

RELIGIÓN SECULAR Y UTOPIA POLÍTICA: LA BÚSQUEDA DE UNA DEFINICIÓN

SECULAR RELIGION AND POLITICAL UTOPIA: SEARCHING A DEFINITION

*Francisco de Borja Gallego Pérez de Sevilla**

Resumen

A medida que la religión tradicional fue siendo apartada del plano de lo político, surgieron nuevas formas de culto hacia lo exclusivamente temporal. La construcción filosófica del Estado mediante las teorías contractualistas y el asalto de las ideologías tras la Revolución Francesa contribuyeron a deificar al hombre, quien hizo de la política el objeto sagrado de su religión. Las ideologías diseñaron una serie de utopías políticas de cuya materialización dependía la erradicación del mal y la producción de un hombre nuevo e inmanente surgido de la razón y del progreso, heredero de un nuevo estadio de civilización. La fe de los hombres en una vida extracorpórea fue definitivamente reemplazada por una fe intramundana en la salvación terrenal dentro de la esfera política y bajo la tuición del Estado.

Palabras clave: Estado, religión secular, utopía, inmanentismo, escatología intramundana, hombre nuevo, gnosticismo, salvación, sacralidad.

Abstract

As long as traditional religion was taking away from the plane of politics, new forms of worship to the only temporary were emerged. The philosophical construction of the State through the contractarian theories and the assault of the ideologies after the French Revolution contributed to deify man, who made politics the sacred object of his religion. The ideologies designed a series of political utopias of whose existence depended

* Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad CEU San Pablo, con Máster en Análisis Político por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es doctorando en el área de Filosofía de Derecho por la UNED. Artículo recibido el 10 de junio de 2016 y aceptado para su publicación el 30 de agosto de 2016. Correo electrónico: bgsev@hotmail.com

on the eradication of evil and production of a new and immanent man emerged from reason and progress, and heir to a new stage of civilization. The faith of men in an extracorporeal life was finally replaced by a worldly faith in earthly salvation in the political sphere and under the State tuition.

Keywords: State, secular religion, utopia, immanentism, worldly eschatology, new man, Gnosticism, salvation, holiness.

El objeto de este artículo estriba en la necesidad de ofrecer una aproximación conceptual sobre la problemática de la religión secular, al tiempo que tratará de establecer, distinguir e identificar los elementos sustantivos y característicos de la misma, buscando así conformar una definición o esquema que permita al lector comprender de forma rápida y sencilla los rasgos generales de un asunto como éste, ciertamente desconocido, que sin embargo continúa vigente en la actualidad.

En efecto, el meollo de la religión secular pasa por analizar los elementos sustantivos que puedan proporcionarnos una definición de rango, aceptando las limitaciones intrínsecas a toda definición. El tema es demasiado complejo como para tratar de conceptualizarlo en su totalidad y sin que ciertos matices queden excluidos del mismo, no obstante, entendemos que cierta visión esquemática es necesaria para arrojar algo de luz sobre nuestro objeto de estudio, poco prolífico por cierto y bastante oscuro sin embargo. En realidad, y aunque escapa a la mayoría de los análisis y los debates, se halla incardinado de forma ubicua en todas las polémicas de naturaleza política, puesto que todo problema político moderno es, como apuntaba Carl Schmitt, un problema teológico, puesto que lo teológico no solo es relativo tanto a la organización de la vida mundana como a la organización de la vida postrimera, sino que los conceptos centrales de la teología fueron transferidos de ésta a la teoría moderna del Estado. Y es precisamente por esto que el mundo de las ideas políticas se halla impregnado de este eco teológico, a veces para señalar el orden natural de las cosas entre lo civil y lo espiritual y a veces para confundir ambas cosas. Lo que queda fuera de toda duda es que la historia reciente ha sido testigo de una época áurea de las religiones seculares con el advenimiento de los totalitarismos, fenómeno al que parece unido inextricablemente. ¿Pero dónde debemos ubicar el origen de semejante fenómeno? A modo de introducción, nos hacemos eco de las palabras de Emilio Gentile, que sintetizan oportunamente esta cuestión:

“La decadencia de la supremacía de las religiones tradicionales y la laicización de la sociedad y del Estado llevaron, como el racionalismo laico y cientificista preveía y propiciaba, a una paulatina desaparición de lo “sagrado” de la vida colectiva. En cambio, como demuestran numerosas experiencias situadas en todas partes del mundo, hubo una frecuente transfusión de lo “sagrado” desde las religiones tradicionales hacia los movimientos políticos de masas, tanto de derecha como de izquierda, a partir de la cual cobraron vida nuevas religiones seculares. Desde la época de la revolución estadounidense, pero en especial con la Revolución Francesa y el nacimiento de la política de masas, a menudo se confundieron los límites entre la política y la religión, nunca instituidos efectivamente: pero en ese momento la que asumió una dimensión religiosa autónoma propia fue la política, volviéndose uno de los principales terrenos del mundo contemporáneo donde se efectuó la metamorfosis de lo sagrado”¹.

Como vemos el advenimiento de las religiones seculares no es algo exclusivo del siglo XX ni de la época de los totalitarismos, sino que encuentra en los albores del nacimiento del Estado su origen más inmediato, siendo la modernidad la urdimbre filosófica necesaria para su potencial desarrollo y posterior materialización ideológica. No obstante, antes de continuar con esto, resulta conveniente examinar precisamente la clasificación que Emilio Gentile establece en su estudio de la religión secular como un movimiento de masas alrededor de la sacralización de la política y particularmente de la nación. El italiano distingue entre las religiones civiles y las religiones políticas², aceptando que ambas manejan un conjunto de ritos, símbolos y creencias particulares que tienden a sacralizar una entidad colectiva, especialmente el Estado, y en el que se encuentra diluida la nación –que es a su vez religión secular en sí misma– bajo el sintagma Estado-Nación, una entelequia fruto de la modernidad. Por cierto sacralizar significa literalmente transferir sacralidad, y lo sacro, es decir, lo sagrado, es la ubicación física donde se halla lo divino. Destaca el profesor José Enrique Miguens que “lo sagrado es lo inalterable, lo indiscutible y lo incuestionable, cualidad que se transfiere a la ideología política”³. Es decir, Estado y nación aparecen por tanto divinizados, son el dios mortal al que se refería Hobbes, y por ello son los depositarios de la meta escatológica de la sociedad civil. Pero más adelante volveremos sobre esta cuestión.

La gran diferenciación que hace Gentile entre religión civil y religión política es su *grado* de tolerancia hacia las libertades individuales. La re-

¹ Emilio GENTILE, *El culto del Littorio: la sacralización de la política en la Italia fascista*, p. 244.

² Emilio GENTILE, “Politics as religion”, p. 16.

³ José Enrique MIGUENS, *Modernismo y satanismo en la política actual*, p. 301.

ligión civil no aparece intrínsecamente ligada a ningún dogma o teodicea político-religiosa en particular, sino que más bien articula una suerte de clima o atmósfera religiosa de convivencia con otras confesiones incluidas las religiones tradicionales y en general, adopta una forma política democrática. Sería la tipología propia de Estados Unidos⁴, que si bien no escapa a una concepción religiosa de la política –creencia de ser el pueblo escogido por Dios, el nuevo Israel, culto a la democracia misma y a sus presidentes en forma de mito o mártir–, no impone un catequismo de obligado reconocimiento⁵. Precisamente este es el elemento, como el lector seguro habrá intuido, de la religión política, y que es la propia de los totalitarismos⁶, que santifica la violencia como un instrumento moralizador contra el enemigo político, que a menudo deviene en un adversario existencial en términos schmittianos de amigo-enemigo⁷. La religión política por tanto no solo rechaza la convivencia con otras confesiones o ideologías sino que les declara la guerra, o en el mejor de los casos las secuestra e instrumentaliza. El claro ejemplo fue la reacción que los diferentes movimientos totalitarios tuvieron frente al cristianismo, que fue perseguido a muerte por los comunistas, absorbido por los fascistas, y una suerte de ambas cosas por los nacional-socialistas.

Esta distinción de Gentile sin embargo se antoja algo ingenua con respecto a las religiones civiles, puesto que la verdadera diferencia con las religiones políticas no es la tolerancia, sino la violencia. En nombre de las religiones civiles no se han construido campos de muerte sistematizada, ni se han ordenado eugenesias profilácticas, pero igualmente persigue al adversario político en tanto no reconoce su verdad revelada e indiscutible, que en el caso de las religiones civiles, no es otro que el dogma del relativismo, cuyo centro de operaciones es la democracia de masas. Sin violencia física, pero sí de derecho, la religión civil destruye neutralizando políticamente a su enemigo, lo que en términos teológico-políticos vendría a equivaler a un homólogo temporal de la excomunión. Dicho de otra forma, si la excomunión es la muerte del alma y por ende la expulsión

⁴ GENTILE, *Politics as religion... op. cit.*, p. 56.

⁵ Y pese a no imponer directamente un dogma, las pretensiones de la religión civil norteamericana quedan reveladas en su política exterior en tanto propone exportar el modelo democrático como forma política incuestionable. De ahí que John Gray, haciéndose eco de los revolucionarios calvinistas, se refiera a éstos mensajeros de la democracia como “misioneros armados”.

⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁷ Schmitt establece un dialogismo de cuya tensión dialéctica se deducía la necesidad de la identificación del propio Yo mediante la existencia de un sujeto radicalmente contrario.

irreversible de la Iglesia como comunidad espiritual, la muerte política es una condena al ostracismo, la marginación absoluta de la sociedad-iglesia. La pena capital también pasaría por ser un remedo de la excomunión en el plano de lo político, en tanto el poder secular goza en exclusiva de la prerrogativa del *ius vitae ac necis*, esto es, el derecho a consentir la vida y a perdonar la muerte. En cualquier caso, Gentile no vacila al afirmar que las religiones civiles aparecen como una forma de sacralización de la democracia:

“La democracia sostuvo la búsqueda suprema de la educación moral que modela la conciencia de los ciudadanos de tal modo que fuesen devotos a la patria y rindiesen culto a la divinidad que se situaba ante ellos”⁸.

Aunque Gentile es pródigo en el uso del término *religión civil*, lo cierto es que el concepto es anterior a las democracias actuales. Aparece ya mencionado por Rousseau como la forma de religión propia de la colectividad moral, heredera de la comunidad santa de los revolucionarios calvinistas y detentora de la voluntad general. Sobre este aspecto, el profesor Julio Alvear apunta:

“Se trata de una nueva fe. La fe democratista acompañada de una moral pública acorde con ella –la futura moralidad republicana del laicismo– que tiene, al modo cristiano, sus propios preceptos inviolables, sus sacerdotes, sus ritos, sus vigilantes, incluso –precuela de la revolución– sus carceleros y sus verdugos”.⁹

Conforme a lo visto, podemos afirmar entonces que la religión secular (incluyendo tanto civiles como políticas) responde a un fenómeno de masas, que genera un sentimiento de culto y fervor religioso hacia un elemento o concepto intrínsecamente no espiritual, generalmente asumido por la política, ya fuere a través de las ideologías, la nación o el propio Estado, al tiempo que maneja un gran espectro de simbología, ritos y liturgias para celebrar la confesión hacia esa nueva deidad. Pero allende del plano meramente cosmético, que efectivamente vendría a encerrar toda esta clase de manifestaciones públicas de culto, y que actúan como canalizadores del entusiasmo colectivo, la religión secular, que podría ser entendida como una mera instrumentalización de ese entusiasmo en virtud de seducir a la masa bajo el irresistible influjo de una ideología o

⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁹ Julio ALVEAR TELLEZ *La libertad moderna de conciencia y de religión: el problema de su fundamento*, p. 97.

un líder supremo, articula una teleología definida que viene a marcar los fines de la existencia humana, existencia que por cierto es (re) construida *ex-nihilo* por la teología propia de cada religión civil o política. Esto sitúa la problemática de la religión secular en un punto muy delicado donde el debate sobre su auténtica naturaleza no es unánime.

Por un lado, a diferencia de las religiones tradicionales, es cierto que no contempla una metafísica espiritual que apunte a una escatología trascendente. Por otro, es evidente que no se trata un mero instrumento de seducción de las conciencias para fines políticos e ideológicos, a lo que Gentile se refiere como la teoría funcionalista de la religión secular¹⁰. Parece por tanto que en términos relativos, la religión secular se halla en un limbo conceptual, porque al carecer de una ligazón espiritual con el allende, no puede ser considerada estrictamente una religión tradicional, y sin embargo, parece ir más allá de la simple instrumentalización funcional de sus adláteres, puesto que aspira a ser una teología de salvación alrededor de la idea de una escatología intramundana, donde los hombres hallan el paraíso en vida a través de la ideología que emana del Estado-Nación, lugar sagrado. Hete aquí el elemento capital de la religión secular, una soteriología y una escatología temporal a la que se llega exclusivamente a través de la política, que orbita alrededor de la salvación del hombre en términos tanto mundanos como espirituales, puesto que, a la postre, la religión secular construye su propia metafísica en la medida en la que ha generado un tipo de hombre nuevo, el hombre del nuevo milenio, el superhombre gnóstico fruto de la ciencia y la razón, que deviene en redentor de sí mismo.

¿Es por lo tanto la religión secular una auténtica religión? Nada más lejos de la verdad. Es, en todo caso, como decía Voegelin, un sucedáneo, un remedo para el hombre actual que, agostada su creencia en las religiones trascendentes tras la gran revolución, alivia ahora esa inmensa vacuidad interior trasladando sus esperanzas en una nueva deidad construida a su imagen y semejanza, el propio hombre, el hombre-dios, el dios-mortal, que es al mismo tiempo creador y redentor de su propia naturaleza. La transferencia o translación de sacralidad toma forma en este sentido como lo hace en la Iglesia cristiana, tal y como explica en efecto Voegelin. Desde Cristo, la *kephalé* de la *ekklesia*, nacen los *charismata* que dimana *pneûma* o espíritu, que genera ese *corpus mysticum* que es el cuerpo vivo de Cristo y a la vez comunidad espiritual¹¹. En las religiones intramundanas, el Estado-Nación es ahora ese cuerpo místico, esa nueva *ekklesia*, en la que el dios político supremo derrama su espíritu por los miembros de su cuerpo:

¹⁰ GENTILE, *Politics as religion... op. cit.*, p. 8.

¹¹ ERIC VOEGELIN, *Las religiones de la política*, p. 44.

“(…) Siempre cabe la posibilidad de transformar el símbolo de la comunidad constituida por el *pneûma Christi* en un cuerpo intramundano, una vez que la unidad espiritual previamente realizada vuelva a llenarse de contenidos naturales”¹².

Prosigue Voegelin:

“La Iglesia intramundana reacciona con especial sensibilidad a toda amenaza dirigida contra ese espíritu que configura la comunidad de los iguales (...) e incluso allí donde la *ekklesia* intramundana entra en marcado conflicto con la *ekklesia* cristiana en lo referente a los contenidos religiosos, como ocurre en el nacional socialismo alemán, continúan vivos, en las demandas de conformidad espiritual, el modelo fundamental del *corpus mysticum*, constituido en unidad por el *pneûma*...”¹³.

Ese nuevo cuerpo está formado por la legión de corifeos que a la luz del evangelio ideológico, proclaman a su nueva deidad revelada. El fenómeno de irradiación de sacralidad es muy antiguo y como el propio Voegelin señala apunta a los primeros compases de la teocracia en la historia de civilizaciones pasadas¹⁴ pero lo que ahora nos ocupa asume un grado de gravedad sin parangón al ocupar sobre plano de la trascendencia el plano de lo estrictamente mundano, algo solo posible dentro de una comunidad cerrada dotada de un centro existencial que resuelve todos los problemas humanos, incluida la muerte y la salvación.

Hemos citado la gran revolución como el punto de inflexión entre la derrota final de las religiones tradicionales y la eclosión de las religiones políticas y civiles. La revolución ideológica que prosiguió a la francesa dio lugar a un laboratorio de religiones de lo político que vendrían a enemistarse para siempre con el cristianismo y hacer de sí mismas religiones ateas, algo que sería endémico desde aquel momento en adelante¹⁵. Voegelin se hace eco de la necesaria ánima aversión entre el cristianismo y las nuevas religiones surgidas de lo político:

“La nueva *ekklesia* se halla en lucha contra la antigua, cristiana, y en tanto que querida por Dios debe imponerse sobre cualquiera otras pretensio-

¹² *Ibid.* p. 45.

¹³ *Ibid.* p. 46.

¹⁴ *Ibid.* p. 41.

¹⁵ A partir de aquí nos referiremos a las religiones ateas como un sinónimo de la religión secular en general, que entendemos incluye, siguiendo la clasificación de Gentile, tanto a las religiones políticas (propias de un régimen totalitario) como las religiones civiles (propias de un régimen democrático), pero ambas caracterizadas por rendir un culto necesariamente ateo hacia lo político y reclamar de éste una escatología intramundana.

nes, que solo pueden entenderse como obra del diablo. (...) El intento de mantener o producir una Iglesia cristiana universal como institución con personalidad propia se interpreta como obra de Satán. La Iglesia católica, en su pretensión de ascendente espiritual sobre todos los cristianos, es el reino de las tinieblas, cuyo objetivo es impedir la continuación directa de la idea de <<pueblo de Dios>> (...) El Estado es la Iglesia, y todo aquel que se constituya enemigo de la nueva *ekklesia*, del Leviatán, es Satán”¹⁶.

Esto encaja muy bien con la definición del mal que, como veremos a continuación, establecen las religiones ateas, siendo el cristianismo su principal Anticristo.

Como decíamos, con la Revolución Francesa la Ilustración ya se había encargado de deificar la razón y construir nuevos mitos alrededor de la nación y de la democracia, imbuyéndola de una suerte de moral colectiva gracias a Rousseau, quien por cierto para Dalmacio Negro jugó un papel más destacado en la virulencia tanto intelectual como material de la Revolución que la propia Ilustración, la cual apareció como movimiento cultural con ciertas tendencias regeneracionistas. Serían los jacobinos y el Terror los que se afanarían en construir un mundo nuevo a través de la erradicación del pretérito. La violencia y la pedagogía eran dos caras de una misma moneda. ¿El objetivo? La utopía del paraíso en la tierra, una vieja idea calvinista¹⁷ que sería reproducida más tarde por los totalitarismos y que vendría a firmar la sentencia de muerte de millones de personas.

Michael Walzer sitúa precisamente la revolución calvinista como germen original de las religiones ateas o seculares, en tanto Calvino y sus adláteres diseñaron una comunidad santa que debía operar como epicentro de todo acontecer humano, y cuya naturaleza no podía ser sino política. Los esfuerzos del calvinismo por construir una comunidad política fueron eminentemente terrenales, incluido la asignación de las magistraturas, la legislación o la preparación para la guerra. En el calvinismo no había espacio para lo supra-mundano pese a manejar un ideal ascético. La búsqueda por restaurar el paraíso caído debía realizarse en la tierra y bajo medios terrenales. “La lucha por una nueva comunidad humana en reemplazo del Edén perdido se convirtió en un asunto de actividad política concreta”¹⁸. La comunidad santa era el espacio definitivo para lo político, reflejo del Reino de Dios en la tierra.

¹⁶ VOEGELIN, *Las religiones... op. cit.*, p. 56.

¹⁷ La máxima puritana aspiraba, según la frase del Apocalipsis “un nuevo Cielo, una nueva Tierra” a hacer de la tierra el nuevo cielo prometido.

¹⁸ Michael WALZER, *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*, p. 43.

Debemos insistir en que la idea de aspirar a un mundo perfecto y nuevo, en constante cambio –por tanto siempre revolucionario- liberado de los atavismos y las rémoras del anterior, se convertiría en la principal obsesión de las religiones ateas, que habían encontrado en la política el modelo de salvación, y en las ideologías una ortodoxia de obligado cumplimiento que dotaba de cierto sentido metafísico a su escatología intramundana. Los jacobinos ya manejaban por la época del Terror una visión apocalíptica de la historia, inspirada en el experimento totalitario de Joaquín de Fiore, probablemente la primera experiencia de una religión política en el sentido estricto del término. El modelo joaquinita dividía la historia en tres etapas: la Antigua Alianza y el reinado de Cristo precedían a una tercera, la del Espíritu Santo, prefacio del Apocalipsis¹⁹. Si a cada fase le correspondía un caudillo, Joaquín debía ser aquel que gobernase la última etapa²⁰, concebida como una aproximación ascética al mundo espiritual, máxima expresión de la perfección humana²¹. Sustituida la escatología supramundana por una escatología intramundana, el tercer estadio joaquinita era el estadio final al que todas las religiones ateas aspiraban²², construyendo una dialéctica de la historia basada en la perfectibilidad del ser humano, que a través del progreso experimentaban ese máximo grado de perfección tanto material como espiritual. Para algunas religiones ateas este estadio final se situaba como una meta a alcanzar, para otras, como era el caso del comunismo, se presenta como una realidad tangible. En cualquier caso, el camino es siempre revolucionario, y la lucha, el motor de la acción del proceso. La violencia siempre ha tenido un protagonismo especial en las religiones ateas. Los jacobinos ensayaron con la violencia pedagógica durante el Terror, y en el caso de los totalitarismos de la primera mitad del siglo xx tuvieron especial relevancia; la violencia hacía las veces de catalizador del proceso revolucionario y al mismo contribuía a la construcción de ese hombre nuevo, hijo de la ciencia, pero también de la lucha. Para la materialización del paraíso utópico revolucionario hacía falta, como ya mencionamos, la definición del bien y el mal en términos absolutos. A diferencia del cristianismo, que busca convertir el mal en bien a través del perdón y el arrepentimiento, para las religiones ateas el mal debía ser abrogado, aunque eso significase, en algunos casos de forma literal, un holocausto en honor y sacrificio del dios ateo.

Por cierto que René Girard explica elocuentemente el fenómeno del sacrificio a través de la idea del *pharmakós*, un proceso catártico que

¹⁹ John GRAY, *Misa Negra*, p. 23.

²⁰ Eric VOEGELIN, *Ciencia, política y gnosticismo. Dos ensayos*, p. 132.

²¹ VOEGELIN, *Las religiones... op. cit.*, p. 50.

²² *Ibid.* p. 58.

descarga toda la violencia acumulada y colectiva sobre una persona que es definida como la culpable de todos los males mediante “la causalidad diabólica”, generada por el deseo mimético, el cual exige retribución por violencia. Conforme a esto, el asesinato colectivo de este chivo expiatorio purgaría las culpas de la sociedad. Esta tesis es desde luego extrapolable a los asesinatos en masa cometidos por los totalitarismos, que encontraban en ciertos individuos, ya fuere por motivos de clase o raza, el origen de todos sus males. Pero también el sacrificio del chivo expiatorio puede devenir no obstante en la sacralización de la víctima. Este sería el caso del cristianismo, que considera a Cristo la víctima inocente y por tanto la víctima definitiva, ya que redime el pecado del mundo y con ello la necesidad del sacrificio y de la retribución. No obstante las ideologías contemporáneas han sabido instrumentalizar con pericia esta dimensión positiva del sacrificio, haciendo del victimismo una herramienta para divinizar ciertos colectivos, como ocurre con el homosexualismo en el mundo occidental o más concretamente la población negra e indígena en Estados Unidos. Nada que no hubiera hecho antes el socialismo con el proletariado.

En fin, como una sociedad perfecta no podía permitirse la existencia del mal, asumieron así las religiones ateas una misión respecto del mundo: debían expandir sus dogmas y convertir a los no creyentes, al mismo tiempo que combatían a los infieles, enemigos de la divinidad política. Era una misión evangelizadora y una cruzada espiritual, puesto que el objetivo estribaba en una doble dimensión: la universalización del bien y la erradicación del mal. Ciertamente, la Iglesia Católica significa la oposición al mal y el Estado, como forma política, es por definición neutral²³. Pero la necesidad de reclamarse una sustancia divina empujaba a las religiones ateas a combatir un anatema. El Estado es neutral, pero la persecución de una escatología intramundana significaba establecer un paraíso, y por ende, identificar aquello que debía quedar excluido del mismo.

Esto casaba muy bien con los intereses expansionistas y nacionalistas de los regímenes totalitarios, que ya fuere en nombre de la raza o la clase, buscaban la universalización de sus dogmas y batalla contra el Anticristo, que era definido como la antítesis política, el anatema espiritual y el enemigo vital por antonomasia. Ya fuere el capitalismo, la democracia parlamentaria, los judíos o el propio cristianismo como antes hemos mencionado, las religiones ateas encontrarían un eje del mal que legitimase su existencia. En el caso nacional-socialista, imbuido de cierta

²³ Dalmacio NEGRO PAVÓN, “La gran Contrarrevolución frente a la gran Revolución”, p. 21.

teología-política católica perversamente interpretada, el Tercer Reich hacía las veces de *Katechon*²⁴ o barrera contra las fuerzas del mal. Y en la misma dirección en la que el mal quedó definido en términos absolutos, el bien también tomaba una forma concreta. La producción de un hombre nuevo, ese superhombre que se erigía triunfante tras la muerte de Dios, significaba también la personificación del bien.

De este modo, las religiones ateas presentaban una suerte de *cris-tificación* de su mitología política: el hombre ario nacional-socialista, el proletario marxista-leninista, el héroe fascista, todas ellas versiones politizadas y ateas de una figura salvífica. Este superhombre tiene para Voegelin un origen cristiano en tanto entraña la degeneración gnóstica de la idea de santificación humana, que aspira a la perfección sobrenatural tras la muerte, por lo tanto estrictamente espiritual, y que secuestrada por el gnosticismo, pretende la perfección absoluta del hombre en el mundo como una teleología en sí misma. Voegelin se refiere así a la tendencia gnóstica hacia la perfección:

“(…) el gnóstico se encuentra insatisfecho con su situación. (...) Sostiene que problemas de su situación se pueden atribuir a que el mundo está intrínsecamente mal organizado. (...) Los gnósticos, sin embargo, no se sienten inclinados a reconocer que el ser humano, y ellos mismos, son imperfectos. Si en una situación dada algo no es como debería ser, la culpa ha de hallarse entonces en la maldad propia del mundo. (...) La tercera característica es la creencia de que es posible la salvación del mal en el mundo”²⁵.

Como vemos, la idea del superhombre cristificado como un redentor de la naturaleza empieza a aparecer. Prosigue el autor:

“A ella le sigue la creencia de que el orden del ser tiene que ser transformado en un proceso histórico; de un mundo desdichado debe históricamente evolucionar a uno bueno”²⁶.

Aquí aparece la lucha, el proceso revolucionario que es el motor del cambio a través de la violencia:

“(…) La creencia de que la acción humana es capaz de modificar el orden del ser, y que este acto redentor es posible al esfuerzo del propio hombre. (...) El conocimiento –la gnosis– del método para transformar el ser es el

²⁴ Carmelo JIMÉNEZ SEGADO, *Contrarrevolución o resistencia, la teoría política de Carl Schmitt (1885-1985)*, p. 201.

²⁵ VOEGELIN, *Ciencia, política y gnosticismo... op. cit.*, pp. 127-128.

²⁶ *Ibid.*

objetivo principal del gnóstico. (...) Reconocemos, además de la elaboración de una fórmula para lograr la autorredención y la redención del mundo, la disposición del gnóstico a presentarse como un profeta que proclama su saber sobre la redención del género humano”²⁷.

Para Javier Barrycoa el sentido del gnosticismo gravita alrededor del rechazo roussoniano del *mundo carnal*, que exigía la restauración de ese *estado de caída* dando lugar a un proceso de igualación, que tanto para la gnosis como para Rousseau deparaba en una *comunidad de iguales*²⁸, la sociedad perfecta y utópica donde el pecado original –la propiedad privada según Rousseau– había sido redimido. De un modo u otro, se estaba allanando el camino para el reflejo del Reino de Dios en este mundo.

Tenemos aquí definidas las ideas principales del superhombre gnóstico y que coincide con el principal catecismo de las religiones seculares: la idea del mal en el mundo, la idea de erradicación de ese mal a través de la revolución, la redención de la humanidad a través del superhombre y la expectativa gnóstica de un estadio de perfección absoluta, perfección de la que, insistimos, no escapa a la violencia. La producción del superhombre no es posible sin violencia; el mismo hecho de la muerte de Dios implica un acto de violencia que se resuelve con un triunfo: el óbito de lo antiguo y el nacimiento de algo inédito, un paráclito inmanente que asume una misión política. No obstante, pese a nacer de la muerte de Dios, superhombre no es un ser irreligioso, sino todo lo contrario. Es un ser profundamente religioso, con los fines de su existencia definidos por una teleología de salvación que él mismo asume. Es un ser que se ha autoproclamado deidad, que se rinde culto a sí mismo y que tiene puesta su esperanza en una escatología inmanente. El inmanentismo aparece como el elemento sustancial del gnosticismo y de las religiones ateas. La destrucción de la metafísica trascendente y su sustitución por una metafísica inmanente depara irremediablemente en la traslación de la sustancia divina de Dios asesinado al *homo novus*, que queda deificado y con capacidad redentora, erigiéndose adalid del mundo nuevo:

“Todos los movimientos gnósticos están comprometidos con el proyecto de abolir la constitución del ser, que tienen origen en lo divino, y buscan reemplazarlo por un orden del ser inmanente al mundo, cuya perfección se sitúa en el ámbito de la acción humana. Se busca, así, alterar la estructura del mundo –que es percibida como inadecuada–, para hacer posible el nacimiento de un nuevo mundo mejor”²⁹.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Javier BARRYCOA, *Sobre el poder en la modernidad y la posmodernidad*, p. 64.

²⁹ VOEGELIN, *Ciencia, política y gnosticismo... op. cit.*, p. 135.

En el mismo sentido, subraya Alvear que la misma lógica inmanente que afecta al nuevo tipo de hombre, es al mismo tiempo causa de la dinámica totalizadora del Estado:

“La pretensión de fundarse a sí mismo, sin necesidad de legitimación por parte de una instancia trascendente, es el núcleo del principio de inmanencia, que permite al Estado transformarse en el dueño y creador del derecho y en el productor del espacio político”³⁰.

En cierto sentido, este proceso de “inmanentización” tanto de la propia naturaleza del ser como del mundo y de su escatología, está fuertemente ligado con la dimensión palingenésica de las ideologías revolucionarias y utópicas que habitan en el seno de las religiones ateas. La creencia en la inmortalidad del dogma político a través de la reencarnación de la ideología en el tiempo como una constante infinita, dibuja el plano de una escatología inmanente, accesible tan solo a través del culto y la comunión en la religión secular y en la asunción tanto material como espiritual de su evangelio ideológico. Si para el cristianismo el acto de la redención es un milagro perpetuo, para las religiones seculares la redención, que se produce en este mundo y bajo el orden del ser del nuevo hombre, también es un acto ilimitado en el tiempo en tanto forma parte de dialéctica de la historia construida por la ideología: el advenimiento de la dictadura del proletariado –el paraíso socialista en la tierra bajo la tuición del superhombre comunista–, el triunfo de la raza aria y del Reich pangermánico compuesto por una raza de superhombres biológicamente superiores, o la construcción de una nueva Roma imperial, heredera de un pasado glorioso y dueña por derecho de un futuro triunfal donde more el hombre-soldado mitológico, son elementos palingenésicos que describen la confianza de las religiones ateas en una teología intramundana cuya principal misión redentora es asumida por el superhombre conforme a la definición de una teleología salvífica, de un destino místico tangible materialmente.

Podemos observar cómo las religiones ateas que operaron en el corazón de los totalitarismos manejaron todos los elementos litúrgicos de una religión formal, esto es: ceremonias, oraciones, ritos, festividades, así como hagiografías de sus propios héroes, ya fueren soldados, políticos o revolucionarios, muertos y santificados en nombre del Estado-Iglesia. Una de las características de las religiones políticas es, como señala Gentile, la doble obligación de vida y muerte que implica su comunión. Todo acólito de la religión política y del evangelio ideológico debe estar dispuesto a

³⁰ ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna... op. cit.*, p. 209.

arrebatarse la vida de un no creyente en una suerte de guerra de religión o guerra santa como antes mencionábamos, puesto que el sentido de cruzada subyace bajo sus pretensiones expansionistas, pero sobre todo a morir, a dar la vida, a ofrecer en oblación el cuerpo y el alma por la nación, el Estado y la política. Como vemos, la violencia se hace presente una vez más como un elemento capital de la lógica de las religiones políticas. Sin embargo, la cuestión de la violencia y sus límites en lo relativo a la construcción y diseño de lo político no es ajena a las religiones tradicionales. No obstante la legitimización de esa violencia y su administración difiere entre aquella comunidad política inscrita en el orden universal de las cosas trascendente y aquella inscrita en el orden artificial del Estado como dios intramundano.

Para San Agustín, en el cristianismo la única violencia legítima es la que se comete en nombre de Dios bajo el halo de su autoridad moral³¹. Eso legitimaba en cierto modo la llamada guerra justa que se acometía por derecho a la autodefensa y por ende por derecho a la defensa a Dios, quien, según el teólogo cristiano, inspiraba a los hombres para dar muerte a sus enemigos en la tierra cuando la paz había sido abolida. El concepto de paz agustiniano, definido como “la tranquilidad en el orden” no desechaba por tanto la idea de violencia. Ese sentido de “orden” sugiere la necesidad de emplear la violencia contra aquellos que amenazan la comunidad política, organizada bajo el derecho y detentora de ese orden. La “tranquilidad” es la ausencia de conflicto, que se ajusta a un orden impuesto tras derrotar a sus enemigos. Esto encaja bien con la polémica y aparentemente inefable frase de Cristo: “*no he venido a traer la paz sino la guerra. No he venido a traer el cielo sino la espada*”³², que proclama un reino de paz espiritual, pero sin rechazar la violencia en el mundo como un elemento ínsito en la naturaleza humana e imprescindible para dibujar los confines de lo político. Ahora bien, como señala Hanna Arendt, la violencia no genera poder, solo lo destruye.³³ En añadido, la violencia solo es posible a través de los instrumentos. Por eso conviene diferenciar entre la violencia que en último término puede tolerar el cristianismo y la violencia ejercida por el Estado.

Precisamente, para el protestante Tomás Hobbes la idea de conflicto y violencia secuestraron la lógica en el diseño de una comunidad política. El temor hacia la guerra civil y la autoaniquilación y por tanto la necesidad de la neutralización del conflicto mediante la política contribuyeron a la construcción artificial del Estado conforme los criterios del iusnaturalismo

³¹ AGUSTÍN SAN, *La Ciudad de Dios*, p. 674.

³² MATEO, 10:34

³³ Hannah ARENDT, *Sobre la violencia*, pp. 62-63.

racionalista. Atrás queda la preocupación sobrenatural y espiritual luterana, para Hobbes todo problema es político y explicable físicamente: lo humano alcanza en Hobbes el grado máximo de mundanización³⁴. Con él la violencia y la paz no aparecen ya como elementos propios de la naturaleza humana organizados por la sociedad civil, sino que debían de ser extirpados de ésta mediante la política técnica, que bajo la ficción del contractualismo, ofrecía una situación de paz absoluta, donde la violencia, neutralizada, se confundía con el derecho haciendo de éste un instrumento exclusivamente fáctico, ajeno a cualquier autoridad moral. Conforme a esta lógica, para las religiones ateas lo legítimo se identifica con el derecho positivo, lo estrictamente legal, y lo legal será todo aquello que determine el poder político mediante el uso de la violencia, puesto que los conceptos de *auctoritas* y *potestas* quedan diluidos cuando no confundidos dentro del Estado. Señala Dalmacio negro que:

“Históricamente, significa que el Estado arrebató a la Iglesia la *auctoritas*, el derecho sin cortapisas a definir la verdad (...) eliminando así la distinción capital entre los dos poderes, el de la Iglesia como institución (derivado de la *auctoritas*) y la *potestas* inherente al poder temporal”³⁵.

Llegados a este punto y considerando los límites de este ensayo, creemos necesario establecer de manera ciertamente esquemática un desglose de todos aquellos elementos de los que nos hemos hecho eco de tal manera que conformen una definición, esperemos aproximada, de las religiones seculares.

1. Un conjunto de ritos, símbolos y liturgias

Se trata del aspecto más cosmético, pero no por ello debe ser obviado. El diseño de todas estas manifestaciones de culto y fervor religioso está puesto al servicio a la construcción de una teología política que ha de determinar los fines de la existencia humana. Los actos públicos son una demostración de fuerza de las religiones ateas, una confirmación del poder que adquieren sobre las masas, que bajo el éxtasis propio de la adoración religiosa, se comprometen tanto material como espiritualmente a servir la causa del Estado y la ideología correspondiente. La repetición sistemática

³⁴ Elio A. GALLEGO, *Autoridad y razón: Hobbes y la quiebra de la tradición occidental*, p. 83.

³⁵ NEGRO PAVÓN, *La gran contrarrevolución... op. cit.*, p. 27.

de consignas, las babélicas campañas proselitistas, el uso de carteles, uniformes, lemas, canciones, homenajes, festividades sagradas y mitología propia; todo ello está prediseñado en virtud de neutralizar la libertad de conciencia del individuo, y lo que es más, instrumentalizar la naturaleza creyente del hombre, de destruir sus antiguos credos y sustituirlos por aquellos que son propios de la modernidad, fruto del progreso técnico o de triunfos y conquistas ideológicas. El empleo de esta simbología religioso-política ha sobrevivido hasta nuestros días, y los regímenes democráticos no están exentos de hacer uso de una teología política revestida de sus liturgias particulares. Prueba de ello es la santificación política de algunas fechas, que celebran el día de la Constitución (convertida en el catecismo por antonomasia de las religiones ateas modernas), el día de la independencia nacional, el día de la mujer trabajadora, etc., o incluso la secularización de algunos ritos estrictamente religioso-espirituales propios del cristianismo como el sacramento del matrimonio o de la primera comunión, ahora convertidos en actos exclusivamente civiles y legales, reconocibles solo ante los ojos del poder estatal, del *deus mortalis*. El secuestro de actos religiosos y su transformación en actos políticos, pese a continuar cargados de una suerte de trasunto religioso, contribuyen a la derogación de la metafísica trascendental y a la deificación de la política, del mundo y del hombre bajo las leyes del racionalismo y el cientificismo ateo, que proclaman la victoria del inmanentismo y la autonomía del hombre por encima de Dios y de la vida misma, hecho que queda demostrado al aprobar leyes de eugenesia profiláctica como el aborto o de muerte selectiva como la eutanasia, a lo que Dalmacio Negro se refiere como “cultura de la muerte”³⁶.

2. *El diseño de una teleología utópica*

Las ideologías revolucionarias se caracterizaron por un sentido prometeico que centraba sus esfuerzos en la construcción material de una utopía, la imagen gnóstica de la perfección política. Precisamente, parte de la influencia gnóstica de las religiones ateas estribaba en la creencia de que el mundo era imperfecto y en la capacidad del hombre para redimirlo a través de la ciencia y el conocimiento. Esto definía las bases de la misión salvífica que asumía el hombre con respecto de la naturaleza. El diseño y posterior construcción de una utopía implicaba la definición del bien y del mal en términos absolutos, puesto que el proyecto exigía la derogación

³⁶ Dalmacio NEGRO PAVÓN, *El mito del hombre nuevo*, p. 260.

del mal. Los teóricos del contractualismo estudiaron las posibilidades de confeccionar un mundo perfecto libre de las rémoras pretéritas, y en términos generales la solución pasaba por la neutralización del conflicto y la búsqueda de la paz perpetua. Ya fuere bajo la sombra del todopoderoso Leviatán ideado por Hobbes o en el seno de esa comunidad igualitaria de moral colectiva imaginada por Rousseau, el destino de la política debía gravitar alrededor de la felicidad plena.

Cuando estalló la Revolución Francesa y la ideología finalmente eclosionó y tomó forma en la historia, no tardarían en sucederse los primeros ensayos utópicos, que requerían de la depuración de todo aquello que constituía una amenaza contra el nuevo orden del ser y del mundo. El prurito utópico requería sacrificios, y los acólitos de la nueva religión estaban dispuestos a derramar sangre en homenaje a su dios ateo. En este sentido las religiones ateas reclaman una teleología mística en tanto están circunscritas a una dialéctica histórica que avanza inexorablemente hacia una misión soteriológica. La dictadura del proletariado marxista-leninista encarnaba este celo utópico: la construcción de un paraíso en la tierra, construido por y para el hombre-comunista donde éste dotaba de sentido a la historia pasada y futura. Pero el triunfo del Reich pangermánico soñado por Adolfo Hitler no difería del caso comunista en lo relativo a la confección de una teleología que concediese al nazismo un lugar en la historia. El triunfo final del hombre ario sobre todas las razas debía coincidir, con el Tercer Reich, cuyo caudillo era y sería siempre Hitler, no tanto por ser su ideólogo, sino por personificar de un modo cuasiespiritual el evangelio nazi, que se identificaba con la substancia del Estado-Nación. Para los fascistas ese sentido de destino místico descansaba en la construcción de un nuevo imperio romano, que debía triunfar bajo los designios de la nación italiana, que había sido deificada conforme la doctrina sagrada de la voluntad y la acción, elementos sustantivos de la mitología irracionalista del fascismo. La sociedad de masas actual aspira a la construcción de un Estado de Derecho igualitario, basado en la democracia como forma de gobierno omnímoda e infalible³⁷.

3. El proceso revolucionario y la violencia como motor del cambio

La proyección de una teleología utópica está ligada a un proceso revolucionario. Decía Carlos Marx que “la violencia es la partera de la revolución”,

³⁷ VÖGELIN, *Ciencia, política y gnosticismo... op. cit.*, pp. 128-129.

y lo cierto es que, como hemos venido insistiendo, la deriva de las religiones ateas en la historia y su esencia desde el plano de lo ontológico no es comprensible sin violencia. El Estado es por definición revolucionario, pues está en su naturaleza la transformación permanente del orden social. Y la transformación, el cambio, exige violencia. Los regímenes totalitarios instrumentalizaron la violencia para rediseñar al individuo conforme a su moral política y la violencia se volvió una herramienta moralizante. Como ya mencionamos, los jacobinos fueron los primeros en emplear la pedagogía para transformar al individuo, algo que serviría de posterior inspiración para las religiones ateas del siglo XX. Los programas de adoctrinamiento de los nacional-socialistas o las campañas de reeducación forzosa de los regímenes comunistas estaban dispuestos al servicio de transmutar la naturaleza humana, ya fuese en virtud de la clase o de la sangre. Lo cierto es que toda pedagogía estatal es en sí misma, por ideológica e impositiva, una forma de violencia. Pero en el caso de los regímenes totalitarios esto se recrudecía puesto que alternaron la violencia moral con la violencia física. El objetivo era doblegar tanto el alma como la carne. Administraron campos de muerte tanto para el enemigo político como el existencial, que no era otro que aquel que encajaba con la definición de mal absoluto. En las democracias actuales la violencia se ejerce tácitamente revestida de derecho. No es una violencia física, sino política, cuyas principales armas son la pedagogía y el adoctrinamiento moral. La ideología de género, por ejemplo, es un claro ejemplo de la instrumentalización de la ideología para la producción de una moral laica. Esto es especialmente endémico en las religiones civiles:

“El establecimiento de una religión civil presupuso la existencia de un Estado didáctico, que tenía la responsabilidad de la regeneración moral de cada individuo que estaba integrado a través de la educación en la comunidad moral del cuerpo político”³⁸.

La lucha, el movimiento, el cambio, en fin la violencia, era entendida como el motor del proceso revolucionario, el elemento catalizador que catapultaba a las religiones ateas hacia su destino salvífico.

4. El sentido palingenésico y apocalíptico

La definición de la teleología estaba directamente unida con un sentido de inmortalidad y de reencarnación en el tiempo. El Tercer Reich era la

³⁸ GENTILE, *Politics as religion... op. cit.*, p. 19.

tercera encarnación del Sacro Imperio Germánico, y bajo la inspiración de la fórmula histórica de Joaquín de Fiore, constituía la tercera y última etapa –que vendría a durar mil años–, y que serviría de prefacio del apocalipsis, el cual se resolvería con el triunfo absoluto de la raza aria sobre las fuerzas del mal. Los nacional-socialistas se consideraban víctimas de los padecimientos obrados por el mal, y al mismo tiempo detentores de una misión redentora al combatirlo. Este pesimismo delata por cierto su origen gnóstico; la creencia de que el mundo está corrompido y la necesidad de redimirlo. El fascismo también se caracterizó por ser una ideología palingenésica en tanto creía asumir por derecho propio la herencia del Imperio Romano, no exclusivamente como un legado, sino como una auténtica reencarnación mística; la Italia fascista de Mussolini significaba la resurrección de la gloria pretérita de la Roma imperial, una gloria que debía prolongarse en el tiempo como una constante inquebrantable. Por su parte, la palingenesia socialista gravitaba alrededor de la dialéctica materialista de la historia.

Ciertamente, la cuestión apocalíptica no se puede separar de sus orígenes cristianos. Los propios seguidores de Jesús creyeron vivir el último estadio previo al fin de los tiempos, tras el que toda violencia, hambre y pecado se extinguirían puesto que todas las fuerzas del mal serían aplastadas en última batalla entre la luz y las tinieblas³⁹. Esta visión apocalíptica del cristianismo primitivo fue revisada por la escolástica medieval cristiana. Con *La Ciudad de Dios*, San Agustín establecería que el reino de Dios que se había prometido al fin de los tiempos era espiritual, al mismo tiempo que debía de servir de inspiración para la ciudad de los hombres, lugar donde habían sido desterrados por el pecado original⁴⁰. Pero el pensamiento medieval cristiano estaba profundamente conmovido por la creencia en la llegada del día del juicio final. El Apocalipsis, que comúnmente se entiende como un acontecimiento catastrófico, significa “revelación”⁴¹, es decir, el día en el que todos los misterios del cristianismo serían revelados y se aguardaría la Parusía o segunda venida de Cristo al mundo, cuyo reino sobre la tierra duraría mil años, el mismo margen de tiempo que establecerían los nacional-socialistas. Esta escatología apocalíptica positiva generó movimientos conocidos como milenaristas⁴², que pese haber sido condenados por el concilio de Éfeso tras aceptar la

³⁹ John GRAY, *Misa Negra*, pp. 14-15.

⁴⁰ AGUSTÍN, SAN, *La ciudad... op. cit.*, p. 674.

⁴¹ GRAY, *Misa... op. cit.*, p. 27.

⁴² También conocidos como *quiliastas* (una quiliada contiene mil partes y los milenaristas cristianos creían que Jesús regresaría a la Tierra y reinaría por un período de mil años).

exégesis agustiniana del reino de Dios intemporal, gozaron de una gran aceptación influyendo en figuras como la de Fiore.

Decíamos antes que la escatología nacional-socialista, pese a asumir una misión soteriológica con respecto del mundo, era de marcado carácter negativo. El apocalipsis vaticinaba el fin de los tiempos sin posibilidad de remisión. Pero para el pensamiento ateológico del siglo XVIII e ideológico del XIX, la promesa apocalíptica en la que el mal sería por fin derrotado cobró especial relevancia en la construcción de la utopía, cuya ulterior objetivo descansaba precisamente en la erradicación del mal y el triunfo del bien absoluto, con la felicidad plena de los hombres como resultado. El proceso de formación del pensamiento utópico revolucionario se aceleraba a medida que el cristianismo era contenido al margen de la sociedad, pero aquel no era sino una prorroga de éste, una versión laica de la fe milenarista amparada por la creencia de un nuevo despertar humano bajo los logros de la razón científica. John Gray sigue la división de Norman Cohn para definir los movimientos utópicos y milenaristas. Establece cinco rasgos diferenciales sobre la idea de salvación que ostentaban:

“es colectiva, ya que goza de ella el conjunto de salvación de los fieles; terrenal, porque se materializa en la tierra y no en el cielo o en la otra vida; inminente, puesto que se asegura que vendrá pronto y de forma súbita; total, porque no sólo mejorará la vida terrenal, sino que la transformará y la hará perfecta, y milagrosa, dado que su advenimiento se alcanzará gracias a la acción divina”⁴³.

Evidentemente, el último rasgo que hace referencia a la intervención divina solo es aplicable al pensamiento milenarista aún cristiano, aunque el calvinismo ya apuntase tempranamente a una escatología intramundana bajo el ya mencionado prurito de instaurar el Reino de Dios en la tierra. La utopía ideológica, heredera de este esquema, sustituyó hábilmente la intervención divina por la *gracia* del progreso humano estimulado tanto por el Estado-Nación como por la ciencia, las grandes deidades de las religiones ateas.

5. *La producción de un hombre nuevo*

El camino hacia la transmutación de la naturaleza humana debía pasar por su politización definitiva. La negación de la esencia del hombre como ser

⁴³ *Ibid.* p. 29.

trascendental y la derogación de la metafísica cristiana impuso la devoción por lo exclusivamente mundano, finito. El “buen salvaje” roussoniano encarnaba la dimensión angelical caracterizada por la autoperfección que debía asumir el nuevo hombre. La teoría de la moral colectiva, formada por una comunidad de hombres nuevos, daba paso a la ontologización del Estado-Nación, que devino en sujeto activo de lo político y objeto de culto a través de la entelequia de la voluntad general⁴⁴. El nuevo hombre aparece por tanto bajo la identidad de un Yo subjetivo radical, una forma de solipsismo que presupone una dimensión inmanente del ser. El Yo subjetivo es por tanto depositario de la legitimidad política, cuya suma de voluntades individuales conforma la voluntad del Estado-Nación. La voluntad, el voluntarismo, quedó reconocido como una forma sagrada de expresión política. Neutralizada por tanto la naturaleza universal y objetiva del ser, la nueva esencia del hombre es maleable, puesto que es sometido bajo tabla rasa del polilogismo⁴⁵, que niega la sustancia ontológica del ser en virtud de lo fenoménico, es decir, aquello que es mutable y cambiante tanto a través de la historia como de la ideología. Para el marxismo-leninismo el hombre debía ser transformado mediante el proceso revolucionario articulado por la lucha de clases. La abolición de la propiedad privada y del capitalismo constituiría un nuevo prototipo humano, perfecto, libre del egoísmo y del servilismo de las sociedades capitalistas industrializadas. La clase era por tanto el elemento transformador; el individuo, que experimentaba el ambiente de la sociedad de clases dominado por la desigualdad, debía trascender hacia una forma de existencia superior materializada en la dictadura del proletariado, el paraíso que el socialismo debía construir para el hombre nuevo. El nacional-socialismo era una *bioideología*⁴⁶, es decir, la transformación del ser no era resultado del ambiente sino de la ciencia, de la modificación genética. El hombre nuevo quedaba identificado con el hombre ario, situado en la cúspide de la jerarquía racial, lo que justificaba su teoría del espacio vital o *lebensraum*, que perseguía el pangermanismo mundial. En fin, los métodos de higiene racial y programas de muerte fueron impuestos en nombre del progreso humano y de la ciencia, que debía aspirar a la construcción del ser humano perfecto, libre de taras físicas y moralmente adscritos a mito del *volk* o nación alemana, diluida en el Estado nazi.

Actualmente ciertas prácticas *bioideológicas* continúan vigentes. A los ya citados ejemplos de aborto y eutanasia, habría que sumar la disforia de

⁴⁴ NEGRO PAVÓN, *El mito... op. cit.*, p. 118.

⁴⁵ *Ibid.* p. 206.

⁴⁶ *Ibid.* p. 251.

género como una manifestación radical del Yo subjetivo, del polilogismo y de la tendencia *bioideológica* hacia el diseño de un arquetipo humano inmanente. Las ideologías revolucionarias reclaman el derecho a la identidad sexual como una expresión de libertad, un instrumento por ganar la batalla contra la naturaleza humana. La homosexualidad y la transexualidad suponen la negación absoluta del orden del ser trascendente, la aniquilación de la ontología en virtud de la fenomenología, puesto que lo que importa no es el ser, sino el accidente. La sexualidad deviene objeto del cambio, es extirpada de la naturaleza objetiva y arrojada a la contingencia del convencionalismo social, de la decisión personal. Por eso tiene razón Rafael Gamba cuando afirma que la democracia actual no es ya una religión falsa, sino que sugiere un “antropocentrismo o culto al Hombre”⁴⁷. Al final, la *bioideología* moderna no es sino una expresión más del individualismo llevado al paroxismo, una radicalización de la libertad personal amparada por el derecho político que sirve a la religión atea del Estado.

6. La cristificación del superhombre

Para el nacimiento del nuevo hombre hace falta la muerte de Dios, a lo que sucede una etapa de nihilismo⁴⁸. El contractualismo rechazó la tradición anterior y formuló un estadio previo fundado en la *nada*, en el que la naturaleza humana, antes universal e inmutable, podía ser transformada conforme a las veleidades del historicismo. Para el cristianismo, la *nada* era aquello sobre lo que se producía el milagro de la creación, que es la irrupción del tiempo en la eternidad mediante un acto de voluntad divina. Para el nihilismo, la *nada* es la substancia que subyace en el hombre. El asesinato de Dios implica la revelación de esa *nada*, que engendra un nuevo arquetipo humano, el hombre nuevo creado *ex nihilo* por el propio hombre, el superhombre. Éste ha de asumir la misión soteriológica que ha quedado vacía tras el derrocamiento de Dios; se produce así una *cristificación* del superhombre que nace libre de pecado, inmaculado, angelical. A este respecto, apunta Fernando Segovia:

“sabido es que las ideologías son formas de pensamiento acerca del orden político que irrumpen en la edad moderna barriando con la antropología cristiana que explicaba los límites de la cristiandad, como de cualquier

⁴⁷ Rafael GAMBRA, *El Exilio y el Reino: la comunidad de los hombres y sus enemigos*, p. 64.

⁴⁸ *Ibid.* p. 141.

otra forma política, por la naturaleza caída del hombre (pecado original) y por la necesidad de la redención (la Encarnación del Verbo divino y la gracia santificante). La modernidad secularizada descarta la idea de una perfección ajena a este mundo y de una salvación del hombre más allá del hombre mismo”⁴⁹.

El nuevo hombre que se autorredime es perfecto, y así debía ser el buen salvaje roussonian, el hombre ario nazi o el hombre-proletario marxista-leninista. El superhombre de la democracia actual es el hombre-ciudadano, que rinde tributo al Estado cumpliendo con sus obligaciones políticas que han devenido en morales, como el acto del voto, cuya significación ha trascendido a una suerte de eucaristía secular. Todos ellos versiones perfectas y sacralizadas del arquetipo humano, destinado a redimir la naturaleza caída de un mundo corrupto a través del progreso, tal y como ocurre en el pensamiento gnóstico. Para el cristianismo, la humanidad ha sido maculada por el pecado original y por lo tanto es necesaria la intervención divina de Cristo en un acto de redención, que implica un sacrificio voluntario de muerte como penitencia. Pero para las religiones ateas el acto de salvación no se produce mediante la sangre, o en todo caso el crúor derramado nunca es el del hombre nuevo puesto que éste surge inmaculado tras la muerte de Dios, sino el de sus enemigos mediante la conquista ideológica.

En los altares de lo político se celebra una eucaristía inmanente; los fieles comulgan y depositan su fe en el hombre divinizado. La asunción de este nuevo orden mundano del ser les libra de su ignorancia y les guía bajo la luz del evangelio del progreso hacia el estadio final de la civilización humana, donde la felicidad es absoluta. En las misas ateas no hay sacerdotes, sino comisarios políticos, no hay cruces, sino banderas o consignas, y desde el púlpito se celebra el triunfo definitivo del mundo sobre el espíritu. Voegelin se refiere a este fenómeno de inmanentización del hombre-dios como “parusismo”:

“(…) Se puede comprender ahora la naturaleza de la especulación gnóstica como una expresión simbólica de la anticipación de la salvación, en la que el poder del ser sustituye al poder de Dios y la parusía del ser a la de Cristo (...) hablaremos de <<parusismo>> para referirnos a la actitud que espera la liberación de los demonios en el advenimiento, es decir, en la venida en toda su plenitud, del ser concebido en términos inmanentes”⁵⁰.

⁴⁹ Juan Fernando SEGOVIA, *Habermas y la democracia deliberativa: una “utopía” tardomoderna*, p. 90.

⁵⁰ VOEGELIN, *Ciencia, política y gnosticismo... op. cit.*, p. 104.

7. Una escatología intramundana

A diferencia del cristianismo, cuya escatología es supramundana y por lo tanto sitúa las postrimerías en el plano de lo trascendente en tanto presupone la consubstancialidad de la naturaleza humana, es decir, la dualidad metafísica que define al hombre como un ser compuesto por cuerpo y alma, un sintagma indisoluble, la religión secular dibuja los confines de la existencia bajo una teología inmanente. El acto de redención se produce en este mundo a través de la política, lo exclusivamente temporal y contingente. La redención pasa por el redescubrimiento de la perfección humana a través del conocimiento, que tiene por objeto la construcción de un paraíso terrenal. La política sostiene una misión soteriológica con respecto del mundo, y en este sentido deviene trascendente puesto resuelve todos los problemas humanos: la redención del pecado y la vida más allá de la muerte a través de la palingenesis ideológica, lo que deviene en una suerte de actualización de la vieja herejía del apocatástasis, que originalmente implicaba que tanto pecadores como no pecadores volverían a ser uno con Dios al final de los tiempos. Pero para el pensamiento ideológico y utópico propio de las religiones ateas, la salvación debía producirse en este mundo⁵¹. Afirma Miguens que

“finalmente, la sacralización de la política en el modernismo secularizado lleva a esta a pretender apropiarse de algo que es inherente y exclusivo de las religiones, la idea de salvación, que junto con la idea de redención siempre se relacionó con algo trascendente, un más allá de la existencia temporal”⁵².

En el mismo sentido, añade Javier Barrycoa:

“la necesidad de poder y el ansia de una redención, deben concretarse en unas determinadas aspiraciones. Hoy por hoy las esperanzas mesiánicas, una vez secularizadas, han quedado traducidas en la función igualadora del Estado”⁵³.

Y el Estado ocupa precisamente el último punto de nuestra definición.

⁵¹ Dalmacio NEGRO PAVÓN, “Las herejías en España”, pp. 263-268. El principal difusor de la herejía del apocatástasis fue Orígenes.

⁵² José Enrique MIGUENS, *Modernismo y satanismo... op. cit.*, p. 301.

⁵³ Javier BARRYCOA, *Sobre el poder... op. cit.*, p. 62.

8. El culto al Estado

El fenómeno de la religión secular no puede desligarse del Estado como forma política revolucionaria, puesto que es necesaria la emancipación de lo político frente a lo espiritual para el arranque de su construcción filosófica. Con el Estado lo político, antaño entendido como aquello que custodia el orden social, devino en política, es decir, en el ejercicio profesionalizado y técnico de concentración del poder, a través de la razón de Estado o ciencia *cratologica*⁵⁴. La burocracia y la administración se convirtieron en los principales instrumentos de poder del Estado, que junto con la ley positiva –subjetiva y por tanto mutable a capricho–, y con el monopolio legítimo de la violencia, armaron de una potestad sin límites a quienes se habían arrogado el poder del Estado. Como ya mencionamos, la legitimidad política supra-convencional de la sociedad tradicional basada en la naturaleza y la razón había sido aniquilada; ahora la legitimidad no era sino fruto del convencionalismo humano, sinónimo del derecho público y por ende, de lo exclusivamente legal. Etimológicamente ambas palabras proceden del término *lex*, y dentro de la Iglesia legitimidad y legalidad son equiparables, pues nada que no sea legítimo podía ser legal. A sensu contrario, en el derecho del Estado, todo lo legal es de facto legítimo⁵⁵.

Ciertamente, durante la fase del absolutismo se había producido un primer episodio de transferencia de sacralidad de Dios al Estado. “El Estado soy yo”, decía el monarca francés. Con estas palabras estaba personificando, en virtud de la fórmula política del derecho divino de los reyes que contemplaba la irradiación de poder sagrado directamente al jefe del Estado, la substancia política estatal. En consecuencia produjo una deificación de lo político, una divinización tanto del Estado como de su máximo representante, que pasaban a formar una consubstancia política, una unión hipostática entre lo sacro y lo profano, lo espiritual y lo temporal. Empero, y pese a la presencia de todos estos elementos que parecen indicar la presencia de una religión secular en sentido estricto, para la consolidación definitiva de las religiones ateas haría falta el asalto y la irrupción de las ideologías revolucionarias, que traerían la utopía salvífica y situarían en el seno del Estado-Nación, ahora devenido en sujeto activo de lo político, el objeto místico de su religión, puesto que, como indica Jerónimo Molina

“la política ideológica sustituye los fines específicos de lo político por fines escatológicos (...) este reduccionismo antinatural y contraproducente

⁵⁴ Dalmacio NEGRO PAVÓN, *El mito... op. cit.*, pp. 60-61.

⁵⁵ Álvaro D’ORS, *La violencia y el orden*, pp. 48-50.

de lo político permite hablar, justamente, de una escatología política del liberalismo o del marxismo, lo mismo que del cristianismo”⁵⁶.

La ontologización del Estado-Nación heredaba la religiosidad entonces arrebatada al cristianismo durante la Revolución. El culto al Estado absolutista viraba hacia el culto a la política de masas; ya no era un hombre el que encarnaba al Estado por designio o voluntad de Dios, sino una masa de hombres que conforman una nación mediante un acto de voluntad política. La sacralización del Estado se proyectaba ahora hacia la masa hombres, detentores de la moral colectiva de la nación política, que es en sí misma una forma de religión secular, en tanto contempla una unidad sociológico-moral inmanente que acoge diferentes ideologías alrededor del culto a la nación como entidad suprema⁵⁷. El objeto de culto, lo sagrado, es decir, aquello donde se ubica espacialmente lo divino, era compartido por el Estado y la nueva y emergente sociedad de masas, compuesta por hombres divinizados autoproclamados dioses y redentores de sí mismos y del mundo. Tal y como señala Julio Alvear:

“La autorredención humana, concebida como un proceso por el cual el hombre es rescatado de las contingencias sensibles de la libertad individual, de la voluntad contingente y del conocimiento particular, opera a través del Estado que es el despliegue de la autoconciencia de la humanidad, de su libertad absoluta y su racionalidad total. No hay posibilidad de que la condición humana se salve sin el Estado...”⁵⁸.

La meta escatológica de la sociedad civil quedaba así definitivamente encerrada dentro de lo político.

Conclusiones

El fenómeno de la religión secular es fruto de, por un lado, la necesidad que el mundo moderno sentía de superar las viejas ideas-creencia que ofrecía el mundo cristiano, y por otro, de la necesidad humana de satisfacer el deseo escatológico que la expulsión de lo religioso de la vida pública había provocado. La fe en una vida extracorpórea había quedado extinta, pero ante el vaciamiento metafísico que resultó de esto, los hombres, lejos de rechazar completamente su dimensión espiritual, se arrojaron al culto de

⁵⁶ Jerónimo MOLINA, *Julien Freund: lo político y la política*, p. 286.

⁵⁷ Emilio GENTILE, *Politics as religion...* *op. cit.*, p. 30.

⁵⁸ Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna...* *op. cit.*, p. 144.

lo exclusivamente político, cuya esfera había sido irrevocablemente asumida por el Estado. La fe en una salvación intramundana era la respuesta al interrogante existencial que suponía la derrota del espíritu a manos del mundo. La religión secular es por tanto deducible de dialéctica entre la Iglesia y el Estado, que no es otra cosa que la tensión entre el logos juánico y el logos heraclitano, cuya pugna finalmente depara no solo en el derrocamiento del mundo suprasensible, sino en la suplantación de éste, de sus virtudes y de sus conceptos, para trasladarlos una vez secularizados al plano de lo finito y lo contingente, que deviene en objeto místico de culto. Las teorías contractualistas y la irrupción de las ideologías servirían de armazón para la urdimbre filosófico-teológica que las religiones seculares demandarían para la construcción de la utopía.

En fin, tras todo lo dicho resulta complicado ofrecer una definición que encierre todas estas ideas en un solo concepto, sin embargo la empresa se nos antoja necesaria, no solo por dar motivo a la existencia de nuestro estudio, sino porque, como sugeríamos al inicio de este, es necesario exponer de manera sistematizada un asunto que es susceptible de quedar oscurecido entre la infinidad de debates que colman hoy en día la actualidad. Por tanto, con el objeto de cerrar este artículo y sin necesidad de más preámbulos y ambages podríamos definir las religiones ateas o seculares como

“aquellas formas de sacralización de lo temporal, cuya principal característica es ofrecer una dimensión escatológica intramundana solucionada a través de la política y del Estado, al mismo tiempo que se presentan a sí mismas como detentoras de un orden del ser y del mundo inmanente, que sugiere un nuevo arquetipo humano divinizado pero no trascendente, con capacidad autorredentora puesta al servicio de una teleología utópica de perfección que persigue el paraíso secular en la tierra”.

Bibliografía

- AGUSTÍN, SAN, *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa, 2008.
- ALVEAR TÉLLEZ, Julio, *La libertad moderna de conciencia y de religión: el problema de su fundamento*, Madrid, Marcial Pons, 2013.
- ARENDRT, Hannah, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.
- BARRAYCOA, Javier, *Sobre el poder en la modernidad y la posmodernidad*, Barcelona, Ensayos Sociales, 2002.
- D'ORS, Álvaro, *La violencia y el orden*, Madrid, Ediciones Dyrsa, 1987.
- GALLEGO, Elio A., *Autoridad y razón: Hobbes y la quiebra de la tradición occidental*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016.

- GAMBRA, Rafael, *El Exilio y el Reino: la comunidad de los hombres y sus enemigos*, Barcelona, Ediciones Scire, 2010.
- GENTILE, Emilio, *Politics as religion*, Traducción de George Staunton, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- GENTILE, Emilio, *El culto del Littorio: la sacralización de la política en la Italia fascista*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- GIRARD, René, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2012.
- GRAY, John, *Misa Negra*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2008.
- JIMÉNEZ SEGADO, Carmelo, *Contrarrevolución o resistencia, la teoría política de Carl Schmitt (1885-1985)*, Madrid, Editorial Tecnos, 2009.
- MIGUENS, José Enrique, *Modernismo y satanismo en la política actual*, Madrid, Ediciones Siruela, 2015.
- MOLINA, Jerónimo, *Julien Freund: lo político y la política*, Madrid, Sequitur, 2000.
- NEGRO PAVÓN, Dalmacio, “La gran Contrarrevolución frente a la gran Revolución”, en *Revista Razón Española*, N° 192, España, 2015, p. 21.
- NEGRO PAVÓN, Dalmacio, *El mito del hombre nuevo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.
- NEGRO PAVÓN, Dalmacio, “Las herejías en España”, en *Revista Razón Española* N° 185, España, 2014, pp. 263-268.
- SEGOVIA, Juan Fernando, *Habermas y la democracia deliberativa: una “utopía” tardomoderna*, Madrid, Marcial Pons, 2008.
- VOEGELIN, Eric, *Las religiones de la política*, Madrid, Editorial Trotta, 2014.
- VOEGELIN, Eric, *Ciencia, política y gnosticismo. Dos ensayos*, Madrid, Editorial Trotta, 2014.
- WALZER, Michael, *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*, Madrid, Katz Editores, 2008.