

Religión y política

HANNAH ARENDT *

Presentación

El brillante ensayo polémico «Religión y política» fue la contribución de Hannah Arendt al Congreso que, a comienzos del verano de 1953, organizó la Universidad de Harvard en torno a la cuestión: «¿Es básicamente religioso el combate entre el mundo libre y el comunismo?». Las intervenciones en el Congreso debían aparecer en la revista *Confluence*, publicación periódica de reflexión política que editaba la propia Universidad de Harvard. Así ocurrió con el escrito de Arendt, que vio la luz sin modificaciones —*Confluence*, II/3, 1953, pp. 105-126— gracias en buena medida a la airada carta que su autora tuvo que dirigir al secretario de redacción cuando éste, el entonces no tan famoso Henry Kissinger, trató de introducir cambios en el texto original¹. En el número siguiente de la revista fue Jules Monnerot, autor del libro *Sociology and Psychology of Communism* (Boston, 1953) que Arendt había citado y criticado, quien escribía una carta abierta a Kissinger —*Confluence*, II/4, 1953, pp. 131-134— criticando a su vez a la pensadora judía por ser incapaz de definir ninguno de los dos términos que estaban en el centro del debate: religión e ideología. Pero Arendt tuvo todavía ocasión de replicar a este criticado crítico en el número siguiente de la publicación: *Confluence* III/1, 1954, pp. 118-120, y esta vez la impugnación de su adversario cobró, pese a

la brevedad de las palabras empleadas, un aspecto verdaderamente demoledor. Tanto esta réplica final a Monnerot como el ensayo original se traducen aquí de la recopilación de textos de Arendt llevada a cabo por Jerome Kohn y puesta bajo el título *Essays in Understanding, 1930-1954* (Nueva York, Harcourt Brace, 1994). Agradecemos a la editorial Caparrós la amable autorización que nos permite dar a conocer esta versión española con anterioridad a que se publique la traducción íntegra del libro.

La polémica literaria que acompañó a «Religión y política» es, con todo, el trasunto externo de la intensa polémica conceptual que atraviesa el ensayo, y a la que no es ajena la encrucijada política, asimismo notablemente conflictiva, en que se redactó. En su contribución Arendt aceptaba sin reparos los términos literales con que los convocantes del Congreso se referían a un «combate entre el mundo libre y el comunismo». Para ella, el combate en cuestión presentaba incluso un sesgo más grave por ser en rigor una pugna entre el mundo libre y «el mundo totalitario». Pues si no hace falta decir que apenas dos años antes había salido a la luz *Los orígenes del totalitarismo*, sí conviene quizá recordar que apenas unos meses antes del Congreso de Harvard se había producido el fallecimiento de Stalin, el gran autócrata que daba su nombre a la única subsistente de las dos únicas formas conocidas de totali-

tarismo —según una tesis central de la magna obra de Arendt, tan ampliamente cuestionada o ignorada entonces como aceptada y aun trivializada hoy—; y digo también «la única subsistente» porque los pocos meses de incertidumbre discurridos desde la muerte del dictador totalitario no permitían augurar una modificación significativa de las prácticas estalinistas de gobierno y dominación.

Esta especial lucidez y viva sensibilidad de Arendt acerca del régimen soviético y de su potencia de producir y multiplicar el mal no sólo no la llevaban, sin embargo, a conceder que el combate contra su expansionismo fuese directa o indirectamente una confrontación religiosa, sino que, muy al contrario, la movían a rechazar con toda energía semejante interpretación, que ella juzgaba tan inaceptable en términos intelectuales como inadecuada y peligrosa en la perspectiva política.

La sería inconveniencia política de infundir visos religiosos al combate contra el comunismo totalitario tenía que ver para Arendt con el principio de que la libertad política y civil sólo podía defenderse en aras justamente de la propia libertad, y de nada más; la defensa debía plantearse, por tanto, sin necesidad de refuerzos externos, sin posibilidad tampoco de suplir mediante complementos de otro orden las faltas de compromiso efectivo con la libertad. Esta supuesta obviedad, de cierta apariencia retórica, tenía como inevitable y quizá molesta consecuencia el que el combate contra el comunismo y contra el totalitarismo no podía organizarse en la forma de una confrontación «ideológica», en que bastaba con estar contra el adversario para estar por la libertad (aceptando así compañías tan selectas como funcionarios nazis reciclados), o en que los medios de consecución del fin quedaban en gran medida fuera del debate político, o en que la urgencia de la contienda internacional encubría los problemas políticos internos de la república —del régimen de libertad—.

Fundamentalmente por su correspondencia con Jaspers, sabemos de los hondos temores de Arendt a este respecto, que se agudizaron también en este mismo año de 1953, que asistió a la reelección triunfal de McCarthy como senador por Wisconsin.

El peligro cierto de «corrupción de nuestra lucha contra el totalitarismo por un fanatismo que es enteramente extraño a la esencia misma de la libertad» es puesto claramente de manifiesto en el texto que aquí se publica —y es el tema dominante de varios ensayos de la recopilación citada—. Pero el centro de las reflexiones de «Religión y política» es ante todo la vertiente intelectual del problema; o mejor, lo es las múltiples confusiones intelectuales que, en ciertos filósofos de la Historia y en las ciencias sociales de orientación funcionalista, se entrecruzaban, a juicio de la autora, a propósito de la relación entre libertad política y religión cristiana, de un lado, y entre creencia religiosa, secularización moderna y comunismo, de otro. En este complejo universo de problemas, Arendt establece cortes de sentido y diferencias de cualidad donde no suelen hacerse: por ejemplo, al negar ella que el ateísmo comunista esté en continuidad con la secularización moderna o siquiera con el ateísmo contemporáneo; o al negar que la experiencia religiosa pueda configurarse en ningún caso sin referencia a Dios —aquí los progresos de la fenomenología de la religión no parecen avalar la excesiva confianza en su tesis—. Pero al mismo tiempo la pensadora judía plantea continuidades y conexiones internas de sentido allí donde se suele partir más bien de oposiciones: por ejemplo, al afirmar que la creencia y la increencia modernas se nutren por igual de la duda y desde ella «saltan» a la fe o al rechazo de la fe; o al sostener que el *dictum* marxista de la religión como ideología ha abierto el camino al posterior *dictum* funcionalista que convierte las ideologías, incluida en primer lugar la marxista, en religiones seculares. Es verdaderamente sor-

prendente que el ensayo pueda mantener su coherencia argumental en medio de tantas y tan difíciles cuestiones como en él se van suscitando. Y el hecho es que no sólo la mantiene, sino que llega incluso a perfilar con vigor ciertas tesis capitales de la obra posterior de Arendt.

Pues la crítica radical al funcionalismo sociológico no se dirige sólo a su programa metodológico de interpretar los fenómenos históricos sin tener que dar audiencia ninguna a cómo los agentes implicados se entienden a sí mismos y entienden su circunstancia —que es lo que permite, por ejemplo, encuadrar a Jesús de Nazaret y a Hitler bajo el mismo rótulo funcional de «líderes carismáticos» de sus respectivos grupos humanos—; tal crítica última no radica siquiera en el convencimiento arendtiano, tan avanzado respecto al desarrollo de la filosofía de la ciencia, de que la imitación del modelo de las ciencias naturales habrá de acabar en ese ambiguo éxito de que casi cualquier hipótesis global de interpretación socio-histórica «funcione», depare resultados, ampare predicciones y construcciones. Lo que Arendt apunta es más bien que el funcionalismo es singularmente adecuado a su objeto, a la interacción de los individuos y grupos humanos en la sociedad: lástima que no pueda ver que este objeto, la sociedad

como tal, ha tenido un origen en el tiempo, o sea, en la Historia, o sea, en la reconfiguración moderna de las dimensiones de la vida activa, que crea ese ámbito híbrido y derivado en que las actividades hasta entonces privadas ocupan el mundo público.

Si a esta peculiar genealogía arendtiana de la Modernidad se añade que el último apartado del ensayo tematiza el elemento político básico del cristianismo tradicional, a saber: la doctrina sobre el Infierno, y que a propósito de él fija un origen que en absoluto es religioso —quizá de nuevo con excesiva confianza— y que ni siquiera es propiamente político, sino filosófico-platónico, o sea, del platonismo que por razones de principio ha de reconstruir de nueva planta la idea de la pólis, se observa entonces que la riquísima armazón categorial de *La condición humana* está más que *in nuce* en estas apretadas páginas.

Polemizando contra tirios y troyanos, sin dejar por ello de abominar de los observadores neutrales, sean «científicos» o no lo sean, el debate político y la discusión filosófica parecen aquí hermanarse en una única aventura, en un mismo ejercicio de comprensión y acción, que aún no sería del todo imposible.

Agustín Serrano de Haro (CSIC)

Religión y política

HANNAH ARENDT

Uno de los sorprendentes subproductos de la pugna entre el mundo libre y el totalitario ha sido una fuerte tendencia a interpretar el conflicto en términos religiosos. El comunismo —se nos dice— es una nueva «religión secular» contra la que el mundo libre defiende su propio «sistema religioso» trascendente. Esta teoría tiene mayores implicaciones de las que son su oca-

sión inmediata; ha devuelto la «religión» al reino de los asuntos públicos y políticos, del que ha estado desterrada desde la separación de Iglesia y Estado. Por lo mismo, y aunque sus defensores no sean con frecuencia conscientes de ello, ha reintroducido en el orden del día de la ciencia política el problema casi olvidado de la relación entre religión y política.

I

Paradójicamente, aunque quizá no por casualidad, la interpretación de las nuevas ideologías políticas como religiones políticas, o religiones seculares, ha seguido a la bien conocida denuncia de Marx de todas las religiones como meras ideologías. Pero su verdadero origen es incluso más antiguo. No el comunismo, sino el ateísmo, fue el primer «ismo» en ser denunciado o ensalzado como una nueva religión². Lo cual suena únicamente a una paradoja ingeniosa, y originalmente no aspiraba a ser otra cosa hasta que Dostoyevski y tras él muchos otros dieron cierta sustancia al asunto. Así, el ateísmo era algo más que la pretensión, más bien estúpida, de que uno es capaz de probar la no existencia de Dios; se entendió que significaba una verdadera rebelión del hombre moderno contra Dios mismo. En las palabras de Nietzsche: «Si hubiese dioses, ¿cómo soportaría yo no ser uno de ellos?»³.

La justificación para llamar al ateísmo una religión está estrechamente relacionada con la naturaleza de las creencias religiosas en una era de secularidad. Desde el surgimiento de las ciencias naturales en el siglo XVII, la fe, no menos que la increencia, ha tenido siempre su fuente en la duda; la famosa teoría de Kierkegaard del salto a la fe tuvo por predecesor a Pascal, e igual que en Pascal, esa teoría intenta dar respuesta al *De omnibus dubitandum est* de Descartes —«que todo ha de ser puesto en duda»—⁴. Ambos, Pascal y Kierkegaard, sostienen que la duda universal es actitud imposible, autocontradictoria, y actitud autodestructiva, que no cuadra a la razón humana, pues la propia duda queda sujeta a duda. De acuerdo con Kierkegaard, la duda «no es vencida por el conocimiento sino por la fe, igual que la fe ha traído la duda al mundo»⁵. La fe moderna, que ha dado el salto de la duda a la fe, y el ateísmo moderno, que ha dado el salto de la duda a la increencia, tienen en común que ambos se

basan en el secularismo espiritual moderno y que han escapado a las perplejidades inherentes a él gracias a una violenta resolución que se toma de una vez por todas. Y ciertamente podría ser el caso que el salto a la fe hubiese hecho más por minar la auténtica fe que los argumentos generalmente muy trillados de los ilustrados profesionales o que los argumentos vulgares de los ateos profesionales. El salto de la duda a la fe no podía sino introducir la duda en la fe, de suerte que la propia vida religiosa empezó a cobrar esa curiosa tensión entre la duda atea blasfema y la propia fe, tal como la conocemos por las grandes obras maestras de psicología de Dostoyevski.

Nuestro mundo es espiritualmente un mundo secular justo por ser un mundo de duda. Si quisiéramos verdaderamente en serio eliminar la secularidad, tendríamos que eliminar la ciencia moderna y la transformación del mundo que ella ha traído. La ciencia moderna se basa en una filosofía de la duda, a diferencia de la ciencia antigua que se basaba en una filosofía del *thaumázein*, o asombro ante lo que es tal cual es. En lugar de maravillarnos de los prodigios del Universo que se revelan a sí mismos en su aparecer a los sentidos y a la razón del hombre, nosotros empezamos a sospechar que las cosas podían no ser lo que parecían. Sólo cuando empezamos a desconfiar de nuestras percepciones sensibles pudimos hacer el descubrimiento de que, en contra de toda nuestra experiencia cotidiana, es la Tierra la que gira alrededor del sol. Desde esta básica desconfianza hacia las apariencias, desde esta duda acerca de que el aparecer revele la verdad, podían sacarse dos conclusiones radicalmente diferentes: el desesperar de Pascal de que «les sens abusent la raison par de fausses apparences»⁶ («los sentidos engañan a la razón mediante falsas apariencias»), de donde se sigue «el reconocimiento de la miseria del hombre ante Dios»⁷; o bien la afirmación pragmática, propia de la ciencia moderna, de que en sí misma la verdad no es en modo alguno revelación, sino más

bien un proceso de hipótesis de trabajo según patrones en perpetuo cambio.

Contra el optimismo científico, que ha de asumir que la cuestión de la existencia de Dios es irrelevante en relación con las posibilidades del conocer humano (reconocidamente limitadas), se alza la evidencia religiosa moderna de que ningún proceso de duda, ni hipótesis de trabajo de ningún tipo, darán nunca respuestas satisfactorias al enigma de la naturaleza del Universo y al enigma, más perturbador, del propio hombre. Pero esta evidencia lo único que denota es, una vez más, la sed de conocimiento y esa misma pérdida fundamental de fe en la capacidad de revelación de verdad que tiene el aparecer —ya sea en la forma de la revelación divina, ya en la de la revelación natural—; la pérdida que se halla a la base del mundo moderno. El carácter religioso de la duda moderna está todavía claramente presente en la sospecha cartesiana de que un espíritu perverso, no ya la divina Providencia, ponga límites a la sed humana de conocimiento, sospecha de que un ser superior quiera engañarnos deliberadamente⁸. Esta sospecha sólo podía surgir de un deseo tan ardiente de seguridad que hiciera olvidar a los hombres que la libertad humana de pensar y actuar sólo es posible en las condiciones de un saber inseguro y limitado, tal como Kant demostró filosóficamente⁹.

La creencia religiosa moderna se distingue de la pura fe porque ella es una «fe en el conocer» por parte de aquellos que dudan de que el conocer sea posible en absoluto. Merece notarse que el gran escritor que en tantas y tantas figuras nos presentó la tensión religiosa moderna entre creer y dudar sólo acertó a mostrar una figura de verdadera fe en el personaje de *El idiota*. El hombre religioso moderno pertenece al mismo mundo secular que su oponente ateo justamente porque él no es un «idiota» en el mundo. El creyente moderno que no pueda soportar la tensión entre duda y creencia perderá de inmediato la integri-

dad y profundidad de su creencia. La justificación de la aparente paradoja de llamar al ateísmo una religión proviene, en suma, de la familiaridad de espíritu que los mayores pensadores religiosos modernos —Pascal, Kierkegaard, Dostoyevski— tienen con la experiencia atea.

Nuestra cuestión, sin embargo, no es si al llamar «religión» al comunismo tenemos derecho a usar el mismo término tanto para los que creen en él como para los que no creen en él, sino si la ideología comunista pertenece a la misma categoría y a la misma tradición de duda y secularismo que dio a la identificación del ateísmo como religión una plausibilidad algo más que formal. Y no es el caso: el ateísmo es un rasgo marginal del comunismo, y si el comunismo pretende conocer la ley de la Historia, no atribuye a esta ley «lo que los creyentes de las religiones tradicionales atribuyen a Dios»¹⁰.

Aunque entre otras muchas cosas niegue también la existencia de un Dios trascendente, el comunismo como ideología no es lo mismo que el ateísmo. El comunismo nunca trata de responder específicamente a cuestiones religiosas, sino que se asegura de que sus partidarios ideológicamente entrenados no se las planteen jamás. Las ideologías, que andan siempre ocupadas con la explicación del movimiento de la Historia, tampoco dan el mismo tipo de explicación que la teología. Ésta trata al hombre como un ser dotado de razón, que se hace preguntas y cuya razón necesita reconciliarse incluso si se espera del hombre que crea en lo que está más allá de su razón. Una ideología, y más que ninguna otra el comunismo en su forma totalitaria políticamente efectiva, trata al hombre como si fuera una piedra en caída libre: está agraciado con el don de la conciencia y por ello es capaz de observar, mientras cae, las leyes newtonianas de la gravitación. Llamar religión a esta ideología totalitaria no es sólo un cumplido enteramente inmerecido; lleva también a que

pasemos por alto que el bolchevismo, aunque surgido de la historia de Occidente, ha dejado de pertenecer a la misma tradición de duda y secularidad, y que su doctrina tanto como sus acciones han abierto un verdadero abismo entre el mundo libre y las partes del globo que son totalitarias.

Hasta hace muy poco, toda esta cuestión no era mucho más que una disputa terminológica, y el uso del término «religión política» aplicado a movimientos declaradamente antirreligiosos no mucho más que una metáfora¹¹. Especialmente entusiastas del término eran ciertos liberales, que simpatizaban con el «nuevo y gran experimento» ruso precisamente por no comprender lo que allí estaba pasando. Algo después fue usado por comunistas desilusionados, a quienes la deificación estalinista del cadáver de Lenin o la rigidez de la teoría bolchevique les parecía una reminiscencia de métodos «medievales escolásticos». Pero recientemente el término «religión política» o «religión secular» ha sido adoptado por dos tendencias bastante distintas de pensamiento y de acercamiento al tema. Está, en primer lugar, el acercamiento histórico para el que una religión secular es, en un sentido más bien literal, una religión que surge del secularismo espiritual de nuestro mundo actual, de modo que el comunismo es sólo la versión más radical de una «herejía inmanentista»¹². Y está, en segundo lugar, el acercamiento desde las ciencias sociales, que tratan a la ideología y a la religión como una y la misma cosa, pues creen que el comunismo (o el nacionalismo, o el imperialismo, etc.) cumple para quienes se adhieren a él la misma «función» que nuestras confesiones religiosas cumplen en una sociedad libre.

II

La gran ventaja de la aproximación histórica es su reconocimiento de que la domi-

nación totalitaria no es meramente un deplorable accidente en la historia de Occidente, y de que las ideologías totalitarias deben discutirse en términos de autocomprensión y autocrítica. Sus limitaciones específicas se hallan en un doble malentendido acerca de la naturaleza del secularismo y del mundo secular.

Por empezar con el secularismo, éste tiene un significado político y uno espiritual, y ambos no coinciden necesariamente. En sentido político, el secularismo no significa nada más que el que los credos y las instituciones religiosas carecen de toda autoridad públicamente vinculante y que, a la inversa, la vida política carece de sanción religiosa. Esto da lugar a la grave cuestión acerca de la fuente de autoridad de nuestros «valores» tradicionales, nuestras leyes, costumbres y criterios de juicio, que durante tantos y tantos siglos habían recibido una sanción sagrada. Pero la larga alianza entre religión y autoridad no prueba necesariamente que el concepto de autoridad sea en sí mismo de naturaleza religiosa¹³. Yo considero mucho más probable, por el contrario, que la autoridad, en la medida en que está basada en la tradición, tenga un origen político romano y que fuese monopolizada por la Iglesia sólo cuando ésta se convirtió en la heredera, tanto política como espiritual, del Imperio romano. No hay duda de que una de las características fundamentales de nuestra actual crisis es el colapso de toda autoridad y la ruptura del hilo de continuidad de nuestra tradición, pero de ello no se sigue que la crisis sea primariamente religiosa o que tenga un origen religioso. Ni siquiera implica con necesidad una crisis de la fe tradicional, aunque sí haya puesto en peligro la autoridad de las iglesias en la medida en que son, entre otras cosas, instituciones públicas.

El segundo malentendido es, pienso, más patente y más relevante. El concepto de libertad (y aquí se trata primariamente de una pugna entre el mundo *libre* y el to-

talitarismo) no es ciertamente de origen religioso. Para justificar una interpretación de la lucha por la libertad como básicamente religiosa no bastaría con demostrar que la libertad es compatible con nuestro «sistema religioso» actual, sino que habría que demostrar que un sistema basado en la libertad es religioso. Lo que no ha de ser nada fácil, no obstante «la libertad del cristiano» de Lutero. La libertad que el cristianismo trajo al mundo era una libertad *respecto de* la política, una libertad para situarse y permanecer fuera del ámbito de la sociedad secular en su conjunto —algo inaudito en el mundo antiguo—. Un esclavo cristiano, en tanto en cuanto era un cristiano, permanecía un ser humano libre con sólo mantenerse libre de compromisos seculares. (Tal es también la razón de que las iglesias cristianas pudieran permanecer tan indiferentes a la cuestión de la esclavitud mientras se aferraban a la doctrina de la igualdad de todos los hombres ante Dios.) Por tanto, ni la igualdad cristiana ni la libertad cristiana habrían podido nunca conducir por sí solas al concepto de «gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo», ni a ninguna otra definición moderna de la libertad política. El único interés que el cristianismo tiene en el gobierno secular es proteger su propia libertad, ocuparse de que los poderes, cualesquiera que sean, permitan entre otras libertades la libertad respecto de la política. El mundo libre, en cambio, entiende por libertad no el «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», sino el derecho de todos a ocuparse de esos asuntos que un día fueron del César. El mismo hecho de que nosotros, en la medida en que se trata de nuestra vida pública, nos preocupemos de la libertad más que de ninguna otra cosa prueba que no vivimos públicamente en un mundo religioso ¹⁴.

El hecho de que los regímenes comunistas liquiden las instituciones religiosas y persigan las convicciones religiosas, igual que hacen con muchísimos otros co-

lectivos sociales y espirituales —que tienen las actitudes más diversas hacia la religión—, es sólo la otra cara de la misma cuestión. En un país en que hasta los clubes de ajedrez tuvieron un día que ser liquidados y recreados luego a hechura bolchevique —pues «el ajedrez por el ajedrez» constituía un desafío a la ideología oficial—, la persecución de la religión no puede atribuirse demasiado bien a motivos específicamente religiosos. La evidencia con que contamos acerca de las persecuciones en países totalitarios no respalda la afirmación, que con frecuencia se repite, de que la religión, más que cualquier otra actividad espiritual libre, es sentida como el desafío primordial a la ideología dominante. La vida o la integridad de un trotskista en los años treinta, o las de un titoísta en los últimos cuarenta, corrían en el territorio de dominación soviética ciertamente mayor peligro que las de un sacerdote o un pastor. Si las personas religiosas en conjunto son perseguidas con más frecuencia que las no creyentes, se debe sencillamente a que son más difíciles de «convencer».

De hecho, el comunismo evita con cuidado que se le confunda con una religión. Cuando recientemente la Iglesia católica decidió excomulgar a los comunistas, en vista de la obvia incompatibilidad del comunismo con la doctrina cristiana, no hubo ningún movimiento paralelo del lado de los comunistas. Desde el punto de vista del cristiano se trata aquí, a buen seguro, de un combate religioso, justo como para un filósofo se trata de una lucha por la filosofía. Para el comunismo, sin embargo, no se trata de nada de este orden; se trata de la lucha contra un mundo en que todas estas cosas: religión libre, filosofía libre, arte libre, etc., son posibles en absoluto.

III

El acercamiento desde las ciencias sociales, o sea, la identificación de ideología y

religión como *funcionalmente* equivalentes, ha alcanzado una importancia mucho mayor en la presente discusión. Este acercamiento se basa en la asunción fundamental de las ciencias sociales acerca de que ellas no tienen que preocuparse de la *sustancia* de un fenómeno histórico o político tal como la religión, o la ideología, o la libertad, o el totalitarismo, sino sólo de la *función* que este fenómeno desempeña en la sociedad. A los científicos sociales no les preocupa el hecho de que las dos partes en pugna, el mundo libre tanto como los dirigentes totalitarios, hayan renunciado a llamar «religiosa» a su lucha, y ellos, los científicos sociales, creen poder descubrir «objetivamente» —o sea, sin prestar atención a lo que las partes tengan que decir— si el comunismo es o no una nueva religión, o si el mundo libre está defendiendo su sistema religioso. En cualquier época anterior, este rechazo a prestar oídos a ninguna de las partes, como si fuera cosa obvia que lo que las propias fuentes dicen sólo puede resultar desorientador, habría parecido, por decir lo menos, bastante poco científico.

El padre de los métodos de las ciencias sociales es Marx. Él fue el primero en mirar sistemáticamente —y no sólo con la conciencia natural de que el lenguaje puede velar la verdad tanto como revelarla— a la Historia tal como ella se revela en los pronunciamientos de los grandes estadistas, o en las manifestaciones intelectuales o espirituales de un período. Marx se negaba a tomar nada de todo ello con el valor que *prima facie* tiene, denunciándolo más bien como fachadas «ideológicas» tras las cuales se ocultaban las verdaderas fuerzas históricas. Más tarde lo llamó la «superestructura ideológica», pero en el inicio estaba la decisión de no tomarse en serio «lo que la gente dice», y sí sólo «al ser humano real activo», cuyos pensamientos son «los reflejos y ecos ideológicos de su proceso de vida»¹⁵. Por ello, de todos los materialistas él fue el primero en

interpretar la religión como algo más que simple superstición o espiritualización de experiencias humanas tangibles, y el primero en hacerlo como un fenómeno social en que el hombre «es dominado por un producto salido de su propia cabeza, igual que en la producción capitalista es dominado por un producto de sus propias manos»¹⁶. Para él la religión se había convertido en una más de las muchas posibles ideologías.

Las ciencias sociales de hoy día han sobrepasado, a buen seguro, al marxismo; ellas han dejado de compartir el prejuicio marxista en favor de su propia «ideología». De hecho, desde la obra de Karl Mannheim *Ideología y utopía* se han acostumbrado a contestar y a decirles a los marxistas que también el marxismo es una ideología. Por lo mismo, sin embargo, han perdido incluso ese grado de conciencia acerca de las diferencias de sustancia que todavía para Marx y Engels era algo natural. Engels pudo aún protestar contra quienes en su tiempo consideraban al ateísmo una religión, diciendo que ello tenía el mismo sentido que considerar la química como una alquimia sin piedra filosofal¹⁷. Es sólo en nuestro tiempo cuando uno puede permitirse considerar el comunismo como una religión sin reflexionar nunca sobre su trasfondo histórico y sin preguntarse nunca qué es en realidad una religión, y si es algo en absoluto cuando se trata de una religión sin Dios.

Es más, mientras los herederos no marxistas del marxismo se han ido percatando de la índole ideológica del marxismo y así, en cierto modo, se han vuelto más inteligentes que el mismo Marx, ellos han olvidado la base filosófica de los propios escritos de Marx, la cual sigue siendo su propia base, ya que sus métodos surgen de ella y sólo en su marco tienen sentido.

La resistencia de Marx a tomarse en serio «lo que cada período dice acerca de sí mismo y lo que imagina ser» procedía

de su convicción de que la acción política era primariamente violencia y de que la violencia era la partera de la Historia¹⁸. Y esta convicción no se debía a la ferocidad gratuita de un temperamento revolucionario, sino que tiene su lugar en la filosofía de la Historia de Marx, que sostiene que la Historia que los hombres han llevado a cabo en el modo de la falsa conciencia, o sea, de un modo ideológico, puede ser *hecha* por los hombres con plena conciencia de lo que están haciendo. Es precisamente esta vertiente humanista de las enseñanzas de Marx lo que le condujo a su insistencia en el carácter violento de la acción política: él veía el hacer Historia en los términos de la fabricación; el hombre que hace Historia era para él primariamente *homo faber*. Y la fabricación de todas las cosas hechas por el hombre implica necesariamente un cierto grado de violencia sobre la materia, que se torna el material básico de la cosa fabricada. Nadie puede hacer una mesa sin matar un árbol.

Como todos los filósofos serios desde la Revolución francesa, Marx se vio confrontado con el doble enigma de que la acción humana, a diferencia del fabricar y producir, no alcanza casi nunca lo que en rigor pretende, pues actúa en un marco de «muchas voluntades operando en distintas direcciones»¹⁹, y de que, no obstante, la suma de acciones registradas que llamamos Historia parece tener un sentido. Pero Marx se negó a aceptar la solución de sus predecesores inmediatos, que con el «arbitrio de la naturaleza» (Kant) o «la astucia de la razón» (Hegel) habían introducido un *deus ex machina* en los asuntos humanos. En lugar de ello, propuso explicar el enigma interpretando el reino completo de sentido inexplicable como una «superestructura» de la actividad productiva más elemental en que el hombre es dueño de sus productos y sabe lo que está haciendo. Lo hasta este momento inexplicable en la Historia fue visto ahora como el reflejo de un significado que era un producto huma-

no con la misma seguridad con que lo es el desarrollo técnico del mundo. Todo el problema de humanizar los asuntos político-históricos se convirtió, en consecuencia, en cómo hacernos dueños de nuestras acciones al modo en que ya somos dueños de nuestra actividad productiva; o, en otras palabras, en cómo «hacer» Historia igual que hacemos todas las demás cosas. Una vez que esto se haya conseguido con la victoria del proletariado, ya no necesitaremos las ideologías; tal es la justificación de nuestra violencia, pues este elemento violento estará en nuestras manos: la violencia, así controlada, no será ya más peligrosa que el matar un árbol para fabricar una mesa. Pero hasta ese momento todas las acciones políticas, preceptos legales y pensamientos espirituales ocultan los motivos ulteriores de una sociedad que pretende actuar políticamente pero que en realidad «hace Historia», bien que lo haga de modo inconsciente, es decir, inhumano.

La teoría de Marx de la superestructura ideológica, basada en la distinción entre «lo que alguien pretende ser y lo que realmente es» y en la consiguiente desestimación de la cualidad reveladora de verdad del discurso, descansa por completo en su identificación de la acción política con la violencia. Pues la violencia es desde luego el único tipo de acción humana que es muda por definición; no es mediada por palabras ni es operada a través de palabras. En todos los demás tipos de acción, sea política o no, actuamos en el discurso y nuestro discurso es acción. En la vida política ordinaria, esta estrecha relación entre palabras y actos se rompe sólo con la violencia de la guerra; entonces, mas sólo entonces, nada depende ya de las palabras y todo lo hace de la muda ferocidad de las armas. De aquí que la propaganda bélica tenga normalmente un desagradable halo de insinceridad; las palabras se han vuelto «mero hablar», han dejado de tener capacidad operativa y todo el mundo sabe que la acción ha abandonado el reino del dis-

curso. Este «mero hablar», que no es sino justificación o pretexto para la violencia, ha sido siempre objeto de desconfianza como meramente «ideológico». Aquí la búsqueda de motivos ulteriores carece por completo de justificación, como bien saben los historiadores desde Tucídides. En una guerra de religión, por ejemplo, la religión siempre ha corrido grave peligro de convertirse en «ideología» en el sentido de Marx, o sea, en mero pretexto y justificación de la violencia. Y otro tanto es verdad, hasta un cierto grado, a propósito de todas las causas de guerra.

Pero sólo si se asume que toda historia es en esencia conflicto de clases y que éste únicamente puede resolverse por la violencia y que la acción política es «violenta» de modo inherente y que ella oculta «hipócritamente», como si dijéramos, su verdadera naturaleza —salvo en las guerras y revoluciones—, sólo entonces tenemos derecho, en efecto, a desestimar como irrelevante la autointerpretación de los agentes. Tal me parece que es la base para ignorar lo que el mundo libre y el comunismo están diciendo acerca de sí mismos.

IV

Si miramos el mismo problema desde un punto de vista puramente científico, parece obvio que una de las razones de la formalización de las categorías de las ciencias sociales es el deseo, científicamente comprensible, de hallar reglas generales que permitan subsumir bajo ellas sucesos de todos los tiempos y todos los tipos. Si hemos de fiarnos de la interpretación de Marx por parte de Engels, Marx fue también el padre de las ciencias sociales en este sentido puramente científico. Él fue el primero en comparar la ciencia natural con las humanidades y en —a la vez que Comte— concebir una «ciencia de la sociedad» como disciplina omniabarcadora, «suma total de las llamadas ciencias históricas y

filosóficas»²⁰, que compartiría los mismos patrones científicos de la ciencia natural y procedería de acuerdo con ellos. «No vivimos sólo en la naturaleza sino también en la sociedad de los hombres»²¹, y por tanto la sociedad debería estar abierta a los mismos métodos y reglas de investigación que la naturaleza. La insistencia en el carácter complementario de la naturaleza y la sociedad puso la base, en consecuencia, de las categorías formales y ahistóricas que empezaron a dominar las ciencias históricas y sociales.

Entre tales categorías se cuentan no sólo la «lucha de clases» de Marx concebida como la ley del desarrollo histórico —igual que la ley darwinista de supervivencia de los más aptos era la ley del desarrollo natural²²—, sino también, más recientemente, el esquema «desafío-respuesta» de Toynbee, o los «tipos ideales» de Max Weber tal como hoy se emplean, no tal como fueron empleados por el propio Max Weber. Parece como si las «religiones políticas o seculares» fuese la última incorporación a la lista, en la medida en que esta terminología, que originalmente estaba diseñada para interpretar los movimientos totalitarios, ya se ha universalizado y ahora se usa para cubrir un amplio espectro de sucesos, tan dispares en el tiempo como en su naturaleza²³.

La ciencia de la sociedad debe su origen a la ambición por fundar una «ciencia positiva de la Historia» que pueda equipararse a la ciencia positiva de la naturaleza²⁴. A causa de este origen derivativo, no es sino natural que la «ciencia positiva de la Historia» siempre haya ido un paso por detrás de la ciencia de la naturaleza que era su gran modelo. Así, los científicos naturales saben hoy lo que los científicos sociales no han descubierto aún, a saber: que casi cualquier hipótesis con la que se acercan a la naturaleza funcionará de un modo u otro y arrojará resultados positivos; la maleabilidad de los hechos observados pa-

rece ser tan grande que ellos siempre darán al hombre la respuesta que espera. Ocurre como si en el momento en que el hombre plantea una pregunta a la naturaleza todo se apresurara a reordenarse de acuerdo con su pregunta. Llegará el día en que los científicos sociales descubrirán, para su consternación, que esto mismo es incluso más verdadero en su propio campo; que en él no hay nada que no pueda ser probado y muy poco que pueda ser refutado; la Historia se ordena tan adecuada y consistentemente bajo la categoría de «desafío-y-respuesta» o de acuerdo con «tipos ideales», como lo hace bajo la categoría de luchas de clases. No hay ninguna razón para que no haya de mostrar la misma obediencia cuando la aproximación se haga con la terminología de las religiones seculares.

Por tomar un ejemplo apropiado, Max Weber acuñó su tipo ideal del «líder carismático» según el modelo de Jesús de Nazaret, y discípulos de Karl Mannheim no encontraron luego ninguna dificultad al aplicar a Hitler la misma categoría²⁵. Desde el punto de vista del científico social, Hitler y Jesús eran idénticos, pues cumplían la misma función social. Es obvio que una conclusión como ésta sólo es posible para gentes que se niegan a escuchar lo que cualquiera de ambos, Hitler o Jesús, decía. Algo muy semejante parece ocurrir ahora con el término «religión». No es accidental, sino la esencia misma de esta tendencia que ve religiones por doquier, el que uno de sus conspicuos partidarios cite con aprobación, en nota a pie de página, el desconcertante descubrimiento de uno de sus colegas acerca de «que Dios no sólo llegó tarde a la religión, sino que no era indispensable que hubiese llegado»²⁶. Aquí el peligro de blasfemia que siempre es inherente al término «religión secular» se hace manifiesto con toda libertad. Si las religiones seculares son posibles en el sentido de que el comunismo es una «religión sin Dios», entonces ya no vivimos mera-

mente en un mundo secular que ha sacado a la religión de los asuntos públicos, sino en un mundo que incluso ha eliminado a Dios de la religión —algo que Marx y Engels aún creían imposible—²⁷.

Es innegable que esta funcionalización desustanciadora de nuestras categorías no es un fenómeno aislado que tenga lugar en alguna torre de marfil del pensamiento académico. Guarda estrecha conexión con la creciente funcionalización de nuestra sociedad, o, más bien, con el hecho de que el hombre moderno se ha convertido crecientemente en una mera función de la sociedad. El mundo totalitario y sus ideologías no reflejan el aspecto radical del secularismo o del ateísmo; sí reflejan el aspecto radical de la funcionalización de los hombres. Sus métodos de dominación descansan en la asunción de que los hombres pueden ser completamente condicionados, pues no son sino funciones de ciertas fuerzas históricas o naturales más elevadas. El peligro está en que muy bien podamos estar *todos* en camino de convertirnos en miembros de lo que Marx, todavía con entusiasmo, llamaba una *gesellschaftliche Menschheit* (una humanidad socializada). Es curioso ver con cuánta frecuencia las mismas personas que ardientemente se oponen a toda «socialización de los medios de producción» contribuyen y apoyan sin pretenderlo la mucho más peligrosa socialización del hombre.

V

En esta atmósfera de disputas terminológicas y mutuas incomprensiones, la cuestión fundamental a propósito de la relación entre religión y política se cierne lejana y sin perfiles. En orden a acercarnos a ella, puede ser bueno considerar la secularización sólo en su aspecto político, no espiritual, y preguntarse: «¿Qué elemento religioso del pasado era políticamente tan relevante que

su pérdida ha tenido un impacto inmediato sobre nuestra vida política?» O, formulada la misma pregunta de otro modo: «¿Cuál era el elemento específicamente político de la religión tradicional?». La justificación de esta pregunta radica en el hecho de que la separación de las esferas de vida de la religión y la política, que llamamos secularización, no se limitó a separar la política de la religión en general, sino muy específicamente a separarla del credo cristiano. Y si una de las causas principales de las perplejidades de nuestra vida pública en el presente es su misma secularidad, entonces la religión cristiana tiene que haber contenido un poderoso elemento político cuya pérdida ha cambiado la índole misma de nuestra existencia pública.

Una indicación preliminar viene dada quizá en la sentencia, inusualmente brutal y vulgar, de un rey seriamente asustado, que en su pánico ante las perturbaciones revolucionarias de 1848 exclamó: «No debería permitirse que la gente perdiera su religión». Este rey mostraba una confianza en el poder secular del credo cristiano que es bastante sorprendente si recordamos que durante los primeros siglos de su existencia el credo cristiano fue considerado, por cristianos y no cristianos por igual, como en el mejor de los casos irrelevante, si es que no peligroso y destructivo de la esfera pública. La frase de Tertuliano «nada nos (a los cristianos) es más ajeno que los asuntos públicos» se limita a recapitular la actitud cristiana hacia la vida secular, hacia la vida política²⁸. ¿Qué había ocurrido entretanto, pues, para que ahora, en un tiempo que era casi tan secular como aquél, pudiera invocarse al credo cristiano en aras de la preservación misma de la vida política?²⁹

La respuesta de Marx, tan brutal como la afirmación del rey, es bien conocida: «La religión es el opio del pueblo»³⁰. Es una respuesta muy insatisfactoria, no porque sea vulgar sino por lo improbable que es que las enseñanzas cristianas, con su

implacable énfasis en el individuo y en su responsabilidad a la hora de salvar su alma, y con su insistencia en la pecaminosidad del hombre y la consiguiente elaboración de un catálogo de pecados mayor que el de cualquier otra religión, puedan nunca haberse usado para algo tan sedante como un narcótico. Seguramente que las nuevas ideologías políticas en los países totalitarios gobernados por el terror —ideologías que lo explican todo y que preparan para cualquier cosa en una atmósfera de insoportable inseguridad— son con mucho más adecuadas que ninguna religión tradicional de las que conocemos, a la hora de inmunizar el alma del hombre frente al impacto de la realidad. Comparada con éstas, la resignación piadosa a la voluntad de Dios parece una navaja infantil comparada con armas atómicas.

Pero hay un elemento poderoso en la religión tradicional cuya utilidad como soporte de la autoridad es evidente de suyo, y cuyo origen probablemente no sea de naturaleza religiosa, o al menos no primariamente, a saber: la doctrina medieval del Infierno. Ni esta doctrina ni la elaborada descripción del lugar de castigo tras la muerte deben demasiado a la predicación de Jesús o a la herencia judía. Se necesitaron de hecho varios siglos desde la muerte de Jesús³¹ para que fuese formulada en absoluto. Es interesante que esta formulación coincidió con la caída de Roma, o sea, con la desaparición de un orden secular seguro de cuya autoridad y de la responsabilidad por el cual sólo ahora se hizo cargo la Iglesia³².

En llamativo contraste con la escasez de referencias en los escritos hebreos y los cristianos tempranos se alza la influencia abrumadora sobre el pensamiento político de la Antigüedad y sobre la enseñanza cristiana tardía del mito platónico de un más allá, con el que concluyen tantos de sus diálogos políticos. Entre Platón y la victoria secular del cristianismo, que trajo consigo la sanción religiosa a la doc-

trina del Infierno (al punto de que en adelante ésta se convirtió en un rasgo tan general del mundo cristiano que los tratados políticos no necesitaban mencionarla expresamente), apenas hay una discusión importante de problemas políticos —con la excepción de Aristóteles— que no concluya con una imitación del mito platónico³³. Pues es Platón, y no las fuentes religiosas estrictamente judeo-cristianas, el más importante precursor de las elaboradas descripciones de Dante; en Platón encontramos ya la separación geográfica de Infierno, Purgatorio y Paraíso, y no solamente el concepto de Juicio Final en punto a una vida eterna o a una muerte eterna y la alusión a un posible castigo tras la muerte³⁴.

Las implicaciones puramente políticas del mito platónico del último libro de la *República*, así como las de las partes finales de *Fedro* y *Gorgias*, son indiscutibles. En la *República* este mito se corresponde con la historia de la caverna, que es el centro de toda la obra. Como alegoría, la historia de la caverna está destinada a esos pocos que son capaces de acometer la *periagogé* platónica sin temor a un más allá ni esperanza en él: capaces, pues, de dar la espalda a la vida de sombras de la realidad aparente para confrontarse con el claro cielo de las «ideas». Sólo estos pocos entenderán los verdaderos patrones de toda vida, incluyendo los patrones de los asuntos políticos, en los cuales, sin embargo, habrán dejado de interesarse *per se*³⁵. Quienes podían entender la historia de la caverna no tenían, a buen seguro, que creer el mito conclusivo acerca de la recompensa y el castigo finales; pues cualquiera que aprehendiese la verdad de las ideas como patrones *trascendentes* no precisaba ya de ningún patrón *tangible*³⁶, del tipo de una vida después de la muerte. En su caso, el concepto de vida después de la muerte no tiene mucho sentido, ya que la historia de la caverna describe la vida en la Tierra como una suerte de submundo. Y

de hecho el uso platónico de los términos *éidolon* y *skiá*, que eran las palabras clave de la descripción homérica del Hades en la *Odisea*, hace que toda la historia se lea como una inversión de y una réplica a Homero: no es el alma la que es una sombra, ni lo es su vida tras la muerte, dotada como está de movimiento sustancial; sombra es más bien la vida corpórea de los mortales ordinarios, que no alcanzan a salir de la caverna de la vida terrena; nuestra vida en la Tierra es vida en un submundo, nuestro cuerpo es sombra, y nuestra única realidad es el alma. Pero dado que la verdad de las ideas es autoevidente, los verdaderos patrones de vida en la Tierra nunca pueden argumentarse ni demostrarse de manera satisfactoria³⁷.

La creencia, por tanto, es necesaria para esa multitud que carece de ojos para las medidas invisibles de todas las cosas visibles. Cualquiera que fuese la naturaleza de la creencia del propio Platón en la inmortalidad del alma, el mito de un castigo corporal graduado tras la muerte es claramente la invención de una filosofía que estimaba los asuntos públicos como secundarios y, por ello, como sujetos a una norma de verdad que sólo a unos pocos es accesible³⁸. Únicamente el temor a ser gobernados por la mayoría podía inducir a estos pocos a cumplir con sus obligaciones políticas³⁹. Los pocos no pueden persuadir de la verdad a la multitud, dado que la verdad no puede convertirse en objeto de persuasión y esta última es la única forma de tratar con la multitud. Pero mientras que la multitud no puede ser instruida en la doctrina de la verdad, sí puede ser persuadida a creer en una opinión *como si esta opinión fuese la verdad*. La opinión idónea para trasladar a la multitud la verdad de los pocos es la creencia en el Infierno; el estar persuadidos de su existencia hará a los ciudadanos comportarse como si conocieran la verdad.

Dicho en otras palabras, la doctrina del Infierno en Platón es claramente un instru-

mento político inventado para fines políticos⁴⁰. Sin duda que las especulaciones sobre la vida después de la muerte y las descripciones del más allá son tan antiguas como la vida consciente del hombre sobre la Tierra. Pudiera ser, no obstante, que en Platón nos encontrásemos «por primera vez en la historia de la literatura con que una leyenda tal (de castigo y recompensa entre los muertos) es reclutada de modo explícito al servicio de la honradez»⁴¹, o sea, al servicio de la vida pública, política. Esto parece confirmado por el hecho de que escritores puramente seculares de la Antigüedad, que hacían indicaciones tan claras como las de Platón de no creer en serio en el mito platónico, lo usaran, empero, con entusiasmo, mientras que, del otro lado, el credo cristiano no incorporó ninguna doctrina semejante acerca del Infierno entretanto el cristianismo permaneció apartado de intereses y responsabilidades seculares⁴².

Cualesquiera que sean las otras influencias históricas que hayan podido incidir en la elaboración de la doctrina del Infierno, ésta continuó usándose para fines políticos durante la Antigüedad. El cristianismo la adoptó oficialmente sólo *después de* terminado su desarrollo puramente religioso. Cuando en la temprana Edad Media la Iglesia cristiana tomó creciente conciencia de sus responsabilidades políticas y tuvo creciente disposición a asumirlas, el credo cristiano se encontró frente a una perplejidad similar a la de la filosofía política de Platón. Ambos trataban de hacer valer patrones absolutos en un reino cuya esencia misma parece ser la relatividad, y esto bajo la eterna condición humana de que lo peor que un hombre puede hacer a otro hombre es matarlo, o sea, provocar lo que de todos modos tendrá un día que ocurrirle. La «mejora» sobre esta condición que proponía la doctrina del Infierno es justamente que el castigo puede significar más que muerte eterna, a saber, un sufrimiento eterno en que el alma anhele la muerte⁴³.

La característica política sobresaliente de nuestro mundo secular moderno parece ser la de que más y más gente está perdiendo la fe en una recompensa o castigo tras la muerte, a la vez que el funcionamiento de las conciencias individuales o la capacidad de la multitud a la hora de percibir verdades no visibles han seguido siendo políticamente tan poco dignos de confianza como siempre. En los Estados totalitarios vemos el intento casi deliberado de construir, en los campos de concentración y los sótanos de tortura, una suerte de Infierno en la Tierra cuya diferencia fundamental respecto de las imágenes medievales del Infierno está en las mejoras técnicas y en la administración burocrática, aunque también en su falta de eternidad. Más aún, la Alemania de Hitler demostró que una ideología que casi conscientemente invertía el mandamiento «No matarás» no tiene por qué topar con una resistencia abrumadora por parte de conciencias formadas en la tradición occidental. Al contrario, la ideología nazi fue capaz con frecuencia de invertir el funcionamiento de estas conciencias, como si la conciencia no fuese más que un mecanismo que indica si uno se encuentra o no ajustado a la sociedad y conforme con sus creencias.

La consecuencia política de la secularización de la era moderna parece residir, en otras palabras, en la eliminación de la vida pública, junto con la religión, del único elemento *político* que había en la religión tradicional: el temor al Infierno. Políticamente, aunque sin duda no espiritualmente, esta pérdida es la diferencia más significativa entre nuestro presente y los siglos anteriores. Sin duda que desde un punto de vista de mera utilidad, en términos de poder sobre el alma del hombre, nada podía competir mejor con la coerción íntima de las ideologías totalitarias que el temor al Infierno. Sin embargo, y con independencia de en qué medida pueda nuestro mundo volver a ser religioso, o de

cuánta auténtica fe exista aún en él, o de con qué hondura nuestros valores morales arraiguen en nuestros sistemas religiosos, el temor al Infierno ha dejado de contar entre los motivos que pueden prevenir o estimular las acciones de la mayoría. Ello parece inevitable si la secularidad del mundo implica la separación entre la esfera religiosa de vida y la política; en estas circunstancias la religión estaba condenada a perder su elemento primariamente político, igual que la vida pública estaba condenada a perder la sanción religiosa de una autoridad trascendente. Tal separación es un hecho, y tiene además señaladas ventajas para la gente religiosa tanto como para la no religiosa. La historia moderna ha mostrado una y otra vez que las alianzas entre «el trono y el altar» sólo sirven para desacreditar a ambos. Pero mientras que en el pasado el peligro estribaba básicamente en usar la religión como mero pretexto, poniendo así tanto la acción política como las creencias religiosas bajo la sospecha de hipocresía, a día de hoy el peligro es infinitamente mayor. Confrontados con una ideología de cuerpo entero, el máximo peligro está para nosotros en oponernos a ella con una ideología de nuestra propia cosecha. Si intentamos una vez más infundir a la vida público-política «pasión religiosa», o si intentamos usar la religión como medio para hacer distinciones políticas, el resultado puede muy bien ser la transformación y perversión de la religión en una ideología y la corrupción de nuestra lucha contra el totalitarismo por un fanatismo que es enteramente extraño a la esencia misma de la libertad.

*Réplica de Arendt a la crítica
de Jules Monnerot*

En la argumentación del señor Monnerot es crucial el que pase por alto la diferencia entre la afirmación de Marx de que las religiones son ideologías y su propia teoría

de que las ideologías son religiones. Para Marx, la religión yace, junto con otras muchas cosas, en el reino de las superestructuras ideológicas, pero no todas las cosas de este reino eran lo mismo; una ideología religiosa no era lo mismo que una no religiosa. La distinción de contenido entre religión y no religión se preservaba. El señor Monnerot y los restantes defensores de las «religiones seculares» dicen que, sin que importe cuál sea el contenido de una ideología, todas las ideologías son religiones. En esta teoría, pero no en la doctrina de Marx, religión e ideología se han vuelto idénticas.

La razón dada para esta identificación es que las ideologías desempeñan el mismo papel que las religiones. Con el mismo derecho se podría identificar ideología con ciencia, lo que el señor Monnerot está muy cerca de hacer cuando afirma que la ideología comunista «usurpa el prestigio que la ciencia tiene a ojos de las masas». Desde luego que sería un error identificar por esta razón la ciencia con la ideología comunista, pero tal error contendría, de hecho, más verdad que la identificación lógicamente similar con la religión, en la medida en que el comunismo pretende ser «científico» pero no «religioso» y argumenta al estilo científico; o, en otras palabras, da respuesta a cuestiones científicas más que a religiosas. En relación con el argumento del señor Monnerot, sólo el respeto que le merece la ciencia (como distinta de la religión) puede impedirle ver que, de acuerdo con su argumento, no hay razón por la que él no deba identificar la ideología comunista con la ciencia antes que con la religión.

La confusión subyacente es sencilla y aparece con mucha nitidez en la afirmación del señor Monnerot de que «los comunistas tienen respuesta para todo; lo cual es característico de todas las ortodoxias», de lo que infiere que el comunismo es por ello una ortodoxia. La falacia de este razonamiento es conocida desde que

los griegos se divertían con los paralogismos y, siguiendo un proceso lógico parecido, llegaron para su deleite a la definición del hombre como un pollo implume. Por desgracia, hoy este tipo de cosas ya no puede resultar divertido.

El señor Monnerot se queja de que yo no sigo los métodos actuales de establecimiento de equivalencias y de que no «definir» religión ni ideología. (La cuestión de qué sea una ideología sólo puede contestarse en términos históricos, dado que las ideologías aparecieron por vez primera al comienzo del siglo XIX. Una respuesta de este tipo, no una definición, he tratado de ofrecerla en el artículo «Ideología y terror. Una nueva forma de gobierno», en *The Review of Politics*, julio de 1953⁴⁴.) No puedo entrar aquí en la cuestión de qué sea una definición y en la de en qué medida, indagando en la naturaleza de las cosas, podamos llegar a definiciones. Una cosa sí es obvia: únicamente puedo definir lo que es distinto y únicamente puedo llegar a definiciones, si es que en absoluto, haciendo distinciones. Decir que las ideologías son religiones no es definir ninguna de las dos; al contrario, es destruir hasta ese acopio de distinciones vagamente sentidas que es inherente a nuestro lenguaje cotidiano y que las indagaciones científicas se supone que precisan e iluminan.

Con todo, mientras que quizá sea posible definir un fenómeno relativamente tan reciente como la ideología, ¡qué arrogancia no habría sido la mía si yo hubiese osado definir la religión! Y no ya porque tantos estudiosos lo hayan intentado antes de mí y hayan fracasado, sino porque el caudal y el tesoro del material histórico debiera verdaderamente intimidar a todo el que conserve algún respeto por las fuentes, la historia y el pensamiento del pasado. Supóngase que yo doy una definición de religión, pero ¡hete aquí que algún gran pensador religioso —no, por supuesto, el

adorador del canguro, que pude fácilmente traer a colación— ha escapado a mi noticia! En las investigaciones históricas lo importante no es alcanzar definiciones listas para su uso, sino hacer constantemente distinciones, y estas distinciones deben seguir al lenguaje que hablamos y a la materia de que nos ocupamos. De otro modo, pronto desembocaremos en un estado de cosas en que cada uno hablará su propio lenguaje y anunciará con orgullo antes de empezar: por «...» yo entiendo cualquier cosa que me sirva y que en este momento me plazca.

La confusión procede en parte del punto de vista particular de los sociólogos, que —ignorando metódicamente el orden cronológico, la localización de los hechos, el impacto y unicidad de los acontecimientos, el contenido sustancial de las fuentes, y en general la realidad histórica— se centran en los «roles funcionales» en y por sí mismos, haciendo así de la sociedad el Absoluto al que todo remite. Su asunción subyacente puede condensarse en una frase: «Todo tiene una función y su esencia es la misma que el rol funcional que da en desempeñar.»

En algunos círculos esta asunción ha logrado hoy la dudosa dignidad de ser un lugar común, y algunos sociólogos, como el señor Monnerot, no pueden sencillamente dar crédito a sus ojos o a sus oídos si topan con alguien que no la comparte. Yo, por supuesto, no pienso que todo tenga una función, ni que función y esencia sean lo mismo, ni que dos cosas por completo diferentes —como la creencia en una Ley de la Historia y la creencia en Dios— cumplan la misma función. E incluso si bajo determinadas extrañas circunstancias ocurriese que dos cosas diferentes desempeñan el mismo «rol funcional», yo no las pensaría más idénticas de lo que pensaría que el tacón de mi zapato es un martillo cuando lo uso para poner un clavo en la pared.

NOTAS

* Agradecemos a la editorial Caparrós la amable autorización que nos permite dar a conocer este texto con anterioridad a que se publique la traducción íntegra del libro en que está inserto. [N. del T.]

¹ Vid. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1993, p. 367, que cita una carta de 14 de agosto de 1953 depositada en la Biblioteca del Congreso. [N. del T.]

² Engels informa de que en París, en los años cuarenta, se solía decir: «*Donc, l'athéisme c'est votre religion*», porque —piensa él— «un hombre sin religión sólo se podía concebir como un monstruo». Vid. «Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», en *Karl Marx and Friederich Engels, Selected Works*, II, Londres, 1950, p. 343.

³ Así habló Zaratustra, II, *En las islas afortunadas*. [N. del ed.]

⁴ La dependencia en negativo de Pascal respecto de Descartes es demasiado conocida como para que necesite ser documentada. *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est* pertenece a los manuscritos filosóficos más tempranos de Kierkegaard (invierno de 1842-43). Escrito en la forma de una autobiografía espiritual, Kierkegaard nos cuenta en él cómo justo esta máxima desempeñó un papel decisivo a lo largo de toda su vida, y cómo, tras haber sabido de Descartes a través de Hegel, lamentó no haber empezado sus estudios filosóficos por Descartes. Siguiendo la interpretación hegeliana de Descartes, Kierkegaard vio en esta máxima la quintaesencia de la filosofía moderna, su principio y comienzo. El pequeño tratado está contenido en la edición danesa de *Obras reunidas* de Kierkegaard, vol. IV, 1909. He usado la traducción alemana de Wolfgang Struve, *Darmstadt*, 1948.

⁵ *Ibid.*, p. 76.

⁶ *Pensées*, Jacques Chevalier (ed.), núm. 92, París, La Pléiade, 1950, p. 370. El párrafo entero muestra, con mayor claridad incluso, con qué profundidad la fe pascaliana arraigaba en su desesperar de las posibilidades de un conocimiento seguro: «El hombre no es más que un sujeto lleno de error, error que en él es natural e ineliminable sin la gracia. Nada le muestra la verdad. Todo le engaña. Estos dos principios de verdad: la razón y los sentidos, además de faltos de sinceridad cada uno por sí solo, se engañan recíprocamente entre ellos. Los sentidos engañan a la razón con falsas apariencias. Y este mismo fraude que hacen a la razón lo sufren de ella: la razón se venga. Las pasiones del alma turban a los sentidos y les suministran impresiones falsas. Cada uno miente y engaña a su gusto.» Aunque Pascal nos diga aquí, como en todos lados, que también la razón es sólo una fuente de error, es obvio que la fuente principal de error son los sentidos en el doble sentido de la percepción sensible y de la pasión sensual (la razón sólo «se toma su venganza»).

⁷ *Ibid.*, núm. 75, p. 416.

⁸ Descartes, *Principios de filosofía*, 5: Debemos dudar de todo «principalmente porque hemos oído decir que Dios, que nos ha creado, puede hacer lo que le plazca, y aún no sabemos si acaso no ha querido hacernos de modo tal que estemos siempre equivocados [...], pues dado que ciertamente ha permitido que a veces nos equivoquemos [...], ¿por qué no podría permitir que nos equivoquemos siempre?».

⁹ Descartes, *Discurso del Método*, Primera Parte: «Y tenía siempre un deseo extremo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso a fin de ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en esta vida» énfasis mío.

¹⁰ En favor de su comprensión del movimiento bolchevique-comunista como «una religión secular social y política», Waldemar Gurian ofrece en su excelente historia breve *Bolchevism* —Notre Dame, 1952— las siguientes razones básicas: «Lo que los creyentes de las religiones tradicionales atribuyen a Dios y lo que los cristianos atribuyen a Jesucristo y a la Iglesia, los bolcheviques lo atribuyen a las leyes supuestamente científicas del desarrollo social, político e histórico, leyes que [...] ellos han formulado en la doctrina establecida por Marx y Engels, Lenin y Stalin. Por tanto, su aceptación de estas leyes doctrinales [...] puede caracterizarse como una religión secular», p. 5. Únicamente los deístas, que usan el término *Dios* como una «idea» con la que explicar el curso del mundo, o los ateos, que creen que los enigmas del mundo se resuelven asumiendo que Dios no existe, son culpables de esta suerte de secularización de conceptos tradicionales.

¹¹ Hasta donde yo alcanzo a ver, el término apareció por vez primera en un sentido terminológico definido y en relación con los movimientos totalitarios modernos en un pequeño libro de Eric Vögelin de 1938, *Die Politischen Religionen*, en que él mismo cita como su único precursor a Alexander Ular y a su obra *Die Politik* [en las series *Die Gesellschaft*, M. Buber (ed.), vol. III, 1906]. Este último mantiene que toda autoridad política tiene un origen religioso y una naturaleza religiosa, y que la política misma es necesariamente religiosa. Los casos demostrativos los saca él primariamente de religiones tribales primitivas; y todo su argumento puede resumirse en la siguiente frase: «El Dios medieval de los cristianos no es de hecho sino un tótem de monstruosas dimensiones. [...] El cristiano es un niño de este Dios como el nativo australiano es hijo del Canguro.» En su libro temprano, el propio Vögelin todavía usa de modo primario, para justificar su argumento, ejemplos de las religiones tibetanas. Aunque más tarde abandonó por completo esta línea de razonamiento, es digno de notarse que el término se derivaba en origen de estudios antropológicos y no de una inter-

pretación de la tradición occidental *per se*. En su uso en las ciencias sociales todavía son bastante manifiestas las implicaciones antropológicas y de psicología tribal del término.

¹² La exposición con mucho más brillante y más pensada ha de buscarse en Eric Vögelin, *The New Science of Politics*, Chicago, 1952.

¹³ Estoy bastante de acuerdo con la afirmación reciente de Romano Guardini de que la secularidad del mundo, el hecho de que nuestra existencia pública cotidiana discurra «sin la conciencia de un Poder divino», no implica «que los individuos se estén volviendo crecientemente irreligiosos, sino que la conciencia pública se está apartando crecientemente de las categorías religiosas». Pero no le sigo en su conclusión de que la religión, donde existe, «se está retirando al “mundo interior”». Cito de *Commonwealth*, vol. LVIII, núm. 13, 3 de julio de 1953, en que se reproducen amplios extractos de un artículo suyo en el último *Dublin Review* de Londres.

¹⁴ Decir que la pugna es básicamente religiosa puede muy bien significar que nosotros queremos hacer valer algo más que la libertad. Lo cual sería muy peligroso, sin que importe cuán amplia resulte la definición de ese «algo más que la libertad»; podría muy bien conducirnos a una suerte de guerra civil espiritual en que excluyéramos de nuestra lucha común todo lo que es contrario a la «religión». Y dado que en esto, como en todos los otros campos, no existe ninguna autoridad vinculante que defina de una vez por todas qué es compatible con la religión y qué no lo es, estaríamos a merced de las interpretaciones siempre cambiantes.

¹⁵ *La ideología alemana*, MEGA, I, Feuerbach, v. 15.

¹⁶ *El Capital*, I, cap. XXII, 1.

¹⁷ Engels, *op. cit.*: «Si la religión puede existir sin sus dios, la alquimia puede existir sin su piedra filosofal.»

¹⁸ En las palabras del propio Marx: «La violencia es la partera que ayuda a la antigua sociedad que está embarazada de una nueva. Ella misma es una potencia económica» (*El Capital*, cap. XXIV, § 6). O también: «En la Historia efectiva, el mayor papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el robo con homicidio, en suma la violencia.»

¹⁹ Engels, *Selected Works*, p. 354.

²⁰ *Ibid.*, p. 340.

²¹ *Ibid.*

²² Engels comparaba frecuentemente a Marx con Darwin; la ocasión más elocuente es su «Discurso ante la tumba de Karl Marx»: «Igual que Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, así Marx descubrió la ley del desarrollo de la Historia humana», *ibid.*, p. 153.

²³ Un buen ejemplo de este método que mueve por entero a confusión, es Jules Monnerot, *Sociology and Psychology of Communism*, Boston, 1953.

²⁴ Ambas ciencias positivas juntas se suponía que abarcaban no sólo el conocimiento de todos los datos, sino también todo posible pensamiento sustancial: «Lo que todavía sobrevive de toda la filosofía anterior es la ciencia del pensamiento y de sus leyes —lógica formal y dialéctica—. Todo lo demás queda subsumido en las ciencias positivas de la naturaleza y la Historia», Engels, «Socialismo: utópico y científico», en *Selected Works*, II, p. 123. Merecería la pena mostrar hasta qué punto nuestras nuevas disciplinas de la lógica formal y la semántica deben su origen a las ciencias sociales.

²⁵ Así, por ejemplo, en Hans Gerth, «The Nazi Party», en *American Journal of Sociology*, vol. 45, 1940. Al elegir este ejemplo no quiero dar a entender que pueda hacerse culpable a Max Weber de tan monstruosas identificaciones.

²⁶ Monnerot, *op. cit.*, p. 124, citando a Van der Leeuw, *Phénoménologie de la religion*, París, 1948, y a Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*.

²⁷ Marx y Engels creyeron que las religiones eran ideologías, no creyeron que las ideologías pudieran sencillamente convertirse en religiones. De acuerdo con Engels, «nunca se le ocurrió [a la burguesía] poner una nueva religión (o sea, su propia nueva ideología) en el lugar de la vieja. Todo el mundo sabe cómo fracasó el intento de Robespierre» («Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», en *Selected Works*, II, p. 344).

²⁸ *Apologeticum*, 38: *nobis nulla magis res aliena quam publica*.

²⁹ La posible utilidad de la religión para la autoridad secular sólo podía advertirse en las condiciones de una completa secularización de la vida público-política, o sea, sólo al comienzo de nuestra era y en la época moderna. En la Edad Media la vida secular se había vuelto en sí misma religiosa y la religión no podía por ello convertirse en un instrumento político.

³⁰ La frase frecuentemente mal citada no implica que la religión fuera *inventada* como un opio para el pueblo, sino que fue *usada* a tal efecto.

³¹ Hasta donde yo sé, el pasaje más explícito es Lc. 16, 23-31.

³² Vid. Marcus Dods, *Forerunners of Dante* (Edimburgo, 1903), y Frederic Huidekoper, *Belief of the First Three Centuries Concerning Christ's Mission to the Underworld* (Nueva York, 1887).

³³ De entre todos ellos sobresalen el sueño de Escipión con que concluye el *De Republica* de Cicerón, y la visión conclusiva en el diálogo de Plutarco «Tardanza de Dios al castigo». Compárese también el libro sexto de la *Eneida*, tan diferente del undécimo de la *Odisea*.

³⁴ Pone especial énfasis en este punto de vista Marcus Dods, *op. cit.*

³⁵ Vid. en especial *República*, VII, 516d.

³⁶ «La idea de que hay un arte supremo de medida y de que el conocimiento de los valores por el filósofo

consiste en su habilidad para medir atravesada toda la obra de Platón hasta su mismo final», Werner Jaeger, *Paideia*, II, p. 416, n. 45.

³⁷ Característico de todos los diálogos platónicos acerca de la justicia es el que en algún momento se produzca una quiebra y tenga que abandonarse el proceso estrictamente argumentativo. En la *República*, Sócrates elude varias veces a quienes le interrogan; la pregunta desconcertante es si la justicia aún es posible si ella está oculta a hombres y dioses. Puede verse en especial la quiebra en 372a, que es recogida de nuevo en 427d, donde Sócrates define la sabiduría y la *euboulía*; retorna a la cuestión principal en 430d y discute la *sophrosyné*. Empieza entonces de nuevo en 433b y llega casi inmediatamente a una discusión de las formas de gobierno, 445d ss., hasta el libro séptimo, en que la historia de la caverna conduce todo el argumento a un nivel enteramente distinto, no-político. Aquí es cuando resulta claro por qué Glaucón no puede recibir una respuesta satisfactoria: la justicia es una idea y tiene que ser percibida; tal es la única demostración posible.

³⁸ La prueba más clara del carácter político de los mitos platónicos acerca de un más allá es el hecho de que, en tanto en cuanto implican un castigo corporal, están en flagrante contradicción con su teoría de la mortalidad del cuerpo y la inmortalidad del alma. Es más, Platón era bastante consciente de tal inconsistencia; *vid. Gorgias*, 524.

³⁹ *República*, 374c.

⁴⁰ Esto es obvio también a partir de los mitos conclusivos de *Fedro* y *Gorgias*, que no contienen alegorías en que el filósofo dice la verdad, como la historia de la caverna. *Fedro* no se ocupa primariamente de la inmortalidad del alma, sino que es una «apología revisada, "más persuasiva que el discurso que él (Sócrates) hizo en su defensa ante los jueces"» (F. M. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, p. 69). *Gorgias*, que muestra la imposibilidad de «probar» que es mejor sufrir el mal que hacerlo, cuenta el mito al final, como una suerte de *ultima ratio*, con gran desconfianza, e indicando claramente que Sócrates mismo no se lo toma demasiado en serio.

⁴¹ Marcus Dods, *op. cit.*, p. 41.

⁴² Los escritores cristianos de los primeros siglos creyeron unánimemente en una misión de Cristo en el submundo, cuyo propósito principal era liquidar el Infierno, derrotar a Satán y liberar las almas de los pecadores mortales igual que había liberado las almas de los cristianos tanto de la muerte como del castigo. La única excepción a este planteamiento era Tertuliano. *Vid. Huidekoper, op. cit.*

⁴³ El ansia de morir fue un motivo frecuente en las visiones hebreas del Infierno. *Vid. Dods, op. cit.*, pp. 107 ss.

⁴⁴ Este ensayo se incluye en la edición de 1958 y en todas las siguientes de *Los orígenes del totalitarismo*. [N. del E.]