegan expresamente que aspiren a la vida eterna o no crean en ella. La política sólo es, pues, relativamente autónoma respecto a la teología, dependiendo el grado de autonomía de si se pone el acento en la teología o en la política. Pero, ¿es autónoma la teología política respecto a la política? Como aplicación de la teología a la vida temporal, según la experiencia histórica es por lo menos dudoso, al menos históricamente, que la teología política pueda ser autónoma. Esta es la causa que justifica la teología política como rama especial de la teología que, en cierto modo, tampoco es independiente, pues, igual que la religión, es para esta vida, no para la otra. La cuestión podría resolverse como pide la *Radical Orthodoxy*: restaurando el primado de la teología en la jerarquía de los saberes⁴⁰.

5.- La teología política plantea empero un serio problema particular: lo que se llama teología política no ha sido siempre política. De hecho, en la Edad Media no existió una teología política propiamente dicha sino más bien una teología jurídica, aunque el famoso libro de Ernst Kantorowicz *Los dos cuerpos del rey*, un hito en el desarrollo posterior de la teología política, se subtitule *Un estudio de teología política medieval*⁴¹.

La Edad Media cristiana pensaba como San Pablo (Heb. 13,14), que la Ciudad terrena no es algo permanente y la vida en este mundo se consideraba transitoria, un *status viatoris*. Para el Pueblo de Dios, esencialmente peregrino, la tierra era y sigue siendo un lugar de tránsito. Fue por eso la época de la *omnipotentia iuris*, puesto que el Derecho Natural completado por el derecho divino o revelado reproducía las reglas de la Creación. Fundamentado teológicamente —a la verdad como una parte de la teología—, no *organizaba* (palabra muy posterior, ligada a la industrialización) sino que ordenaba, ponía orden cuando era preciso en las relaciones sociales, entre ellas las políticas, conforme a la voluntad divina.

La política tenía en la Edad Media una función auxiliar en los conflictos jurídicos. Sólo cobraba importancia cuando no existía un juez al que apelar, generalmente en los conflictos entre poderes políticos, en los que decidía la fuerza. La *auctoritas* del Derecho perduró más allá de la Edad Media. Un príncipe tan poco escrupuloso como Federico el Grande, que para disimular escribió un *Antimaquiavelo*, se cuidaba todavía de justificar sus actos políticos al menos como pretensiones (*ansprüche*) jurídicas. Y el

⁴⁰ Sobre esta corriente de origen anglicano, que ha suscitado un amplio movimiento en el que participan teólogos católicos y de otras confesiones cristianas, D. Sureau, *Una nueva teología política (en torno a la Radical Orthodoxy)*. Granada, Nuevo Inicio 2010. Sobre la teología política en general, C. Corral Salvador, *Teología política. Una perspectiva histórica y sistemática*. Valencia, Tirant Humanidades 2011.

⁴¹ Madrid, Alianza 1985.

teólogo católico A. Gesché fundamentaba recientemente su interpretación del cristianismo como un “ateísmo suspensivo”, conforme a la fórmula de Grocio *etsi Deus non daretur*: aunque no existiera Dios, el Derecho Natural seguía operativo⁴².

El pensamiento político medieval en sentido estricto no sólo era muy escaso sino que remitía siempre al Derecho. Resulta por ejemplo muy difícil hablar del pensamiento político de Santo Tomás de Aquino prescindiendo del Derecho, al que lo subordinaba en cualquier caso. O sea, que la teología política podría ser extraña al pensamiento cristiano, o acaso secundaria. Al estar vinculados los casos que menciona al ordenalismo, Peterson (quien no alude empero a la teología jurídica) habría tenido bastante razón. La primacía de la teología política sobre la teología jurídica sería en realidad una consecuencia del protestantismo⁴³.

6.- Donoso Cortés comenzaba su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* aludiendo a la observación de Proudhon, con quien estuvo únicamente de acuerdo en su oposición a la revolución de 1848: “Es cosa que admira el ver de que manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología”. No le sorprendía que detrás de cada gran cuestión política esté implicado un problema teológico. Lo que le llamó la atención fue que le llenara de admiración a Proudhon. Y es que sus perspectivas eran distintas. Donoso veía la realidad, y por tanto también la política, desde la fe religiosa; la óptica del revolucionario francés era la inversa, pero en la política se topaba con la religión. Cabría objetarle a Donoso si su actitud teológico-política no era una concesión inconsciente al protestantismo, puesto que, en la perspectiva católica, parece que debiera primar la teología jurídica. ¿No tendría que ser la teología política una exigencia de la teología jurídica, cuya razón de ser es el orden natural por creación, a cuyas reglas responde el Derecho Natural? por supuesto, no es lo mismo en un orden jurídico positivista.

VI. LA ANTROPOLOGÍA POLITOLÓGICA

Michael Oakeshott distinguía tres tradiciones relacionadas con la política, que adscribía a la que llamaba con una expresión afortunada de “la razón y la naturaleza” (*Reason and Nature*)⁴⁴. Iniciada por los griegos al descubrir el *logos*, para el que lo natural era la norma, habría que distinguir en

⁴² *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*. Salamanca, Sígueme 2011. De hecho, las reivindicaciones de los movimientos revolucionarios auténticos se inspiran aunque lo ignoren (o lo rechacen), en el Derecho Natural. El marxismo de Marx, por ejemplo.

⁴³ Cf. nuestro ensayo “Sobre la teología política protestante”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Nº 88 (2011).

⁴⁴ Hobbes *On...* I, II, p. 7.

ella dos corrientes: la propiamente griega, que Dolf Sternberger llamaba politológica simbolizándola en Aristóteles, y la cristiana o escatológica que comenzaría con San Agustín⁴⁵. No son dos tradiciones opuestas, pues la segunda absorbe a la primera conforme a su modo de pensamiento *sub specie aeternitatis*. Como los griegos y todas las culturas no bíblicas no distinguen entre el tiempo y la eternidad —no perciben el tiempo como un “flecha”—, el orden natural es un orden intemporal increado, *producido* por la Naturaleza, cuya esencia consideran divina. En cambio, en las culturas bíblicas, el orden ha sido *creado ex nihilo*, mediante la irrupción del tiempo como una flecha de la eternidad por una deidad trascendente a la Naturaleza.

1.- La moral de todas las religiones intenta moderar o encauzar las pasiones y los deseos, causa del pecado: la *hybris*, el exceso o demasía, el desorden, era el pecado según los griegos. En la vida política, la peor de las pasiones es la vanidad, el orgullo, la soberbia, el deseo de poder. Las tres tentaciones a Cristo en el desierto son de esa clase

El desorden comienza con el pecado original, cuyo rastro se encuentra en las religiones conocidas: el deseo de ser como Dios. En la Biblia, destinada al Pueblo de Dios, el décimo mandamiento prohíbe expresamente los deseos miméticos dice René Girard, la causa del pecado. La religión introduce así en la política la racionalidad a la que obedece la tradición de la razón y la naturaleza

En su fase griega, esta tradición daba por supuesto que en el cosmos (*kosmos* significa orden) increado, el ser humano, actúa con libertad, a diferencia de los demás seres y que el orden humano *debe* ajustarse al de la Naturaleza, del que participa.

La libertad está limitada empero por la inexorable ley del destino (como es sabido, este es el origen de la tragedia).

La política introduce la racionalidad de la religión en la vida colectiva, racionalidad que ordena y dirige la libertad. Gracias a la libertad, el hombre es un animal político, ya que es capaz de construir y ordenar con la razón la Polis. Ésta ya no es sólo una Ciudad-templo aunque su centro, el misterio de la vida de la ciudad⁴⁶, está en el lugar más alto, en la acrópolis, el templo concreto desde el que el dios de la Ciudad vela por ella⁴⁷.

⁴⁵ *Drei Wurzeln der Politik*. 2 vols. Frankfurt a. M., Insel 1978.

⁴⁶ El centro, aquello que atrae, es un misterio. Cf. R. Guardini, *El contraste*. V, 2, p. 218 y s. El centro da su sentido a la *medida*. Por ejemplo, el Derecho, en tanto la lógica del orden social es el centro que determina la medida de los actos.

⁴⁷ Es clásico el famoso libro de Fustel de Coulanges *La ciudad antigua*, del que existen diversas ediciones.

Para los griegos, el centro de su vida era la Pólis y *la política se refería a las acciones del hombre exterior*, que en tato libre tiene la facultad de “moverse a voluntad” (Aristóteles), relacionadas con la Ciudad. La libertad, en sí misma un misterio, es el meollo de la naturaleza humana. Y los griegos al descubrir la posibilidad de la política, partieron de la libertad como un hecho o presupuesto, concibiendo las acciones concernientes al bien común de la Pólis, un todo, como el ejercicio colectivo de la libertad, puesto que la razón individual es unilateral y, con palabras de Guardini, «se deja ir por el cauce que le resulta habitual». *Los griegos descubrieron la libertad política, libertad colectiva.*

Así pues, como «el misterio racional de lo viviente es lo supra-racional», decía también Guardini, si la libertad es un misterio, la Ciudad debe su vida a los dioses inmortales y la naturaleza humana pertenece a la esfera de la religión, se apela a la *condición* humana de ser libre, para saber como debe ordenarse la libertad colectiva conforme a la Naturaleza, según la experiencia de la vida.

2.- Todo eso responde al hecho, recuerda Marcel Gauchet, de que el orden político de la Pólis o Ciudad, lo Político, procede del orden religioso, de lo Sagrado, el centro de todas las formas del orden social. Lo Político apareció, en virtud del principio de la división del trabajo, para velar por el cumplimiento de las reglas sagradas del orden e impedir el desorden inherente a la condición pecaminosa del ser humano, la *hybris* a causa de la libertad. En definitiva, el orden religioso incluía el Derecho como el centro y la lógica del orden social al que disciplina, y lo Político vela que se cumpla el Derecho, que garantiza la libertad de acción de todos y cada uno.

Sin embargo, Lo Político, no es lo mismo que la Política, palabras ambas derivadas de Pólis. La Política apareció como una forma de acción en relación con lo Político, cuando los griegos cayeron en la cuenta de la relativa autonomía de la razón: el *logos* les permitía reordenar racionalmente lo Político para hacerlo más humano. El humanismo nació de la mano de la Política.

La religión remite empero al reino misterioso de la inmortalidad. Su objeto es la continuidad de la vida, por lo que la función principal de lo sagrado⁴⁸ consiste en la protección contra el mal, siendo la muerte el mal supremo por la incertidumbre sobre el destino eterno. Y como las ciudades pueden también morir, igual que todo lo natural, la protección contra la muerte de la Ciudad constituye, como decía Cicerón, el objeto político principal de lo Político: *salus populi suprema lex esto*, la salvación del pueblo es la ley suprema de lo Político y, en situaciones excepcionales, de la Política.

⁴⁸ Una introducción a la historia de la idea de lo sagrado, Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid, Encuentro 1988.

3.- En efecto, las religiones se limitan a hablar de la condición humana porque la naturaleza humana, que ansía la inmortalidad y sin embargo es mortal, constituye un misterio. Pero la *hybris*, el desorden de las pasiones como causa de la maldad humana, puede llevar a la extinción o la muerte de la Ciudad, de la vida colectiva. La función natural de la política consiste, pues, en equilibrar las pasiones conforme a la razón común de todos los ciudadanos para preservar el bien común, impidiendo que se introduzca el desorden en la vida colectiva.

La razón común o colectiva —la razón pública—, la razón de la Ciudad como un organismo, se descubre mediante el diálogo. El diálogo implica que el soberano es la Pólis como un todo, cuya razón se descubre a través de la opinión, contrastando las razones de cada uno de los ciudadanos miembros de la Ciudad. El peligro de la opinión entendida como expresión de la razón común estriba en que pueda ser engañada por los demagogos exaltando los deseos y las pasiones. Y por cierto, Rousseau infirió de ello la idea de la “voluntad general”.

Roma modificó la concepción griega intensificando la importancia del Derecho. El *ius* surge de la realidad social a la sombra de lo sagrado. Pero con el importantísimo matiz, de que la razón particular de los ciudadanos no es una parte de la razón de la Ciudad, sino que la razón particular de los ciudadanos forma la razón común, que se plasma en el Derecho.

VII. LA ANTROPOLOGÍA ESCATOLÓGICA

Con el cristianismo irrumpió un nuevo paradigma, más bien un nuevo *Weltgeist*. «Con el Evangelio vino a la humanidad consuelo y esperanza y una nueva fuerza»⁴⁹. Aunque recogió las herencias griega⁵⁰ y romana, las adaptó a su modo de pensamiento, orientado por el hecho de que Dios creó por amor y la naturaleza humana es buena, igual que todo lo creado. No obstante, a consecuencia del pecado —el desorden del alma—, los deseos y las pasiones pueden oscurecer la razón del hombre natural, ser finito y contingente, e inclinar su voluntad, puesto que es libre, al pecado y al mal: los mandamientos prohíben matar y otros actos ilícitos susceptibles de perturbar el orden. El famoso pensamiento de Pascal ilustra muy bien la tensión entre la razón y la libertad en el cristianismo: “*L’homme n’est ange ni bête, mais quand il veut*

⁴⁹ J. G. Droysen, *Historik*. “Enzyklopedie”. & 92, p. 305.

⁵⁰ E. Coreth, en su breve estudio *Vom Sinn der Freiheit* (Innsbruck/Viena, Tyrolia 1985) sobre las significaciones históricas de la libertad en el pensamiento griego, en el cristiano y en la modernidad contraponen la libertad a la necesidad, señala la importancia de la tensión entre «entre la necesidad (*ananke*) griega [el destino y la visión cíclica de la historia del cosmos] y la libertad cristiana [con su concepción de la historia como historia de la salvación]». Recuerda que el propio Platón decía que «con la necesidad no luchan siquiera los dioses» y la importancia del neoplatonismo y el humanismo en la transmisión de esa tensión, p. 73 y ss.

faire l'ange fait la bête” (el hombre no es ni ángel ni bestia, pero cuando quiere comportarse como un ángel se comporta como un animal).

1.- La perspectiva escatológica, libre de la ley del destino, es optimista al desechar esta ley es, sustituida por la Providencia: Dios es amor y cree en la resurrección de los muertos. «Si no muriésemos, no valdría la pena vivir», decía Sciacca. No obstante, es realista, pues el hombre, naturaleza caída, no obra siempre rectamente, conforme al orden natural.

El cristianismo ni rechaza la política ni la potencia, la acepta. Simplemente, manda «dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César». Centrándose en la libertad, causa del bien y del mal, infiere la necesidad del gobierno para corregir los deseos, inclinaciones y pasiones cuando perturban o dañan la vida colectiva. La función de la política no es primaria sino secundaria: como el orden cósmico ha sido establecido por Dios creador, su misión consiste en cooperar al plan de la Creación velando por la *tranquillitas ordinis*, decía San Agustín: restaurando el Derecho cuando es quebrantado.

El pensamiento político cristiano se atiene al hecho de que el hombre es un ser libre, racional y pasional. Siendo bueno es débil y puede hacer el mal, pues la razón no dirige siempre a la voluntad y además están los deseos y las pasiones.

2.- Decía Bernhard Welte, que el Derecho es para el cristianismo “el alma del poder”⁵¹. Coincidiendo con el espíritu del derecho romano, surge de la realidad social como expresión de las reglas del orden para orientar e incluso disciplinar *al poder*. El Derecho, cuyo sujeto concreto es el hombre “exterior” agustiniano, impregnó el *régimen* u orden medieval⁵², en el que el poder estaba sometido al Derecho. La Iglesia dirigía las almas, al hombre “interior” decía San Agustín, conforme a la Ley de Cristo (entonces no se hablaba de religión sino de “la ley de Cristo” o de la de Moisés, Mahoma o los paganos) y la política corregía los cuerpos conforme al Derecho. El Derecho no se creaba sino que se descubría en las costumbres hasta que empezó a divulgarse la teoría político-jurídica de la soberanía de Bodino, que, sin oponerse a la visión cristiana del orden, situaba empero a los príncipes por encima del Derecho (*legibus solutus*) en lo concerniente al orden político.

3.- Según la concepción ordenalista, acorde con la tradición de la razón y la naturaleza, el gobierno debe velar por el bien común teniendo en cuenta la opinión del pueblo, depositario del poder que viene de lo Alto.

⁵¹ *Esencia y recto uso del poder*. Madrid, Taurus 1968, p. 39

⁵² Vid. al respecto M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du régime medieval au concept de gouvernement*. Paris, Senil 1995. También algo al respecto en su maestro M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*. Madrid, Akal 2008.

Es normal achacarle a Maquiavelo la ruptura con esa tradición. A la verdad, a pesar de que divulgó la palabra Estado como sinónima de lo Político, estaba bastante de acuerdo con ella, pues se atenía a la concepción romana republicana de la política. Para Maquiavelo —sobre todo el Maquiavelo de los *Discursos sobre la décima década de Tito Livio*—, la finalidad de la política y del orden político consistía todavía, como ha mostrado Pocock⁵³, en equilibrar los desajustes y los desequilibrios: controlar la permanente tendencia del orden social al caos a causa de la libertad. «Maquiavelo, decía Oakeshott, no perdió nunca el sentido de que la política es, después de todo, diplomacia, y no la aplicación de una técnica»⁵⁴. Lo que hizo Maquiavelo fue estudiar la acción política estableciendo un nuevo supuesto antropológico. Pero la concepción griega de lo Político y la política se apoderó de la idea del Estado al adoptar el Renacimiento la *Polis* como modelo⁵⁵.

VIII. DE LA ANTROPOLOGÍA PRAXIOLÓGICA A LA METODOLÓGICA

El origen de la política que Dolf Sternberger llamaba demonológica es, ciertamente, la antropología cratológica de Maquiavelo. El pensador italiano estudió la acción política como una praxiología, y Hobbes, que tenía ya una concepción científica en el sentido moderno de la política, la adaptó como metodología para fundamentar el Estado como una Pólis construida científicamente. Este giro, según el cual la voluntad política decide sobre lo común guiándose por los *intereses* de la razón de Estado, sin oponerse a la medieval, impregnada por la concreta versión cristiana de la inmortalidad (la resurrección), modificó sustancialmente la idea de la política. Ésta dejó de ser un arte, la medicinal *techkné politiké* platónica, y se transformó en una ciencia mimética de la ciencia natural.

En lugar del bien común, un concepto ético-político, apareció el interés común. En latín, *publicus*, palabra relacionada con *populus*, significaba común; poco a poco, lo público se identificó con la esfera propia del poder político y el “interés público” se separó del “privado”. El interés público inspirará y justificará la razón del artificial orden estatal, autolegitimado por el principio *salus populi suprema lex esto*.

⁵³ *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid, Tecnos 2002.

⁵⁴ *El racionalismo en la política*. 4, p. 43.

⁵⁵ Existe una diferencia, decisiva políticamente, entre esas dos herencias que discurren a lo largo de la tradición occidental de la política: mientras para los griegos los ciudadanos pertenecían a la Polis, para los romanos, la Urbs pertenecía a los ciudadanos como una propiedad común, prevaleciendo el Derecho sobre la política (en la política interior). Vid. Á. d'Ors, *Ensayos de teoría política*. Pamplona, Eunsa 1979. “Sobre el no-estatismo de Roma”. Eso se relaciona con la indiferencia griega hacia la política exterior, mientras la concepción romana de la política se formó partiendo de ella.

1.- Según Carl Schmitt, Hobbes inauguró la teología política moderna al atribuir a lo Político como objetivo principal el impedir la muerte individual a causa de la guerra de todos contra todos —la guerra civil—, para impedir la muerte colectiva. A partir de Hobbes, la teología protestante centrada en el individuo comenzó a renunciar a la escatología al centrarse la teología política en la biopolítica⁵⁶.

La teología política correspondería, pues, a la tradición innovadora de “la voluntad y el artificio” (*Will and Artífice*), como la llamó Oakeshott. En lo que concierne a la naturaleza humana, sería una teología política contrapuesta por su pesimismo a la teología jurídica, aunque va más lejos: por un lado, su orientación metodológica es puramente naturalista en el sentido de la ciencia natural moderna; por otro, instalada en la inmanencia, se desentiende de la trascendencia, proclama la neutralidad y suprime el contraste entre la religión y la política. Es decir, *prescinde del paradigma de la inmortalidad, fundamentándose en la mortalidad*.

El Estado, que aplica ahora el *ius vitae ac necis* según su propio derecho —la Legislación inspirada por los intereses políticos—, es un *deus mortalis* que crea artificialmente el orden, el *orden estatal, la tercera forma del orden humano* tras la primera, el orden natural increado en el que la política imita a la Naturaleza, y la segunda, el orden natural por creación en el que la política se rige por el Derecho Natural (en ambos casos con la inmortalidad individual y colectiva en el trasfondo).

La tercera forma del orden humano, el orden estatal, es, pues, un orden supuestamente neutral, regido políticamente por su propio Derecho (instrumentalización del Derecho, el derecho político o público)⁵⁷, con la muerte individual como horizonte. Para construir el nuevo orden, que implica un nuevo modo de pensamiento, se aplicaron directamente los conceptos teológicos relativos al Dios eterno a la política del *deus mortalis*, sustituyendo la religión escatológica por una religión civil, de este mundo y para este mundo, incapaz de mantener el contraste. Una consecuencia de largo alcance en el plano de la historia de las ideas será la transformación de la cultura en *culturalismo*⁵⁸, en tanto, conforme al nuevo orden, la cultura debe ser neutral; o sea indiferente al bien y al mal como tales: es bueno lo que *interesa* y malo lo que no interesa, no lo que es bueno o malo en sí mismo.

⁵⁶ Cf. P. Fletcher, VI, p. 129. Fletcher critica el giro biopolítico de la teología al aceptar el giro de la teología política moderna. Dicho sea de paso, en la Iglesia ortodoxa prevalece también la teología política, en parte por el césaropapismo y en parte porque, centrada en la Resurrección, es escasamente jurídica.

⁵⁷ Hans Welzel recordaba citando a Paul Hazard, que «entre 1670 y 1720 se establecieron los fundamentos de una cultura «basada en la idea del Derecho». *Introducción a la filosofía del Derecho*. Madrid, Aguilar 1971. III. Pero este Derecho era ya el racionalista, un Derecho creado por la voluntad humana.

⁵⁸ A tenor de lo que dice Welzel en *op. cit.*, Pufendorf, para quien en cierto modo la existencia del hombre precede a su esencia, fue de los primeros en señalar el carácter decisivo de la cultura e incluso su papel encubridor y podría haber sido el fundador del culturalismo al partir del Derecho Natural Profano de Lutero y hacer del Derecho un producto de la cultura.

2.- Es discutible que Maquiavelo fundase la concepción demonológica como pensaba Sternberger. Es cierto que, coincidiendo con el auge del Yo bajo la influencia cristiana y renacentista, al dar fe notarial como observador político de lo que estaba pasando, propaló la concepción naturalista pura, según la cual, el poder es puramente natural, inmanente, mientras en la visión trascendente el poder procede de Dios⁵⁹.

En la antigüedad clásica, Caliclés, Trasímaco y otros sofistas habían sostenido, tal vez por su percepción de la ley de hierro que rige los gobiernos, que la justicia se funda en la fuerza, idea que recoge la *Historia* de Tucídides, traducida por Hobbes. El egoísmo sería el motor de la política.

El escritor florentino vio que, en la realidad empírica de su tiempo había perdido vigencia la doctrina del origen divino del poder —principalmente en las ciudades italianas al norte de Roma—, aunque se discutiese si su depositario es el pueblo o el príncipe: como según la descripción maquiaveliana, el poder emergía de la inmanencia y no se tenía ya en cuenta «la idea de perfeccionar la convivencia en función de la perfección humana», la política se independizaba de la religión y de la teología, custodias de la verdad del orden natural, y se debilitaba el contraste entre ellas⁶⁰. En ello insistirán más tarde autores protestantes como Alberigo Gentile, Hugo Grocio y Thomas Hobbes.

3.- Más interesado en comprender la acción política en sí misma, que en la teología o en el Derecho, Maquiavelo, un literato, describió al hombre como un ser profundamente corrompido, malo y egoísta, que busca únicamente su propio bien: *«degli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e disimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno»*. La famosa frase continua: *«e mentre fai loro bene, sono tutti tue, offeronte el sangue, la roba, la vita, e figlioli... quando il bisogno è discosto; ma quando ti si appressa, e' si rivoltano»*. En realidad, no estaba definiendo la naturaleza humana sino la condición humana en *il vivere corrotto* de las oligarquías de aquellos tiempos, tan distintos de los republicanos de Florencia y otras ciudades italianas, que añoraba: *«E li uomini hanno meno rispetto ad offendere uno che si facci amare, che uno che si facci temere; perché l'amore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai»*.

⁵⁹ Aparentemente, esto parece una vuelta al paganismo en el que el poder procede de la Naturaleza. Pero el paganismo atribuye el poder a los dioses, y lo divide atribuyéndoles funciones distintas. La nueva visión inmanentista, que Maquiavelo no alienta sino que describe, siendo dudoso que la compartiese, es la del poder por el poder mismo, sin una *vis* moral directiva.

⁶⁰ Cf. F. J. Conde, *op. cit.* III, p.79.

Lo que hizo Maquiavelo, seguramente sin pensarlo, fue abstraer la condición del *homo politicus* de su tiempo y exponerla. Se trataba ya de una actitud científica, pues Maquiavelo, a la vez que captaba el hecho de la inmanencia del poder, estudiaba la figura del *principe nuovo* renacentista —no la de los reyes en general— como el prototipo o modelo del actor político. La mala fama de Maquiavelo se debe a que coincidió con el comienzo de la Reforma, cuyas tesis antropológicas parecía confirmar (y recíprocamente).

4.- La Reforma protestante modificó la concepción escatológica de la naturaleza humana, según la cual le corresponde al hombre interior dirigir la voluntad del hombre exterior. Para Lutero, está tan corrompida, que el hombre interior sólo puede salvarse por la gracia. Y como esto implica la indiferencia —políticamente la neutralidad— del hombre interior ante las acciones del hombre exterior, se desvirtuaron las concepciones politológica y escatológica de la condición humana, se radicalizó su relativo pesimismo acerca del obrar humano, y se consumó la concepción averroísta de la no coincidencia necesaria entre la fe del hombre interior y la razón que guía al hombre exterior.

Puesto que la razón es según Lutero “la prostituta del diablo”, la inseguridad sobre la salvación eterna a que dio lugar la doctrina protestante, escindió el orden natural del sobrenatural y, en una época de guerras civiles, resulta natural que se prestase más atención al aquende, el mundo exterior, que al allende. Como el hombre sólo puede salvarse por la intervención directa de Dios sin que sus obras sean relevantes en orden a la salvación, la atención se centró, por una parte en la mística y, por otra, en la salvación en este mundo. Es muy significativo al respecto, observó el economista Müller-Armack, el auge de los negocios de seguros, cuyo sistema, decía Romano Guardini, «aparece claramente como remoción de todo fondo religioso»⁶¹.

El protestantismo contribuyó pues poderosamente a predisponer al pueblo a esperar la salvación terrenal del poder político y a la afirmación del Estado. De hecho, su doctrina política se reducía a la obediencia pasiva puesto que el príncipe, bueno o malo, representa a Dios. La incertidumbre de la salvación eterna, que no se podía conseguir por los méritos, desvió las expectativas hacia la conservación de la vida y la felicidad mundana, desplazando la atención de la inmortalidad. Con el tiempo, dejarían de ser eficaces los contrastes cielo-tierra, eternidad-tiempo, vida eterna-vida temporal, alma-cuerpo, etcétera.

⁶¹ Pues, «todas las eventualidades de la vida humana, concepción, nacimiento, enfermedad y muerte, pierden su carácter misterioso». *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 128. Vid lo que sigue.

5.- En ese contexto, Hobbes unió la descripción maquiaveliana con la concepción pesimista del protestantismo para fundamentar su “nueva ciencia de la política” como cratología, y, asentando el Estado Soberano en esa concepción antropológica, lo hizo Absoluto. El Estado, era para Maquiavelo puramente instrumental. Pero Hobbes, equipado ya con la teoría político-jurídica de la soberanía de Bodino, reforzó la obediencia pasiva fundamentándola en *el miedo* al poder estatal como contrapunto del miedo a la muerte. El temor, la angustia y el miedo como fenómenos sociales tienen ahí su origen: el europeo moderno buscará sobre todo la seguridad. Aparece el espíritu burgués, que aceptará complacido la centralización monopolística del *ius gladii* y del *ius vitae ac necis* por el poder político, mientras la ciencia busca la certeza, la seguridad gnoseológica. Hobbes sustituyó el *temor* al infierno, una posibilidad, por el *miedo* al Estado, una realidad. El miedo es desde entonces el presupuesto de la política cratológica y la coacción un requisito esencial del Derecho.

Desentendiéndose de la inmortalidad y por ende de la religión, Hobbes recondujo la acción del poder, mediante la instrumentalización del Derecho como un arma coactiva, hacia la protección de los hombres frente a lo que se les aparecía ahora, no como un tránsito de la vida natural a la plenitud sobrenatural de la vida, sino como el mal supremo: la muerte. El miedo a la muerte y otros males menores como fundamento de la obediencia.

6.- Bajo la influencia combinada de Maquiavelo, el protestantismo, Hobbes y el auge del Estado, la creencia en la maldad humana como constitutiva de todas las relaciones se convirtió en bastantes casos en un tópico ontológico más que metodológico, en competencia con la concepción clásica y cristiana, que, confiando en la razón y en la naturaleza humana, la relativizaba. La actitud de Hobbes era metodológicamente, semejante a la de Maquiavelo. Pero mientras el escritor florentino se limitaba a explicar la acción política, los propósitos de Hobbes eran constructivos. Maquiavelo no pretendía construir nada ni salvar a nadie. Hobbes construyó un modo coactivo de habitar la tierra que, al proteger a los hombres contra la mortalidad garantizando la vida individual en este mundo, destierra las consecuencias de la vivencia de la inmortalidad a la vida interior. Se anulaba así el interés colectivo en la salvación eterna a cambio de la salvación en este mundo.

En Hobbes, comentaba Oakeshott, «el hombre es «una criatura civilizada por el temor a la muerte»⁶². Es decir, por prudencia, no por el deseo de merecer la salvación eterna, como si la inmortalidad no contase. Los dioses siempre habían sido inmortales y tal vez la mayor innovación de Hobbes

⁶² Hobbes, *Op...* 5, p. 36.

fue la del extraño *dios mortal*, neutral, sin pasiones, racional, calidad atribuida al Estado Leviatán. Su preocupación por la muerte le llevó a neutralizar el ansia de inmortalidad sentando las bases para que lo único importante fuese en adelante la lucha por la supervivencia en este mundo. El *dios mortal*, afectado también por el miedo a la muerte quiso ser cada vez más secularitario de sí mismo aumentando su poder para neutralizar la posibilidad de su propia muerte.

Extrapolando a la ciencia política la neutralidad de la ciencia natural, Hobbes completó con el *deus mortalis* la concepción de la soberanía de Bodino como una esfera neutral. Con su obra comenzó la sustitución del orden natural por el orden científico artificial, de la Iglesia por el Estado, de la religión —la ley de Cristo— por la política, del modo de pensamiento *sub specie aeternitatis* por el modo de pensamiento *sub specie temporis*. Sin eliminar los contrastes, señaló el camino hacia su anulación.

El orden natural quedó relegado al campo científico, en cuya visión de la Naturaleza había muerto el cosmos y posiblemente también, piensa Rémi Brague, el cielo. Brague describe la famosa fórmula weberiana “desencantamiento del mundo” como la “neutralización del cosmos”⁶³. Neutralidad en el mundo humano y neutralidad en el mundo natural. Lógicamente, la naturaleza humana debe ser también neutral, sin pasiones ni deseos, sujeta a la razón.

Hume protestó en su *Tratado sobre la naturaleza humana* y la Ilustración (¿existió realmente la Ilustración como una época?), o una parte de ella, reaccionó contra el pesimismo protestante y el olvido hobbesiano del ansia de inmortalidad postulando la búsqueda de la felicidad y la emancipación en este mundo sin preocuparse mucho ni de la inmortalidad ni del cielo. Y a Hobbes le salió un poderoso rival con Rousseau, quien, reaccionando a su vez contra sus colegas ilustrados insinuó que, si bien la muerte es individual, la inmortalidad es colectiva, pues el espíritu, aunque brota de la Naturaleza, no muere.

7.- Carl Schmitt observó que la posición pesimista es la adecuada a las necesidades del análisis político. Presupone sencillamente que el hombre, en tanto actor político, busca el poder por cualquier medio para salvarse en este mundo: el “espíritu burgués”. Esta posición no se opone a la tradición politológica ni a la escatológica, ni es demonológica, mientras no se traspasen los límites del análisis político convirtiendo una interpretación metodológica de la condición humana en una concepción ontológica. De hecho, los pensa-

⁶³ Vid. *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*. París, Fayard 1999. XII, pp. 275-283.

dores políticos realistas suelen utilizarla como presupuesto metodológico con fundamento *in re*, partiendo del supuesto de que el principal deseo humano es el poder y, en busca del poder, el hombre no se detiene ante nada.

El saber político empezó a adoptar el punto de vista de la inmanencia a partir de Hobbes. El filósofo inglés sólo había dicho que en política, es decir, dentro de la vida estatal, el soberano define la verdad útil —*auctoritas, non veritas facit legem*— para la conservación de la vida y de la propiedad. Sin embargo, dio pábulo a la tercera tradición de que habla Oakeshott: la de la voluntad racional (*Rational Will*), que discurre paralela a las otras dos. El racionalismo hizo del poder una idea fuerza para neutralizar la casualidad, el azar... y a la diosa Fortuna maquiavélica, y ontologizó el *homo politicus* metodológico⁶⁴. La teoría política fundamentada en esa antropología metodológica empezó a ser decididamente cratológica y a desplazar la religión y la teología a la intimidad. Poco después de morir Hobbes, Espinosa concluía ya su *Tractatus theologico-politicus*, afirmando que “la paz social exige que el poder político sea la única fuente de los principios morales”. La moral como creación del poder político sustituye a la moral de la fe religiosa. Aparece la política de la fe (política) de que hablaba Oakeshott⁶⁵.

8.- Los reduccionismos son característicos del racionalismo. El reduccionismo de la moral a la política preparó la formación del pensamiento ideológico. Fue decisivo que, en el ambiente protestante dominante, la combinación de la concepción maquiaveliana⁶⁶ con la reformada contaminase la idea del poder, configurándose la doctrina antipolítica de que el poder es malo en sí mismo, como sostuvo en la segunda mitad del siglo XIX el amigo de Nietzsche, Jacobo Burckhardt. Es posible que el gran historiador suizo conociese la famosa frase de lord Acton, «el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente». Uno y otro pudieron también haber leído en la *República* platónica (521a-b) que “el acceso al poder debe reservarse a los hombres que no están enamorados de él”⁶⁷. Pero el sustrato protestante de Burckhardt le llevó a pensar que la política es una especie de pacto permanente con el mal.

⁶⁴ Cf. D. Negro, “El azar, concepto metapolítico. En torno a la idea de destino, el artificialismo y las formas de la política”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 87 (2010).

⁶⁵ *La política de la fe y la política del escepticismo*. México, Fondo de Cultura 1998

⁶⁶ Julien Freund, considerando metodológica la actitud de Maquiavelo, distinguía entre maquiavelismo y maquiavelianismo. Cf. J. Molina, *Julien Freund. Lo político y la política*. Madrid, Sequitur 2000.

⁶⁷ A la verdad, no era nada nuevo lo que le escribió Acton, escritor católico, a Mandell Creighton: «el poder *tiende* (subrayado nuestro) a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente». «Los grandes hombres [políticos] son casi siempre malos hombres, incluso cuando ejercen influencia y no autoridad; aún más, cuando se añade la tendencia o la certidumbre de corrupción por parte de la autoridad». La idea es, dice en otro lugar, que “entre las causas que degradan y desmoralizan a los hombres, el poder es la más constante y la más activa”. *Essays in Religion, Politics and Morality*. Indianapolis, Liberty Classics 1988, p. 519. Tocqueville decía que «el apego que uno tiene por el poder absoluto es directamente proporcional al desprecio que siente por sus conciudadanos». Tanto Acton como Tocqueville se referían a una de las causas de la ley de hierro de la oligarquía sin mencionarla.

Lo cierto es que al Estado, *deus mortalis alter ego* del *Deus aeternus*, no se le obedece por su bondad (ni siquiera en su forma de Estado de Bienestar), sino para que proteja la vida en este mundo y los bienes correlativos mediante el miedo que es capaz de inspirar con su gran poder, que no tiene más rival que los otros poderes políticos.

IX. LA ANTROPOLOGÍA FALIBILISTA

Esta concepción es una versión protestante de la escatológica. En la Edad Media (y en la escolástica en general), la teología jurídica como fuente de la legitimidad enlazaba la teología con la política. Pero el pensamiento político moderno, influido por el estoicismo, al desplazar a la teología como el saber que jerarquiza el conocimiento (Gentile, Grocio, Hobbes, Pufendorf), la sustituyó, por el ingenuo Derecho Natural racionalista.

En el Derecho Natural ordinalista, la razón era *judex*, juez de las costumbres de la naturaleza humana. El nuevo Derecho Natural atribuyó a la *recta ratio* la capacidad de conocer directamente, de manera neutral, o sea científicamente objetiva, las leyes de la naturaleza humana. En la Antigüedad, se atribuía la *auctoritas* a la Naturaleza y en la Edad Media, a la Iglesia (*summa potestas*), representante de la soberanía divina y custodia de la Ley de Cristo. En la época moderna, el soberano político se atribuye también *auctoritas*, siendo sus leyes la fuente de la legitimidad en la esfera política (la sentencia de Hobbes *auctoritas, non veritas facit legem*). El papel de la teología política, apoyada en la teodicea⁶⁸, se limitó al de justificar la teoría política y a suministrarle conceptos, entre ellos el decisivo, la soberanía temporal. La disputa versará en lo sucesivo sobre si el soberano concreto es el monarca, el pueblo o la opinión pública.

1.- Espinosa había escrito también en el lugar citado, que el monopolio estatal de lo ético “se consigue con más eficacia y seguridad mediante la concesión de iguales derechos a todas las religiones y opiniones filosóficas y políticas”. Esta idea, una consecuencia de libre examen, que flotaba en el ambiente como una necesidad política tras la guerra civil inglesa (y la europea de los Treinta Años), encajaba muy bien en el empirismo de Locke, al que tal vez contribuyó.

Locke, que había vuelto al finitismo aristotélico reduciendo el infinito potencial de filósofo griego a un “indefinido”⁶⁹, imputó la soberanía a

⁶⁸ Nacida de la obsesión de la filosofía racionalista en demostrar la existencia de Dios. Vid. M. Lilla, *El dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*. Barcelona, Debate 2010.

⁶⁹ M. Cabada Castro, *Recuperar la infinitud*. 14, 1, p. 411.

la opinión pública variada e indefinida. A fin de cuentas, ¿no estaba escrito en el evangelio de San Juan (16, 13) «el Espíritu de la verdad os guiará siempre hasta la verdad completa?»⁷⁰. Además, por un lado seguía así la tradición del *Common law*, en el que es esencial el precedente. Sus juristas, Coke, Halifax,... habían defendido frente al rey la pertenencia al pueblo (de la soberanía) del Derecho. Por otro, influido por la teología política anglicana de Hooker, seguidor de Santo Tomás, cuya teología “anglicaniza”, estaba muy próximo a la concepción escatológica, que considera la ignorancia una causa eximente de la culpa y al mismo tiempo que el hombre es sociable. Incluso la vida de los santos: *socialis est vita sanctorum*, escribió San Agustín en *Civitas Dei* (XIX, 5)

Simultáneamente, la sustitución, en apariencia intranscendente, de la soberanía del pueblo por la de la opinión pública era consecuente con el libre examen y con su metafísica empirista, con la ventaja de que esquivaba el escollo de las pasiones y los deseos miméticos a la vez que justificaba el poder político, el gobierno, como representante de la opinión común sin necesidad de apelar a la divinidad. El resultado fue la concepción falibilista, que, reconociendo metodológicamente la *auctoritas* de la opinión en materia política, se concentra en las cosas de este mundo y se desentiende del más allá.

2.- En el auge del falibilismo tuvo seguramente mucho que ver el gnosticismo, por lo menos en Inglaterra. El gnosticismo, al que concedía Voegelin tanta importancia, sostiene en general que el pecado y el mal no son una consecuencia del pecado original sino de la ignorancia. Locke no era un gnóstico. Pero sin descartar que pueda haberle influido el gnosticismo⁷¹, el empirismo de la “tabla rasa” le llevó a acentuar el papel del conocimiento como la causa de la moralidad o inmoralidad de los actos humanos. Quizá le influyó más el platonismo, pues, según Platón, la virtud se funda en el conocimiento. En su lucha por la verdad (*aletheia*) objeto de la razón, contra la opinión (*doxa*), dominada por los sentidos, el filósofo griego sostenía que la virtud no se funda en los hábitos, que pueden ser malos, sino en el conocimiento del bien, siendo la ignorancia la causa del vicio y del mal.

Por otra parte, Locke, decía Schumpeter, tenía mentalidad de economista. No le preocupaba tanto como a Hobbes asegurar la vida, que, superadas las guerras civiles, consideraba algo obvio o lo tenía por resuelto, sino *la propiedad*, el más importante derecho natural a la libertad, después

⁷⁰ San Agustín había dicho también: «La totalidad de los fieles no puede equivocarse cuando cree...»; cuando «desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos, presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres». *De praedestinatione sanctorum* 14, 27

⁷¹ En una breve y penetrante introducción al tema, Ch. Marksches insiste en la diferencia entre gnosis y gnosticismo, según se trate de relacionar la gnosis con una religión o como una cosmovisión o religión. *La gnosis*. Barcelona, Herder 2002. I, 4.

de la vida. La protección de la propiedad constituía el fin principal del gobierno.

En suma, en coherencia con el pensamiento protestante, Locke hace casi a la razón esclava de la experiencia (de las pasiones dirá más tarde Hume). Si el conocimiento de la verdad no es permanente y universal al ser incompleto —*quidquid latet apparebit*, canta el *Dies irae* del oficio de difuntos—, tampoco hay razones sustantivas para creer que lo sea el de la naturaleza humana, por lo que el sentido común y la prudencia aconsejan tener en cuenta la opinión, sobretodo en materias políticas. No obstante, al acentuar Locke la debilidad o insuficiencia de la razón individual, su idea utilitaria de la verdad basada en el *consensus opinionis*, ha sido decisiva a la larga para que, bajo el impulso de la politización, triunfase el relativismo como una actitud universal y para destruir la creencia en la naturaleza humana fija y permanente.

3.- El empirismo es con todo una forma del racionalismo en el que el interés por la certeza sustituye al asombro y la curiosidad aristotélicos ante la verdad y el deseo de ser poseído por ella: la certeza consiste en poseerla. Pero mientras el racionalismo deductivista confía en la *perceptio clara et distincta* de la razón, el empirista, más desconfiado, se atiene a la opinión y considera el consenso una prueba de veracidad. La verdad es insegura y la prueba de su certeza, aunque sea provisional, recae en el consenso de la opinión. Como dijo Tocqueville, la democracia es el reino de la opinión. Y se podría decir, que, para el empirismo, la verdad es democrática, como se oye hoy todos los días. Platón era antidemócrata precisamente por esa causa, postulando frente a la democracia la primacía del conocimiento racional de la verdad frente al de la opinión, dependiente de los deseos y las pasiones.

Platón fue por cierto el primero en utilizar la palabra teología en un diálogo entre Sócrates y Adimanto —*ἵtypoi peri theologieas?*, ¿cuáles son estas formas de teología?— para apoyar su doctrina política en la verdad. Para él, «el problema de la teología estaba estrechamente unido a la teoría política» (J. Taubes), pues la teología estudia la *aletheia* —lo contrario al río Leteo, el río de los infiernos cuyas aguas bebían los muertos para olvidar su pasado— y la política depende de la *doxa*, la opinión, que es olvidadiza y voluble. Sólo la razón, abstrayéndose de las pasiones, puede llegar a la verdad, pues la opinión se guía por los sentidos. La solución del problema político consistía para Platón en educar a los ciudadanos en la virtud según la verdad, con la *pistis* —la fe filosófica diría Jaspers— al trasfondo. De ahí la finalidad ético-pedagógica que atribuía a la política.

La tendencia de Locke, coherente con su empirismo, era en cambio democrática. Confiando en el sentido común, se contentaba con el recono-

cimiento de la validez, el “valor” o la función social de la opinión capaz de suscitar el consenso de una mayoría. La política busca descubrir la razón común, colectiva, a través de la libertad política de la opinión. Pero la *sola fides, sola gratia, sola Scriptura* como fuentes de la verdad de la opinión plantean un problema insoluble a la teología política protestante, que proclama al mismo tiempo el libre examen y el sacerdocio universal de los cristianos. Eso puede desembocar fácilmente en el anarquismo político y el gran mérito de Locke frente a Hobbes, que postulaba por esa misma razón un Estado Leviatán, fuerte frente a todos, consistió en mantener el carácter social del gobierno como una institución de la sociedad, no frente a ella. Hobbes había atribuido el monopolio de la libertad política al Estado, dios mortal. Locke, aplicando el sentido común a la teología política protestante, encomendó el descubrimiento de la verdad *común* a la opinión respetando la verdad política fundamental, la libertad política o colectiva. De ahí que muchos liberales consideren a Locke su santo patrono.

4.- “El padre de la Ilustración” introdujo así en el pensamiento político la variante falibilista, inseparable de la tolerancia,. No obstante, el falibilismo, al reconducir la política a la conveniencia de la educación (John Dewey sacó mucho más tarde la consecuencia, ideologizando sin querer la pedagogía), acabó combinándose con la subvariante que atribuye los errores de la opinión y el mal a las formas de organización social. Su principal representante será Rousseau, quien fue mucho más lejos al afirmar la *infalibilidad* de la opinión, según él la “voz” de la Naturaleza cuya *auctoritas* sustituyó a la de la Iglesia. Por otra parte, de la combinación entre Locke, Rousseau, otros ilustrados como Helvecio y la *ratio status*, igual que el mundo físico es gobernado por las leyes del movimiento, el universo moral es gobernado por las leyes del interés⁷². El reduccionismo racionalista afectó también a la política, como es notorio en el marxismo y en todas las ideologías, que las reducen a una cuestión de intereses, que, a diferencia de las pasiones, pueden ser racionalizados. El reduccionismo racionalista abrió paso al irracionalismo político, en el que prosperan las ideologías. Su objeto es introducir racionalidad en el mundo político. Pero, en tanto reduccionistas, unilaterales, son antipolíticas.

5.- La subordinación de la verdad al consenso de la opinión en Locke y la absolutización de esta última por Rousseau, remataron el desinterés en la teología y consolidaron el primado de la política sobre la religión, con la consiguiente subordinación del modo de pensamiento eclesiástico *sub specie aeternitatis*, relacionado con el *Deus aeternus*, al modo de pensamiento político *sub specie temporis*, relacionado con el *deus mortalis*. Señalaba Francesco Gentile, que la aplicación del método científico al estudio de la organización jurídico-política implica la reestructuración de la naturaleza en

⁷² Apud A. O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*. Barcelona, Península 1999. I^a, p. 65.

general⁷³. Y, ante la exigencia de fundamentar científicamente Lo Político para justificar el voluntarismo artificialista, acabó eliminándose la mediación de la condición humana —en la que juegan un importante papel las pasiones—, y la naturaleza humana pasó directamente al primer plano.

Bajo la influencia del espíritu científico, las opiniones o disputas sobre la condición humana se transformaron poco a poco, en opiniones y disputas sobre su soporte, la sustancia que puede haber detrás del concepto naturaleza humana. Al final, se prescindió de la idea de sustancia. Esto no deja de ser lógico desde el punto de vista estrictamente científico. Pero la filosofía positivista, cuyo *Triebfeder* es la fe en la ciencia como fuente de la certeza, sustituyó la sustancia por las condiciones o circunstancias que acompañan a la vida humana: el “*ambientalismo*”. Esta posición no es ya política como las anteriores sino, por lo menos, impolítica⁷⁴.

6.- En la perspectiva científica, la acción política racional, despreocupada de la mortalidad y la inmortalidad, es reducible a una cuestión de intereses. Si por un lado, esto facilita el análisis social, por otro, aporta una solución al problema de la naturaleza humana. Decía Bertrand de Jouvenel, resumiendo los equívocos del cientificismo político: “toda la historia atestigua que el hombre posee en sí dos naturalezas. Es capaz igualmente de seguir sin desviarse el estrecho sendero de su interés personal, o de confundir su destino y sus esperanzas con los de un grupo humano más o menos extenso”⁷⁵. Esas dos tendencias marcaron la política posterior: la primera derivó en economicismo (*grosso modo* en los países anglosajones) y la segunda en utopismo (*grosso modo* en el resto de los países europeos).

Una y otra se asentaron con el positivismo. Y el cientificismo⁷⁶, —una gnosis que mezcla la filosofía y la ciencia—, el culturalismo y el historicismo, conmovieron la creencia en la naturaleza humana como un dato o presupuesto. El artificialismo hobbesiano era ya positivista y sugería implícitamente que la naturaleza humana puede ser un artificio. Contra ello se rebeló Rousseau siguiendo a Locke.

X. LA ANTROPOLOGÍA COLECTIVISTA

Fundada en la afirmación, correcta en principio, de la bondad natural del hombre, esta concepción es tan impolítica y opuesta a la realidad según

⁷³ *Intelligenza politica e ragion di stato*. Milán, Giuffrè, 1984.

⁷⁴ Sobre la distinción entre político e impolítico, J. Freund, *Politique et impolitique*. París, Sirey 1987.

⁷⁵ *Après la défaite*. París, Plon 1941. XII, p. 194.

⁷⁶ Según Ken Wilber, Comte fue el fundador del cientificismo. Vid. su crítica al cientificismo en *Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma*. Barcelona, Kairós 1991.1, p. 36 y s. Como dice M. Johnston, el cientificismo es enemigo de la ciencia. *Saving God. Religion after Idolatry*. Princeton University Press 2009. III, p. 46 y ss.

la experiencia del sentido común, que, en rigor, es antipolítica. Coincidente con ciertas tendencias gnósticas, se aplica empero sistemáticamente desde la revolución francesa y el Romanticismo, pudiendo considerarse la imperante.

1.- Sloterdijk ha observado en algún lugar, que la idea del artificio está ya en el *Génesis*. Para Rousseau, lo artificioso era el pecado original, que debilita la naturaleza humana. Ese pecado es un estado de privación de la gracia santificante (*Rom.* 5, 12-20 y 6) en el que no pierde el hombre sus facultades naturales sino los dones divinos —el derecho a la visión de Dios en la vida futura, la exención de la muerte y el pleno dominio de las pasiones—, quedando sometido a la ignorancia, al sufrimiento y a la inclinación al pecado. Su secuela histórica es el estado de naturaleza caída y, según Rousseau, la versión hobbesiana del estado de naturaleza. Nacido y educado en la Ginebra calvinista, sostenía empero contra la doctrina del pecado original y la Reforma, la absoluta bondad natural del hombre, postulaba la recuperación del estado de naturaleza originario y una religión sin cristianismo, es decir, libre del pecado original. Una religión civil como había sugerido Hobbes (en relación con el Estado), pero natural, en tanto fundada en la bondad de la Naturaleza, como la expuesta en la “Profesión de fe del vicario saboyano” del *Emilio*.

2.- Conforme a las premisas de Rousseau, resultan superfluas las consideraciones sobre la condición humana: serían una consecuencia de la ignorancia sobre la naturaleza humana. Su doctrina obedecía al ansia de superar sus propias obsesiones con el pecado original y la salvación. Según el calvinismo, el hombre es incapaz de vencer su pecado y sólo puede salvarse si, por decirlo así, Dios le da su gracia caprichosamente. La reacción de Rousseau contra el calvinismo en el que se había educado consistió en transferirle su agudo sentimiento de culpa a la sociedad, de la que se sentía una víctima. La sociedad es la responsable del mal, idea destinada a impregnar el colectivismo, la “cuestión social”, el derecho penal... o a justificar la revolución social, el terrorismo, etc. Rousseau politizó el victimismo e inició la “cultura de la queja”.

Pero Rousseau se consideraba también un teórico del derecho político y su tesis de la voluntad general en lugar de la opinión de la mayoría de Locke, tenía la ventaja objetiva de resolver la cuadratura del círculo de la ley de hierro de la oligarquía, uno de los *leit Motive*, no siempre mencionado, del pensamiento político⁷⁷. En una sociedad formada por hombres rousseauia-

⁷⁷ La ley de hierro no es sólo política sino una ley general. Donde hay un grupo tiene que haber jerarquía, en cuyos diversos grados está siempre presente como una posibilidad la inclinación a la oligarquía. De ahí la inevitable complejidad de las burocracias políticas debida a la necesidad de superponer y contraponer controles. La teología explica mejor la tendencia a la oligarquía como consecuencia del pecado, que la sociología y la psicología, cuyas explicaciones son complementarias o circunstanciales. El “control” teológico es la causa de la escasa importancia del pensamiento político medieval, de que sea escéptica la actitud natural ante la política, de que la gente religiosa sea relativamente indiferente a la política y su reacción ante la política inícia y los desmanes políticos lenta o tardía, etc. Cf. M. Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*.

nos —los “ciudadanos”, trasunto político del creyente calvinista ciudadano de Ginebra mezclado con el *polités* griego—, cambiaría radicalmente el carácter del gobierno. Como dedujo más tarde Saint Simon anticipando la ideología en boga de la “gobernanza”, su papel se reduciría a la administración de las cosas.

3.- La absolutización de la bondad humana, rebasa el análisis político, pero no carece de fundamento *in re*: la concepción cristiana de que todo lo creado es bueno. El hombre no tiene porqué ser una excepción en el mundo de la Naturaleza⁷⁸, y, si se prescinde del mito del pecado original, resulta que el hombre natural es también bueno. Rousseau resolvió el problema de como recuperar esa bondad innata exaltando la libertad colectiva o política frente a la libertad individual, que consideraba egoísta. Con el dogma de la voluntad general absolutizó la libertad colectiva y justificó la famosa “paradoja de la libertad” por la que se obliga al discrepante a ser libre⁷⁹.

Rousseau no se consideraba un “santo” calvinista. Pero su neurótico sentimiento de culpa le hacía no ser indiferente a la vieja doctrina de la apocatástasis⁸⁰ o reconciliación de todas las cosas en “el nuevo cielo y la nueva tierra”, cara a los “santos” puritanos: el hombre ha perdido su inocencia, pero mediante un nuevo contrato fundado en el reconocimiento de la bondad innata de los sentimientos —Rousseau detestaba la razón tanto como Lutero—, sería posible recuperar, sino el estado de naturaleza originario, la auténtica naturaleza del hombre. Se trataría únicamente de rectificar la historia, que había hecho al hombre esclavo de la razón. Los revolucionarios franceses sacralizaron luego el año 1789 como el Año Cero del comienzo de la historia de la humanidad reconciliada con su naturaleza, escindida a causa de su “alienación”. Marx encontró luego hasta cinco alienaciones fundamentales, afirmando que con su descubrimiento había concluido la historia natural del hombre y comenzado la verdadera historia humana.

4.- La antropología apocatástica de Rousseau tiene precedentes gnósticos. El más importante es el pelagianismo, opuesto al maniqueísmo que afirmaba la absoluta maldad de la naturaleza humana. El monje Pela-

⁷⁸ Según los teólogos, habiendo sido creado el hombre como dueño y señor de la Naturaleza a imagen y semejanza de Dios, toda la Creación quedó herida por el pecado original (Cf. *Gén.* 1, 27-33.)

⁷⁹ Vid. G. H. Sabine, *Historia de la teoría política*. México, Fondo de Cultura 1994. XXIX. Robespierre se hizo eco de esa paradoja en su discurso ante la Convención el 5.II.1784: «El gobierno de la república es el despotismo de la libertad contra las tiranías».

⁸⁰ San Pedro dice una vez a los judíos en *Hechos de los apóstoles* (3, 20), que «el cielo debe retenerlo [a Jesús] hasta que lleguen los tiempos en que todo sea restaurado, como anunció Dios por boca de los santos profetas del pasado». Pero no se trata de la apocatástasis sino de la segunda venida. Orígenes (s. II) fue el primero en exponer esa doctrina, condenada por la Iglesia en un Sínodo y poco después en el Concilio de Constantinopla (583). Sobre el tema y su vigencia actual, Ph. Trower, *Confusión y verdad. Raíces históricas de la crisis de la Iglesia en el siglo XX*. Madrid, El buey mudo 2010.

gio —en realidad lo que se sabe con certeza es que los pelagianos defendieron la doctrina que se le atribuye— afirmó heréticamente en el siglo V la absoluta bondad de la naturaleza humana y que el pecado de Adán no afecta a sus descendientes salvo que imiten su ejemplo. San Agustín contraatacó con la doctrina del libre albedrío: el hombre es libre para elegir entre el bien y el mal y con el auxilio de la gracia elige el bien. Curiosamente, aunque ocurren con frecuencia cosas parecidas, esta disputa dio pábulo a la creencia, recogida por el agustino Lutero del agustinismo político⁸¹, en que Agustín, quien ciertamente fue maniqueo en su juventud, consideraba la naturaleza humana esencialmente corrompida⁸². El caso es que la presentación por Rousseau de la apocatástasis como un tema político hizo fortuna y sus seguidores se propusieron redimir la sociedad mediante la política. Posibilidad esta última, descubierta por los puritanos de la revolución inglesa (1640-1649). La doctrina de la apocatástasis acompaña frecuentemente a los mesianismos y milenarismos y resucita intermitentemente en el plano puramente religioso y teológico. Intimamente ligada al modernismo, el Concilio Vaticano II ha tenido que reiterar su condena⁸³.

Invirtiendo a Hobbes, sacó Rousseau la aporía de la naturaleza humana de los límites del análisis político y por supuesto de la teología y, aunque no era un “ambientalista”, desvió hacia las condiciones materiales que hacen del hombre un ser guiado por el amor a uno mismo, el egoísmo, al ambiente, en su terminología, el orden social. Planteó así la “cuestión social”, al aplicar su visión de la naturaleza humana al plano de lo prepolítico. En efecto, autofundada la sociedad en la inmanencia, el orden político —que «está siempre en función de la idea de perfección humana» (F.J. Conde)— resulta superfluo, como dedujo Saint Simon en su famosa fábula de los zániganos. Marx dirá que la política es, igual que la religión, una superestructura. Lo decisivo es lo social, no lo político.

6.- Carl Schmitt señaló que el contrato de Hobbes era de naturaleza jurídica: se trataba de fundar el orden jurídico mediante un acto político. Jouvenel lo explicaba como un *pactum unionis* parecido al acto fundacional de una sociedad mercantil, que hace de los dos contratos de Hobbes uno sólo: los contratantes, futuros socios, se reúnen y, tras las discusiones pertinentes acerca del objeto y la constitución de la sociedad, pactan unirse encomendando la puesta en marcha de la sociedad resultante de la unión, su gestión y el cuidado de los intereses comunes a quien estiman adecuado.

⁸¹ Vid. M. García-Pelayo, *El Reino de Dios arquetipo político*. Madrid, *Revista de Occidente* 1959.

⁸² Sobre la importancia de la doctrina de Pelagio en el tema de la perfección del hombre, central en ella, J. Passmore, *The Perfectibility of Man*.

⁸³ Vid. Ph. Trower, *op. cit.* La apocatástasis es central en el modernismo actual; por ejemplo, la teología de la liberación.

Hobbes había separado el Estado y la Sociedad, siendo la finalidad del contrato la fundación del Estado para garantizar el Derecho deducido de las leyes de la naturaleza humana. El contrato de Rousseau, único desde el principio, es de naturaleza social, no política, consistiendo su finalidad en fundar la Sociedad conforme a la moral natural, en la que coinciden las reglas sociales y las leyes. De ahí la justificación de la paradoja de la libertad, que consiste en realidad en la sustitución de la libertad por la liberación de las circunstancias históricas.

7.- Para Hobbes, el estado de sociedad, sin ser bueno era mejor metodológicamente que la desunión del anárquico e inseguro estado de naturaleza, metodológicamente malo. Pero los ilustrados fascinados por las posibilidades de la ciencia eran perfeccionistas, y algunos de ellos empezaron a concebir la posibilidad de regenerar la especie humana⁸⁴. Rousseau, dando un paso al frente, proclamó que el hombre histórico es un fracaso: es el resultado del enmascaramiento de la verdadera naturaleza humana por la cultura fundada en el mito del pecado original. Constituye un *deber* restaurar la unidad originaria mediante un contrato social contracultural que suprima la conciencia del pecado. La nueva sociedad laicista sería “el nuevo cielo y la nueva tierra” soñados por el calvinismo puritano⁸⁵.

En el estado de naturaleza originario, según Rousseau no había división, por lo que era ontológicamente bueno. La sociedad, tal como se ha organizado históricamente —cabe decir que accidentalmente— en contra de aquel, a causa de la cultura inspirada por la razón, que sólo calcula, es la fuente del egoísmo, la división y el mal. Así pues, el hombre no tenía que liberarse del estado de naturaleza sino de la tradición cultural cristiana asentada, como todavía en Hobbes y Locke, en la creencia en el pecado original. Aunque de manera diferente, ambos escritores pretendían únicamente armonizar los intereses —de ahí el carácter jurídico del contrato—, para hacer tolerable la vida colectiva.

En Rousseau, se trata de volver al estado de naturaleza originario o aproximarse a él para subordinar los intereses a la bondad innata del ser humano. El sentimiento une y la razón separa. En vez de buscar la razón común mediante el compromiso de la libertad política, se trata de liberar el sentimiento de la camisa de fuerza del racionalismo —desintegrador, según Rousseau—, que encadena al hombre. Coleridge llamaba al sentimiento “calor sin luz”.

⁸⁴ Vid. X. Martin, *Nature humaine et Révolution française. Du siècle des Lumières au Code Napoléon y Régénérer l'espèce humaine. Utopie médicale et Lumières.* (1750-1850). Bouère, Dominique Martin Morin 2002 y 2008.

⁸⁵ Vid. M. Walzer, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical* (1965). Buenos Aires, Katz 2008. Un comentario a las tesis de Walzer, Ph. J. Gorski, *The Protestant Ethic Revisited*. Philadelphia, Temple University Press 2011, 2.

8.- La doctrina de Rousseau, que independizaba y enaltecía al hombre emancipándolo de las cadenas que le oprimen, tuvo un gran éxito al coincidir con la tradición culturalista del humanismo renacentista tardío⁸⁶ y alentó el naciente modo de pensamiento ideológico, una forma gnóstica de pensar, cuya parte crítica es la doctrina de la sospecha o desconfianza universal⁸⁷. La doctrina de la apocatástasis (que resuena por cierto en la tercera dispensación —la del Espíritu Santo— de la teología de la historia de Joaquín de Fiore, origen de las filosofías de la historia) contribuyó poderosamente a la formación de ese modo de pensamiento. El socialismo, que es su versión política, propugna la apocatástasis mediante la política, idea heredada de los puritanos calvinistas. Su *motus* o causa final es la restauración de la unidad originaria en la forma de una Ciudad Ideal, entendida como una suerte de *koinonía* natural que sustituya a la espiritual *communio* eclesiástica.

Por supuesto, también era un tópico antiguo achacar la maldad humana, sino a la sociedad como un todo, a la existencia de la propiedad, cuya seguridad buscaban Hobbes y Locke. Se encuentra entre escritores griegos —la *República* de Platón— o en Séneca, en cuyos escritos morales se educaron durante mucho tiempo los europeos. *Rousseau vio el verdadero pecado original en la propiedad*. La propiedad corrompe a la razón y es la causa material del imperio del egoísmo y la desunión. De ahí su condena de la sociedad histórica devenida en su tiempo sociedad burguesa: el mecanismo social y político organizado en torno a la propiedad impide que los hombres vivan en la comunidad o *koinonía* natural cuyo *êthos* informaba la Iglesia.

No sería inexacto decir que Rousseau politizó a Lutero al achacar a la razón, que calcula en función de los intereses, sintetizados en el hecho de la propiedad, la causa de la desunión y de los males sociales. Sin embargo, esto había sido preparado por el utilitarismo⁸⁸ de Hobbes, quien potenció la sociedad burguesa al inventar la Sociedad, un concepto mecanicista, en sustitución del pueblo, concepto organicista, como el contrapunto del Estado, olvidando que, como pensaba Maquiavelo, la política es siempre más que política al influir en ella los deseos —entre ellos el ansia de inmortalidad— y las pasiones, aunque unos y otras puedan estar azuzados por los intereses.

⁸⁶ El apelativo “humanista” no es de origen griego. Se utilizó por primera vez en italiano hasta 1538. El abstracto “humanismo” fue utilizado por primera vez por un profesor bávaro de bachillerato.

⁸⁷ K. Wilber distingue tres formas fundamentales de conocer en *Los tres ojos del conocimiento* (1, pp. 13ss.) siguiendo a San Buenaventura, quien definió la *cogitatio*, *meditatio* y *contemplatio* de Hugo de San Víctor como el ojo de la carne, el ojo de la razón, y el ojo de la contemplación. Todo conocimiento presupone una *illuminatio* específica en cada caso. *El ojo de la carne* (iluminación exterior e inferior) percibe el mundo externo del espacio, el tiempo y los objetos (vestigios de Dios); *el de la razón* (*lumen interius*) permite alcanzar el conocimiento de la filosofía, la lógica y la mente; *el de la contemplación* (la luz del Ser trascendente, *lumen superius*) permite el acceso a las realidades superiores. Según eso, el modo de pensamiento ideológico consistiría en la pretensión de acceder a realidades trascendentes rechazando la *commplatio* y apoyándose en la *cogitatio*, que privilegia (el empirismo), y en la *meditatio*.

⁸⁸ Una filosofía reduccionista en la que está ausente el sentido de la realidad y de la vida. Cf. H. Arendt, *De la historia a la acción*, *loc. cit.*, p. 63.

9.- A Rousseau le siguió inmediatamente Kant, quien le consideraba “el Newton del mundo moral”, con la importante diferencia de que la causa de la división y el mal no es la razón “pura” (cuya distinción de la razón “práctica” es, según Fernández de la Mora, puramente pedagógica). Para Kant, el mal no lo produce la Sociedad sino el Estado. La causa de que no se respete el estado de naturaleza (que para Kant era sólo un concepto) es la mala organización del mecanismo político, contra cuya irracionalidad se estrella la razón. Es famoso el párrafo de *La paz perpetua* (escrito que Hannah Arendt consideraba irónico) en torno al establecimiento del *Rechtsstaat* como el Estado ideal, mediante la reconversión del *Polizeistaat* en Estado de Derecho.

Este mecanismo racional, en el que la moralidad pública se diferencia de la privada y el derecho público del derecho privado, es una especie de Estado Moral a lo Rousseau, que soluciona de otra manera el problema de la ley de hierro: el mecanismo estatal, organizado debidamente por el Derecho, haría que el hombre se comportase correctamente “incluso en el caso de un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene, siempre que tengan entendimiento». El derecho del Estado de Derecho les encauzaría *velis nolis* en la vida social por la senda del bien.

El Derecho como instrumento educador y moralizador es otra idea antigua. Platón la expuso en *Leyes*. El Estado de Derecho crea, como deseaba Espinosa, la moralidad. Mediante el Derecho, en realidad la Legislación, el Estado se convierte en el gran educador. Rousseau potenció la Ley, al considerarla infalible por ser la expresión de la voluntad general, pero su constructivismo sentimental confiaba en la educación; el constructivismo de Kant descansa en la ley.

La política como la fuente de la moralidad y la moral estatal como *Ersatz* de la religión es la conclusión de la absolutización de la bondad humana, que preparó el giro hacia la antropología ideológica

XI. LA ANTROPOLOGÍA IDEOLÓGICA

Emerich Coreth explicaba el giro antropológico como una reacción contra el estrechamiento racionalista e idealista de la imagen del hombre. De las tendencias que menciona, interesa aquí la materialista y evolucionista: «Toda la tradición había considerado lo espiritual en el hombre como aquello que constituía propiamente su esencia y le caracterizaba por encima de cualquier otra cualidad». A esto se opone, decía Coreth, la tendencia materialista: «el hombre es una realidad material como todas las otras cosas. No existe más que el ser y el acontecer materiales. El hombre está constituido también por los mismos elementos y está sujeto a las mismas leyes que el resto del mundo. También su vida y su conciencia hay que explicarlas desde

ahí». Explica Coreth: «esa concepción, preparada por el empirismo inglés y entendida de una forma puramente mecánica según la explicación naturalista de aquella época, aparece por primera vez en el marco de la ilustración francesa del siglo XVIII, y especialmente entre los enciclopedistas (La Mettrie, Diderot, d'Alembert, Holbach, etc.)⁸⁹; pero cuando alcanza su mayor influencia es en el siglo XIX, por mediación del positivismo» fundado por Augusto Comte⁹⁰.

Aplicando a la letra la “ideología” o teoría de las ideas de Condillac, Condorcet y Destutt de Tracy, el intelectualista y artificioso modo ideológico de pensar empezó a sustituir la religión y la política apoyado en esa nueva concepción por teologías civiles, en rigor ateologías o ateologías generalmente político-civiles. Se asentó a finales del siglo XIX sin la traba de la religión tradicional, y los ideólogos de las que llamó Raymond Aron religiones seculares, empezaron a postular la transformación de la naturaleza humana como objeto de la política, a fin de adaptarla a la nueva sociedad industrial.

1.- Las ideologías clásicas, sintetizables en el socialismo como la forma práctica del contrato social rousseauniano, eran mecanicistas. Imaginaban y creían que la naturaleza humana podría transformarse reorganizando las estructuras —la palabra organización apareció en la escena con Saint Simon— para que amoldando a ellas la conducta fuesen todos perfectos ciudadanos calvinistas. Tras la revolución culturalista de mayo de 1968 aparecieron las *bioideologías*, apoyándose en cambio en el evolucionismo darwinista.

En respuesta al dogma de Sartre la existencia precede a la esencia, las bioideologías identifican el espíritu con la cultura, interpretan lo humano como su producto y, confundiendo el estar en la historia con ser histórico, sostienen que el hombre no tiene naturaleza sino historia. Heidegger observó en alguna ocasión, que de un axioma puede deducirse cualquier cosa, y, partiendo axiomáticamente de la “nuda vida” en vez de considerar los condicionamientos sociales estructuradores de la acción humana, analizan las circunstancias externas, ambientales en que transcurre la vida humana, como si fuesen lo histórico, para mostrar que lo humano, la vida espiritual, es un producto y una interpretación cultural. Le corresponde, pues, a la historia de la cultura explicar los condicionamientos a que está sometida la mera naturaleza biológica del hombre. *Las bioideologías han revitalizado así el modo de pensamiento ideológico extremando las posibi-*

⁸⁹ Sobre este grupo, recientemente, Ph. Blom, *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*. Barcelona, Anagrama 2012.

⁹⁰ *¿Qué es el hombre?*, Intr. 2, d), a), pp. 61-62. En b), sintetiza Coreth el nuevo giro del evolucionismo.

lidades del irracionalismo hasta postular una suerte de antirracionalismo, que niega la sociabilidad natural o, por lo menos su bondad.

2.- Ese modo ateológico de pensar quiere ganar la inmortalidad terrenal y renuncia a la esperanza en la vida sobrenatural. Mas, lo contrario de la esperanza es la desesperanza, "el sufrimiento sin propósito" (Victor Frankl), y las bioideologías, una consecuencia de la pérdida del sentido de la realidad y de la vida, hacen de la inmortalidad una ilusión sin necesidad de negarla.

Sus dogmas centrales podrían ser los siguientes: el hombre no es diferente de los demás seres; la naturaleza-humana no es algo singular, ni permanente ni universal; no hay más naturaleza-humana que la biológica; lo que singulariza a la especie humana es la cultura; la naturaleza-humana es por tanto moldeable; manipulando adecuadamente la cultura, el hombre dejará de ser egoísta y se hará automáticamente sociable. La Cultura, un producto de la inmortalidad, pero como un *deus ex machina* abstracto. De ahí la importancia que otorgan a la educación. Su idea central es la *producción de hombres nuevos*.

Las bioideologías comparten con las ideologías clásicas el igualitarismo, pero, paradójicamente, son discriminatorias, al menos mientras no se realicen sus ideales, respecto a quiénes no los comparten. Prefieren operar directamente sobre la naturaleza humana modificando el "ambiente", la cultura, en vez de actuar indirectamente modificando las estructuras sociales. Las ideologías son inmediatamente colectivistas, consistiendo su ideal en una forma de comunidad mecánica; las bioideologías pretenden llegar al colectivismo manipulando la conciencia.

3.- En el transcurso de la primera guerra mundial, la versión marxista de la ideología socialista adaptada por Lenin, triunfó en Rusia, donde tuvo lugar el primer experimento para producir hombres nuevos comunitaristas⁹¹. Para fabricarlos, la sociedad se transformaría en una máquina.

El modo de pensamiento ideológico se formó cuando el paradigma científico era la física newtoniana y el leninismo marxista siguió siendo mecanicista. Absolutizando la visión antropológica del ser humano como *homo oeconomicus*, los marxistas-leninistas pensaban, o más bien creían, que, colectivizada la propiedad, bajo la presión de las nuevas formas de vida socioeconómicas —fundamentalmente las estructuras económicas—, la gente acabaría interiorizando las nuevas pautas de conducta y se transformaría la conciencia, que el conductismo confunde con la consciencia⁹². Desapareci-

⁹¹ Vid. M. Heller, *El hombre nuevo soviético. De la utopía a la realidad*. Barcelona, Planeta 1985.

⁹² Hay aquí un serio problema lingüístico. Así como el español distingue claramente entre consciencia y conciencia, o el alemán entre *Bewusstsein* y *Gewissen*, esto no ocurre en otros idiomas.

dos el egoísmo y la envidia, la naturaleza humana habría cambiado espiritualmente y aparecerían los hombres nuevos comunistas, los verdaderos ciudadanos de la verdadera democracia⁹³.

4.- El segundo gran experimento tuvo lugar en Alemania. La socialdemocracia autóctona había adaptado al mecanicismo marxista el evolucionismo darwiniano⁹⁴ y, bajo su influencia, la del modelo soviético y el ejemplo del socialismo nacionalista del fascismo italiano, el nacionalsocialismo alemán privilegió el evolucionismo biológico, proclamó la superioridad de la raza aria y transformó la lucha de clases en lucha de razas.

El experimento nacionalsocialista duró poco tiempo. Sin embargo, había combinado eficazmente las principales formas de la lucha del *logos* naturalista contra el *logos* del evangelio de San Juan en la época moderna, e, intensificando la resacralización de la Naturaleza, dejó sembradas las semillas que germinaron en la revolución culturalista de mayo de 1968. Todas las ideas de las bioideologías pueden encontrarse en el nacionalsocialismo. No obstante, sus principales laboratorios están en Norteamérica.

5.- La revolución estudiantil contracultural del 68 suele asociarse a las revueltas de Berkeley y París. Sin embargo su origen es alemán⁹⁵.

Raymond Aron llamó *introuvable* a esta apolítica revolución hedonista, cuyas consecuencias no pudo llegar a ver. Las ideologías aferradas al mecanicismo, cuyo método preferente consistía en revolucionar las estructuras, estaban ya en una situación “crepuscular”⁹⁶, y esa revolución culturalista ha sido directamente *la revolución del hombre nuevo*, que es su causa final.

El 68 rechazó expresamente la visión tradicional de la cultura como una segunda naturaleza asentada en la creencia en la inmortalidad y disoció lo humano de lo natural dando rienda suelta a los instintos y las emociones que unen al hombre con el animal. Considerando lo “natural” la materia prima que la cultura humaniza, ha suscitado un *Kulturkampf* universal en busca de la verdadera (en el sentido de hedonista) y nueva naturaleza humana. Dando por hecho que el Estado de Bienestar garantiza la solución de la “cuestión social” con su mera existencia, planteó frontalmente la “cuestión antropológica” como la lucha final por la liberación de la humanidad de los condicionamientos que impiden la felicidad universal.

⁹³ La comunidad perfecta sería inmortal y en este sentido también lo serían sus miembros individuales, aunque mueran físicamente. Esto recuerda las tribus primitivas y el *Grand-Être* de Comte.

⁹⁴ Vid. el escrito de 1909 del revisionista E. Bernstein, *Socialismo democrático*. Madrid. Tecnos 1990.

⁹⁵ Vid. G. Küenzlen, *Der Neue Mensch*. Frankfurt a. M., Suhrkamp 1997.

⁹⁶ Vid. G. Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías* (1965). Madrid, Austral 1987.

6.- Las bioideologías mezclan el individualismo *bourgeois* del tipo hobbesiano y el colectivismo puritano de tipo rousseauiano, y aunque se proclamen pacifistas son más radicales que las ideologías por sus fines y sus métodos a la vez que más seductoras por su hedonismo. Uno de sus principales objetivos es la destrucción del sentido común —“¡pidamos lo imposible!”—, muy arruinado ya por el cientificismo y el utopismo irracionalista inherentes a las ideologías⁹⁷. Una de sus ventajas es que, al ser su nivel intelectual muy inferior al de aquellas, penetran más fácilmente en la cultura de masas⁹⁸. De ahí el éxito de su visión animalista industrial del ser humano⁹⁹.

Siendo lo humano un fruto de la cultura y la naturaleza humana moldeable a voluntad, su idea rectora consiste en producir culturalmente hombres nuevos potenciando los instintos, los deseos y las emociones¹⁰⁰. Haciendo de ellos las fuentes del Derecho, no luchan contra las estructuras injustas sino contra la cultura existente. Utilizan la propaganda, se organizan como *lobbies* o grupos de presión para reivindicar derechos, intentan controlar la educación y los mass media y se infiltran en los partidos políticos.

7.- Las diferencias entre las ideologías son de grado, según la intensidad con que persigan el mismo fin. Así, el socialismo leninista recurre a la violencia mientras la socialdemocracia se inclina por la revolución legal. En cambio, existen diferencias cualitativas entre las bioideologías según el aspecto en el que se fijen o privilegien. Lo común es su *desesperada* actitud contracultural de “pedir lo imposible”¹⁰¹, dando por supuesto, notaba Hannah Arendt, que todo es posible, como piensa la *hybris* tecnicista, cuyo principio reza «todo lo que puede ser hecho *debe* ser hecho»¹⁰².

⁹⁷ A. N. Whitehead presintió hace tiempo las consecuencias de la lucha contra el sentido común. Su destrucción es la clave de la cultura de masas, como presintió también Robert Musil. El oscurecimiento de la inteligencia de que hablaba Sciacca, la destrucción del pensamiento de que habla Finkielkraut, el imperio de la estupidez que caracteriza a las ideologías postmodernas según Glucksmann, son su consecuencia. Marc Crapez se ha referido recientemente a la necesidad de restaurar el sentido común; pero este es inseparable de la religión, que, a diferencia de la filosofía, decía Hegel, es “el modo y la manera de la conciencia en que la verdad se da a todos los hombres”. Muchos propagandistas de las bioideologías son en realidad negociantes que se aprovechan de la indefensión cultural de las masas. Vid. J. Heath/A. Potter, *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*. Madrid, Taurus 2004. Cf. A. Silbermann, *Propbeten des Untergangs. Das Geschäft mit den Ängsten*. Bergisch Gladbach, Gustav Lübbe 1995.

⁹⁸ «El eclecticismo y el bajo nivel cultural, escribe Benedicto XVI en *Caritas et veritate* (& 26), coinciden en separar la cultura de la naturaleza humana. Así, las culturas ya no saben encontrar su lugar en una naturaleza que las trasciende, terminando por reducir al hombre a mero dato cultural».

⁹⁹ Esto sugiere el agotamiento definitivo de las posibilidades de la modernidad y el surgimiento de un nuevo horizonte histórico, tal vez de un nuevo tiempo-eje, en la historia de la humanidad. Cf. J. Gebser, *op. cit.*

¹⁰⁰ El sociólogo alemán K. O. Hondrich afirmaba que los hombres nuevos están ya en todas partes. *Der Neue Mensch*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 2001. R. Radeker estudia la fabricación de hombres nuevos en *Egobody. La fabrique de l'homme nouveau*. París Fayard 2010.

¹⁰¹ Esta actitud no es utópica. El pensamiento utópico —y ucrónico— presente en las ideologías, considera factibles sus fines. Las bioideologías se instalan en cambio en la desesperanza. En ellas, la ilusión no es más que lo contrario de la desilusión.

¹⁰² K. Lorenz, *Decadencia de lo humano*. Barcelona, Plaza & Janés 1985. El título alemán, *Der Abbau des Menschlichen* (*El desmontaje de lo humano*), es más expresivo.

Todas ellas comparten la creencia en que la naturaleza humana es puramente biológica (incluyendo la capacidad mental), así como el método ingenieril de modular la conciencia para regularizar la conducta. Las bioideologías se diferencian en este aspecto de las ideologías. Éstas prefieren la ingeniería social mientras las aquellas privilegian la ingeniería de las almas. Por eso son mucho más destructivas a pesar de las apariencias. En tanto mecanicistas¹⁰³, las ideologías no niegan en el fondo la existencia de la naturaleza humana, sino que la imaginan a su manera absolutizando alguna de sus dimensiones: generalmente, el *homo oeconomicus*. En cierto modo, les interesa únicamente cambiar la condición humana para conseguir la Ciudad Perfecta. En contraste, las bioideologías, mucho más toscas intelectualmente, desprecian u odian la naturaleza humana como tal: si sacralizan la Naturaleza, el cuerpo o el sexo, es para destruirla. Se trata de *fabricar* una nueva conciencia idéntica a la conciencia, a fin de *automatizar* la conducta. La ciudad como una gran empresa industrial.

Arendt se lamentaba hace tiempo que el interés por la conducta había sustituido al estudio tradicional de la acción humana. Esto se debe en gran parte a la influencia de las doctrinas conductistas norteamericanas¹⁰⁴.

7.- Las bioideologías pueden reducirse a tres: la ecologista, la de la salud y la feminista.

7a.- *La bioideología ecologista* es inconfundible con las típicas actitudes urbanas nostálgicas de la vida campesina y difiere también del ecologismo natural, de sentido común, como el que proponía por ejemplo Bertrand de Jouvenel, o del ecologismo práctico de los agricultores. Según la idea tradicional, «el mundo del hombre está siempre y necesariamente *limitado* pero jamás definitivamente fijado ni cerrado en sí mismo» (E. Coreth), en parte debido a la acción humana por ser el hombre una “esencia abierta” (X. Zubiri), en contraste con el comportamiento animal “vinculado al entorno” (Scheler, Gehlen) al estar vinculado al instinto, muy pobre o inexistente en el hombre.

Para el ecologismo, el mundo como Naturaleza está fijo y cerrado y la naturaleza humana difiere sólo de la de los animales en rasgos *biológicos*

¹⁰³ El nacionalsocialismo es un caso “mixto”. Junto al evolucionismo de la socialdemocracia alemana, utilizó en sentido mecanicista la tesis complementaria del darwinismo, *the Struggle for Life*, para justificar la lucha de razas. Al evolucionismo le debe su destructividad cualitativa, más intensa que la cuantitativa del socialismo del tipo soviético.

¹⁰⁴ El conductismo es un reduccionismo científicista del pragmatismo norteamericano. «La doctrina conductista, describía Korad Lorenz, da un paso más al afirmar que todos los hombres serían iguales si pudieran desenvolverse en condiciones externas idénticas, y, ciertamente, serían personas ideales si tales condiciones fueran también ideales. Por ello, los hombres no deberían poseer ninguna de las cualidades hereditarias y aún menos aquellas que determinen sus comportamientos y necesidades sociales». *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*. Barcelona, Plaza & Janés 1975. VIII, p. 101.

específicos. Siendo la cultura, que crea su propio mundo, una superestructura que devasta el mundo natural, su objetivo consiste en salvaguardar lo natural, tal como lo entiende el ecologismo, de la acción humana, en último análisis, de la técnica. La lucha de los ecologistas, autoerigidos en representantes de la Naturaleza, contra la cultura es un remedo de la lucha de clases. Los hombres son mortales y la Naturaleza es lo único inmortal. Lo que defiende el ecologismo es la inmortalidad de la Naturaleza, a la que el hombre quiere contagiar su mortalidad. La Naturaleza nada sabe de la muerte, que le es indiferente.

El ecologismo ideológico tiene muchas variantes, unidas por el culto a la Naturaleza. Unas son vegetarianas, otras defienden los “derechos” de los animales, alguna ha hecho del cambio climático —una ley de la Naturaleza— una superchería muy rentable, etc. La distinción entre las moderadas y las radicales depende del grado en que vean al hombre como un animal más, le discriminen negativamente frente a otras especies, o le consideren un animal dañino. Entre las más radicales, alguna de ellas postula la reducción de la población mundial a mil millones de hombres y otra propone el exterminio de la especie humana para liberar a la Naturaleza de los efectos de la acción humana.

Un ejemplo cotidiano del destructivismo ecologista, bien conocido por campesinos y agricultores, para los que el ecologismo ideológico constituye una pesadilla, es el enjambre de regulaciones y controles burocráticos de actividades que, ante el sentido común, son completamente normales. Enemiga del progreso material, es la bioideología políticamente más reaccionaria. De origen urbano, radicaliza la lucha ancestral entre la ciudad y el campo. De hecho, está destruyendo la vida y la propiedad campesina mediana y pequeña. Se ha dicho que el ecologismo «hereda la fobia del leninismo contra el campesino» (L. Castellani).

7b.- *La bioideología de la salud* suele pasar desapercibida: es natural y conforme al sentido común que todo el mundo quiera estar sano, y, al menos en principio y sin necesidad de excluir los actos supererogatorios, cuidar la salud es un deber.

Si una de las razones secretas del éxito del mito del hombre nuevo es el anhelo de la inmortalidad, ese anhelo es perceptible sobre todo en esta bioideología. Como el culto a la salud no genera desacuerdos y la salud es mensurable materialmente, las sociedades exigen ya la protección de la salud física a toda costa, reivindicándola como un derecho (!). En cierto modo, es la forma principal en que el Estado puede cumplir el fin de conseguir la salvación en este mundo; con la ventaja añadida de que el culto oficial a la salud física “justifica” e incluso “legítima” toda clase de intervencio-

nes en la vida colectiva: desde la obligación de llevar el cinturón de seguridad en los coches o la prohibición de fumar hasta la eutanasia por amor al cuerpo para evitar el sufrimiento. Hay quienes piensan en la eutanasia como una solución a los problemas financieros de la seguridad social.

Sus modalidades, que en principio pueden ser muy razonables y convenientes, son también muy variadas: abarcan por ejemplo desde el vegetarianismo o el higienismo a la medicina preventiva. Esta última contribuye poderosamente a su difusión y a su éxito cuando deriva en una *Korpskultur* que no se preocupa tanto de la enfermedad como de la salud, idoliza el cuerpo y lo socializa. La preocupación excesiva por la salud puede transformarse en ansiedad, angustia o pérdida del sentido de la realidad y de la vida; es decir, en una enfermedad del espíritu que puede llegar a ser una enfermedad de la cultura cuando se generaliza el miedo a la enfermedad y a la muerte. Las políticas sanitarias, las organizaciones médicas, las industrias productoras de medicamentos y alimentos, y, por supuesto, la *Korpskultur* de la industria de la moda, etc., fomentan esa preocupación, no siempre inconscientemente. Es un hecho, que las sociedades llamadas avanzadas están cada vez más medicalizadas y medicinadas y que el aumento progresivo de las enfermedades mentales como enfermedades culturales tiene en buena parte esta causa. «El hospitalismo, advertía Konrad Lorenz, es uno de los principales factores que contribuyen al “vaciamiento” del mundo moderno»¹⁰⁵.

Ludwig Klages afirmaba hace tiempo, que el espíritu se ha rebelado contra el alma, y es de notar, que esta bioideología puede servir para justificar a las demás. Casi todas las prédicas del ecologismo se apoyan en motivos de salud —un buen ejemplo es el absurdo tratado de Kyoto—, y la liberación sexual y la llamada eufemísticamente interrupción voluntaria del embarazo, etc., se justifican en último término por motivos semejantes.

7c.- *La bioideología feminista* es la más difundida y conocida pues afecta a las relaciones cotidianas. En la cultura cristiana, el feminismo natural, espontáneo, que reivindica la igualdad jurídica entre hombres y mujeres, es de sentido común, aunque históricamente conozca altibajos. Basta tener en cuenta que la figura humana más venerada o respetada es precisamente una mujer, la Virgen María. O que una de las causas del predominio de la cultura occidental es el matrimonio monógamo, basado en la igualdad entre los dos sexos.

Ante el sentido común, el hecho de que las mujeres puedan tener hijos y los hombres no, es ajeno a la cultura. La idea rectora de esta bioideo-

¹⁰⁵ *Defensa de lo humano*. X, p. 79.

logía es en realidad la lucha por el poder, enmascarada como lucha entre los sexos por razones culturales aplicando las tácticas de la lucha de clases. De ahí que sea muy importante en su particular *Kulturkampf*, la obtención legal de discriminaciones positivas que favorezcan a la mujer frente al hombre. Lo que, otra paradoja, no sólo fomenta la desigualdad y desprestigio a la mujer sino que la perjudica, pues, o se tiene poder o se tiene autoridad y en las relaciones básicas entre los sexos, las amorosas y familiares por ejemplo, la autoridad, que es más que el poder, la tiene la mujer, como es normal en las culturas monógamas. De hecho, es la mujer la que sostiene la cultura con su mayor capacidad para el don. No sólo da la vida: protege gratuitamente a su descendencia y se ocupa también gratuitamente del *oikos*, del hogar.

Otras consecuencias inmediatas de esta bioideología son la destrucción de las relaciones naturales entre hombres y mujeres y de la familia, el aumento de la “violencia de género” y la gravísima crisis demográfica, aunque no sea esta la única causa.

El éxito del feminismo ideológico, cuya *New Woman* describen algunos como una mujer independiente, trabajadora, que dispone de dinero y solitaria, debe mucho a la demagogia. Como el número de hombres y mujeres es aproximadamente el mismo en todas las sociedades, los demagogos prometen lo que sea para atraer el voto femenino, acceden a las demandas de los grupos de presión feministas y socializan el cuerpo.

Se suelen contar entre tres y siete modalidades de esta bioideología, pero seguramente podrían ser más. Unas insisten en la liberación sexual y la promiscuidad, otras en la promoción del aborto o de la homosexualidad, las hay que mezclan todo, etcétera¹⁰⁶. Por cierto, alegando casi siempre motivos de salud como último argumento. La más extremada, y en la que culminaría la bioideología feminista, es la que postula el *andrógino* como la forma ideal del hombre nuevo. En cierto modo, debiera ser la modalidad más inofensiva por razones obvias. De momento la idea se ha extendido a través de la moda, que iguala la figura del hombre y la de la mujer. Pero el posthumanismo ha encontrado ya la solución a ese deseo.

8.-*El posthumanismo*, un producto de la sociedad industrial, como, en el fondo, todas las bioideologías, tiene antecedentes como los mitos de Fausto o Frankenstein, pero es bastante reciente. Sloterdijk y Agamben discuten si significa el fin de la tradición humanista¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Sobre esta bioideología y sus teóricos, vid. la excelente síntesis de M. del Amo, “Feminismo de género, una ideología totalitaria”. *Altar Mayor*, nº 147, T. 2 (mayo-junio 2012).

¹⁰⁷ De P. Sloterdijk, *Reglas para el Parque Humano* (Madrid, Siruela 2000) y, de G. Agamben, *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos 2003.

Lo cierto es que esta tecnobioideología, bastante inconcreta todavía, despierta un creciente interés¹⁰⁸. Llamada también transhumanismo, su idea central consiste en superar las limitaciones inherentes a la naturaleza humana para poder vivir eternamente; o sea, lograr la inmortalidad por medios humanos¹⁰⁹. Alguno de sus entusiastas ideólogos cree que la biogenética empezará a conseguirlo hacia 2045.

La conquista definitiva de la inmortalidad mediante la ingeniería genética superaría por fin la naturaleza humana realizando el ideal feminista del androide: el hombre nuevo inmortal se libraría de la necesidad de nacer autoproduciéndose¹¹⁰.

XII. SOBRE LAS TRADICIONES DE LA CONDUCTA

La teología cristiana sobre el pecado original y su consecuencia, la mortalidad es muy clara, concreta (*Gén*, 3, 19) y fundamental, al ser la causa de la Redención. El pecado original explica antropológica e históricamente el origen de la libertad —así lo hizo, por ejemplo Donoso Cortés— y las limitaciones de la naturaleza humana, sobre todo la principal de ellas, la muerte.

1.- En el caso de la civilización cristiana, la rebeldía universal contra la mortalidad ha sido bastante explícita desde sus orígenes. La apocatástasis y las ideas de superar el pecado o considerarlo un mito, operan permanente en su seno. La concurrencia de las tendencias gnósticas, del humanismo, el racionalismo, el historicismo, el culturalismo y, finalmente, la fe en la ciencia y la técnica hizo que fuera tomando cuerpo el modo de pensamiento ideológico. La apocatástasis adopta en él formas inéditas, que coinciden en la creación de un hombre nuevo y en la superación de la muerte como inmortalidad individual o inmortalidad colectiva; bien restaurando la naturaleza humana tal como era antes del pecado original, o bien creando directamente supuestos seres humanos inmortales mediante la tecnociencia.

Junto al deseo de eliminar definitivamente el pecado —el desorden y el mal, en definitiva el azar— y ganar la inmortalidad, contribuyó a la formación del modo de pensamiento ideológico el ideal ancestral de la Ciudad

¹⁰⁸ Introducciones al tema: J. Ballesteros y M^a. E. Fernández Ruiz Gálvez, *Biotechnología y posthumanismo*. Pamplona, Aranzadi 2007; A. Robitaille, *Le nouvel homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité*. Montréal (Canadá), Boréal 2007; J.-M. Besnier, *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous?* París, Hachette 2009; St. Herbrechter, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*. Darmstadt, WBG 2009.

¹⁰⁹ Houellebecq ha inspirado algunas de sus novelas en esta bioideología, de la que se ha hecho eco también el cine, por ejemplo la película *Matrix*.

¹¹⁰ La idea está implícita en el *Génesis*. La Creación es como tal *ex nihilo*. Pero la figura de Adán fue “producida” a partir del barro y la de Eva “fabricada” de una costilla de Adán. Antes del pecado, estaban libres de pasiones y eran inmortales, pues «el pago del pecado es la muerte» (Rom. 6, 23).

Perfecta. El ideal de la Ciudad Perfecta —presente en la Biblia con Babel, una gran Ciudad templo—, concebida como una comunidad o *koinonía*, opera como “un estable radical”, decía Fernández de la Mora en el pensamiento occidental, principalmente por la vía del platonismo político¹¹¹. El último objetivo declarado del modo de pensamiento ideológico como religión secular es la conquista de la inmortalidad, tanto la individual, autocreándose la humanidad a sí misma, como la colectiva, haciendo real aquella gran metáfora del pensamiento político.

2.- Oakeshott publicó *Introducción to Leviathan* en 1937 como la primera parte de Hobbes *On Civil Association*. Citaba entonces como ejemplo representativo de la concepción de la Razón y la Naturaleza la *República* de Platón, de la de la Voluntad y el Artificio precisamente el *Leviatán* y de la Voluntad Racional la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Con la perspectiva actual, después de Hegel —“la madurez de Europa” dijo Zubiri— sobrevino el irracionalismo, inspirado por la que cabría llamar tal vez la tradición de la Voluntad Sentimental. Su ejemplo representativo sería *El contrato social* de Rousseau¹¹².

En Rousseau, culminó el contractualismo político que niega la sociabilidad natural, que el hombre sea un animal social, o desconfía de ella. Su artificialismo neutralizador cuya idea rectora es el estado de naturaleza, ha condicionado el mundo moderno, concepto no idéntico al de la historia moderna. El estado de naturaleza es un concepto teológico intensamente politizado cuyo presupuesto es el pecado original con el que comienza según el *Génesis* la historia de la Humanidad con su relato, ciertamente mítico en el sentido de Schelling y Walter Otto, de una realidad.

Pero el cristianismo es desmitificador. Y el pensamiento racionalista, con su idea —de origen cristiano observaba Kerényi—, del mito como una leyenda, se entregó a la tarea de desmitificar el pecado original. Para ello creó otro mito, el del contrato como origen de la sociedad, oportunamente criticado como mítico por el escéptico Hume. A partir de su insufrible amigo Rousseau comenzó la lucha política para neutralizar al menos el pecado original, en el que *velis nolis* descansan la cultura occidental y su civilización.

¹¹¹ Vid. *Del Estado Ideal al Estado de Razón*. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas 1972. También nuestro trabajo “La desmitificación del pensamiento político en Gonzalo Fernández de la Mora”. *Razón Española*, nº 172 (marzo-abril 2012).

¹¹² El voluntarismo, de lejanos antecedentes escotistas, culmina en el irracionalismo. Éste privilegia el sentimiento desplazando a la razón de la que sin embargo no puede prescindir, pues sin ella no existiría tampoco la voluntad. El antirracionalismo empieza a abrirse paso cuando el instinto y la emoción, que comparte el hombre con los animales, sustituyen al sentimiento.

3.- La concepción rousseauiana empezó a romper la unidad del pensamiento occidental al hacer perder a la razón su poder unificador, capaz de formar la razón común que dirige la voluntad política. Podría apellidarse faústica, nihilista o posthumanista según el aspecto que se quiera señalar, siendo el más relevante desde el punto de vista político, quizá como una quinta tradición, el de la Voluntad de Poder, cuyo ejemplo representativo podría ser el *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad* de Augusto Comte. Partiendo de la mortalidad humana como un tránsito a la inmortalidad, Comte —quien calculó la fecha exacta en que le tocaría morir, pero tuvo la mala suerte de que la anticipasen unas fiebres, interrumpiendo sus proyectos científicos—, concibió la apocatástasis como el Gran Ser, en cuyo seno se reconcilia el espíritu humano consigo mismo.

4.- Si las concepciones de Rousseau y Kant eran ya antipolíticas y en cierto modo antiteológicas, cada una a su manera, la nueva tradición ideológica, completada en 1859, a los dos años de la muerte de Comte, por el evolucionismo darwinista (*El origen de las especies*), sustituyó la política por la ciencia, en definitiva, por la técnica, con la pretensión de transformar el antipoliticismo en apoliticismo y la irreligiosidad o anticristianismo en indiferentismo. La Voluntad de Poder busca la inmortalidad colectiva, y el constructivismo y artificialismo de origen hobbesiano rompen todas las limitaciones de lo natural humano apelando paradójicamente a la verdadera naturaleza humana originaria reconciliada consigo misma, identificándola en principio con su biología. El contractualismo en general, Rousseau, Kant y determinadas tendencias ilustradas prepararon el camino a las ateologías civiles del modo de pensamiento ideológico, que, con la vista puesta en el futuro —como Hobbes—, se impuso al modo de pensamiento *sub specie aeternitatis* de la teología y al modo de pensamiento *sub specie temporis* de la política.

5.- El origen concreto de este innovador modo de pensar y su antropología fue la revolución francesa, una revolución antirreligiosa o, más bien, antiteológica. «No es casual, escribía Taubes, que las implicaciones teológicas de la teoría política se hayan hecho públicas durante el siglo XIX en la era de la Revolución y de la Contrarrevolución, porque en esta época estalló en pedazos un universo de discurso. Los partidos involucrados ya no hablaban el mismo lenguaje y por eso se vieron forzados a retornar a los principios de los que derivaban sus argumentos. Después que Locke y Bayle pidieran tolerancia, incluso respecto a los ateos, y después que, en tiempos de los enciclopedistas, el ateísmo se volviera socialmente aceptable, el siglo XIX intentó fundar la sociedad sobre una base neutral en el terreno religioso o bien atea»¹¹³. Al llegar a la política la desfundamentación de la metafísica,

¹¹³ *Del culto a la cultura*. «Teoría y teología política», pp. 267-268.

sustituida por la filosofía positivista, la teología y la religión empezaron a retirarse de la escena. Marcel Gauchet caracterizaba ya el momento histórico, cuatro años antes de la implosión del Imperio soviético a los doscientos años justos del comienzo de la revolución francesa, como “la salida de la religión”, aunque advertía que esto no significa la desaparición la fe¹¹⁴. Esto ayuda a entender lo que está ocurriendo.

6.- Benedetto Croce escribía en un breve ensayo de 1942 titulado *Perché non possiamo non dirci “cristiani”*: «el cristianismo ha sido la revolución más grande que haya llevado jamás a cabo la humanidad; tan grande, tan comprensiva y profunda, tan fecunda en consecuencias, tan inesperada e irresistible en su forma de operar, que es maravilla que haya parecido o pueda todavía parecer un milagro, una revelación de lo alto, una intervención directa de Dios en las cosas humanas, que han recibido de ella leyes y orientación (*indirizzo*) enteramente nueva»¹¹⁵. Relacionando la afirmación de Croce con la tesis de René Girard¹¹⁶ de que la fe cristiana ha introducido una tensión o lucha permanente, quizá un “contraste”, entre el *logos* naturalista heracliteano, un *logos* polémico, y el *logos* juánico, un *logos* desmitificador¹¹⁷, no sería incorrecto interpretar la Gran Revolución francesa como una Gran Contrarrevolución frente a la desdivinización y desmitificación del mundo por el cristianismo. Sería un resultado de la desfundamentación de la cultura europea (X. Zubiri) llevada cabo por el racionalismo, que, tras la crítica kantiana, dejó el campo libre, por un lado, al culturalismo irracionalista y utópico y, por otro, al utilitarismo.

7.- La Gran Revolución fabricó muchos mitos. Sobre todo, el del hombre nuevo¹¹⁸, la idea clave del innovador modo de pensamiento ideológico cuya finalidad consiste en realizar el contrato social. Es un modo de pensar autofundamentado que cubre el hueco del nihilismo o lo enmascara. Instalado como una *forma mentis*, sustituyó a la teología en el transcurso del siglo XIX, determinó la impolítica o antipolítica futurista del siglo XX y sigue impulsando la del actual.

El cristianismo había añadido el descubrimiento evangélico de la libertad de la conciencia al descubrimiento griego de la libertad de pensamiento¹¹⁹,

¹¹⁴ Cf., desde un punto de vista norteamericano, J. J. Mawson, *Creer en Dios. Una introducción a la filosofía de la religión*. Madrid, Siruela 2012.

¹¹⁵ El texto se encuentra en Internet.

¹¹⁶ Girard toca especialmente este punto en *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París, Grasset 1978.

¹¹⁷ Sobre la formación del modo utópico de pensar (que presupone una escatología immanentista), todavía F. E. Manuel y F. P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. 3 vols. Madrid, Taurus 1981.

¹¹⁸ Vid. D. Negro, *El mito del hombre nuevo*. Madrid, Encuentro 2009.

¹¹⁹ Vid. Lord Acton, *Ensayos sobre la libertad y el poder*. Madrid, Unión Editorial 1999, I y II.

distinguiendo el hombre interior, el que dirige la conducta, del hombre exterior. La contrarrevolución francesa consistió en este aspecto fundamental en privilegiar el hombre exterior, el hombre político convertido en el *citoyen* calvinista liberado del pecado original. Invirtió así la relación entre el hombre interior y el hombre exterior. El hombre nuevo sería un modo inédito de ser humano: sometida la conciencia a las pautas científicas correctas según la ideología acerca de cómo *debe ser* la conducta, que sustituye a la acción como afirmaba Hannah Arendt, el hombre exterior dirige al hombre interior. La conciencia del hombre nuevo, inspirada por la técnica, sería colectiva. Es el tipo ideal del hombre del modo de pensamiento ideológico. El hombre nuevo sería la respuesta a las dudas de Sloterdijk y Agamben: en él culminaría la tradición humanista al mismo tiempo que acaba con ella.