



MODERNIDAD, TEOLOGÍA POLÍTICA Y POPULISMO

ADRIÁN ROCHA¹

Fecha de recepción: 17/07/2021
Fecha de aceptación: 27/09/2021

Resumen: Este ensayo pretende contribuir a la discusión acerca de la presencia de una teología política en el populismo. Partiendo entonces de este presupuesto, se trazan vínculos entre autores que han estudiado los procesos de la modernidad, la problemática en torno del racionalismo, la crisis del liberalismo, el auge de los totalitarismos, así como la cuestión de las convicciones, la teología política y el populismo. No se busca dar con una interpretación definitiva respecto de una problemática que suscita reacciones e interpretaciones tan diversas como encontradas. El objetivo más bien modesto de este trabajo se proyecta hacia los modos en que el racionalismo ha intentado socavar a su “otro costado”, asimismo profundamente moderno, y hacia el impacto de tal socavamiento en la política y la teoría, donde el populismo se presenta efectivamente como una manifestación de este proceso y, por consiguiente, como una teología política, generalmente con fines prácticos e inmediatos. Se considera así que el estudio de las articulaciones entre populismo y teología política podrían servir a la tradición racionalista para no descuidar el origen dramático y altamente conflictivo de *lo político*, mediante el cual el populismo interviene en la vida pública.

Abstract: *This essay aims to contribute to the discussion on the presence of a Political Theology in Populism. Starting from this presupposition, links are drawn between authors who have studied the processes of Modernity, the problem of Rationalism, the crisis of Liberalism, the rise of totalitarianism, as well as the question of convictions, Political Theology and Populism. The aim is not to provide a definitive interpretation about a problematic that arouses reactions and interpretations as diverse as they are contradictory. The rather modest aim of this paper is to look at the ways in which rationalism has attempted to undermine its "other side", also profoundly modern, and at the impact of this undermining on politics and theory, where Populism is effectively presented as a manifestation of this process and, consequently, as a Political Theology, generally with practical and immediate aims. It is thus considered that the study of the articulations between Populism and Political Theology could serve the rationalist tradition not to neglect the dramatic and highly conflictive origin of the political, which populism uses to intervene in public life.*

Palabras clave: Modernidad, Teología Política, Populismo, Historia.

Keywords: *Modernity, Political Theology, Populism, History.*

¹ Licenciado en Ciencia Política. Universidad Abierta Interamericana. Buenos Aires, Argentina.

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES EN TORNO DE LA CRISIS DEL LIBERALISMO Y DEL RACIONALISMO. La modernidad ha dado lugar a movimientos culturales y sociales que han intentado resistirla e incluso combatirla, inconsciente y contradictoriamente, mediante instrumentos que no podían sino revelarse como eminentemente modernos. Las impugnaciones a la modernidad y a la Ilustración generalmente van unidas, y conforman ya toda una tradición crítica cuyos orígenes filosóficos están en el romanticismo. Esas críticas han sido planteadas desde filosofías que descreyeron de la preponderancia de la razón, así como renegaron del intento racionalista de concebir lo humano sin sus dimensiones menos visibles, menos racionales, como la religiosa, la espiritual, la instintiva y la dionisiaca, instituyendo así diversos abordajes de la modernidad a partir de perspectivas notoriamente modernas, pues esos abordajes no se inscribían en la recuperación de nociones medievales, sino que gracias a la liberación espiritual y política que produjera la modernidad encontrarían espacios para exponer los déficits del acaparamiento institucional que el racionalismo supo llevar a cabo.

Esta tradición de crítica a la modernidad *desde la modernidad* adquirió un notorio desarrollo a comienzos del siglo XX, sobre todo en Alemania, cuando el proyecto liberal-nacionalista comenzó a toparse con una realidad social que ponía en tela de juicio el optimismo que el racionalismo liberal arrastraba desde la Ilustración, al subestimar factores que poco a poco fueron diagramando un precipitado clima de hostilidades y desconfianzas dentro de los estados europeos, así como a sembrar discordias entre ellos. A propósito de este asunto, hay abundante bibliografía para comprender un proceso cultural, social e histórico atravesado por contradicciones, marchas y contramarchas, en el marco de la definición de las configuraciones político-estatales, nacionales, militares e industriales que habrían de llevar a la primera Guerra Mundial.

En ese sentido, vale recuperar algunos aportes de ese copioso corpus bibliográfico para trazar un ligero fresco histórico que permita focalizar la problemática acerca de la modernidad y sus tensiones constitutivas, para luego trasladar ese foco a las relaciones entre teología política y populismo, con el fin de identificar una planicie de relaciones e imbricaciones históricas, culturales, psicológicas y teóricas en el derrotero de movimientos cuyos impulsos son profundamente modernos, aunque usualmente se los considere anti-modernistas y, por añadidura, anti racionalistas, cuando, a decir verdad, el antirracionalismo es, a todas luces, un fenómeno caro a la modernidad.

En ese sentido, analizando la Viena de fin de siglo y las desmedidas expectativas del ideario liberal, comenta Carl E. Schorske que

Los de nacionalidad alemana desempeñarían funciones de tutores y maestros para educar a los pueblos sometidos y no para mantenerlos en condiciones de siervos ignorantes como habían hecho los feudales. Así, la nacionalidad misma funcionaría como un principio de cohesión popular en un estado multinacional. “Los alemanes de Austria”, escribió el líder liberal J. N. Berger en 1861, “no deben esforzarse por la hegemonía política sino por la hegemonía cultural entre los pueblos de Austria”. Aquéllos debían llevar la cultura al este, transmitir la propaganda del intelecto germano, de la ciencia germana, del humanismo germano. (Schorske, 1981, pp.134-135)

Pero el sueño no tardaría en derrumbarse. Así, “el catolicismo, desbancado de escuelas y tribunales como doncella de la opresión aristocrática, retornó en tanto ideología del campesino y del artesano, para quienes el liberalismo significaba capitalismo y capitalismo significaba judaísmo” (Schorske, 1981, p.135). De esa manera,

la atmósfera social en Europa y entre los germanoparlantes comenzaba a adoptar un pulso cada vez más racista y reaccionario.

La primera Guerra Mundial hizo de detonante de un espíritu de época atravesado por el fracaso de los ideales liberales, que, a partir de 1918, asistirían a una crisis que allanaría el camino al totalitarismo nazi, en el marco de lo que Jeffrey Herf llamaría el primero período de la República de Weimar, determinado por la derrota en la guerra y por “la imposición del tratado de Versalles, los levantamientos revolucionarios izquierdistas, la guerra civil y la respuesta armada contrarrevolucionaria de la Derecha, divisiones fatales entre la Izquierda reformista y la Izquierda revolucionaria, ocupación extranjera del Ruhr, y la inflación de 1923” (Herf, 1993, p.52). El clima latente de un enfrentamiento civil no era ajeno a nadie en Alemania, a izquierda y derecha.

Es en este momento histórico cuando comienza a configurarse una severa escisión y oposición violenta, militarista, entre izquierda revolucionaria y fuerzas conservadoras que buscarán resistir el avance del comunismo, logrando en muchos casos contener lo que percibían como una amenaza. Isaac Deutscher describe correctamente la foto de ese momento: “los comunistas no podían contar con acontecimientos revolucionarios inminentes, y los intentos de provocarlos solo podían acabar en fracasos costos. Esto quedó demostrado en marzo de 1921, cuando un levantamiento comunista desesperado y mal preparado tuvo lugar en Alemania central” (Deutscher, 1971, p.18). Como bien recoge Peter Köpf en su estudio sobre los Mommsen:

El abuelo —refiriéndose al legendario Theodor Mommsen— solía encontrarse a menudo con Wilhelm Mommsen durante los últimos meses. Y sus preocupaciones parecían coincidir en cierto modo con las suyas en el invierno de 1918-1919. Acababa de regresar de la guerra, puntualmente, en Navidad. En Nochebuena se reunió con sus padres en Berlín. Halló la ciudad en plena revuelta y a su padre lamentándose porque Prusia había de desaparecer. Los espartaquistas ensayaban un levantamiento, los monárquicos deseaban dar marcha atrás en el tiempo, las personas razonables deseaban justamente aquello que era posible: una nueva constitución y la república. Consideraba groseras a las masas obreras izquierdistas y radicales y peligrosos sus objetivos socialistas, despreciaba a los pacifistas carentes de honor porque, llenos de intransigencia frente a quienes pensaban de otra forma, pisoteaban los últimos restos del sentimiento nacional que habían podido conservar los alemanes. (KÖPF, 2008, p.46).

En ese contexto emergería un acopio de concepciones vitalistas y pesimistas que cobraría una sustanciosa relevancia intelectual, fundamentalmente entre conspicuos adherentes del conservadurismo. Estas corrientes filosóficas y estéticas marcarían el clima cultural de la República de Weimar, inmersa en un escenario signado por las consecuencias de la Gran Guerra, las cuales se manifestaban en la obsesión por identificar a los culpables de la pérdida de la identidad nacional y cultural. Esa obsesión iría haciéndose cada vez más evidente en narrativas que circulaban en el mundo germanoparlante, minadas de temores y suspicacias:

Unas cuantas palabras y frases clave conformaban ese lenguaje común que la derecha compartía: *Volkstum*, *Deutschstum*, *Überfremdung*. *Dolchstoss*, *Diktat von Versailles*, *Schieberrepublik*, *Schmährepublik*, *Judenrepublik*, *Kampft*, *Drittes Reich* o *Führer*, por mencionar sólo algunas de las más relevantes. (WEITZ, 2019, p.385).²

² Ver la continuación del párrafo: “Eran vocablos que daban a entender su fe en una especie de esencia germana, un pueblo que, aseguraban, era decente, trabajador, austero y creativo, y cuyos rasgos más característicos provenían del hecho de llevar la misma ‘sangre’ (*Volkstum*, *Deutschstum*)” (E. D. WEITZ, *La*

2. LA MODERNIDAD DESDOBLADA: INTUICIONES ESPIRITUALES E ILUMINISMO TOTALIZANTE. Las intuiciones espirituales, esotéricas y no dogmáticas que no ponderaban primordialmente a la razón habían florecido durante el Renacimiento, aunque un siglo más tarde el racionalismo iría haciéndose más fuerte, como se advierte desde 1637 en el método cartesiano, quiebre histórico para fisgar en las peripecias del conocimiento —entendido allí como un instrumento para comprender la realidad—, y en las contribuciones de Hobbes y su fundamento del Estado (y del absolutismo). Sin embargo, tales intuiciones espirituales supieron encontrar en escritores como Justus Möser, que ejercería una profunda influencia en el movimiento *Sturm und Drang* y en Herder³ (y éste a su vez en Shelling), una concepción alternativa a la estipulada por el racionalismo que ya había emprendido su camino hacia su intervención en la vida pública. La realidad política, el Estado, la Nación y el “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*)⁴ pasarían a pensarse desde perspectivas diferentes a las de ese racionalismo dominante. Esas críticas a la razón encontrarían más tarde en Schopenhauer y en Nietzsche un nuevo cauce, aunque en un registro filosófico muy distinto que el de los autores mencionados, para así llegar a los miembros de la Revolución Conservadora en el período de entreguerras.

No se pretende aquí establecer una genealogía conceptual de estos autores, filosóficamente distintos, aunque vinculados por específicas preocupaciones históricas. En este caso, sus aportes permiten recordar una dimensión ya seriamente estudiada por la academia a los efectos de delinear un costado de la modernidad que frecuentemente ha sido desestimado por irracional, donde desde Descartes hasta Kant (y la Ilustración) los principios de la Razón ganaron una batalla política y cultural contra otras fuerzas que, no obstante, habrían de retornar —con la fuerza de lo reprimido— a comienzos del siglo

Alemania de Weimar. Presagio y tragedia, Turner Publicaciones, Madrid, 2019, p.385). “Estaban adueñándose de Alemania (*Überfremdung*)” (p.385). Se culpaba a foráneos y judíos de haber “apuñalado por la espalda (*Dolchstoss*)” al país, sometiéndolo a una “explotación (*Schieberrepublik*), que mataba de hambre al pueblo alemán (*Schmährepublik*) y que había terminado por ser la República de los judíos (*Judenrepublik*)” (p.385). Querían un Tercer Reich (*Drittes Reich*) presidido por un jefe (*Führer*), para que iniciase la lucha (*Kampf*). (E. D. WEITZ, *La Alemania de Weimar. Presagio y tragedia*, Turner Publicaciones, Madrid, 2019, p.385).

³ “His broad impact upon his contemporaries is documented by Goethe in a famous passage in *Truth and Poetry*. Herder admired Möser and printed part of the latter's *History of Osnabrück* in the famous collection of essays, *Von deutscher Art und Kunst*, the strident manifesto of the *Sturm und Drang*. The most prominent German historians of the late eighteenth century —men such as J. S. Pütter, A. L. Schlözer, J. G. Eichhorn, and Johannes Müller— were all deeply influenced by Möser. The same can be said about the leading champions of the historical school of law, Savigny and Niebuhr” (Goethe documenta su amplio influjo sobre sus contemporáneos en un famoso pasaje *de Verdad y poesía*. Herder admiraba a Möser e imprimió parte de su *Historia de Osnabrück* en la famosa colección de ensayos *Von deutscher Art und Kunst*, el estridente manifiesto del *Sturm und Drang*. Los más destacados historiadores alemanes de finales del siglo XVIII —hombres como J. S. Pütter, A. L. Schlözer, J. G. Eichhorn y Johannes Müller— estuvieron profundamente influenciados por Möser. Lo mismo puede decirse de los principales defensores de la escuela histórica del derecho, Savigny y Niebuhr). (K. EPSTEIN, *The Genesis of German Conservatism*. Princeton University Press, Princeton University Press, 2015, p.297). Ver también el trabajo de J. MULLER, “Justus Möser and the Conservative Critique of Early Modern Capitalism”. *Central European History*, 23(2-3), 1990.

⁴ Como se sabe, la expresión *Volksgeist* fue utilizada por Herder, Fichte y Hegel con connotaciones similares, haciendo siempre referencia al “espíritu del pueblo” o de la Nación, en clave metafísica o dialéctica. Asimismo, es pertinente indicar que la idea de espíritu de la nación no es patrimonio exclusivo de la filosofía alemana, aunque ciertamente fuera en Alemania en donde mayor repercusión literaria y simbólica adquiriera el concepto.

XX, precisamente porque esa otra cara de la modernidad, al ser de cuño espiritual y no perseguir fines estrictamente políticos, reclamaba una participación más firme en la vida cultural de la modernidad. En efecto, esa otra dimensión de la modernidad reflejaba (espejaba) una condición propia y universal de lo humano que la misma modernidad había permitido desplegar: esto es, la relación íntima del hombre con su vocación espiritual y con búsquedas identitarias no necesariamente racionales. Relación del hombre consigo mismo que a partir de la modernidad estaría relativamente más liberada de las ataduras de las organizaciones eclesásticas, las cuales, por lo demás, en tanto organizaciones y espacios de poder, lucharían por evitar la fuga que ya había tomado curso desde lo religioso hacia lo esotérico y no dogmático⁵ que el advenimiento de la modernidad supo promover.

Así se conformarían durante el siglo XX múltiples estribaciones de una tradición que no ha dejado de ser tan moderna como el mismo Iluminismo (contemporánea de él), cuyas premisas no podrían considerarse unívocas ni tampoco políticamente partidarias, en un acto que dé por hecho que tales premisas perseguían fines organizadamente políticos. Por el contrario, las ideas de buena parte del esoterismo y del romanticismo remiten principalmente a cuestiones espirituales y religiosas, en el sentido lato de ambos términos. Por ello, aunque sea posible encontrar puntos de contacto entre cada una de las tradiciones románticas y esotéricas —por motivos temáticos— no se debería caer en la tentación siempre política de inscribirlas a los postulados del romanticismo un programa político claro y delineado, ni tampoco debiera suponerse que el objetivo del romanticismo fuera el de disputarle al racionalismo la definición de los cánones del nuevo mundo que estaba gestándose.

Más bien sería conveniente interpretar la tensión entre el racionalismo y lo que podría concebirse como un esoterismo inherente a una genuina liberación espiritual como un conflicto que nunca terminó de saldarse, debido a que esa otra dimensión espiritual habría “resistido” de alguna manera la pretensión fáustica (de volición absoluta) del mismo racionalismo de no dejar resquicio alguno para su otro hemisferio, abarcando así la totalidad de las instituciones visibles y públicas y excluyendo o buscando limitar la liberación espiritual que la misma modernidad había suscitado, confinada a los espacios esotéricos y ocultistas que bien analiza Frances Yates; espacios que habrían de constituirse en los núcleos de esa búsqueda espiritual que el racionalismo contribuyó a coartar.

La absoluta confianza en la razón se convertiría entonces en una nueva religión secular, que, como se sabe, daría lugar a los más importantes avances en la historia de la civilización, al tiempo que pagaría un alto costo por ese intento de reducir la realidad y la vida espiritual a una variante más del orden lógico. Ese costo, según se comprende en este

⁵ Esto se hace evidente en la prolífica actividad de organizaciones esotéricas que surgieron entre los siglos XVI y XIX: el rosacrucismo y la institucionalización de la Orden Rosacruz, el martinismo (tanto en la versión de Louis Claude de Saint Martin, Papus, como de Martínez de Pasqually), la masonería, y tantas otras que hundían sus raíces en los teúrgos y alquimistas del renacimiento como Pico de la Mirandola y Cornelius Agrippa (este último citado por Borges en su conocido cuento *El inmortal*). Esta tradición daría lugar a un movimiento más vasto a partir de la Sociedad Teosófica, fundada por Helena Petrovna Blavatsky, Henry Olcott y William Judge hacia fines del siglo XIX.

Para una comprensión histórica del fenómeno del ocultismo desde el Renacimiento, así como del entrecruzamiento entre la Revolución Científica y el esoterismo véanse algunos trabajos de Frances Yates como *The Rosicrucian Enlightenment* de 1972 (1978) y *La filosofía oculta en la época isabelina* de 1979 (2001).

ensayo, tendría una traducción sociopolítica, una aparición en el mundo a través de *lo político*; aparición que habría de expresarse a comienzos del siglo XX en “un nuevo estilo común, heraldo de una nueva cultura política en la que el poder y la responsabilidad se integran de una manera diferente que en la cultura del liberalismo racional” (SCHORSKE, 1981, p.136).

Se impondría entonces “el tono sostenido”: “un modo de conducta política al mismo tiempo más abrasiva, más creativa y más satisfactoria para la vida sensible que el estilo deliberante de los liberales” (SCHORSKE, 1981, p.137), representado por tres figuras que cambiarían el sentido de la política y cuya transformación terminaría extendiéndose por toda Europa. Se trata de George von Schönerer, pangermanista y antisemita; Karl Lueger, católico y también antisemita; y, como respuesta a ambos y al antisemitismo reinante, Theodor Herzl, fundador del sionismo. Analizando el impacto de estos actores de la política europea, Schorske señala que:

Los tres poseyeron el peculiar don de responder a las necesidades sociales y espirituales de sus seguidores componiendo collages ideológicos hechos con fragmentos de modernidad, vislumbres de futuro y restos resucitados de un pasado semiolvidado. A los ojos liberales, estos mosaicos ideológicos eran mistificadores y repulsivos, confundían el “arriba” con el “abajo”, el “hacia adelante” con el “hacia atrás”. No obstante, cada uno de estos artistas de la política comprendió una realidad sociopsicológica que los liberales no podían ver. Cada uno de ellos expresó en política una rebelión contra la razón y la ley, que pronto se extendió. En la forma de secesión de la tradición política liberal y en el modo de desafío que planteó a sus valores, este trío de políticos bosquejó un concepto de vida y una forma de acción que, trascendiendo lo puramente político, formó parte de la revolución cultural más amplia que anunció el siglo XX. (SCHORSKE, 1981, pp.137-138).

En este proceso de agitaciones ideológicas se inscribía la crisis del liberalismo a comienzos del siglo XX. Proceso que Karl Dietrich Bracher identificara como los “antecedentes austríacos” en la génesis del movimiento nacionalsocialista, en el que “Austria se hacía eco de las consignas de Schönerer y Lueger” (BRACHER, 1973, p.74).

Así, estas profundas transformaciones, que prefiguraban una práctica política exaltada y vívida, incluso belicista, más vinculada con experiencias emocionales e instintivas que con temperamentos racionales, si bien aparecieron en un momento de crisis del liberalismo, tal vez puedan pensarse como una condición de la modernidad que en realidad arraigaba más íntimamente en una naturaleza contenida, “guardada” o “reprimida” de la misma modernidad, y que a lo largo del siglo XX no dejaría de reaparecer bajo diferentes modalidades, mediante rostros o manifestaciones difícilmente homologables entre sí aunque definitivamente críticas del racionalismo, de la Ilustración y de la absolutización de lo racional: el populismo, se entiende aquí, puede ser visto como una manifestación de esa “otra dimensión” de la modernidad.

En este marco, el populismo sería una de esas expresiones del costado “irracional” de la modernidad. Un costado que, como se dijo, reaparecería intermitentemente bajo diversas modalidades, y que en el caso del populismo tendrá un impacto profundo en los sistemas políticos, por estar asociado precisamente a dimensiones afectivas, instintivas, en las que la racionalidad subyacente al discurso institucional será puesta en jaque precisamente por su condición de tal: esto es, por mostrarse como neutral y no contaminada. Esta neutralidad será el blanco de ataque de todas las traducciones sociopolíticas de ese otro costado de la vida moderna. En este ensayo se abordará

específicamente el caso del populismo como uno de los rostros de ese otro costado de la modernidad.

3. MODERNIDAD, SOSPECHA Y CONVICCIÓN. Luego de la segunda Guerra Mundial, sobre todo con la emergencia del estructuralismo, las críticas a la razón (y a la modernidad) se harían en un marco menos pesimista y más institucionalizado, a través de serias investigaciones antropológicas y sociales, para luego convertirse en toda una corriente dentro del mundo académico. El estructuralismo, y luego sus secuelas, que habrían de servirse de autores como Bataille y Blanchot, además de los siempre presentes Nietzsche y Heidegger, renovarían la crítica al racionalismo iluminista dando un nuevo rostro a ese territorio de la modernidad que la cultura política liberal intentaría, sin éxito, condenar al ostracismo.

En este contexto intelectual resulta de interés recuperar la interrelación entre teología política, secularización y populismo, ya que a partir de ese vínculo problemático pueden explorarse los avatares de un conflicto ínsito en la modernidad, a saber: la tensión entre creencias, convicciones y acción política, de un lado, y liberalismo, racionalismo y neutralidad estatal, de otro. Esta tensión tiene particular relevancia, ya que el intento racionalista de debilitar toda forma de espiritualidad y de convicciones ha sido a menudo señalado por varios movimientos sociales e intelectuales como la edificación indirecta de una nueva teología (en este caso racionalista) de la secularización. La crisis de la religión en torno de su capacidad para *re-ligar* y sostener la unificación de lo social mediante complejas sublimaciones simbólicas no parece haber sido superada realmente por el racionalismo, pues, a pesar de sus esfuerzos por establecer las bases definitivas del mundo moderno y del Estado neutral, el Iluminismo no habría podido completar su proyecto debido a que el mismo se encontraría condicionado por el realismo de la historia: la violencia, las guerras de religión, las revoluciones, el nacionalismo y el retorno de viejos fantasmas encubiertos en nuevas consignas, todas consecuencias de la persistente articulación histórica entre creencia y acción, entre política y teologización de la política; articulación que el liberalismo y el Estado neutral no podrán desarticular definitivamente, sino solo temporaria y contingentemente. En definitiva, se trata del problema del poder y de la falta de fundamentos que infundan de un sentido de unidad a la convivencia sociopolítica, problema que abre la lucha por la instauración e imposición de esos fundamentos, por medio del énfasis propio de las creencias y las convicciones que, como tales, recuperan la relevancia de las emociones, de los afectos y de los aspectos no necesariamente racionales.

Ya Jürgen Habermas, en su clásico estudio sobre *El discurso filosófico de la modernidad*, abordaba esta problemática con enorme lucidez:

La cuestión que ahora se plantea es si de la subjetividad y de la autoconciencia pueden obtenerse criterios que estén extraídos del mundo moderno y que simultáneamente valgan (...) para la crítica de una modernidad en discordia consigo misma (...) En cuanto esta cuestión se plantea, la subjetividad se revela como un principio *unilateral*. Éste posee, ciertamente, la fuerza sin par de generar la formación de la libertad subjetiva y de la reflexión y de minar la religión, que hasta entonces se había presentado como el poder unificador por excelencia. Pero ese mismo principio no es lo bastante poderoso como para regenerar en el medio de la razón el poder de unificación que la religión tenía. (HABERMAS, 2008, p. 31).

Analizando la crítica de la Ilustración que Adorno y Horkheimer elaboraron en su también clásico trabajo *Dialéctica de la Ilustración* (2009), aparecido en 1944, Habermas

reconstruye la crítica a la modernidad desde el interior mismo de esta tradición, en un apartado en el que logra dilucidar el “enmarañamiento de mito e ilustración”:

Ciertamente, las narraciones míticas llaman al individuo a una vuelta a los orígenes con los que está genealógicamente unido por la cadena de generaciones; pero los actos rituales a los que las narraciones convocan, actos que tienden un puente y salvan la culpable distancia a la que han quedado los orígenes, ahondan aún más en el abismo. El mito del origen conserva el *doble sentido* del verbo alemán *entspringen*, el estremecimiento ante la pérdida de raíces y el respiro de alivio tras el acto de huida. (HABERMAS, 2008, p.125).

Luego, Habermas da con lo que podría considerarse la “esencia” de la crítica a la modernidad, que no pudo sino partir —de la misma manera que en el esoterismo, el romanticismo, con Nietzsche y durante el período de entreguerras, tal como se dijo— de una perspectiva enteramente moderna:

Asimismo, la crítica de Nietzsche del conocimiento y de la moral anticipa una idea que Horkheimer y Adorno desarrollan en forma de una crítica de la razón instrumental: tras los ideales de objetividad y las pretensiones de verdad del positivismo, tras los ideales ascéticos y las pretensiones de rectitud de la moral universalista se ocultan imperativos de la autoconservación y la dominación. Una teoría pragmática del conocimiento y una teoría de la moral, que reducen conocimiento y moral a la fuente que tienen en las pasiones, desenmascaran a la razón teórica y a la razón práctica como puras ficciones en las que las pretensiones de poder se buscan una vigorosa y eficaz coartada (...). (HABERMAS, 2008, p.139).

Así se dio paso a una suerte de teología de la sospecha, esto es, una construcción teórico-crítica cuyo fin no ha sido otro que el de dudar de toda pretensión de objetividad, de todo intento de neutralidad, incluso de toda ética, a los efectos de identificar una teoría de la dominación subyacente a cualquier narrativa, ya sea esta científica o moral. Según Habermas, Adorno y Horkheimer se vieron así ante

La misma perplejidad que Nietzsche: si no quieren renunciar al efecto de un último desenmascaramiento y quieren *proseguir la crítica*, deben mantener indemne al menos un criterio para poder explicar la corrupción de *todos* los criterios racionales. En vista de esta paradoja, esta crítica que acaba echándose a sí misma por tierra pierde el norte. (HABERMAS, 2008, p.145).

Si bien Adorno y Horkheimer todavía se enfrentaban a Nietzsche, Heidegger y Bataille se reunirán, como afirma Habermas, “bajo la bandera de Nietzsche para dar la última batalla” (Habermas, 2008, p.149). Será entonces desde estos autores que tomará cuerpo otra operación, pero bajo el mismo espíritu, que encontrará su apogeo en lo que dio en llamarse “neoestructuralismo” o “posestructuralismo”, a partir de la cual numerosos autores formularán novedosas fundamentaciones discursivas acerca de las diversas formas de la dominación; fundamentaciones que, ciertamente, no han cesado de toparse con enormes dificultades a la hora de diagramar una propuesta emancipatoria original partiendo de postulados propios, por las mismas razones que esgrimieron en contra de todo discurso científico y moral. En efecto, no es casual que Heidegger identificara con claridad tal imposibilidad en su última entrevista con *Der Spiegel* en 1966, publicada en 1976, cuando afirmó que solo un “Dios puede salvarnos”⁶, poniendo

⁶ Ver la entrevista del 23 de septiembre de 1966 que Heidegger dio a Rudolf Augstein, director de *Der Spiegel*, junto con Georg Wolff, publicada recién en 1976 con el título “Ya sólo un Dios puede salvarnos”

en cierta evidencia —de un modo muy coloquial, pero no por eso menos definitorio— que “la salida” de la metafísica y del problema del racionalismo no parecía ser otra que una renovación de la metafísica (Dios). Todas las corrientes inspiradas en Heidegger, pero sobre todo aquellas de orientación política, no podrán entonces salir jamás de este nudo que conduce a la hipostatización de cualquier elemento, a la sustanciación de lo que sea que deba esencializarse para evadir así el rodeo de la argumentación y, por sobre todas las cosas, el problema de la crítica. El concepto de *Pueblo* será uno de estos elementos que tenderán ocupar el lugar de Dios, creando así las condiciones para la emergencia de lo que se entiende por populismo: una práctica política basada en los afectos, las emociones y las vinculaciones retóricas entre sectores sociales y líderes, a partir de la sinécdoque. En efecto, como indica Laclau, acaso el teórico más importante del populismo:

Eso otorga una clara centralidad a una figura particular dentro del arsenal de la retórica clásica: la sinécdoque (la parte que representa al todo). Y esto también sugiere que la sinécdoque no es sólo un recurso retórico más, que simplemente es agregado a la taxonomía junto a otras figuras como la metáfora o la metonimia, sino que cumple una función ontológica diferente. (LACLAU, 2005, p.97)

Es en este marco epistemológico en el que los teóricos de la ontología populista, como Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, ponderaron la obra de Carl Schmitt, conforme les permitiera reintroducir la noción de *enemigo* a los fines de evitar el laberinto de la neutralidad, pues su búsqueda se orientó a impugnar toda moralización y narrativa científica que no declarase abiertamente contra quién se erigía y bajo qué ideologías se pronunciaba, en línea con aquella crítica del enmascaramiento que bien describe Habermas.

De esta forma, al recuperar una concepción de la política desde *lo político*, con la consecuente toma de posición que ello implica, el pensamiento político populista, que, según la caracterización de Oliver Marchart, es *posfundacional* (2009), evitaría la necesidad de adoptar o encubrir esa sospechosa neutralidad valorativa, esa “coartada” bajo la cual se filtraría la dominación burguesa, y el populismo se asumiría, en tanto epistemología, como una teoría crítica autoconsciente de su posición, esto es, sin enmascaramientos (intencionales)⁷.

Esta actitud podría evocar la que muy bien describe Paul Ricoeur al referirse a los tres maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud, quienes hicieron inteligibles los déficits de la moral burguesa, en la cual se esconderían intereses de clase, objetivos de dominación a través de la obliteración de los impulsos más humanos, y el modo

(Nur noch ein Gott kann uns retten); *Der Spiegel* N°23, Hamburg, 1976. Versión digital: [Heidegger-Spiegel-31-05-1976.pdf \(publitz.org\)](#). Hay traducción al español: P. OYARZÚN, “Nur noch ein Gott kann uns retten”, traducción de la entrevista a Heidegger por Revista *Der Spiegel* N°23, Hamburg, 1976, en Revista *Escritos de Teoría* 11, Santiago, 1977, pp. 174 s

⁷ Esta toma de posición, sin embargo, significa una errática noción en el populismo acerca de qué rumbos concretos debería tomar un proyecto populista (en términos de políticas públicas y planes de gobierno), pues como teoría crítica tiende a agotarse en impugnaciones hacia el orden liberal y al capitalismo que, por lo demás, ya habían sido realizadas desde diferentes presupuestos por autores como Carl Schmitt, Gramsci, Macpherson y Althusser. De esta manera, los populismos de izquierda del siglo XXI no han logrado desprenderse de anacrónicas consignas, propias de contextos históricos y económicos vetustos, cayendo así en clisés de todo tipo, como puede observarse en los casos del kirchnerismo en Argentina, del chavismo en Venezuela, o de Podemos en España. Pero lo mismo sucede con los populismos de derechas, atascados en una casi guerra de religión contra la teoría de género y la inmigración.

inconsciente en que operarían las adaptaciones de la psique a las exigencias de la cultura. Efectivamente, Paul Ricoeur encuentra una sustanciosa afinidad entre “tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí” (RICOEUR, 2007, p.32), autores que:

Retoman, cada uno en un registro diferente, el problema de la duda cartesiana, para llevarlo al corazón mismo de la fortaleza cartesiana. El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia. Pero estos tres maestros de la sospecha no son tres maestros del escepticismo; son seguramente tres grandes “destructores” y, sin embargo, ni siquiera esto debe extraviarnos; la destrucción, dice Heidegger en *Sein und Zeit*, es un momento de toda nueva fundación, incluida la destrucción de la religión, en cuanto es, según palabras de Nietzsche, un “platonismo para el pueblo”. Es más allá de la “destrucción” donde se plantea la cuestión de saber lo que todavía significan pensamiento, razón e incluso fe. (RICOEUR, 2007, p.33).⁸

Esta predisposición hacia la sospecha, que muy bien dilucidó Ricoeur en diferentes tramos de su obra, pareciera haberse incorporado en la crítica que se haría desde el interior mismo de la modernidad, tanto en las versiones de Marx, Nietzsche y Freud, así como en un tono mucho más sombrío en las intervenciones de Ernst Jünger, Oswald Spengler, el círculo de Stefan George (*George-Kreis*)⁹ y sus críticas al racionalismo, por la mayoría de los escritores nucleados en torno de la Revolución Conservadora y en general por varios filósofos y escritores alemanes del período de entreguerras. Sin embargo, “los exponentes principales del talante contrario a la civilización de la crítica cultural de la República de Weimar” (HERF, 1993, p.113), de entre los cuales Oswald Spengler sería uno de sus más reconocidos representantes, no asentaban su crítica de la modernidad en el registro de una sospecha en sentido cartesiano, llevando incluso esa crítica “al corazón mismo de la fortaleza cartesiana”, tal como propone Ricoeur interpretar a Marx, Nietzsche y Freud. Sus lecturas no partieron desde Descartes para ir “contra Descartes”, sino que abrevaron en el romanticismo para transfigurar en una concepción dramática y decadentista de la modernidad. Ernst Jünger es un gran ejemplo de esta transvaloración —a propósito de Nietzsche— de una crítica de la modernidad en clave ya nada cartesiana sino romántica y pesimista; crítica de la que Spencer ha sido, ciertamente, un referente indiscutido:

⁸ Este punto es de enorme relevancia, ya que pone de manifiesto la problemática en torno de la modernidad. A este respecto, Alain Touraine señala que “Nietzsche y Freud, al destruir el mito de la modernidad, hacen que reaparezca un dualismo que tiempo atrás había sido destruido por el espíritu de la Ilustración y la filosofía del progreso” (A. TOURAINE, *Crítica de la modernidad*, FCE, México, 1995, p.132). Sin duda, Nietzsche y Freud posibilitan *volver* sobre ese dualismo, pero se trata, precisamente, de un “volver”, por lo que ambos pensadores, más que destruir el mito de la modernidad, lo que hacen es recuperar su condición dual. Antes de una “destrucción” del mito moderno, hay una restitución de los elementos excluidos (por) y renegados de la modernidad por una “facción” dentro de ella: la Ilustración, que procuró arrojar al olvido a esa dimensión oscura, de difícil acceso, y cuyo retorno no haría sino rememorar esa condición dual y definitivamente constitutiva de la modernidad como fenómeno histórico y social.

⁹ Acerca del círculo de Stefan George y de sus reparos respecto del racionalismo, ver el trabajo de JIMÉNEZ COLODRERO, “Sujetos de la Historia: ‘hacedor’ (*Täter*) versus ‘organizador’ (*Gestalter*) en Hegel y en el círculo de Stefan George”, J. L. REARTE, R. SOLE (eds.), *De la Ilustración al Romanticismo: tensión, ruptura, continuidad*. Buenos Aires: Prometeo-U.N.G.S., 2010, pp. 185-201.

La absoluta superioridad del enemigo se vuelve precisamente en contra de él. En fin, existe el pesimismo, que aunque sabe que el nivel bajó, también cree posible la grandeza sobre la nueva superficie y, en particular, concede valor a la perseverancia, a mantener el puesto perdido. En eso radica el mérito de Spengler. (JÜNGER, 1994, p.19).

Los escritores e intelectuales alemanes del período de entreguerras tendieron más bien a radicalizar los contenidos de la crítica de la modernidad elaborados por el romanticismo y por Nietzsche —particularmente—, al tiempo que crearon sus propios diagnósticos y concepciones, que en los casos de Schmitt y Heidegger adquirieron una consistencia interpretativa intempestiva; esto es, fuera de tiempo, y, por ello, seriamente atendible.

En cierta medida, las teorías del populismo que aparecieron desde fines de los setenta, fundamentalmente en el caso de Laclau y de Mouffe¹⁰, recuperan esta tradición antimoderna, pero desde la izquierda, esto es, desde lo que daría en llamarse “posmarxismo”. Así, la racionalidad crítica de la cual habían partido Marx, Nietzsche y Freud para profundizar la crítica de la modernidad será resignificada y en buena medida abandonada y cuestionada por estos autores, a tal punto que la duda como procedimiento será reemplazada por la revitalización de las pasiones, los afectos y lo inconsciente ya no freudiano sino lacaniano (estructurado en lenguaje), que en conjunto darían lugar a una forma de teorizar sobre (y de concebir a) la política que acentuará la efectiva falta de fundamentos de lo social, cara a Heidegger.

José Luis Villacañas observó nítidamente esta tendencia del populismo, al señalar que:

Lo que en tiempos de estabilidad parecía una exageración, e incluso una patología, ahora se torna normalidad. El populismo se levanta sobre esta operación de borrado entre lo normal y lo patológico; y por supuesto que sabe que entonces se entra en zona de riesgo. Pero su mirada, bastante penetrante, comprende que en la base de las sociedades hay siempre una falta de suelo, esa falta de fundamento que muestra la filosofía de Heidegger, y que cuando esta sensación de operar en el vacío emerge, sale a la luz un exceso peligroso. Para el populismo, estos peligros son inherentes a toda realidad social. Sabe que tarde o temprano esta experiencia de falta de suelo se presentará ante las sociedades; basta que la crisis alcance cierta intensidad. Justo entonces se revelará un rasgo central de la sociedad. Al responder a este rasgo central de la falta de fundamento de las sociedades, el populismo considera que no hace sino ejercer la política verdadera. A este hecho lo he llamado la premisa liberal del populismo. Pues tampoco el liberalismo conoce rasgo sustancial alguno que vincule a los individuos entre sí. El problema del liberalismo, explicar la existencia propia del pueblo, es lo que el populismo resuelve. Por eso la convicción firme del populismo es que no hay otra política que la populista. (VILLACAÑAS, 2015, p.16).

Será alrededor de este aspecto, el de la convicción —que también podría comprenderse como la certeza de la conciencia—, que girará la semántica del populismo y, más aún, del populismo contemporáneo: a saber, la evocación de la conciencia identitaria como teología política a partir de la cual la ética de los fines potenciará el antagonismo y el espíritu agonial, desatando la “patología” que menciona Villacañas: eso que el liberalismo y el racionalismo han concebido y, aun asumiéndolo como un problema

¹⁰ Se trata, por cierto, de E. LACLAU, *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo Veintiuno Editores, 1978, España; E. LACLAU, C. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 1985. E. LACLAU, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993; y E. LACLAU, *La razón populista*, FCE., Buenos Aires, 2005.

constitutivo de la modernidad, han procurado neutralizar vía la mediación de un Estado equidistante para así *contener* el potencial conflicto inherente a esa consabida falta de fundamentos. Reinhard Koselleck, analizando la teoría hobbesiana, ha capturado con gran precisión este momento de la modernidad:

Todo aquel que evoca la conciencia, dice Hobbes, quiere algo. En la convicción, a la que Hobbes reducía todos los contenidos religiosos, se fundamenta la pretensión de exclusividad de los partidos hostiles; el carácter común y general de esta actitud hace brotar la guerra civil (...) La mera conciencia, que se arroga el derecho —como dice Hobbes— de escalar al trono, no es el juez que juzga el bien y el mal, sino la fuente misma de este mal. No sólo fue la voluntad de poder lo que atizó el fuego de la contienda civil, sino también — y aquí radica el paso decisivo de Hobbes— la invocación a una conciencia sin asidero externo. La instancia de la conciencia, en lugar de ser una *causa pacis* (motivo de paz), es en su pluralidad subjetiva una explícita *causa belli civilis* (motivo de guerra civil). (KOSELLECK, 2007, p.41).

Así, el populismo como práctica política y sus teóricos como teólogos políticos insistirán en retrotraer el origen de lo político a su conciencia interior, “sin asidero externo”, a su condición primigenia, “a través de la apertura al riesgo no racional que le atañe, a través del acceso a lo Extremo” (GALLI, 2018, p.23). Se trata de aquello que Carlo Galli señalara respecto del pensamiento de Schmitt: esto es, que

Puesto que la forma política se halla continuamente amenazada por el olvido del origen y, por consiguiente, por el regreso incontrolado y destructivo de este, es necesario que dentro del orden subsista una función de acceso concreto al origen, o sea la decisión soberana acerca del potencial enemigo interno, cuyo efecto concreto es la *exclusión*. (Galli, 2018, pp.25-26).

En efecto, y a propósito de la exclusión, Laclau es explícito:

A fin de concebir al “pueblo” del populismo necesitamos algo más: necesitamos una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo —es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad— (...). En el caso de un discurso institucionalista, hemos visto que la diferencialidad reclama ser concebida como el único equivalente legítimo: todas las diferencias son consideradas igualmente válidas dentro de una totalidad más amplia. En el caso del populismo, esta simetría se quiebra: hay una parte que se identifica con el todo. De este modo, como ya sabemos, va a tener lugar una *exclusión* radical dentro del espacio comunitario. (LACLAU, 2005, p.108. Las bastardillas en “exclusión” son propias)

4. DEMOCRACIA, TEOLOGÍA POLÍTICA Y POPULISMO. Es conocida la interpretación de Claude Lefort sobre el poder como un “lugar vacío” (1990). Según su clásica lectura, la revolución democrática gestó un cambio auspicioso en las sociedades modernas, un cambio cualitativo: “la desincorporación del poder”, cuyo significado más relevante para la vida democrática ha consistido en que “la autoridad política deja de gozar de una legitimidad absoluta” (Lefort, 2011, p.146). Debido a que la democracia conlleva el resquebrajamiento de las viejas estructuras, su advenimiento produjo un efecto sobre el saber, el poder y la ley (Lefort, 1990). Éstos ya no reposarían en Dios, la naturaleza o sus extensiones: el rey o el príncipe: la ley, el poder y el saber ya no proceden de un mismo origen que, en carácter de tal, los legitima. Desde entonces, el poder se desincorpora, deja de estar en el cuerpo de una persona, por lo que el terreno democrático se convierte en una arena conflictiva. El conflicto, por consiguiente, manifiesta que la democracia, al modo de ver de Lefort, “se

instituye y se mantiene por la disolución de los indicadores de certeza” (LEFORT, 2004, p.50), lo cual revela las altas dosis de incertidumbre que caracterizan a todo sistema democrático. La democracia se convierte así en un espacio de disputa sin referencias ni certezas absolutas, lo que permite redefinir asiduamente ese espacio. La desincorporación implica “la institucionalización del conflicto” (LEFORT, 1990, p.190). Significa que el poder se escinde del cuerpo del rey, representando así la claudicación de toda unidad sustancial y la consiguiente apertura a la incertidumbre democrática:

La sociedad relacionada consigo misma por efecto de la representación de una nación y de un pueblo homogéneos es una sociedad paradójicamente confrontada con la heterogeneidad de los intereses, creencias, opiniones de las costumbres en general; una sociedad en la cual la legitimación del conflicto propiamente político señala en dirección a la legitimación del conflicto en la sociedad y en la cultura. (LEFORT, 1990, p.190).

Sin embargo, la democracia, una vez instituida, debe organizar esa arena conflictiva. La incertidumbre debe canalizarse por vías institucionales. Por ello, todo régimen democrático se cifra sobre una tensión constitutiva: de un lado, abre un campo discursivo y material para la contienda política, un ámbito público en el que lo político debe plasmarse y desarrollarse; pero, de otro, precisamente por la necesidad de organizar ese espacio a partir de un compendio de derechos, obligaciones y garantías, el sistema democrático está compelido a establecer pautas o reglas de juego con el fin de que la disputa no se transforme en una guerra por los fundamentos que deben dar sentido a la organización política y social. En resumidas cuentas, la democracia debe funcionar con instituciones, las cuales reflejan asimismo la desincorporación del poder, que ya no se hace carne en persona alguna, sino que expresa la vacuidad institucional que permite a distintas figuras ejercer, limitadamente, ese poder.

El totalitarismo¹¹, en sus versiones nazi y comunista, así como el fascismo, dieron cuenta de que “la disolución de los indicadores de certeza” que postuló Claude Lefort abrió

¹¹ Los términos “totalitarismo” y “totalitario” tienen una acepción de origen, surgida alrededor de 1923, cuando liberales, socialistas y católicos italianos como Giovanni Amendola, Lelio Basso o Luigi Sturzo lo utilizaron peyorativamente para referirse al fascismo recién instalado en el poder, como bien lo estudiara Jens Petersen, a quien Enzo Traverso cita en su libro sobre *El totalitarismo* (2016). Su comprensión histórico-teórica se encuentra en las clásicas interpretaciones de Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (2006), aparecido en 1951, de Carl J. Friedrich y Zbigniew Brzezinski, en *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (1956) y en numerosas obras más que destacan la irrupción de las masas en la vida pública y el desarrollo militar y tecnológico. Aquí se considera interesante recuperar la reflexión de Ernst Nolte en su clásico *El fascismo en su época* (1967), publicado en 1963, debido a que su enfoque fenomenológico resulta pertinente para la comprensión del fascismo como una “resistencia a la trascendencia”, que Nolte dilucida en su visión histórico-genética del nazismo. Resulta menester aclarar que la polémica desatada por Nolte no debe incentivar interpretaciones mezquinas acerca de sus estudios, pues la simetría en la que Nolte ubica al nazismo y al comunismo se cree aquí que es válida hermenéuticamente, lo que no implica que se deban aceptar todas las posibles interpretaciones que se desprendan de tal lectura. Por otra parte, el historiador Ian Kershaw, en su libro *La dictadura Nazi* (2004), aparecido por primera vez en 1985, en inglés, efectúa una buena reconstrucción del debate sobre el totalitarismo y expone ligeramente las conocidas interpretaciones al respecto, que van desde las visiones marxistas a las no marxistas. Entre estas últimas se destacan los dos tomos traducidos al español por Alianza del clásico trabajo de Karl Dietrich Bracher *La dictadura alemana* (1973), de 1969, por ejemplo, y justamente los estudios de Ernst Nolte. Asimismo, es importante mencionar que la recuperación de Nolte que aquí se realiza sigue siendo motivo de polémicas historiográficas, debido a que no son pocos los autores que rechazan a Nolte, no tanto por su análisis de la “resistencia a la trascendencia” sino por su interpretación del nazismo como reacción al comunismo. Eric Hobsbawm (E. HOBBSAWM, *Historia del siglo*

el terreno a las variantes que pudiera arrojar la incertidumbre democrática, que podía -y efectivamente pudo- degenerar en dictadura. Entendiendo el fascismo y el totalitarismo en general como una voluntad de “resistencia a la trascendencia”, a la modernidad, en línea con la interpretación fenomenológica de Ernst Nolte (1967), como una reacción que se expresa en una tentativa de implosionarla —pero sin despegarse de ella—, puede advertirse que en su condición de fenómeno anti-moderno (y a su vez irreductiblemente moderno), el totalitarismo ha buscado instalar, en distintos episodios históricos y vía diferentes teologías políticas, un Estado *Total* que, por lo demás, en su núcleo más íntimo parecía anhelar su propia extinción, llevándose consigo todo alrededor. En efecto, el totalitarismo no puede existir *in aeternum*, pues en su inmanente impulso *Total* yace su naturaleza autodestructiva, que cuanto más avanza menos pluralidad deja, mostrando que es sobre sí mismo donde pareciera actuar su deseo, por lo que una vez consumada su volición sobre todo aquello que no sea él, volverá sobre sí. Esta lectura se puede aplicar a los totalitarismos de izquierdas: las purgas acaecidas durante y luego de su instalación en el poder permiten reflexionar sobre esta naturaleza voraz y especular del fenómeno, que tiende a volver sobre sí mismo para, desde allí, proyectarse nuevamente hacia afuera, en una suerte de dialéctica negativa exterior-interior irreconciliable, sin *aufheben*.

Si bien el totalitarismo pretende clausurar la contingencia y, por consiguiente, a la política como tal, tendiendo a no dejar resto de oposición con el que confrontar y, por ello mismo, buscando la extinción de toda otredad, su experiencia permite pensarlo como una vasta teología política: como una fusión inevitable entre fe y acción, entendiendo por fe no necesariamente a lo religioso-espiritual, sino a las convicciones que, como creencias, pueden escalar hacia intensidades potencialmente destructivas. En ese sentido, Schmitt nos enseñó que las intensidades pueden dar lugar a teólogos incluso “de lo antiteológico”, como consideraba Carl Schmitt a Bakunin:

Cierto que esta antítesis radical le obliga a decidirse resueltamente contra la decisión; y así se da la curiosa paradoja de que el anarquista más grande del siglo XIX, Bakunin, fuese, en teoría, teólogo de la antiteología y, en la práctica, dictador de una antidictadura. (SCHMITT, 2009, p.58).¹²

De esta manera, la teología política se muestra como factor decisivo de la vida política, que en tanto política no debe pensarse solamente como ligada a las religiones

XX, Crítica, Buenos Aires, 2012, pp.129-157), Sheila Fitzpatrick (S. FITZPATRICK, *La revolución rusa*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, pp.17-20) y el mismo Enzo Traverso (E. TRAVERSO, *El totalitarismo*, Eudeba, Buenos Aires, 2006, pp.33-36) son algunos de los tantos autores que rechazan tal lectura. Finalmente, cabe señalar que para el estudio del fascismo y del totalitarismo son también imprescindibles las investigaciones de Stanley G. Payne, Zeev Sternhell, Robert Paxton, la trilogía de Richard Evans y el ya clásico estudio de Jeffrey Herf (1993).

¹² En relación con la crítica de Nietzsche a la modernidad analizada en párrafos anteriores, esta lectura que Schmitt hace de Bakunin podría aplicarse en cierto modo a Nietzsche, quien también puede ser interpretado como un “teólogo de lo antiteológico”. En efecto, el escritor argentino Ezequiel Martínez Estrada había sugerido ya en 1947 algo en esta línea, al indicar que “La posición de Nietzsche en oposición a toda dogmática del saber, del creer y del obrar es de índole religiosa; su contenido está saturado de una fe ilimitada en ciertas facultades o potestades humanas infalibles contra otras que considera degenerativas. El instinto es, como la fe ciega de Tertuliano, un camino de salvación, pero el instinto de la mente, no del cuerpo”. (E. MARTÍNEZ ESTRADA, *Nietzsche, filósofo dionisiaco*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005, p.27). Aunque el asunto respecto del cuerpo en Nietzsche pudiera suscitar debate, su *crítica* —en carácter de tal— de la modernidad, no puede leerse en clave absolutamente irracional, sino más bien como una crítica a la racionalidad hipostasiada, esencializada y, por lo tanto, metafísica, alineada así con su crítica de la religión.

tradicionales, sino como un fenómeno que se hace sentir, reapareciendo una y otra vez en la política moderna.

En ese registro interpretativo, el populismo puede concebirse como una teología política que, en sus vertientes teórica y práctica, ha encontrado en la intensificación y ensalzamiento de las convicciones y las creencias (es decir, de lo teológico) las claves para recuperar el origen dramático y riesgoso de lo político, y para hacer de ello, a su vez, un estratégico instrumento de poder, procurando extraer beneficios del estímulo de la división social y la exaltación de las pasiones y los antagonismos.

Hay numerosas definiciones de populismo. Aquí interesa rescatar aquella que comprende al populismo como un fenómeno sociopolítico contrario a la democracia liberal y, por lo tanto, contrario al institucionalismo republicano. Autores como Giorgio Alberti (1995) han hecho hincapié en el carácter anti-institucionalista del populismo, interpretación que vale la pena recuperar, sobre todo luego de analizar los aportes de teóricos como Ernesto Laclau (1985; 2005) y Chantal Mouffe (1985), quienes crearon una teoría del populismo de corte decididamente antiliberal, que, en el caso de Laclau, cobró una sustancial importancia en movimientos populistas como Podemos, en España, el chavismo, en Venezuela, y el kirchnerismo, en Argentina, por nombrar a los casos más emblemáticos de populismos recientes.

El populismo de Laclau se sostiene sobre la hipótesis de que la teoría política nunca comprendió la naturaleza “democrática” de los fenómenos populares (2005), razón por la cual el autor esbozó una teoría de lo sociopolítico que se aparta del institucionalismo liberal. Su teoría fue estudiada y analizada en otro trabajo de quien escribe (2021).

Aquí resulta importante destacar que la teoría populista de Laclau ha servido de base a muchos actores políticos de los movimientos antes mencionados. A lo largo de este escrito, populismo siempre será comprendido en el marco de las teorías de Laclau y de Mouffe, para buscar demostrar cómo la relación entre las nociones de afectos y elementos emocionales que ambos destacan del populismo se imbrica con la lógica anti-institucional que bien analiza Alberti. Tal imbricación es, en efecto, la que permite dilucidar cómo el populismo está enhebrado con los clásicos patrones de intensidad de toda teología política: ese vínculo directo que establece entre emocionalidad, convicción e intensificación de *lo político* (entendido este en una clave schmittiana), es lo que hace del populismo una teología política, como fenómeno enteramente moderno.

5. REDESCUBRIENDO LAS UTILIDADES DE INTENSIFICAR LA TEOLOGÍA POLÍTICA. Así, ante el redescubrimiento de que la deliberada intensificación de la teología política podría arrojar deseados resultados electorales y de gobernanza (siempre a costa de destruir la discusión pública), las prácticas populistas irrumpieron en las deterioradas democracias occidentales del siglo XXI, pero sin desplegar completamente sus insinuaciones y potencialidades. Algo en el populismo parecía desgarrarlo en su capacidad o en sus procedimientos a la hora de terminar definitivamente con las instituciones liberales, acaso porque los diseños de las repúblicas democráticas habían logrado bloquear su cometido; acaso porque no todos los populismos habían adoptado una impronta absolutamente reaccionaria (pues había sido solo relativa). Sin embargo, casos como los del chavismo (tanto el de Chávez como el de Maduro), El Salvador, Hungría, Rusia y Nicaragua, demuestran que las fronteras entre lo que la ciencia política denomina “autoritarismos competitivos” (LEVITSKY S. & WAY, A., 2004) y dictaduras a secas son cada vez más difusas.

Aun así, el populismo todavía no alcanza la plenitud ausente de su discurso, que paradójicamente necesita de la carencia, de lo que proyecta como un arrebatamiento, ya sea a su pueblo mítico, a la “nación no realizada”, a los desposeídos, a los que conforman la sinécdoque: esto es, a la parte que pretende representar al todo. En esa limitación reside su diferencia cualitativamente fundamental respecto del totalitarismo, que no se detiene ante la carencia, sino que apunta a colmarla y satisfacerla sin titubeos.

El filósofo francés Marcel Gauchet parece haber detectado esta distinción, equivocando, no obstante, la inferencia teológico-política, cuando afirma que:

Si la noción de posverdad expresa una novedad histórica, ella reside en esa ambigüedad que distingue en gran medida el discurso populista de sus antecedentes totalitarios. La posverdad populista no tiene nada que ver con la pretensión de ciencia indiscutible de las ideologías totalitarias, no atañe a la fe fanática que alineaba las convicciones políticas con la creencia religiosa. (GAUCHET, 2017, p.25. Traducción propia).

Asumiendo que el populismo es bien distinto que el totalitarismo, su proceder, en sus más diversas manifestaciones, desde el chavismo, Ortega o Bukele en América Latina hasta Orbán o el nacionalismo catalán en Europa, demuestra que efectivamente se nutre de un fanatismo que profesa, magnánimo, una religión secular.

Aunque sea dable suponer que en las condiciones del deterioro económico y social se inscriban las razones materiales que alimentan la matriz simbólica del populismo, no deja de ser cierto que hay otras razones que operan y han operado siempre en el talante de quienes suelen redescubrir en la exaltación de la teología política una aventura que, en cada reaparición, no deja de resucitar el pasado, a partir de la entronización de una voluntad que —parafraseando a Karl Löwith cuando interpreta la doble voluntad en Nietzsche—: “construye, de modo paradójico, la voluntad del futuro hacia una voluntad del pasado” (LÖWITH, 1974, p.274). Así, el problema de la última voluntad en Nietzsche se cierra con “esa doble voluntad que quiere contra sí misma” (LÖWITH, 1974, p.274). En una suerte de problema similar, el populismo enfrenta el desafío altamente complejo de la temporalidad, porque si en buena medida sus intereses políticos concretos se inscriben en lo inmediato, su retórica y su misma teología construye y retrotrae toda proyección hacia el futuro en una búsqueda de fundamentos *en el pasado*. Así, el populismo confunde el origen dramático de lo político, que lúcidamente analiza Carlo Galli, con la ideologización del pasado en función del presente.

Heinrich Meier adopta una perspectiva en clave teológica que también restablece el problema de la teología en términos de temporalidad. En un artículo de 2006 sobre el creciente interés que comenzaba a despertar la teología política, Meier observa que:

- 1) El colapso del imperio soviético y la erosión mundial de las esperanzas marxistas que lo precedieron han inspirado en muchos lugares la búsqueda de una nueva certeza de fe. 2) No sólo las religiones reveladas prometen una seguridad que ninguna de las ideologías desaparecidas propone. También parecen ofrecer un eficiente punto de apoyo para resistir el triunfo global del liberalismo y del capitalismo, o más bien presentan una alternativa al secularismo de la modernidad en su totalidad. (...) 3) Tanto el desencanto de las utopías político-religiosas como las expectativas de salvación que aparecen en el establecimiento de una teocracia han recuperado la urgencia de la cuestión de la relación entre la política y la religión que pocos reconocían desde hacía mucho tiempo. 4) Comparado con los tres puntos de vista que acabo de mencionar —los anhelos de un nuevo compromiso completamente vinculante, el regreso de las ortodoxias y el reflejo de la cuestión de los fundamentos teológico-políticos de la comunidad—, el cuarto aspecto parece tener menos importancia. Aún

así, no debería ser subestimado, dado el clima intelectual en el que una teoría política que afirma estar fundada en la fe en la revelación divina está ganando atractivo y audiencia. (MEIER, 2008, p.93).

Meier advertía acerca de una fusión entre fe y acción, en este caso de raigambre religioso-teísta, en un contexto en el que Europa comenzaba a trazar prospectivas en torno de la tensión entre valores cosmopolitas e inmigración musulmana antioccidental. Pero su diagnóstico, visto en retrospectiva, puede sin duda explicar el curso que han tomado numerosos movimientos populistas en todo el mundo, pues los aspectos que enumera se enhebran consistentemente en las narrativas identitarias de todas las formas del populismo, de izquierda radical a ultraderecha, de Podemos a Vox; de Jean-Luc Mélenchon a Marine Le Pen; de Ortega a Bukele en Centroamérica.

Con todo, debemos reconocer que la radicalización de la teología política suscitará siempre una tentación, y que el populismo, al ser una de las tantas manifestaciones de lo teológico-político, debe ser comprendido precisamente en ese registro vitalista y autoritario, es decir, como un movimiento cuyo deseo consiste en *totalizar* alguna narrativa identitaria, que dependiendo de la intensidad con que sea llevado a cabo podrá ser más o menos autoritario, pero nunca dejará de ser *totalista*¹³. Este factor, que puede resultar muy grave, es, a decir verdad, “demasiado humano”, y ha despuntado intermitentemente en la historia de la modernidad como una rasgadura al humanismo, al liberalismo y a la Ilustración. Habermas tiene toda la razón cuando expone en *El discurso filosófico de la modernidad* “que bajo ese manto de postilustración no se ocultara sino la complicidad con una ya venerable tradición de contrailustración” (2007, p.15). Lo que el polémico Ernst Nolte llamó “una resistencia violenta a la trascendencia” (1967) apunta precisamente a tal tradición, que se manifiesta en esa rasgadura histórica —e inconsciente— que lo esotérico de la modernidad lanza sobre sus pasos más prósperos y optimistas, tal vez para recordarle que no debe cometer “el error” de soslayar su otra dimensión: esa que bajo diferentes intensidades aparece para resquebrajar un discurso que se presenta libre de opacidades y que descuida del origen dramático y entrópico de lo político. La cuestión queda planteada entonces en torno de la intensidad de todo movimiento con aspiraciones *totalistas*, retomando la clarificadora idea de Antonio Elorza.

6. EL DESCUIDO O EL OLVIDO DE *LO POLÍTICO* Y DE SU ORIGEN. Difícilmente aceptemos que la democracia liberal y sus fundamentos iluministas “necesiten” una y otra vez que su costado más grisáceo la saque de “su error” mediante el retorno de inesperadas pero repetitivas eferescencias políticas. No obstante, es decisivo atender a ese hemisferio opaco de la modernidad que opera desde su íntima condición; identificar eso que en ella anida en forma de entropía y que según la época puede adquirir el rostro del fascismo, del comunismo, del populismo, del fundamentalismo de mercado (que puede ser populismo) o de cualquier tipo de autoritarismo disfrazado o, mejor dicho, embebido de emancipación, aun asumiendo las importantes diferencias entre cada uno de esos fenómenos, pues, como se ha dicho, populismo y totalitarismo no pueden ni deben

¹³ Esta idea conceptual pertenece al filósofo Antonio Elorza, que en su momento fue dirigida al nacionalismo catalán, pero que como tal se puede aplicar sin duda al populismo. Ver artículo en *El País* digital, “Cataluña, totalismo o democracia”, 14 de marzo del 2014. Recuperado de: https://elpais.com/politica/2014/03/14/actualidad/1394825149_706409.html

homologarse. Se trata de no despegar de la Ilustración y de su narrativa racionalista el núcleo originario de lo político, sobre el que Carl Schmitt ha teorizado de modo tal que recuperase su justificado protagonismo en la historia política:

Ha de sostenerse que 'lo político', entendido como desafío, es el origen, energético aunque 'crítico', de todo *Zentralgebiet*, que la neutralización activa reconoce y ordena pero no despolitiza del todo; y esto implica que el punto de vista a partir del cual Schmitt piensa 'lo político' no es una Verdad sustraída a lo Moderno, sino que más bien es la propia inmanencia moderna -por cierto, no interpretada de acuerdo a su autocomprensión 'liberal', sino según su origen 'trágico'. (GALLI, 2018, p.590).

A este respecto, las preguntas que surgen son las de siempre: ¿De qué busca emanciparse el populismo y cualquier movimiento político? ¿Quiere *eso* —que en la línea de Ernst Jünger (2003) podemos llamar “movilización total” — revolucionar algo? ¿Hay revolución en *lo político*? Julien Freund nos enseñó que no hay revolución posible en lo político, aun cuando la hubiera en la política:

Nunca hubo, y sin duda nunca habrá, una revolución capaz de llevar hasta sus extremas consecuencias el principio igualitario. La razón es bien sencilla: desde el momento que es un fenómeno político, no puede sino doblegarse a las leyes de esta esencia, es decir, que utilizará forzosamente los medios políticos para triunfar y mantenerse, o bien para realizar sus objetivos sociales, económicos y otros. La política es su piel; se derrumbaría si quisiera eliminar por el camino el medio que le permite adelantar. (FREUND, 1968, p.343).

Entonces,

Si suprimimos, por ejemplo, la relación de mando y obediencia, suprimimos la política. Entendidos de esta manera, los presupuestos de lo político son conceptos que nos permiten entender lo que hace que la política sea la política, lo que hace que siempre sea necesariamente lo que es y no otra cosa. Por consiguiente, mientras subsista la relación de mando y de obediencia, es totalmente inútil esperar un aniquilamiento del Estado o de la política. Más explícitamente, los presupuestos son de algún modo evidencias que se imponen *a priori* y se vuelven a encontrar necesariamente en formas históricas variables, con las cuales una esencia se manifiesta concretamente. Como evidencias, no se las puede justificar: son condiciones absolutas de una esencia. Esto no significa que sean el fundamento absoluto y único de todas las cosas, y sí únicamente las condiciones de las posibilidades de una esencia determinada. (FREUND, 1968, p.100).

De esta manera, es relevante adentrarse en las motivaciones de todo movimiento populista que, bajo alguna teologización (es decir, bajo alguna convicción absoluta), pretenda instaurar algún nuevo régimen. Si el populismo no podrá jamás emanciparse de lo político, porque no puede salirse, como ninguna forma política, de su propia piel, ¿hacia dónde apunta su teología política? Abolir la democracia liberal y, junto con ella, al capitalismo, es un proyecto que ya mostró sus resultados, y no sólo en los experimentos totalitarios de la URSS, China (que en la actualidad persiste en un sistema de partido único, aunque aceptara ciertas reglas de la globalización económica), o el régimen de Pol Pot en Camboya, por nombrar a los casos más emblemáticos, sino también hoy, como se observa en la dramática situación que vive la sociedad venezolana, sujeta a un régimen que es a secas una dictadura (de izquierda). Lo mismo puede decirse, aunque con mayor tiempo en el poder, del régimen cubano, que comienza a mostrar su agotamiento en una falta de legitimidad social, que las protestas de julio de 2021 han puesto en evidencia.

Las cuestiones ya planteadas siguen latentes: ¿hacia dónde apunta el populismo? Probablemente, la respuesta no tenga una definición precisa, porque el populismo es menos un proyecto de sociedad que una estrategia de resistencia, pero sin una clara teoría normativa. En esto también sus diferencias con el totalitarismo son importantes. El fascismo fue revolucionario en el marco de una transformación montada sobre la inmanencia, sobre la conservación, y sobre la resistencia, precisamente, a la trascendencia. El populismo es antiliberal, pero no encuentra una solución a su condición, pues en su rama de izquierda, al haber renunciado a la praxis revolucionaria, se inscribe en algunas de las variantes del nacionalismo y del anticapitalismo sin rumbo; y en su vertiente de derecha parece más preocupado por conservar valores tradicionales en torno de las cuestiones de género y de confrontar con el feminismo que por proyectar un horizonte de sentido propio.

Por ello el populismo no deja de ser, al menos de momento, una teología política antiliberal, algo extraviada axiológicamente, que, si degenera en dictadura, como en los casos mencionados, es solo por la inercia en la conservación del poder y no por haber adquirido una tesitura revolucionaria en sentido clásico: ya sea en la versión de la trascendencia comunista, con su propia filosofía materialista de la historia, o en la versión antinómica, en tanto resistencia a esa trascendencia.

7. LIBERALISMO, RACIONALISMO Y FALTA DE FUNDAMENTOS. El liberalismo político y la racionalidad argumentativa pueden sin rodeos desestimar esta preocupación por los orígenes y por encumbrar alguna teología política, pues sus propuestas residen en un intento de desteologización de la vida política a partir de fundamentos éticos y racionales, aun cuando, según sus críticos, en esa búsqueda caigan, sutilmente, en el mismo enjambre que pretenden sortear. El siglo XX y lo que va del XXI no dejan de confirmar este desacople constitutivo de la vida moderna, que disloca y asimismo entrecruza lo legal y lo moral, el Estado y la sociedad, el mito y el logos, la teología y la secularización.

Advertimos así que los discursos *totalistas* —concepto que pertenece al filósofo Antonio Elorza— constituyen narrativas identitarias que se apoderan crecientemente de la política contemporánea: la teoría de género y el feminismo reciente, el populismo, el *liberismo* (económico, siguiendo la diferenciación esbozada por Croce en su polémica con Einaudi), el nacionalismo, el islamismo. De esta manera, las certezas ideológicas del emotivismo populista tienden a concitar un tipo de atracción que las premisas del liberalismo y del racionalismo clásicos, que asumen que un argumento es más importante que quien lo emita y que *un otro* puede tener razón, no alcanzan a contrarrestar, porque operan en registros dislocados: uno emocional e identitario, el otro argumentativo e intersubjetivo. Este principio racionalista de autolimitación, de incertidumbre argumentativa, hoy seduce a pocos e incluso despierta sospechas respecto de un posible encubrimiento de su propia teología política, que consistiría en evocar una duda metódica como fundamento de toda comunicación a los fines de anular dimensiones afectivas por medio de la lógica argumentativa. La tolerancia y la razón argumentativa del racionalismo no serían —según sus críticos— más que coartadas destinadas a conducir la discusión al terreno de la coherencia argumental, en donde el liberalismo, el positivismo y la tradición lógica se sentirían más autorizados en su afán de señalar los fundamentos de la buena vida, coherentes con sus propias teorías de los valores “enmascaradas” en la ética discursiva. Las políticas identitarias, por el contrario, no necesitan superar el desafío de la demostración, porque asientan sus presupuestos en la identidad y en una suerte de

solipsismo parroquial, compartido por los creyentes, pero que tampoco puede eludir el problema del valor. Como indicó Villacañas:

Todo lo que se diga para convencer a otro, no es sino un momento auto-defensivo, auto-afirmativo del valor por el que se lucha, una intensificación de la voluntad de tener razón, que prepara la declaración de que el otro es “ciego” al mérito del valor. La filosofía del valor no puede escapar a esa pesadilla. (VILLACAÑAS, 2013, p.32).

Resulta paradójal que “la disolución de los referentes de certeza” postulada por Lefort conduzca hacia una reafirmación de las propias convicciones. Sin embargo, dicha contradicción es solo aparente, pues se trata de una consecuencia cuasi directa de la potente intuición respecto de la ausencia de certezas en lo que hace a las bases de toda vida política y social. Así, ante la admisión —no siempre autoconsciente— de que vivimos en una plena falta de fundamentos sociopolíticos, de que el crepúsculo de todo deber heterónimo —ajeno a nuestra voluntad— nos desnuda en el crudo invierno de la responsabilidad, ciertos movimientos políticos reaccionan a las crisis con la convicción absoluta, *Total*, de que hay que adoptar los medios más cuestionables para obtener los fines más “nobles”, cuya nobleza, vale señalar, viene definida *a priori* por una teología propia, por añadidura antagónica para con su par inversamente idéntica. Entonces la intensidad conflictiva ínsita en lo político adquiere un talante teológico, desde el cual las creencias y los sentimientos se asumen como un imperativo categórico, es decir, como una guía que debe iluminar la misión histórica de investir de fundamentos a lo social para suprimir de una buena vez lo que a todas luces se palpita: la ausencia de elementos que vinculen (necesariamente) a los hombres y la certeza de que esos fundamentos no pueden sino nacer de la misma voluntad ética de las sociedades.

Si “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (2009, p.37), como afirmó Schmitt, no sorprende que el empeño mayor del institucionalismo liberal sea el de intentar conjurar la teología política, el de evitar la guerra por los fundamentos mediante la recuperación de la mediación estatal, que, si bien “no despolitiza todo”, como correctamente afirma Carlo Galli, “reconoce y ordena” lo social en torno de una neutralización que contiene, como un dique, o suspende, como un *ersatz*, al menos temporariamente, la potencial guerra por los fundamentos.

Sin embargo, esta lectura acerca de la neutralización estará siempre en la picota. Jorge Dotti la ha trabajado con la delicadeza y el talento que lo caracterizaron:

Desde esta perspectiva, entonces, la teología política acentúa que la legitimidad del Estado remite a un sustrato teológico, sólo a partir del cual adquieren un significado político las nociones que van siendo teorizadas en términos crecientemente racionalistas. Ahora bien, el desarrollo de las doctrinas filosóficas y jurídicas consistió, mayoritariamente, en una progresiva laicización neutralizante, sobre la base de la convicción racional y científica de que el crisol religioso obedeció simplemente a avatares históricos propios de contextos determinados, pero de que el valor doctrinario del momento teológico no es intrínseco ni a la significación ni a la justificación del Estado, sino que es, de algún modo, accidental o inclusive anecdótico. (DOTTI, 2014, p.28).

Por tanto, según Dotti,

Una visión como la de Schmitt no se amolda a esta simplificación racionalista, auto-defensiva y asentada en la creencia en que la razón utilitaria (un logos presuntamente no sesgado ni distorsionado por las ideologías y los irracionalismos) ofrece una justificación necesaria y suficiente del esquema de mandato-obediencia específicamente estatal. A esta

dilucidación laica y pragmatista, la teología política le contrapone una comprensión no irracionalista, pero sí polémica con los cuerpos argumentativos de los diversos esquemas racionalistas que dan cuenta (en términos del cálculo medio-fin) de la sana instrumentalidad del Estado y del beneficio individual de obedecer sus normas. (2014, p.28).

Por otra parte, Hans Blumenberg ha discrepado respecto de la continuidad de la teología política, señalando que el principio del fin de toda teología es Giordano Bruno (Zarka, 2008), y que tanto el discurso científico como la mundanización habrían informado definitivamente a la modernidad, arrojando a la teología al pasado:

Pero incluso allí donde no podía darse la disposición a compartir las premisas teológicas ha sido aceptada la secularización como una categoría de interpretación de hechos y conexiones históricas. (...) Pues un signo de valor positivo de la secularización se podría dar incluso desde un punto de vista teológico; justamente los intentos por retornar a la radicalidad de un distanciamiento del mundo genuinamente religioso y renovar dialécticamente los enunciados sobre la trascendencia de la teología hicieron ver en esa masiva claridad de la manifestación del mundo como mundanidad las ventajas del inconfundible carácter inmanente del mismo. (BLUMENBERG, 2008, pp.14-15).

Yves Charles Zarka, por su parte, ha discutido esta cuestión partiendo de varias nociones de Blumenberg con el fin de efectuar una “liquidación” de la teología política schmittiana —y también de la no schmittiana— como una tarea que, según el autor, “ya ha sido emprendida pero de forma incompleta” (ZARKA, 2008, p.31), por lo que su propósito apunta precisamente a restituir ese cometido.

También Weber supo decirnos que “el desencantamiento del mundo”, llevado a cabo primero por las religiones de redención (SCHLUCHTER, 2017, p.75), alcanzó su cenit con el proceso de racionalización y división social del trabajo¹⁴. Así, el desencantamiento del mundo puede leerse como una desteologización de la vida moderna, cuyo costo fue que la preocupación por la riqueza, que “no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como ‘un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo’ (...) trocarse en un caparazón duro como el acero (*ein Stahlhartes Gehäuse*)” (Weber, 2016, p.248). Es decir, en una “sólida envoltura” (o “jaula de hierro”, según la célebre traducción de Parsons: “iron cage”)¹⁵. Aquí pueden encontrarse en Weber tanto la desteologización de la modernidad, “desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas

¹⁴ La problemática en torno de la relación entre teología política y desencantamiento del mundo exige un estudio específico, pues si se siguen los brillantes análisis de Wolfgang Schluchter sobre Weber, se advierte con claridad que el desencantamiento del mundo fue en primer lugar llevado a cabo por las religiones de redención. Si bien el proceso, en esa instancia, no fue radical, como lo será con la racionalización, la división social del trabajo y el apogeo del discurso científico, ese parcial y primigenio desencantamiento fue, como indica Schluchter, efectuado por las religiones de redención. De esto es posible deducir que desencantamiento y teologización, al menos en un primero momento (el del desencantamiento parcial del mundo) hayan ido de la mano, hasta que el mismo proceso de desencantamiento o desmagificación culmina o, de alguna manera, se totaliza, mediante la racionalización del mundo. ¿Cómo leer entonces esta mutua implicancia? ¿Desencantamiento y teología política coexistieron para luego escindirse completamente? ¿Fue, en efecto, “completa” ese proceso de desteologización vía el desencantamiento final? Estas preguntas exigen, desde luego, un estudio complementario.

¹⁵ A propósito de la discusión en torno de la traducción de la idea de *ein Stahlhartes Gehäuse* como “jaula de hierro”, “sólida envoltura” o “caparazón duro como el acero”, ver el artículo de E. FIDANZA, “La jaula de hierro cien años después: Consideración acerca de una metáfora perdurable”, *Estudios Sociológicos*, 23(69), 2005, pp. 845-855.

monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad humana” (WEBER, 1979, p.258), como su antítesis, si se quiere interpretar ese “abandono” como una “colonización” o avance de las estructuras religiosas sobre la vida cotidiana. No obstante, la idea de desencantamiento deja poco lugar para esta última lectura. En efecto, Weber afirma en *El político y el científico* (1967) que

El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, *desmitificador* del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí. (Weber, 1967, p.229. Las bastardillas en “desmitificador” son propias).

Este proceso conllevó una renuncia a la aspiración a la totalidad, al espíritu fáustico del *Kultur Mensch*, que, a partir de la división del trabajo, será reemplazado por el *Fach Mensch*, el especialista (GONZÁLEZ GARCÍA, 1992, p. 34). Esto queda claro cuando Weber señala que

Es lo mismo que quiso enseñarnos Goethe desde las cimas de su profundo conocimiento de la vida, en los “Wanderjahren” y en la conclusión de Fausto, a saber: que la limitación al trabajo profesional, con la consiguiente renuncia a la universalidad fáustica de lo humano, es una condición del obrar valioso en el mundo actual y que, por tanto, la “acción” y la “renuncia” se condicionan recíprocamente de modo inexorable; y esto no es otra cosa que el motivo radicalmente ascético del estilo vital del burgués. (WEBER, 2016, p.247).

José M. González García retomó este punto en su libro *Las huellas de fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber* (1992), indicando que se produce un tránsito desde el mundo de la belleza al mundo del trabajo, en el que el Hombre, con mayúsculas, deviene sencillamente el hombre cotidiano, el cual se ve obligado a la especialización propia de la división social del trabajo. Así, este fenómeno hace contacto con la interpretación de Hans Blumenberg acerca del fin de la teología política, pues la división social del trabajo como fenómeno histórico puede interpretarse en sintonía con la noción de Blumenberg de mundanización de la vida y secularización del Estado, como se lee en el comienzo de su obra sobre *La legitimación de la Edad Moderna*:

Antaño se contaban entre los giros corrientes el de lamentarse de que el mundo *cada vez se mundanizaba más* (en vez de hacerse menos mundano), mientras que hoy día lo común es hacer valer que la Edad Moderna es una época de *mundanización*, siendo, en consecuencia, su Estado un Estado secular. (BLUMENBERG, 2008, p.13).

Sin embargo, mientras Weber efectúa aquel lúcido señalamiento sobre la modernidad, afirma que la política “es, en esencia, lucha”¹⁶ (Weber, 1991, p.230). Esa

¹⁶ Que Weber entienda la política como “lucha” no implica *que todo* sea político, esto es, que no deba —o pueda— existir una clara diferenciación entre esfera pública y privada, diferenciación que al populismo le resulta incómoda. Max Weber afirma que “para el liderazgo político, en todo caso, sólo están preparadas aquellas personas que han sido seleccionadas en la lucha política, porque la política es, en esencia, lucha” (M. WEBER, *Escritos Políticos*, Alianza, Madrid, 1991, p.230). Weber refiere en ese pasaje al modo en que se seleccionan los líderes políticos, pero eso no modifica en absoluto su afirmación acerca de que la política sea lucha. Ahora bien, si existe una arena plenamente política, esa es sin dudas la esfera pública, que en la democracia contemporánea

misma lucha que Weber veía como esencia de la política, al decir de Freund y, ante todo, de Schmitt —acercándose así Weber a la tesis de la autonomía de lo político—, adopta en la vida democrática el ímpetu histórico de la teología política.

Por lo demás, cabe mencionar que Weber importó de las categorías del encantamiento del mundo, propias de lo mágico, las dotes que habrían de definir la noción del carisma, del liderazgo carismático. En ese sentido, como brillantemente observa Wolfgang Schluchter, “Weber llama *carisma* a estas fuerzas extraordinarias y desarrolla a partir de este concepto una teoría de la dominación carismática” (Schluchter, 2017, p.71).

De esta manera, encontramos en Weber una tensión entre, de un lado, el desencantamiento del mundo, la “desaparición de los valores últimos y más sublimes” y, de otro, la aparición de ciertos rasgos del encantamiento en la figura del líder carismático, que a partir de rasgos magificadores portará con el don de la mediación: el Estado no pierde, sin embargo, su rol moderno, pero serán los sujetos inmersos en la lucha política los que deberán darle una dirección, vale decir, política, a ese Estado, para que la sociedad no quede presa del despotismo burocrático. Así, Weber se pregunta “¿Cómo es posible en presencia de la prepotencia de esa tendencia hacia la burocratización salvar todavía algún resto de libertad de movimiento “individual” en algún sentido?” (Weber, 1964, p.1075). En efecto, la forma que Weber considerará más viable para sortear el despotismo burocrático será la lucha, la esencia de la política que, como bien enseñara Julien Freund, no puede prescindir de las relaciones de mando y obediencia, no puede existir sino mediante su condición más íntima: la que se organiza en torno de la distinción amigo-enemigo, que Carl Schmitt recuperó de la tradición republicana romana. Es en este escenario dramático en donde el teatro de la política despliega su naturaleza vivamente ontológica y teológica (secular), pues debido a esa insoslayable antinomia constitutiva de *lo político* (la relación amigo-enemigo) cobrarán fuerzas convicciones que, llevadas hasta el límite de sus intensidades intrínsecas, esto es, una vez emancipadas del dominio que la ética y la voluntad deben ejercer sobre ellas, no dejarán de crear, una y otra vez, variantes del autoritarismo. Tal vez la emancipación de la que se habló en párrafos anteriores, esa que busca el populismo y todo movimiento *totalista*, no sea sino la emancipación de la ética de la alteridad.

Si esto es así, entonces la intensificación de toda convicción, la tentación de llevar la teología política hasta sus últimas consecuencias no significa otra cosa que la desnudez de la política, la ausencia de todo rastro de tensión, de enemistad pública y, por consiguiente, el acabamiento de sí misma por medio de su absolutización. Lo político, entonces, no puede prescindir de la política (de la ética y de la virtud), como ésta no podría existir sin aquél, que es su condición de posibilidad.

8. EXCURSO SOBRE LA TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD: Y DESPUÉS DEL POPULISMO, ¿QUÉ? Las convicciones, entendidas entonces como instancias de conciencia de sujetos que se perciben poseedores de alguna verdad (moralmente universalizable) son la causa de estas

se conforma en el cruce entre los centros neurálgicos del poder y los espacios de interacción y debate. Hoy, esos espacios pueden ser también las redes sociales, como alguna vez lo fueron las tertulias y los salones que Habermas describe en sus estudios sobre la opinión pública (J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona 2009), y que bien entrado el siglo XX se trasladaron a los bares, las plazas y los espacios públicos comunitarios. De todas maneras, la capacidad deliberativa que se desprende de las redes sociales es un tema vidrioso.

políticas identitarias que bajo el nombre de populismo hoy deterioran las instituciones liberales, pero que, como se ha visto, podrían adquirir cualquier rostro, aunque el del populismo es tan difuso y multívoco que puede ser considerado como antesala de toda forma de autoritarismo, a izquierda y derecha.

Una y otra vez, la teología política está allí, perenne y latente, congraciada con toda forma de intensidad: mercado-centrismo y fin de la historia, feminismo y combate contra el patriarcado, socialismo del siglo XXI, nacionalismo y populismo. En medio de todo esto, cabe preguntarnos hasta dónde llegarán esas intensidades, mientras la inteligencia artificial avanza, también, en una especie de registro teológico-político. ¿Serán los robots el fundamento de una ulterior teología política? ¿Puede la inteligencia artificial adoptar alguna forma de teología política? ¿Estaríamos, en tal caso, ante una secularización *Total* y absoluta dada, paradójicamente, por una nueva teología cuya esencia sería una dimensión no-humana (robótica), o, por el contrario, será que por fin daremos con nuestro verdadero Dios, un *Deus ex machina* —en sentido estricto—, que mediante una secularización absoluta produciría, dialécticamente, una nueva teologización? ¿Se trataría, entonces, de una secularización vía una teología política de la inteligencia artificial y de una teología política por medio de una secularización? Acaso no exista mayor secularización que aquella que tenga el potencial de autonomizarse completamente de lo humano, como sucede con la tecnología. Sin embargo, precisamente por partir de un constructo humano, dicha secularización puede dar lugar a nueva refundación de lo sagrado, esto es: a una secularización sagrada.

REFERENCIAS

- TH. W. ADORNO, M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2009.
- G. ALBERTI, “‘Movimientismo’ and democracy: an analytical framework and the Peruvian case study: paper prepared for the international conference on The challenge of democracy in Latin America: rethinking state/society relations”, *IUPERJ, IPSA*, Rio de Janeiro, October 1995.
- H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2006.
- H. BLUMENBERG, *La legitimación de la edad moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008.
- K. D. BRACHER, *La dictadura alemana*, Tomo I, Alianza, Madrid, 1973.
- M. HEIDEGGER, “Nur noch ein Gott kann uns retten”, *Der Spiegel*, 30 de mayo 1976, pp. 193-219. Recuperada de: Heidegger-Spiegel-31-05-1976.pdf (bublitz.org)
- I. DEUTSCHER, *Trotsky, el profeta desarmado*, Ediciones Era, México, 1971.
- J. DOTI, “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, en *Avatares filosóficos #1, Revista del departamento de filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 2014, pp. 27-54
- A. ELORZA, “Cataluña, totalismo o democracia”. *El País*, 14-3-2014, recuperado de: https://elpais.com/politica/2014/03/14/actualidad/1394825149_706409.html
- K. EPSTEIN, *The Genesis of German Conservatism*. Princeton University Press, Princeton University Press, 2015. <https://doi.org/10.1515/9781400868230>
- E. FIDANZA, “La jaula de hierro cien años después: Consideración acerca de una metáfora perdurable”, *Estudios Sociológicos*, 23(69), 2005, pp. 845-855.
- S. FITZPATRICK, *La revolución rusa*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015.
- J. FREUND, *La esencia de lo político*, Editorial Nacional, Madrid, 1968.
- D. J. FRIEDRICH, Z. K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge, 1965.
- C. GALLI, *Genealogía de la política: Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, UNIPE: Editorial Universitaria, Buenos Aires.
- M. GAUCHET, “La guerre des vit”, *Le Dat*, 2017/5 n 197, pp. 20-27. DOI: 10.3917/deba.197.0020.

- J. M. GONZÁLEZ GARCÍA, *Las huellas de fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*, Tecnos, Madrid, 1992.
- J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz Editores, Buenos Aires, 2008.
- J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona 2009.
- J. HERF, *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en el Tercer Reich*, FCE, México 1993.
- E. HOBSBAWM, *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 2012.
- A. JIMÉNEZ COLODRERO, “Sujetos de la Historia: ‘hacedor’ (Täter) versus ‘organizador’ (Gestalter) en Hegel y en el círculo de Stefan George”, J. L. REARTE, R. SOLE (eds.), *De la Ilustración al Romanticismo: tensión, ruptura, continuidad*. Buenos Aires: Prometeo-U.N.G.S., 2010, pp. 185-201.
- E. JÜNGER, E. “La movilización total” (1930), en *Sobre el dolor: seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, Tusquets, Barcelona, 2003.
- E. JÜNGER, M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994.
- I. KERSHAW, *La dictadura nazi: problemas y perspectivas de interpretación*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.
- R. KOSELLECK, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007.
- P. KÖPF, *Los Mommsen, historia de los alemanes a través de una familia. De 1848 hasta la actualidad*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2008.
- E. LACLAU, *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo Veintiuno Editores, España, 1978.
- E. LACLAU, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.
- E. LACLAU, *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2005.
- E. LACLAU, C. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 1985.
- C. LEFORT, *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- C. LEFORT, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- C. LEFORT, *Democracia y representación*, Prometeo, Buenos Aires, 2011.
- LEVITSKY, S., & WAY, L.A. (2002). “Elections Without Democracy: The Rise of Competitive Authoritarianism”. *Journal of Democracy* 13(2), 51-65. doi:10.1353/jod.2002.0026.
- LÖWITH, K. (1974). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX: Marx y Kierkegaard*. Buenos Aires: Sudamericana.
- MARCHART, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México: FCE.
- E. MARTÍNEZ ESTRADA, *Nietzsche, filósofo dionisiaco*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005.
- H. MEIER, “¿Qué es la teología política? Introducción a un concepto controvertido”. *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, ISSN 1885-7353, N° 6, 2008-2009, pp. 89-93.
- J. MULLER, “Justus Möser and the Conservative Critique of Early Modern Capitalism”. *Central European History*, 23(2-3), 1990, pp. 153-178. doi:10.1017/S0008938900021336
- E. NOLTE, *El fascismo en su época*, Península, Madrid, 1967
- P. OYARZÚN, “Nur noch ein Gott kann uns retten”, traducción de la entrevista a Heidegger por Revista *Der Spiegel* N°23, Hamburg, 1976, en Revista *Escritos de Teoría* 11, Santiago, 1977, pp. 174 s.
- P. RICOEUR, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI Editores, México, 2007.
- A. ROCHA, “Perspectivas teóricas sobre el populismo en Ernesto Laclau”, *La Torre Del Virrey*, 1(29, 2021/1), pp. 26-48.
- W. SCHLUCHTER, *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*, FCE, México, 2017.
- C. SCHMITT, *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009.
- C. E. SCHORSKE, *Viena Fin-de-Siècle. Política y cultura*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.
- A. TOURAINE, *Crítica de la modernidad*, FCE, México, 1995.
- E. TRAVERSO, *A sangre y fuego: de la guerra civil europea, 1914-1945*, Prometeo, Buenos Aires, 2009.
- E. TRAVERSO, *El totalitarismo*, Eudeba, Buenos Aires, 2006.
- J. L. VILLACAÑAS, *Populismo*, La Huerta Grande, Madrid, 2015.
- J. L. VILLACAÑAS, “En diálogo con Weber. Sobre la tiranía de los valores de Carl Schmitt”. En *Revista Coherencia*, Vol. 10. No. 18, Enero – Junio 2013, pp. 13-40, Medellín, Colombia.
- M. WEBER, *Economía y sociedad*, Tomo II, FCE, México, 1964.
- M. WEBER, *El político y el científico. Introducción de Raymond Aron*, Alianza, Madrid, 1967.
- M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1979.
- M. WEBER, *Escritos Políticos*, Alianza, Madrid, 1991.

- M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M*, FCE, México, 2016.
- E. D. WEITZ, *La Alemania de Weimar. Presagio y tragedia*, Turner Publicaciones, Madrid, 2019.
- F. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, Shambhala, Boulder, 1978.
- F. YATES, *La filosofía oculta en la época isabelina*, FCE, México, 2001.
- Y. C. ZARKA, "Para una crítica de toda teología política", *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* N.º 39, julio-diciembre, 2008, pp. 27-47 ISSN: 1130-2097. Traducción del inglés de Tomás Onaindina.