

EXIGÈNCIES RELIGIOSES DE LA POLÍTICA. EXIGÈNCIES POLÍTQUES DE LA RELIGIÓ¹

LLUÍS DUCH i ÁLVAREZ

Antropòleg

RESUM: En aquest article, Lluís Duch investiga la relació existent entre l'esfera religiosa i l'esfera política en les societats europees contemporànies. Arriba a la conclusió que tant el religiós com el polític són i solen comportar-se com "dos germans enemics" que, malgrat les seves inevitables i, sovint, violentes batusses, no poden viure l'un sense l'altre.

PARAULES CLAU: polític, religió, sagrat, secularització, teologia política.

Religious Demands of Politics. Political Demands of Religion

ABSTRACT: In this article, Lluís Duch looks into the relationship between the religious and the political spheres in contemporary European societies. He reaches the conclusion that both the religious person and the politician usually behave as if they were "two enemy siblings" that, despite their unavoidable, and often violent, arguments, cannot live without each other.

KEY-WORDS: politician, religion, sacredness, secularization, political theology.

277

1. Introducció

No hi ha dubte que seria molt desitjable que la separació dels dos àmbits no fos tan sols un somni, una utopia més o menys gratificant, sinó realment quelcom que pogués concretar-se en la vida quotidiana dels individus i dels grups humans. L'interrogant perenne que plana sobre tot plegat és: atesa la constitució més íntima de la condició humana, *és possible*, malgrat que és pensable, una tal separació? Creiem que és prou evident que una discussió seriosa d'aquesta problemàtica exigeix necessàriament una discussió bastant exhaustiva sobre l'abast dels termes, especialment dels de "religió" i "política";

¹ Aquest text és una conferència pronunciada a Montserrat, el 17 de novembre de 2012, en les "XV Jornades Universitàries de Cultura Humanista".

determinació, però, que històricament gairebé sempre ha obeït a la dinàmica pròpia que ens assenyala el vell aforisme: “tants caps, tants barrets”. D’entrada, cal deixar ben clar que aquesta és una missió que, suposant que sigui realment factible, es troba llastada no sols per les inevitables *premisses*, que solen adoptar la forma d’*explícits*, les quals constitueixen el punt de partida de tota definició, sinó també –i això és infinitament molt més difícil de discernir adequadament– per *implícits* o *prejudicis* tant en un sentit positiu (per exemple, com els analitza Gadamer a *Veritat i mètode*) com en un sentit negatiu. Aquí no entrarem a discutir amb detall, malgrat la seva excepcional importància, les sempre difícils i embolicades, però tanmateix inevitables relacions entre premisses i prejudicis². D’alguna manera, aquests dos termes es comporten entre si com els explícits en relació amb els implícits, les evidències aparentment discernibles a primera vista i amb unes pretensions d’objectivitat amb aquell horitzó que és impossible de tematitzar i d’emparaular adequadament que són els implícits, però que tanmateix són determinants per a descriure, concretar i interpretar les nostres suposades evidències.

278

En termes generals, pot afirmar-se que la modernitat europea va creure –sovint amb una mena d’abrandada i molt dogmàtica “fe del carboner”– que, finalment, la religió –sens dubte seria més correcte dir “el religiós”– havia estat bandejada de les societats humanes, que les seves maldats de tota mena i les seves flagrants inconseqüències històriques –l’anomenada “mentida sacerdotal” (*Priesterbetrug*) de la tradició il·lustrada alemanya– havien estat, després d’una mil·lenària història plena de lluites i contradiccions, descobertes i abandonades per la força –gairebé podria dir-se: per l’omnipotència– de la raó; d’una raó que, molt freqüentment, estava dotada, potser d’una manera inadvertida, de les qualitats que antany se solien atribuir a la divinitat.

Thomas Mann, en la quarta part de la seva famosa novel·la *Josep i els seus germans*, hi escriu: “Desconèixer la unitat del món significa considerar que religió i política són coses completament distintes, que no tenen ni tindran res a veure l’una amb l’altra. En veritat, però, s’intercanvien entre elles el vestit”³. És indubtable que els éssers humans no tan sols viuen en diferents territoris geogràfics i

² Sobre la importància antropològica del prejudici, vegeu Revault d’Allonnes, M. (2008) *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad* Buenos Aires: Amorrortu, p. 21-75.

³ Mann, Th. *Joseph und Seine Brüder*, cit. Assmann, A. (2000) *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. Munich-Viena: Carl Hanser, p. 15.

conceptuals, sinó que també ho fan en mons simbòlics que tenen uns sentits diferents, que adquireixen formes i continguts no sols a través de les institucions de caràcter polític i social sinó també –sovint com a reacció– per mitjà dels ordenaments i sistemes religiosos. Al·ludint directament al pensament del teòleg alemany Paul Tillich, Max Horkheimer afirmava amb rotunditat que “la política que no involucra, encara que sigui molt indirectament, la teologia, serà en última instància un negoci, malgrat la seva possible habilitat” ja que és prou evident que “el pensament europeu, en les seves nocions decisives, es troba vinculat amb la teologia”⁴.

Foren bastant nombrosos els qui van creure, sobretot després de les revolucions nord-americana i francesa, que la humanitat havia après finalment a distingir i separar amb rigor el religiós del polític, que el fanatisme atribuït a la religió havia mort a mans d’aquesta separació a la qual, molt sovint, s’atribuïen qualitats de caràcter terapèutic i reconciliador. Amb claredat suficient i, molt sovint, en situacions francament espantoses i impensables a partir de la “lògica il·lustrada”, la història posterior ha posat en relleu que els que pensaven així estaven totalment equivocats⁵. N’hi ha prou amb recordar sumàriament alguns dels terribles moviments totalitaris del segle XX (sobretot el comunisme, el feixisme i el nazisme), que posseïen formes d’“església” i, malgrat proclamar retòricament el seu caràcter laic i irreligiós o areligiós, tornaven a introduir de sotamà en la vida quotidiana dels ciutadans molts comportaments i actituds summament “eclesiàstics” i “dogmàtics” per mitjà d’uns rígids i despietats controls de les ments i dels esperits, els quals paradoxalment estaven estretament emparentats amb la manera de procedir de les brutals inquisicions de les antigues ortodòxies religioses i no deixaven de manifestar un inquietant i perillós aire de família amb elles⁶.

Resulta alligador tenir en compte que, com a conseqüència de la greu i perillosa situació dels anys trenta del segle passat, el pensament del filòsof i polític Eric Voegelin va fer unes propostes de gran volada amb la finalitat de donar raó de la situació del politicoreligiós en aquell

⁴ Horkheimer, M. (1970) *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*. Buenos Aires: Sur, p. 66, 67.

⁵ Remetem als notables estudis de Bauman, Z. (1997) *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur; i Traverso, E. (2001) *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.

⁶ Vegeu Burleigh, M. (2005) *Poder terrenal. Religión y política en Europa*. Madrid: Taurus, p. 16-17.

moment (la república de Weimar i l'auge dels moviments totalitaris)⁷. El seu to antiil·lustrat és innegable, segurament com a conseqüència de l'època tan turbulenta en la qual va haver de viure. Reiteradament subratlla la presència del mal en el món. “La creació de Déu conté el mal, la senyoria de l'ésser queda obscurida per la misèria de la criatura, l'ordre de la comunitat s'ha edificat amb odi i sang, amb lamentacions i en l'apostasia de Déu”⁸. Allò que aquest autor desitjava posar en relleu era que el comunisme de la Unió Soviètica, el feixisme italià i el nazisme alemany no eren simplement el producte del pensament dels segles XIX i XX, sinó que principalment eren la conseqüència derivada d'un estat de coses que, a Europa, tenia una història d'una mica més de tres mil anys. En el seu llibre *Die Politischen Religionen* (1938) estableix una tallant diferenciació entre religions *immanents* i religions *transcendents*. Les primeres es caracteritzen sobretot per l'adoració d'alguns elements del món, és a dir, dels ídols; les segones, en canvi, se solien recolzar en una revelació de caràcter sobrenatural, que tenien en la decisió ètica en la història com a marc del seu desenvolupament. Per a sustentar la seva tesi, Voegelin porta a terme una espècie d'excavació espeleològica amb la finalitat de detectar els orígens de la situació politicoreligiosa que es vivia en aquell moment. Segons la seva opinió, la primera religió immanent coneguda fou la que va imposar-se a Egipte sota el faraó Amenofis IV –que adoptà el nom d'Akhenaton, que, cap al 1380 a. C., després de destruir tot el que tenia alguna cosa a veure amb la religió politeïsta tradicional egípcia (dogma i culte), va intentar introduir una nova religió solar de caràcter monoteïsta, proclamant-se ell mateix fill del déu Aton, que era l'únic admès i venerat en el nou panteó⁹. Immediatament després de la mort d'aquest faraó, van tornar a restablir-se els antics ritus i s'oblidà quasi per complet la reforma que s'havia intentat implantar a la força. No hi ha dubte que la proposta d'Akhenaton va servir de precedent a una nova manera d'entendre el religiós, que es trobava en flagrant contradicció amb les ideologies religioses fins aleshores tradicionals.

⁷ Vegeu, per exemple, Gay, P. (2011) *La cultura de Weimar. Una de las épocas más espléndidas de la cultura europea del siglo XX*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.

⁸ Voegelin, E. (1993) *Die Politischen Religionen* [1938] Munich: W. Fink, p. 65. En aquest mateix temps, Raymond Aron emprà l'expressió “religions laïques” en un sentit bastant semblant al de Voegelin (cf. Burleigh, o.c., p. 20). Sobre el pensament religiós i polític de Voegelin, vegeu Gontier, Th.(ed.) (2011) *Politique, Religion et Histoire chez Eric Voegelin*. Paris: Cerf.

⁹ Vegeu Voegelin, o.c., p. 19-27. Sobre la revolució religiosopolítica d'Akhenaton, podeu veure l'instructiu llibre d'Assmann, J. (2003) *Moisés el Egipcio*. Madrid: Oberón (Anaya).

Per primera vegada en la història, segons el parer de Jan Assmann, s'establia la contraposició entre religió *veritable* i religió *falsa*; distinció que aquest autor veu realitzada sobretot en el judaisme (l'anomenada "distinció mosaica")¹⁰. Aquesta distinció tenia, com no podia ser d'una altra manera, un abast que anava molt més enllà de la comprensió del religiós en un sentit convencional. No sols establia una diferenciació que, en molts casos, era summament bel·ligerant entre la religió veritable i la religió falsa, sinó que també ho feia entre política veritable i política falsa. *Entrava en escena l'heretge politicoreligiós*.

En aquest mateix llibre, a partir de les seves reaccions personals davant el totalitarisme nazi, Voegelin estudia les relacions del religiós amb el polític en els temps moderns en els quals, cada vegada amb més insistència, s'observa un ampli moviment de separació de l'Església i de l'Estat. El resultat al qual s'arriba no és sinó la sacralització del propi Estat, la nació o la raça per mitjà d'una accentuació unilateral i omnipresent del polític, el qual sovint s'identifica amb el religiós¹¹. Per a vincular la vida política d'aquest món amb l'altre món i, d'aquesta manera, aconseguir la seva legitimació, aquestes noves entitats sacralitzades se servien dels mateixos simbolitzants que amb anterioritat havien emprat les religions tradicionals. Per exemple, termes com "jerarquia", "ordre", "comunitat", "elecció col·lectiva", "destí", "discerniment entre el bé i el mal", etcètera, van tenir una funció de la màxima importància en els antics universos religiosos i, segons el parer de Voegelin, tornaven a exercir-la en els sistemes polítics moderns perquè aquests, sovint a contracor, no poden deixar de ser els "equivalents funcionals" d'aquells. En una forma secularitzada, les heretgies mil·lenaristes gnòstiques de l'edat mitjana van introduir una sèrie de patologies politicoreligioses que, en la modernitat, reapareixen com a ideologies i partits totalitaris i, freqüentment, amb formes i fórmules pseudoreligioses. Voegelin conclou el seu llibre com el va començar: el vell Akhenaton d'Egipte li serveix per a establir un paral·lelisme amb un Akhenaton modernitzat, que és l'infal·libre *Führer* germànic divinitzat i il·luminat pel déu solar que, soteriològicament, irromp a través dels núvols sobre la Gran Alemanya amb una majestuosa i triomfant promesa de redempció i salvació final per als seus fidels incondicionals¹².

¹⁰ Vegeu Assmann, J. (2006) *La distinció mosaica o El precio del monoteísmo*. Tres Cantos (Madrid): Akal.

¹¹ Recentment, amb un sentit crític força esmolat, Trigano, Sh. (2001) *Qu'est ce que la religion? La transcendance des sociologues*. Paris: Flammarion, p. 193-313 i *passim*, ha posat en relleu l'afirmació i la utilització religioses del polític per part dels grans teòrics del segle XIX i de les primeres dècades del XX.

¹² Vegeu Voegelin, o.c., p. 58-60.

3. Relacions entre el religiós i el polític

Concretament en el nostre país, especialment a partir del segle XIX, amb notables diferències respecte a allò que s'esdevenia en el nostre entorn geogràfic i cultural, les relacions entre el religiós i el polític han presentat formes de conflicte i agressivitat pròpies que, amb massa freqüència, han acabat en sagnants confrontacions armades, en fratricides guerres (in)civils. I caldria no oblidar que tota guerra civil té alguna cosa –sovint, molt– de guerra de religió. No hi ha dubte que, tal com recentment amb raó afirmava John Gray, “la política de l’edat contemporània constitueix un altre capítol de la història de la religió [...] El món en el qual ens trobem en el començament d’un nou mil·lenni està ple de deixalles de projectes utòpics que, encara que fossin formulats en termes laics que negaven la veritat de la religió, van funcionar en la pràctica com a formes de transmissió dels mites religiosos”¹³.

En la modernitat europea, des de punts de vista molt diferents i valent-se de tota mena de raonaments, han estat molt nombrosos els qui han intentat desfer-se de la religió, però, en última instància, sempre de nou s’ha constatat que es tractava d’“un voler i no poder”. A més –això s’ha pogut observar amb molta freqüència en el passat i també en el present— els combats polítics contra la religió han estat molt “religiosos”, de la mateixa manera que les confrontacions de les religions amb el polític han estat molt “polítiques”. Estem plenament convençuts que amb el religiós passa el mateix que amb el mític. Als processos de *desmitització* segueixen inexorablement els processos de *remitització*. Això significa que el religiós i el mític es troben ancorats en l’ésser humà amb una tal força i profunditat que no hi ha manera d’eliminar-los definitivament. Potser és adequat assenyalar que es tracta d’universals antropològics l’extinció dels quals portaria aparellada la desaparició de sobre la faç de la terra de l’ésser humà tal com el coneixem en l’actualitat¹⁴. Quasi gosem afirmar que, justament a causa de la multiplicitat d’articulacions que han experimentat en tots els moments de la història humana, tant el

¹³ Gray, J. (2008) *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, p. 13.

¹⁴ Ens hem referit amb un cert detall a aquesta complexa problemàtica en el nostre estudi (2012) *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela, *passim*. Sobre la ubíqua presència del mític en l’existència humana, vegeu Duch, L. (1995) *Mite i cultura. Aproximació a la logomítica I*. Montserrat: Publicacions de l’Abadia de Montserrat; Id., (1996) *Mite i interpretació. Aproximació a la logomítica II*. Montserrat: Publicacions de l’Abadia de Montserrat.

religiós com el polític són factors inextingibles de l'existència humana que, per a bé i per a mal, obertament o ocultament, determinen aspectes molt importants del pas de l'ésser humà per aquest món i gairebé sempre es comporten entre si com dos "germans enemics" que, al mateix temps i amb totes les seves forces, s'amen i s'avorreixen perquè, cadascun d'ells a la seva manera, reclamen, a vegades amb violència, una exigència d'absoluts o, expressant-ho d'una altra manera, tots dos pretenen omplir, determinar, regir i controlar l'àmbit de l'humà en la seva totalitat. Per això justament el religiós, sempre expressat amb els termes d'una cultura concreta, d'uns processos d'institucionalització determinada, posseeix exigències polítiques. I el mateix pot afirmar-se del polític, el qual, articulat per mitjà de polítiques i d'interessos molt concrets, està ple d'aspiracions religioses. O, dient-ho altrament, els sistemes religiosos, que sempre són concrecions limitades i culturalment determinades del religiós, explícitament o implícitament, mai no s'accontenten amb la "vida espiritual" dels seus fidels, sinó que també anhelan dominar el carrer. I, al seu torn, el polític, sempre actualitzat mitjançant polítiques concretes, mai no es dóna per satisfet amb la simple administració de la "cosa pública", sinó que, d'una manera o altra, sempre vol incidir sobre la consciència dels individus per a dominar-la.

283

Segons el conegut politòleg italià Alessandro Ferrara, des de la finalització de la guerra dels Trenta Anys (1618-1648), a la qual va posar fi la pau de Westfàlia (1648), mai com en aquests últims deu o quinze anys els fenòmens religiosos no havien suscitat tant d'interès en àmbits convencionalment no religiosos i, fins i tot, per part d'individus que, tan sols uns pocs anys enrere, es manifestaven amb vehemència com a irreligiosos i/o antireligiosos¹⁵. En l'actualitat i des de punts de vista bastant diferents, alguns parlen d'un "retorn del religiós". Creiem que aquesta expressió no s'adequa de cap manera a la realitat dels fets. En efecte, "el religiós" mai no s'ha absentat de l'existència humana encara que, com històricament és prou evident, les seves encarnacions culturals i epocals –les anomenades "religions històriques"– han experimentat –i continuen experimentant-les en l'actualitat– tot un seguit de devaluacions molt importants i, fins i tot, desaparicions parcials o totals. El moviment de "sortida i retorn" és propi de totes les configuracions històriques, antigues o modernes, però creiem que no és aplicable a les "estructures constituents" de l'humà. El religiós n'és una d'elles i es caracteritza sobretot per

¹⁵ Ferrara, A. (ed.) (2009) *Religione e politica nella società post-secolare*. Roma: Meltemi.

posar en relleu la insuperable finitud de tot ésser humà; finitud articulada, sempre més o menys provisionalment, d'acord amb les nombroses variables biogràfiques individuals i col·lectives, amb la finalitat d'instituir "praxis –sempre provisionals– de dominació de la contingència" (H. Lübke), essent la *contingència* una mena d'"estat natural" de tot ésser humà¹⁶. El cristianisme com a "sortida de la religió", tal com ja fa una colla d'anys (1985) la va plantejar Marcel Gauchet, pot ser una "sortida" de les articulacions històriques fetes per les religions positives –en aquest cas, pel cristianisme–, però, com el mateix Gauchet dóna a entendre en un escrit posterior, el religiós és una mena d'*estructura humana* inextingible que, d'una manera molt semblant al mite, sempre es troba en un estat de "desconstrucció –reconstrucció"¹⁷.

Ja sigui a causa de la multiplicitat de religions de diàspora amb una forta accentuació ètnica en els països del Primer Món com a conseqüència dels potents fluxos migratoris d'aquestes darreres dècades, ja sigui a causa de la crisi actual de l'Estat laic tan característic de la tradició occidental, és evident és que ara mateix es tornen a plantejar una sèrie de qüestions que, d'una manera bastant ingènua, s'havien donat per definitivament solucionades. Heinrich Meier fa notar que, ja fa un bon nombre d'anys, Leo Strauss posava en relleu que l'Estat laic no havia estat capaç d'eliminar del món el *problema teologicopolític* malgrat que era una de les promeses que més emfàticament havia proclamat. Tanmateix, allò que és realment decisiu –que, d'altra banda, ho ha estat sempre– és *quina* relació mantenen el religiós i el polític amb el sagrat o, potser d'una manera encara més genèrica, amb allò que, en cada cas, hom considera com a sagrat¹⁸.

Les religions concretes i les polítiques concretes sempre han estat a la recerca de legitimació per tal de poder presentar-se i actuar no tan sols d'acord amb una mena o altra de legalitat, recurrent freqüentment a la invocació de l'*estat d'excepció* del qual creuen disposar d'una manera absoluta. Per això, les religions i les polítiques solen presentar-se amb unes exigències d'absolutesa i, en molts casos, d'incondicionalitat que se suposaven fonamentades en una "raó superior" immune a tot desafiament crític. En termes religiosos

¹⁶ Vegeu Lübke, H. (1986) *Religion nach der Aufklärung*. Graz-Viena-Colonia: Styria, esp. p. 127-218.

¹⁷ Vegeu Gauchet, M. (2005) *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* [1985] Madrid: Trotta; Id., (2003) *La religión en la democracia. El camino del laicismo*. Barcelona: El Cobre.

¹⁸ Sobre la important problemàtica a l'entorn del sagrat i el poder, vegeu l'assenyat estudi de Filoramo, G. (2009) *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*. Torino: Einaudi.

o seculars, la legitimació s'adquireix mitjançant el contacte físic o moral amb el *sagrat*, que és el separat i autosuficient per antonomàsia, que s'autolegitima sense haver de recórrer a cap instància externa perquè, interessadament o no, se'l considera com la font infal·lible i intangible de tot dret. Com no podia ser d'una altra manera i malgrat les retòriques més o menys laïcistes en ús, les societats considerades com a secularitzades *també* s'han vist forçades a instituir processos de legitimació, la qual cosa significa que sempre han cercat el contacte amb un sagrat legitimador en forma, per exemple, de *charta magna* constitucional, que actua com una mena d'"escriptura sagrada", dotada d'un caràcter de "revelació" supramundana, d'*inerrància* afirmen les velles teologies i, d'altra banda, no és gens infreqüent que elles mateixes procedeixen a la seva autosacralització amb una totalitària i molt religiosa "exigència d'absolutesa".

4. El religiosopolític avui

El centre del problema teologicopolític, així anomenat per Spinoza, consisteix a saber si els éssers humans poden viure junts i resoldre els seus problemes en total *autonomia*, és a dir, al marge de tota transcendència legitimadora religiosa o de qualsevol altra mena. Aquesta és la qüestió cabdal de la filosofia política moderna. Sembla que no ha pogut respondre-hi d'una manera gaire positiva i efectiva¹⁹.

285

Un tret molt característic del nostre moment històric, en el qual molt fàcilment pot detectar-se una innegable tirada d'indiscutible caràcter "restauracionista" i "neoliberal", és el renovellat interès pel politicoreligiós. Només quinze o vint anys enrere, aquesta qüestió semblava completament i definitivament superada per la suposada marxa triomfal de la història, que se suposava insuperable i irreversible. Es partia del fet, teòricament molt correcte, però a la pràctica impossible d'articular-lo amb contundència i, per damunt de tot, de viure'l per part dels individus i de les col·lectivitats, que la modernitat europea consistia, entre moltes altres coses: per als uns, en una tallant separació del religiós i del polític, i, per als altres, no tan sols en la definitiva superació de les religions positives vigents en el nostre àmbit geogràfic (que –això cal tenir-ho molt present– sempre són unes determinades articulacions historicoculturals sotmeses al pas envellidor i, sovint també, envilidor del temps), sinó "del religiós" com a possibilitat estructural de tot ésser humà i, a més, com a senyal incontrovertible de la seva finitud i del seu insuperable

¹⁹ Vegeu Dupuy, J.P. (2010) *La marque du sacré*. Paris: Flammarion, p. 74.

sotmetiment a la *contingència*. No deixa de ser molt sorprenent que un dels autors més presents en aquest debat actual a l'entorn del politicoreligiós sigui precisament Carl Schmitt. I encara ho és molt més si es té en compte que la seva presència i valoració es dona tant per part d'alguns representants de l'esquerra com de la dreta, tant de sostenidors de posicions teistes com atees. Segons que ens sembla, en un temps de profunda crisi global de tots els sistemes socials –de les anomenades “estructures d'acollida”– el recurs al pensament de Carl Schmitt (crec que es podria dir gairebé el mateix en relació amb el recurs al pensament de Friedrich Nietzsche que es fa en l'actualitat) és un símptoma molt clar de la desarticulació que experimenta el “món donat per garantit” (*the world taken for granted*) (A. Schütz) de la tradició occidental, el qual, a partir del pensament del jurista alemany, pot concretar-se en l'experiència de la inestabilitat creixent tant del religiós com del polític. En efecte, el “tot és polític” (o, potser pitjor encara, el “tot és Estat”) que havia proclamat pel pensament progressista del segle XIX i començaments del XX (pensem, per posar un exemple pràctic molt significatiu, en les lleis anticlericals franceses de 1905, redactades pel ministre radical-socialista Jules Ferry), s'ha mostrat, des de les més diverses perspectives, no sols ineficaç, sinó també insostenible i, amb freqüència, el causant del contrari d'allò que inicialment s'havia proposat. Per mitjà sobretot de l'ús i de l'abús de la categoria “secularització”, identificada molt sovint d'una manera *acrítica* amb el simple i, d'altra banda, innegable “canvi social”, tant el pensament il·lustrat com el postil·lustrat van arribar a la conclusió que o bé “el religiós” estructural humà es limitava a ser tan sols un seguit de formes culturals o d'etapes històriques que la ideologia del progrés –el “catecisme laic del segle XIX (M. Maffesoli)– havia acabat per dissoldre completament, o bé les articulacions del religiós (les anomenades “religions positives”) eren tan sols un conjunt més o menys caòtic d'elements obsolets, arbitraris i ineficaços –les restes de la “minoria d'edat” de la humanitat–, els quals, en el moment present, pertanyien en exclusiva a l'àmbit privat dels individus, la famosa “privatització de la religió”, que gairebé sempre no era sinó una “reducció psicologista” del religiós d'acord amb l'esperit –el “psicomorfisme”– que començaven a imposar els nous temps. És indubtable i, a més, fàcilment comprovable que, en la modernitat, moltes articulacions historicoculturals del religiós han esdevingut irrellevants i, fins i tot, mancades de força orientativa i de capacitat crítica. Això, però, que és concomitant a la presència històrica de l'ésser humà en el seu món quotidià, no implica de cap manera la superació o la desaparició del religiós com a tal. Aquesta

reflexió també és plenament aplicable al polític: les polítiques concretes, per desassenyades i perniciosos que puguin ser en un moment concret, mai no arribaran a anul·lar la insuprímible dimensió política de l'ésser humà, és a dir, el polític. En el moment actual, des de punts de vista molt diversos, amb antecedents ideològics també molt diferents i amb intencionalitats que no són pas sempre idèntiques, són molts els investigadors, per exemple Habermas, Berger, Ferrara, Vieillard-Baron, Vattimo, Ignacio Sotelo, Gauchet i Luc Ferry, els qui s'adonen que el contenciós entre el religiós i el polític mai no podrà ser solucionat pràcticament d'una manera definitiva, sinó que, en cada cas, caldrà trobar un *modus operandi* i un *modus vivendi* adequats i possibles encara que hom hagi pres com a punt de partida l'assenyat convenciment que, de fet, es tractava de dues realitats que, teòricament, calia distingir i, per això mateix, separar. Tanmateix, caldria no oblidar que és el mateix ésser humà el que és el subjecte dels dos àmbits ("el religiós" i "el polític") que, segons que creiem, mantenen entre si una circularitat insuperable, una relacionalitat constant entre ells que, antropològicament parlant, no és sinó l'expressió de l'inextingible diàleg i els intercanvis de tota mena que hi ha entre la *interioritat* humana i la seva corresponen *exterioritat*. Segurament que en relació amb aquesta problemàtica és on es palesa d'una manera més incontrovertible la insuperable irreductibilitat de les teories, per més brillants i engrescadores que puguin ser o semblar, a la realitat i a les exigències concretes –de caràcter material, psicològic i espiritual al mateix temps– de la vida quotidiana de les persones i dels grups humans. Molt sovint, els crítics del religiosopolític no tenen gens en compte l'arrel *comuna* del religiós i del polític tal com, per exemple, ho va posar en relleu Plató a la *República*²⁰.

En aquesta exposició, a fi d'evitar confusions, distingirem entre la "teologia política" i el "problema teologicopolític" perquè creiem que es tracta de qüestions que cal diferenciar convenientment a fi d'evitar interpretacions descontextualitzades i judicis precipitats²¹. La teologia política intenta posar en pràctica un exercici del poder de caràcter pretesament sobrenatural. D'aquesta manera, estableix –o almenys això és el que pretén– unes formes polítiques amb una rígida i insuperable base "confessional". El problema teologicopolític,

²⁰ Vegeu Vitiello, V. "Religión – Fundamentalismo – Terrorismo", a Duque, F.; Rocco, V. (ed.) (2010) *Filosofía del Imperio*. Madrid: Abada, p. 315-317.

²¹ Vegeu Altini, C. (2005) *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Buenos Aires: El cuenco de plata, p. 189-191; Scattola, A. (2007) *Teología política*. Bologna: Il Mulino, p. 13-33.

en canvi, no professa cap fe ni expressa preferències teològiques. En aquest cas, els conflictes entre les diferents autoritats polítiques són conflictes entre els diversos mites o valors constituents de cada societat política que, secularment o religiosament, afirmen que disposen d'una legitimació de caràcter "diví" i amb apel·lacions "al sagrat", la qual cosa equival a dir que és, des dels diversos punts de vista i interessos dels contendents, incontrovertible i immune a tota crítica. Aleshores, els conflictes que es poden produir no són tan sols meres controvèrsies "teològiques", sinó també i sobretot conflictes entre sistemes ètics i polítics en competència, sovint deslleial, entre si, que mantenen concepcions antagòniques de la justícia, de la veritat i de la llibertat. En un sentit estricte, en la teologia política, l'acció política respon a la *naturalesa* organitzada a partir del diví, mentre que en el cas teologicopolític l'acció política es mou fonamentalment en el marc de la *cultura* o, allò que és el mateix, de la *història*. Creiem que resulta assenyat i convenient no deixar-se endur per la dinàmica pròpia de les teologies polítiques, encara que, segons que ens sembla, la reflexió sobre el teologicopolític, per més que s'intenti bandejar o minimitzar, mai no deixarà de fer-se present en totes les formes de reflexió antropològica.

288

Creiem que resulta molt complicat emetre un judici mitjanament ben fonamentat sobre la situació real del religiós en el nostre país. Segurament que és molt més fàcil la comprovació del grau d'adhesió o de rebuig per part dels seus habitants del principal sistema eclesiàstic que hi té vigència. Cal, però, tenir ben present, encara que sovint es doni una lamentable confusió entre els dos termes, que una cosa són els sistemes religiosos (eclesiàstics) i una altra de ben diferent "el religiós" com a possibilitat estructural de l'ésser humà. Aquells no són sinó administradors bons o perversos o mediocres d'aquest. A més, en contra de la teoria i de la praxi que s'imposà d'una manera indiscutible per a la majoria de la població en la premodernitat, cal afirmar amb rotunditat que, en l'actualitat, els sistemes religiosos establerts, malgrat els ingents esforços que fan per a procedir a la seva autolegitimació religiosa i exclusivista, no tenen el monopoli del religiós. Aquest, segons el nostre parer, no és sinó l'exacte reflex de la finitud de *tot* ésser humà en el món, la qual, pel fet que per a l'ésser humà no hi ha possibilitat extracultural, sempre es viurà i s'expressarà a l'interior d'un entorn lingüístic, històric i cultural concret.

A primer cop d'ull, l'abast i el sentit del terme "religió" semblen prou ben coneguts per tothom. Si es vol anar una mica més a fons, però, tot plegat es complica bastant justament perquè la religió és una realitat polisèmica, en la qual la presència d'incògnit d'innombrables

implícits impedeix, si hom actua amb un cert rigor intel·lectual, els judicis precipitats i una ràpida i, freqüentment, una delimitació amb interessos de moltes menes del camp religiós. Sobretot caldria tenir molt en compte que “el religiós” no pot reduir-se exclusivament a cap dels sistemes religiosos vigents, als inevitables processos d’institucionalització a què es troben sotmesos, a allò que alguns designen amb l’expressió de “religió oficial”. Des de l’antiguitat romana, en la mateixa discussió sobre l’etimologia llatina del mot *religio* ja es detecta clarament una enorme confusió històrica i ideològica²². Aquest terme, a més, només es troba en l’univers romà, però sorprenentment no apareix ni en el món indoeuropeu ni en el món grec, la qual cosa no significa pas que no hi puguin detectar-se amb facilitat “equivalents funcionals” de religió en aquests i, en realitat, en tots els altres universos culturals²³. No podem considerar aquí les importants conseqüències que se’n segueixen. En efecte, a partir de l’etimologia del mot llatí *religio*, els verbs *relegere*, *religare* i *reelegere* obren camps semàntics diversos i, algunes ocasions, fins i tot fortament contrastats i, fins i tot, contraposats. És prou evident que ací es planteja l’interrogant fonamental en relació amb tota aquesta problemàtica: *què és la religió?*²⁴ En relació amb tot això, cal fer dues acotacions que, al meu entendre, són molt importants i que caldria exposar-les detalladament per a evitar les confusions i els usos esbiaixats dels termes.

La *primera* acotació es refereix a la relació directa que s’estableix entre les religions establertes (les anomenades “religions oficials”) i les diverses marginalitats que s’originen a partir de la crítica i del rebuig que en fan alguns; crítica i rebuig provocats per la pròpia dinàmica institucionalitzadora de les “religions oficials”. “El millor de la religió és que provoca heretges”, afirmava sovint Ernst Bloch. No es tracta pas d’una simple *boutade*, sinó d’una percepció molt fina i clarivident d’allò que ha estat i continua essent la història de les religions més enllà dels tòpics clericals o anticlericals en ús. Cal precisar que el terme “heretgia”, derivat com és prou ben conegut del verb grec *airéo*, significa “escollir”, “decidir-se per”. L’heretge

²² Sobre la problemàtica entorn de l’etimologia del mot llatí *religio*, vegeu Duch, L. *Armes materials i espirituals: religió. Antropologia de la vida quotidiana* 4, 1. Montserrat: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, p. 35-57.

²³ Cf. Duch, *Armes materials i espirituals*, cit., cap. II-III; Id., *La religió en el segle XXI*, cit., *passim*.

²⁴ Vegeu Cantwell Smith, W. (2005) *El sentido y el fin de la religión* [1962] Barcelona: Kairós; Filoramo, G. (2004) *Che cos’è la religione. Temi, metodi, problema*. Torino: Einaudi.

religiós i/o polític, doncs, és aquell o aquella que fa una interpretació diferent i/o contrària del religiós i/o del polític de la que proposen els jerarques de la religió oficial i del sistema polític establert, i, en conseqüència, elegeixen, porten a terme preses de posició intel·lectuals i actuacions diferents. En el moment present, per una sèrie de raons que ara seria molt llarg d'exposar convenientment, l'*imperatiu herètic* posseeix unes dimensions gegantines i gairebé desconegudes en altres temps, en els quals el vincle social, tant a nivell religiós com polític, era incomparablement molt més consistent que ara mateix i, per damunt de tot, determinava decisivament les opinions i els comportaments d'una gran majoria de la població²⁵. Aleshores, l'*heretgia* i l'*heretge* solien ser l'*excepció* religiosopolítica que es feia present en els marges de les societats humanes i, des del poder religiosopolític constituït, eren considerats com unes amenaces letals per al conjunt de la societat; en l'actualitat, almenys en termes generals, constitueixen la *normalitat* de les societats actuals.

La *segona* acotació es refereix als "equivalents funcionals" del religiós, els quals actuen *compensatòriament*, és a dir, com a factors de suplència²⁶. Tampoc no podrem referir-nos amb amplitud a aquesta problemàtica, la qual, sobretot a partir de la brutal irrupció dels feixismes després de la finalització de la Primera Guerra Mundial, ha estat l'objecte de moltes reflexions a causa de la seva innegable importància. És prou evident que els equivalents funcionals del religiós solen resoldre's o bé en termes convencionalment *sociopolítics*, o bé en termes convencionalment *estètics* o, potser millor, *estetitzants*. En el primer cas, present sobretot en uns temps caracteritzats per un optimisme històric bastant generalitzat, es dona una divinització de l'Estat o del Partit i uns comportaments dels individus que impliquen una santificació del líder religiós i/o polític de cada moment històric, reconegut com una personalitat infal·libre en totes les seves preses de posició. En el segon cas, potser més freqüent en temps marcats per un fort pessimisme social, polític i cultural, els equivalents funcionals del religiós en termes *estètics* esdevenen poderosos *anestèsics*, els quals, amb una certa freqüència, provoquen allò que ha estat denominat amb l'expressió

²⁵ Sobre l'*imperatiu herètic*, vegeu les lúcides anàlisis de Berger, P.L. (1987) *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*. Torino: Elle di Ci.

²⁶ Sobre la categoria "compensació" en el camp de l'antropologia, vegeu les agudes anàlisis de Marquard, O. (2001) *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, esp. p. 15-50.

de “cultura del jo” (H. Béjar), la qual, en realitat, no consisteix sinó en una mena d'autodivinització del propi jo o d'una *autosoteria* militant al bell mig d'una societat en la qual impera en tots els sectors de l'existència humana un *psicomorfisme* generalitzat i aliè per complet a les preses de posició de caràcter ètic i a la solidaritat social, religiosa i política²⁷. Els equivalents funcionals del religiós del primer tipus són preponderantment *exotèrics*; els del segon, tenen la pretensió de ser preponderantment *esotèrics*. En aquest context, cal tenir ben present que, en el moment present, un equivalent funcional molt potent, prestigiats i influents de la religió són els *mitjans de comunicació*, els quals inspiren a capes molt àmplies de la població una confiança que, molt sovint, pot ser qualificada d'*incondicional*²⁸. Aquest fet contrasta fortament amb la desconfiança que, per a un nombre creixent d'individus, provoquen els sistemes religiosos i polítics amb les seves estructures eclesiàstiques obsoletes i descontextualitzades.

És important de tenir en compte que, en gairebé totes les civilitzacions de tots els temps i latituds, quan els éssers humans han reflexionat sobre qüestions *polítiques*, han apel·lat a Déu o un “principi” que n'era el seu equivalent funcional i, amb molta freqüència també, la reflexió sobre qüestions *religioses* (o considerades religioses) ha tingut un abast i unes implicacions de caràcter polític. Per això creiem que pot afirmar-se que, durant llargs mil·lennis, la “teologia política” –adoptant formes i fórmules molt diferents, fins i tot oposades entre si– ha estat una forma primordial del pensament i de l'acció dels humans, que ha proporcionat una quantitat molt important d'idees i símbols per a organitzar la societat i inspirar les diferents actuacions dels seus membres. No hi ha dubte, però, que aquesta fecunditat també ha donat lloc a discrepàncies, conflictes armats en els quals la distinció entre el religiós i el polític resultava molt confusa i es decidia en funció dels variats interessos de tota mena dels contendents. Creiem que és important de tenir en compte la següent reflexió de Vincenzo Vitiello: “L'ús polític de la religió és tan antic com el món dels homes, perquè, quan el poder de l'Estat no aconsegueix amb el seu braç armat oposar-se a la violència del desordre, recorre a la religió, a Déu o als déus, que veuen l'interior

²⁷ Vegeu sobretot Béjar, H. (1990) *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid: Alianza; Id., (1993) *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*. Madrid: Alianza; Illouz, E. (2010) *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz.

²⁸ Vegeu Duch, L.; Chillón, A. (2012) *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación I*. Barcelona: Herder.

dels cors. La religió estén el poder polític a l'exercici d'una funció preventiva, limitant la violència abans que faci irrupció"²⁹.

En aquests quaranta o cinquanta últims anys, la creença –en alguns casos, la simple credulitat– en el caràcter inevitable de la *secularització* ha provocat en molts el convenciment que no sols la teologia política, sinó també el teologicopolític havia estat definitivament liquidat i que, en conseqüència, ja no posseïa cap incidència significativa en els afers humans. Per part nostra, sempre tenim present el que ens sembla que és una sabia advertència de Jacob Taubes: “Així com no hi ha teologia sense implicacions polítiques, tampoc no hi ha teoria política sense pressupòsits teològics [...] No és casual que les implicacions teològiques de la teoria política hagin estat fetes públiques durant el segle XIX en l'era de la Revolució i de la Contrarevolució, perquè en aquesta època va esmicolar-se totalment un univers de discurs”³⁰.

No és gens agosarat afirmar que, històricament, s'han originat formes de teologia política quan s'ha donat per suposat que Déu o els déus intervenien més o menys directament en els diversos aspectes de la vida quotidiana d'individus i col·lectivitats. En la modernitat europea, aquesta asseveració sol considerar-se i acceptar-se com a normativa i indiscutible. Amb tot, creiem que *també* poden detectar-se, sovint mig d'incògnit, formes de teologia política de gran voltatge quan, en la conquesta o en l'exercici del poder, el poderós de torn, encara que es presenti amb la retòrica del més radical i abrandat laïcisme i, fins i tot, antiteisme, recorre a l'ús d'unes exigències titllades d'absolutes, d'incondicionals. Aleshores, en el pensament, les actuacions i els comportaments dels individus i dels grups humans s'introdueixen, potser subrepticiament, uns “equivalents funcionals” de Déu o dels déus, els quals, per mitjà del pensament i de les normatives amb “regulació ortodoxa” i amb els “simbolismes de l'amenaça” com a correlat, pretenen determinar de forma totalitària i molt “religiosa” la vida quotidiana d'aquells³¹.

²⁹ Vitiello, *o.c.*, p. 314-315.

³⁰ Taubes, J. (2007) *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires: Katz, p. 267.

³¹ Som plenament conscients del fet que, per a dur a terme una presentació enraonada d'aquesta problemàtica, caldria fer una exposició rigorosa de la qüestió simbòlica i, molt més en concret, del que anomenem “simbolismes de l'amenaça”. Aquests, tant en el camp religiós com en el polític, han estat factors d'una singular importància. Una aproximació antropològica a la seva realitat també ens permetria de copsar la inextingibilitat del religiosopolític.

5. Conclusió

Actualment, en contra dels pronòstics enunciats per les diverses teories de la secularització, resulta difícil d'explicar, potser com a resultat de la "crisi de la immanència" que patim³², el renovellat atractiu i interès que suscita la teologia política en cercles molt diversos de la nostra societat. Sobretot a partir de la II·lustració es pretengué resoldre les qüestions fonamentals que, individualment i col·lectivament, afectaven l'ésser humà des de formes i fórmules atribuïdes a la immanència pura, sense cap referència o al·lusió a fonamentacions o legitimacions de caràcter transcendent. Aleshores, amb energia i una bona dosi de retòrica, s'afirmava que la *legitimació* del poder, de la justícia, de la llibertat, de l'ordre social, etc., tenien (o almenys era això el que es proclamava als quatre vents) un fonament senzillament mundà, que no posseïa cap forma de connexió amb el sagrat (entès de manera laica o religiosa). ¿Hi ha, però, possibilitats de legitimació sense un recurs directe o indirecte al sagrat? D'una manera quasi necessària, ¿no es fonamenta tota forma de legitimació, conscientment o inconscientment, en *un* sagrat, és a dir, en una referència decisiva i indisponible la intangibilitat de la qual es dóna per suposada com a *pre-judici* en sentit gadamerià? A més, aleshores, ¿no cau pel seu propi pes que les institucions i les persones que se saben (o, potser millor, volen saber-se) legitimades i sacralitzades vulguin imposar-se incondicionalment als altres i es creguin autoritzades a excomunicar-los si aquests no ajusten plenament la seva vida quotidiana a la voluntat d'aquells? Per a respondre aquests interrogants, la urgència dels quals en els nostres dies és prou ben coneguda, caldria aprofundir la temàtica amb una precisió i amplitud que no estem en condicions d'oferir en aquesta exposició. Heinrich Meier indica que, fa ja un munt d'anys, Leo Strauss posava en relleu que el modern Estat laic no havia estat capaç d'eliminar del món el *problema* teologicopolític, el qual, tal com ho havia proclamat retòricament, era el que, d'una manera prioritària, s'havia compromès a resoldre d'una vegada per totes³³. En el moment present, una mica pertot arreu, en les religions es dóna una tendència bastant generalitzada a sortir del marc de l'esfera privada en la qual l'Estat laic les havia volgut relegar. Per això, ara mateix, amb fesomies i articulacions inhabituals, irrompen

³² Sobre l'actual crisi de la immanència, cf. Höhn, H.J. (ed.) (1996) *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*. Frankfurt: Fischer.

³³ Vegeu Meier, H. (2006) *Leo Strauss y el problema teológico-político*. Buenos Aires: Katz, p. 31-87.

en la vida pública un ampli conjunt de problemes que ja es creien definitivament solucionats sobre la representació pública, jurídica i, en darrer terme, política. Segurament té raó Mark Lilla quan afirma que “la teologia política és una forma primordial de pensament humà i durant mil·lennis ha aportat una profunda deu d’idees i símbols que servien per a organitzar la societat i inspirar accions, per a bé i per a mal [...] A Occident, la teologia política cristiana va ser durant més de mil anys l’única tradició de pensament polític”³⁴.

La filosofia política occidental de caràcter laic és un invent relativament recent. Durant molts segles, la teologia política d’origen cristià havia estat l’única tradició que posseïa unes fortes connotacions de caràcter polític. A partir del segle XVII, els primers filòsofs moderns (Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, etc.) feren uns ingents esforços amb la intenció de modificar en profunditat la praxi política introduïda pel cristianisme, encara que en realitat el seu oponent real solia ser la tradició intel·lectual que havien introduït aquelles pràctiques. És necessari matisar una mica l’afirmació precedent en el sentit que els variats nominalismes del segle XV –en especial, les tendències de caràcter conciliarista– ja havien intentat revisar a fons les relacions entre el religiós i el polític; revisió que en aquell moment se centrava sobretot en els intents per establir noves formes de relació entre el poder papal i el dels prínceps tot fent-se ressò de les querelles medievals a l’entorn del tron i l’altar. En el nou context religiosopolític que es configurà arran de les reformes protestants del segle XVI i de les sagnants guerres de religió que se’n seguiren, els nous filòsofs, oposant-se decididament a la tradicional teologia política cristiana i posant en qüestió els principis sobre els quals l’autoritat, al llarg dels segles de cristiandat, s’havia construït i justificat. D’aquesta manera, es produïa una ruptura teòrica i pràctica d’enormes dimensions pel fet que els nous filòsofs pretenien introduir, en els afers polítics, hàbits de pensament i d’acció en termes exclusivament immanents sense haver de recórrer a cap mena de revelació divina o a especulacions de caràcter cosmològic. La revolta contra la teologia política clàssica d’origen cristià –concretada amb freqüència per mitjà de l’ambigüitat del terme “modernitat”– va dirigir-se directament molt en primer terme contra la tradició politicoreligiosa d’Occident. De tota manera, és important de tenir en compte, tal com ho assenyalà amb una gran perspicàcia fa ja més de mig segle

³⁴ Lilla, M. (2007) *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*. Barcelona: Debate, p. 13, 14.

el filòsof jueu alemany Karl Löwith, que la modernitat europea té uns orígens cristians i unes conseqüències anticristianes³⁵.

La possible liquidació de la teologia política en el sentit que hem adoptat per a aquesta expressió en aquesta exposició no significa de cap manera la defunció del teologicopolític també en el sentit ací adoptat. En darrer terme, tant el religiós com el polític són i solen comportar-se com dos “germans enemics” que, malgrat les seves inevitables i, sovint, violentes batusses, no poden viure l’un sense l’altre.

Bibliografia

- Agamben, G. (2008) *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2011) *Opus dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Altini, C. (2005) *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes y otros Modernos*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Assmann, J. (2000) *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. Munich-Viena: Hanser.
- Assmann, J. (2006) *La distinción mosaica o El precio del monoteísmo*. Tres Cantos (Madrid): Akal.
- Assmann, J. (2010) *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*. Berlin: Verlag der Religionen.
- Badiou, A. (1999) *San Pablo. La fundación del universalismo*. Rubí (Barcelona): Anthropos.
- Bauman, Z. (1997) *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- Béjar, H. (1990) *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid: Alianza.
- Berger, P. L. (1987) *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*. Torino: Elle Di Ci.
- Blumenberg, H. (2008) *La legitimación de la Edad Moderna* [1988] Valencia: Pre-Textos.
- Burleigh, M. (2005) *Poder terrenal. Religión y poder en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Madrid: Taurus.
- Burleigh, M. (2006) *Causas sagradas. Religión y política en Europa. De la*

³⁵ Sobre aquesta qüestió, vegeu les reflexions de Löwith, K. (2007) *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz. Hans Blumenberg, entre d'altres, va oposar-se a la teoria de Löwith, ja que considerava que la modernitat europea era antiteològica en el sentit més ampli i rotund del terme (cf. Blumenberg, H. (2008) *La legitimación de la Edad Moderna* [1988] Valencia: Pre-Textos, esp. p. 13-120).

- Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*. Madrid: Taurus.
- Caillé, A. (ed.) (2012) *Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique*. Paris: La Découverte.
- Cantwell Smith, W. (2005) *El sentido y el fin de la religión* [1962] Barcelona: Kairós.
- Díez, L. G. (2007) *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del Conservadurismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Duch, L. (1994) *Simfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Duch, L. (1995) *Mite i cultura. Aproximació a la logomítica I*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Duch, L. (1996) *Mite i interpretació. Aproximació a la logomítica II*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Duch, L. (2001) *Armes materials i espirituals: religió. Antropologia de la vida quotidiana 4, 1*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Duch, L. (2010) *Religió i comunicació*. Barcelona: Fragmenta.
- Duch, L. (2012) *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela.
- Duch, L.; Chillón, A. (2012) *Un ser de mediaciones. Antropología de la Comunicación I*. Barcelona: Herder.
- Dupuy, J.P. (2010) *La marque du sacre*. Paris: Flammarion.
- Duque, F.; V. Rocco (ed.) (2010) *Filosofía del Imperio*. Madrid: Abada.
- Ferrara, A. (ed.) (2009) *Religione e política nella società post-secolare*. Roma: Meltemi.
- Filoramo, G. (2004) *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*. Torino: Einaudi.
- Filoramo, G. (2009) *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*. Torino: Einaudi.
- Gadamer, H.G. (1977) *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosòfica*. Salamanca: Sígueme.
- Galindo, A. (2005) *Política y mesianismo: Giorgio Agamben*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gauchet, M. (2005) *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* [1985] Madrid: Trotta.
- Gauchet, M. (2003) *La religión en la democràcia. El camino del laicismo*. Barcelona: El Cobre.
- Gray, J. (2008) *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- Herrero, M. (2012) *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- Höhn, H.J. (ed.) (1996) *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*. Frankfurt: Fischer.
- Horkheimer, M. (1970) *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*.

Buenos Aires: Sur.

Illouz, E. (2010) *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz.

Joas, H. (2006) *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Friburg-Basilea-Viena: Herder.

Kaufmann, F. X. (1979) *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Friburg-Basilea-Viena: Herder.

Kennedy, E. (2012) *Carl Schmitt en la República de Weimar. La quiebra de una Constitución*. Madrid: Tecnos.

Lilla, M. (2004) *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*. Barcelona: Debate.

Lilla, M. (2010) *El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente Moderno*. Barcelona: Debate.

Löwith, K. (2007) *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.

Lübbe, H. (1986) *Religion nach der Aufklärung*. Graz-Viena-Colonia: Styria.

Maier, H. (1970) *Kritik der politischen Theologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

Mate, R.; Zamora, J. A. (ed.) (2006) *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Rubí (Barcelona): Anthropos.

Meier, H. (2006) *Leo Strauss y el problema teológico-político*. Buenos Aires: Katz.

Meier, H. (2008) *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político". Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz.

Metz, J. B. (1982) *Más allá de la religión burguesa*. Salamanca: Sígueme.

Metz, J. B. (2002) *Camins i canvis de la teologia política*. Barcelona: Cruïlla.

Moltmann, J. (1987) *Teología política – Ética política*. Salamanca: Sígueme.

Monod, J.C. (2002) *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin.

Prodi, P.; Sartori, L. (ed.) (1986) *Cristianesimo e potere*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano.

Rivera, A. (2007) *El dios de los tiranos. Un recorrido histórico por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*. Córdoba: Almuzara.

Scattola, M. (2007) *Teologia política*. Bolonya: Il Mulino.

Schaeffler, R. (1973) *Religion und kritisches Bewusstsein*. Friburg-Munich: Karl Alber.

Schmitt, C. (1991) *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un*

prologo y tres corolarios. Madrid: Alianza.

Schmitt, C. (2009) *Teología política*. Madrid: Trotta.

Sölle, D. (1971) *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*. Stuttgart: Kreuz.

Taub, E. (2008) *La modernidad atravesada. Teología política y Mesianismo*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Taubes, J. (2007) *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires: Katz.

Taubes, J. (2007) *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta.

Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*, Cambridge (Ma.) – London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Trigano, Sh. (2001) *Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociétés*. Paris: Flammarion.

Valadier, P. (2007) *Détresse du politique, force du religieux*. Paris: Seuil.

Vieillard-Baron, J.L. (2001) *La religion de la cité*. Paris: PUF.

Villacañas, J.L. (2008) *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Vitiello, V. "Religión – fundamentalismo – terrorismo", a Duque – Rocco (ed.) *Filosofía del Imperio*. cit., 313-342.

Voegelin, E. (1993) *Die Politischen Religionen* [1938]. Munich: W. Fink.

Voegelin, E. (2006) *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires: Katz.

Zamagni, G. (2012) *Fine dell'era constantiniana. Retrospectiva genealogica di un concetto critico*. Bologna: Il Mulino.