

Maquiavelo y el cristianismo como educación política fallida. Un estudio sobre política y religión desde Lluís Duch

Fabián Gutiérrez López¹

¹ Universidad Nacional Autónoma de México
om.tlatoani@gmail.com

Resumen: En el presente texto examino la crítica de Maquiavelo sobre el cristianismo y la educación política que de él emana. Comento pasajes específicos de su obra Discursos sobre la primera década de Tito Livio donde se refiere a la educación política cristiana. Hago esta examinación a la luz de un breve repaso sobre los orígenes del cristianismo, y para ello me baso en diversos pasajes de la Biblia (con especial énfasis en Mateo y Gálatas). Para esta confrontación, retomo la perspectiva de Lluís Duch en su libro Religión y política. Asimismo, como apoyo para mi argumentación, hago intermitentes citas a las obras Política de Aristóteles y el Leviatán de Thomas Hobbes, aunque esto se hará sólo en muy contadas ocasiones.

Palabras clave: Maquiavelo, educación, política, cristianismo, Duch, Aristóteles, Biblia, Jesús.

Abstract: In the present text I examine Machiavelli's critique of Christianity and the political education that emanates from it. I comment specific passages of his work Discourses on the first decade of Tito Livio where he refers to Christian political education. I make this examination in the light of a brief review of the origins of Christianity, and for that I base myself on various passages of the Bible (with special emphasis on Matthew and Galatians). For this confrontation, I return to the perspective of Lluís Duch in his book Religión y Política. Also, as support for my argument, I make intermittent quotes to the works Politics of Aristotle and the Leviathan of Thomas Hobbes, although this will be done only on very few occasions.

Key Words: Machiavelli, education, politics, Christianity, Duch, Aristotle, Bible, Jesus.

I

Nosotros, las sociedades occidentales modernas, somos herederos directos del proyecto de la ilustración. Nuestra manera de ver el mundo y de entender los fenómenos de la vida cotidiana dependen en gran medida de lo que los pensadores ilustrados propusieron. Esto explica, en cierto modo, nuestra comprensión común ante los diversos aspectos de la sociedad. Nuestra visión de la educación, la libertad y la cultura, por mencionar ejemplos, son una herencia de la ilustración. Nuestra perspectiva y actitud ante la religión también depende de nuestro paso por la ilustración. Hoy es común escuchar que las religiones implican comportamientos antisociales, intolerantes, retrógradas y, en suma, que son nocivas para la vida en comunidad. Y estas palabras no son nuevas, ya Voltaire y Rousseau dijeron algo parecido en su tiempo. Y que esto se diga desde entonces no es gratuito. Desde la Guerra de los Treinta años hasta las diversas acciones terroristas a nivel internacional llevadas a cabo por personas autodenominadas musulmanes en las últimas dos décadas parecen justificar esta óptica sobre la religión. Esto podría explicar que, en las sociedades laicas, aunque exista el “respeto” y la “tolerancia” al culto religioso, también se promueva la “desacralización” de la vida pública entre los integrantes de las naciones.

Públicamente toleramos y respetamos la libertad de culto religioso, pero en nuestro foro interno, nuestro espíritu ilustrado nos sugiere que la religión es mala para la política y que, para tener política sana, es necesario que dejemos de educar en la religión, en todo tipo de religión, porque esto alimenta el pensamiento mágico e irracional; lo que debemos hacer es promover el *dato duro*, la razón.

Aunque, como mencioné al principio, todas las afirmaciones hechas hasta ahora pueden explicarse en gran parte como herencia del pensamiento ilustrado, lo cierto es que podemos rastrearlas precisamente desde los pensadores políticos fundadores de la modernidad, la fuente de la que probablemente bebieron los ilustrados. En esa fuente encontramos el pensamiento de Nicolás Maquiavelo.

II

La idea que Maquiavelo tiene del cristianismo como educación política fallida puede encontrarse en diversos lugares de su obra, pero para hablar en concreto, en sus Discursos de Tito Livio saca el tema a colación mientras habla de la virtud política. Podemos leer, por ejemplo, en el Prefacio del Libro I, que Maquiavelo menciona que los hombres que han poseído la suprema virtud han sido aquellos que se han tomado la molestia de servir a su país (cfr. Skinner, 2013, 189). Hasta aquí, las palabras de Maquiavelo son perfectamente compatibles con la noción que tradicionalmente se tenía de virtud, es decir, como aquella capacidad de un pueblo, de los integrantes del pueblo, para

mantener su libertad y aumentar la grandeza de su comunidad (ídem, 192). Sin embargo, fue Maquiavelo el primer pensador que se encargó de argumentar explícitamente cómo esta idea de virtud es incompatible con la noción de virtud del cristianismo. O para decirlo de otro modo, Maquiavelo fue el primer pensador que se encargó de denunciar a voz alzada que el cristianismo es nocivo para la vida política.

La crítica de Maquiavelo al cristianismo como educación política fallida comienza a tejerse con cierta claridad en el Capítulo 26 del Libro I de los Discursos, donde habla de que, cuando alguien llega a hacerse príncipe de una ciudad o un Estado, y cuando dicha ciudad o Estado tiene cimientos débiles y no se inclina a la vida civil, ni por medio de la monarquía ni por el de la república, lo mejor que puede hacer es que, siendo él un gobernante nuevo, lo organice todo de nuevo, desde cero, echando abajo las formas, edificios y leyes de gobierno para crear unas nuevas, con nuevos hombres a la cabeza de las instituciones, quitándole sus pertenencias a los ricos para dárselas a los pobres y que, en suma, reelabore el orden político de manera que a nadie le quede duda quién fue el autor de ese nuevo gobierno en el que se vive (Maquiavelo, 2012, 104, 105). Después de esta asombrosa declaración, Maquiavelo rematará diciendo que:

Estos [los arriba mencionados] son procedimientos muy crueles, y enemigos de toda vida no solamente cristiana, sino humana, y cualquier hombre debe evitar emplearlos, queriendo antes vivir como un particular que como un rey, si es a costa de tanta ruina para los hombres; sin embargo, el que al principio no ha querido tomar el buen camino, si quiere mantenerse conviene que utilice estos males. (Ídem).

Como puede notarse, básicamente lo que Maquiavelo está diciendo es que, en la medida en que una persona se enrola en las cosas del gobierno, debe tener claro que necesitará actuar al margen de los valores cristianos, y que deberá preferir vivir como particular (como un civil común y corriente) si quiere abstenerse de realizar esta clase de maldades. Poniendo cierta atención, puede notarse que esta es una especie de sugerencia sutil para quien quiere llegar a ser la persona más importante de las cosas del gobierno: el príncipe. La sugerencia de Maquiavelo consiste en hacerle saber a los príncipes en potencia que deben ser anticristianos si quieren ser buenos políticos.

Y si el gobernante tiene que ser anticristiano si quiere llegar a ser un buen gobernante, también el pueblo, desde la óptica de Maquiavelo, debe abstenerse de practicar el cristianismo si quiere engrandecer a su comunidad. En el Capítulo 2 del Libro II, Maquiavelo afirma:

Pensando de dónde puede provenir el que en aquella época [antigua] los hombres fueran más amantes de la libertad que en ésta, creo que procede de la misma causa por la que los hombres actuales son menos fuertes, o sea, de la diferencia de nuestra educación y la de los antiguos, que está fundada en la diversidad de ambas religiones. Pues como nuestra

religión muestra la verdad y el camino verdadero, esto hace estimar menos los honores mundanos, mientras que los antiguos, estimándolos mucho y teniéndolos por el sumo bien, eran más arrojados en sus actos [...]. La religión antigua, además, no beatificaba más que a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra [la religión antigua] lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres [...]. Este modo de vivir [el cristiano actual] parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefiere soportar sus opresiones que vengarse de ellas. (Ídem, 198, 199).

Hay que recordar que, en el contexto de Maquiavelo, la iglesia era la institución que se encargaba de impartir la educación de los pueblos. En la Europa del siglo XVI, la iglesia era la institución encargada de educar en ciencia y moral a las personas, y esto lo hacían alineándose todo lo posible a la palabra de las Sagradas Escrituras. Precisamente es contra esa moral judeocristiana contra la que Maquiavelo se declaró enemigo, en la medida en que dicha moral hizo que los hombres carecieran de las características necesarias para la conservación y grandeza del Estado. Todo parece indicar que Maquiavelo estaba pensando que, si en su época había tantos gobernadores tiranos y los pueblos estaban tan sometidos, era porque la mayoría de los hombres se concentraban más en pensar cómo alcanzar la gracia en el más allá que en desear su libertad en el más acá.

Vistas así las cosas, los argumentos de Maquiavelo suenan sumamente convincentes, tan así que nos invitan a reflexionar en qué medida es el cristianismo, y en general la religión, culpable de las numerosas problemáticas políticas de la actualidad. Sin embargo, antes de darle la completa razón a Maquiavelo, es necesario indagar qué estamos entendiendo por cristianismo para corroborar (o no) que, efectivamente, el cristianismo, y tal vez toda religión, es educación política fallida, tal como el pensador florentino acusaba.

III

A diferencia de nosotros, los occidentales modernos, que, en tanto que herederos del judeocristianismo, tenemos una comprensión de lo divino desligada del mundo físico, la mayoría de los pueblos antiguos era panteísta. Independientemente de si somos “creyentes” o no, la idea de Dios con la que convivimos nosotros los occidentales modernos es la de un Dios separado de la naturaleza. La idea que predomina entre las personas de las sociedades modernas es que Dios no se encuentra en ninguna cosa del mundo material. En cambio, las sociedades premodernas comprendían que la divinidad estaba en el mundo físico mismo, y veían su expresión en los eventos

que estaban más allá de su voluntad, por ejemplo, en los eclipses solares, en el resplandor del rayo y hasta en el advenimiento del día y el cese de la noche (Coulanges, 1993, 113).

Precisamente una de las cosas que el pensamiento premoderno comprendía que estaba más allá de la voluntad humana era la fundación, desarrollo y esplendor de una nación. En sus *Historias*, Heródoto califica como un acto de impiedad y locura que el espartano Dories fundara una ciudad sin consultar al oráculo ni proporcionara las tradicionales ofrendas para este tipo de eventos; Tucídides narra, en la Guerra del Peloponeso, los rituales religiosos que se ejercieron cuando se fundó Esparta y cómo los atenienses practicaban sus propios rituales antes de fundar cualquier colonia (Ídem, 131). Esto nos da cuenta de otra diferencia importante entre las sociedades modernas y las premodernas, a saber, que en la antigüedad religión y política eran dos elementos de la vida cotidiana estrechamente conectados, por no decir inseparables; mientras que en la vida moderna, específicamente en las sociedades herederas del cristianismo, religión y política son cosas que se separan (Duch, 2014, 127).

Una de estas antiguas sociedades panteístas fue Roma. Tal como fue el caso de la mayoría de las sociedades premodernas, el imperio romano se erigió sobre un mito religioso, el cual podemos conocer gracias a la composición poética *Eneida* de Virgilio. Una de las ideas que emanan del mito fundacional de Roma es la del universalismo del imperio. En palabras de Lluís Duch, la historia será para el pensamiento romano un progresivo ejercicio del señorío universal y civilizador bajo la autoridad personal del César, un hombre que recibe su poder gracias a la autojustificación, con base en su mito fundacional, que ordena como destino de Roma gobernar con justicia a todo el orbe (Ídem, 128).

Desde el primer siglo y hasta a finales del segundo de nuestra era, la temporada que se ha denominado como *pax romana*, es un periodo de tiempo en el que se puede visualizar con mayor nitidez la salud política de que gozaba el imperio romano. Eran tiempos de estabilidad económica y militar para Roma. Podría decirse, con justa razón, que esta *pax romana* era un efecto del proyecto universalizante del programa romano. Es probable que esta temporada de estabilidad política emanara del programa político-religioso de Roma, y por su aparente éxito, era probable que hubiera la determinación de que todos los elementos que conformaban estructuralmente a Roma (las personas en el gobierno, su moneda y su ejército, por mencionar ejemplos) obedecían a un orden divino y, en ese sentido, eterno (Ídem).

Utilizo el término “aparente” para referirme al éxito de la *pax romana* porque, como bien señala Duch, vale la pena tener presente que el universalismo de la *pax romana* dependía de una jerarquización piramidal muy estricta y codificada hasta el mínimo detalle de los distintos estamentos de la sociedad romana (Ídem, 129). Hablar del éxito de la *pax romana* implica, pues,

detallar quiénes de entre esos estamentos se beneficiaban del ordenamiento social y de las leyes universalizantes del imperio romano y quiénes no. Para explicarse en términos breves, podría decirse que este universalismo romano dependía de una jerarquía en la que el César y su familia se encontraba en la cúspide, debajo de éstos el estrato senatorial, a continuación, por debajo de éstos, la clase militar y la ciudadanía libre y, por último, el estrato inferior y más explotado, el de los esclavos (Ídem), quienes llevaban a cabo las labores más difíciles para sostener la vida del diario del imperio, labor que se veían obligados a realizar más porque estaban sometidos (y de no hacerlo eran violentados) que por voluntad. Los estamentos superiores comúnmente usaban la fuerza de manera extremadamente violenta para someter a este estamento conformado por esclavos. Era bastante dudable que esta *pax romana* beneficiara, pues, a éste último estrato social compuesto por los esclavos.

Entre los pueblos que vivían en calidad de esclavos bajo el imperio romano se cuentan a los judíos de la región de Galilea. Uno de estos judíos, Jesús de Nazaret, irrumpió en la sociedad con un anuncio que conmocionó tanto la esfera política como la religiosa del momento: Jesús anunció ser el ungido, el hijo de Dios, rey de los judíos y libertador de éstos.

Ya desde los tiempos de Herodes el Grande se percibió, por parte de las personas colocadas como representantes del imperio romano, a Jesús como una amenaza contra el gobierno. En cuanto se afirma como rey de los judíos, Jesús reta a la estructura gubernamental romana. En otras palabras, anunciarse como el rey de los judíos era como negar ser subordinado del César. Una prueba del peligro que Jesús parecía para el gobierno romano la vemos en Mateo 2.1-12, cuando los magos de oriente llegan a Jerusalén, preguntando por “el rey de los judíos que acaba de nacer” y Herodes, el rey de Judea en calidad de subordinado del imperio romano, se sobresalta y les pide a los magos que le avisen cuando encuentren al rey nacido, para ir a adorarle, aunque en verdad quería deshacerse de él. Herodes veía en Jesús un peligro doble: un peligro para Roma y un peligro para su trono en concreto.

Pero no sólo el imperio romano percibió en Jesús un peligro contra el *statu quo*, también la casta sacerdotal judía, que se apegaba más al rigor del culto externo que a la esencia interior de las leyes mosaicas, sospechó en Jesús un subversivo que venía a desfigurar la ortodoxia de las leyes que tanto trabajo les había costado imponer¹, prueba de ello tenemos en las narraciones del Evangelio donde vemos cómo los miembros y seguidores de la casta sacerdotal que profesaba el “culto oficial” ingeniaban situaciones e interrogaciones de donde pudiera concluirse que Jesús transgredía la ley (la ley romana o la ley de la religión judía, era indiferente, lo que les interesaba era poner en apuros

¹ Hay que tener siempre presente que tribus como los fariseos eran una casta sacerdotal que tenía buenas amistades con el poderío romano. Había una especie de acuerdo que permitía a esta casta sacerdotal continuar a la cabeza del culto local (y en ese sentido con el poder en las manos de su familia) siempre que no se interpusieran con los intereses del imperio romano.

a Jesús a como dé lugar), por ejemplo, aquella narración en que unos fariseos mandan a sus discípulos a preguntarle a Jesús si es o no es lícito pagarle tributo al César. Los fariseos sabían que, si Jesús contestaba que no era lícito pagar tributo al César, éste aparecería como un agitador contra Roma, y si contestaba que era lícito, aparecería como alguien que acepta la subordinación del pueblo de Dios ante un ser mortal, por lo que Jesús respondió: “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Los fariseos no esperaban una respuesta así, por lo que, confundidos, se marcharon (Mateo, 22.21).

Un detalle breve pero no menos importante es que aquella palabra con la que Jesús anunciaba la *buena nueva*, es decir, la palabra *evangelio*, era un término propio de la jerga militar de la época, que era usado por los heraldos para anunciar noticias buenas relacionadas con la guerra, por ejemplo, ante una victoria en batalla².

Lo que quiero señalar es que el mensaje de Jesús fue comprendido como un peligro para toda la estructura de poder de su momento, tanto para la estructura política (contra Roma) como para la religiosa (la casta sacerdotal judía ortodoxa).

Es un dato bien sabido el destino de Jesús. Su discípulo Judas vendió el paradero de Jesús para que los seguidores de la casta sacerdotal pudieran encontrarlo y, de este modo, llevarlo ante el sanedrín, la asamblea de sabios encabezada por el sumo sacerdote saduceo Caifás (Mateo, 26.57), para ser enjuiciado por blasfemo³. La razón por la que la casta sacerdotal temía a Jesús y buscara eliminarlo ya la mencioné arriba. Lo que en este momento me interesa señalar es que, pese al destino de la crucifixión, el mensaje de Cristo fue propagado gracias a sus discípulos y a gente que, si bien no lo conoció personalmente, le fue revelado su mensaje, como es el caso de Pablo de Tarso (Gálatas. 1.12-17).

Es importante recordar que Jesús nunca escribió nada. Su mensaje fue transmitido a través de los breves discursos que éste emitía en público, así como por medio de las palabras que compartía en privado con sus más cercanos seguidores. Éste es un dato importante porque nos informa que lo que conocemos de Jesús y su mensaje, la *buena nueva*, lo conocemos gracias al testimonio escrito de terceros, precisamente como el de Pablo de Tarso a través de sus *epístolas* que se han agrupado en el Nuevo Testamento. Este dato importa porque nos hace visible la relevancia de Pablo de Tarso con relación al cristianismo. Siguiendo a Crossan y a Reed, Lluís Duch mencionará que la tarea que acometió Pablo fue la de plantear a escala comunitaria la visión radical de una *nueva creación*,

² Véase LA CONVERSACIÓN EN CURSO, (2017), Buenas noticias: ¡La casa invita! // Nadia Bolz-Weber // Subtitulado en Español. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=2XTk54UyB9E>

³ La casta sacerdotal y sus sacerdotes se oponían a Jesús y le señalaban como blasfemo por su heterodoxia, heterodoxia que podemos divisar a lo largo de todos los evangelios del Nuevo Testamento.

de una manera que incluso desborda con mucho nuestras mayores esperanzas de libertad, democracia y derechos humanos (Duch, 2014, 137).

En tanto que difusor del mensaje de Jesús, Pablo de Tarso asumió la tarea de formular por escrito —quizá con conciencia de que lo hacía no sólo para sus interlocutores contemporáneos, sino también para los de la posteridad— la *buena nueva*, es decir, la propuesta de un ordenamiento totalmente novedoso. Podríamos ver un destello de la esencia del mensaje de Jesús a través del texto paulino de Gálatas 3.27-28: “los que habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno mismo en Cristo Jesús”. Teniendo presente el universalismo romano que se vislumbró específicamente en el periodo de la *pax romana*, ahora podemos ver con mayor claridad por qué el mensaje de Jesús transmitido por Pablo aparecía a ojos del poder romano como una declaración de guerra. Como se recordará, el universalismo romano, y en buena medida toda comprensión de las relaciones humanas al interior de las comunidades políticas, dependía enormemente de una jerarquización piramidal de los estamentos sociales; en el caso de Roma, en la parte superior de la pirámide se encontraba el César y, en la parte más baja, el estamento conformado por esclavos como los judíos, parte del pueblo de Israel. Somos testigos de que, desde Aristóteles, la teoría comprendía que las comunidades humanas dependían de libres y esclavos (cfr., Aristóteles, LI). Las palabras de Pablo de Tarso irrumpen de manera tempestuosa en la medida en que se oponen a esa forma tradicional de comprender el ordenamiento de las sociedades humanas. Pablo prácticamente ataca de manera frontal la división de clases de la que dependía el imperio romano a través de su mensaje que tiene simultáneamente tintes políticos (específicamente democráticos) y religiosos.

Por todo lo dicho, podría decirse que, vistas así las cosas, hay una tensión radical entre el cristianismo y la vida política. Sin embargo, me parece que, con los argumentos proporcionados, ahora es posible ver que ni Jesús, ni Pablo ni, en general, el cristianismo en sentido prístino pretendía destruir la vida política, declarar una suerte de anarquía ni, mucho menos, ignorar la vida política misma. Por el contrario, el mensaje cristiano es sumamente político, pero su contenido está en disonancia con toda comprensión política que apele a la opresión y a la división de clases como aspecto necesario y hasta “divinamente justificado” de las cosas de la experiencia comunitaria. El mensaje cristiano prístino no busca, pues, darle la espalda a la política, como habría pensado más adelante Maquiavelo, sino que, más bien, busca redefinirla. Podría decirse, en diferentes términos, que el mensaje del cristianismo implica combatir las estructuras de poder teológico-político opresoras. El mensaje cristiano propone una suerte de política de *cero opresión*, que religiosamente esté más concentrada en el contenido y significado del culto que en el rigor ortodoxo de su acatamiento, y que políticamente sea más incluyente y, por ello, más justa.

IV

Alguien podría objetar que, en cualquier caso, estoy hablando del cristianismo en sentido prístino, es decir, en su forma original, y no del cristianismo tal como lo experimentó Maquiavelo y, mucho menos, como lo experimentamos en la actualidad. Podría decirse que, si bien el cristianismo prístino tenía un compromiso altamente político, el cristianismo de la posteridad devino en esa religión de apatía política de la cual habla Maquiavelo. Podríamos estirar el argumento y afirmar que no sólo el cristianismo, sino que toda religión deviene en una especie de *fariseísmo* que se ensimisma más en el rigor de su culto, en la ortodoxia de sus reglas y el dictado de sus escrituras o mitos, que en su mensaje esencial de inclusión y *cero opresión*, como pasa, por ejemplo, con la religión del islam actualmente. Podríamos decir que la prueba más clara de que incluso la religión más política que pueda existir deviene en una especie de ortodoxia apolítica (apolítica en el sentido de que deja de interesarle la vida comunitaria y la situación de su nación y se abstrae en la simple mecanicidad de sus ritos) es el cristianismo mismo que, como vimos con Jesús y con Pablo de Tarso, comenzó como un movimiento teológico-político contestatario, pero que devino en esa iglesia católica de corte rígido que fue la fuente de ortodoxias sumamente intolerantes y de separatismo político como, por ejemplo, el Santo Oficio (mejor conocido como la Santa Inquisición).

Ante lo dicho, podría decirse mínimamente que, con los argumentos expuestos a lo largo de este escrito, Maquiavelo se pelea con un cristianismo tergiversado, con un cristianismo que no es el cristianismo original, el que está contenido en lugares como, por ejemplo, los textos paulinos. Pero, ¿acaso no es ése el riesgo eterno de toda religión, es decir, el de ser tergiversada? Porque toda religión, incluso la más comprometida con la situación política, deviene en un ritual ortodoxo de suma apatía política, ¿no es precisamente por eso mejor esforzarse por llevar a su plenitud la secularización de la vida política? ¿Qué podría responderse, pues, ante preguntas como éstas?

Lo primero que podría decirse es que es sumamente dudable que la política secular pueda escapar de las estructuras de ordenamiento propias de la religión, en el sentido de que, pese al afán del proyecto del pensamiento ilustrado de desmitificar el mundo y abandonar la religión como explicación de la vida, en realidad lo que ocurrió fue el paso de ciertos mitos antiguos por mitos modernos, y es probablemente la razón, o para ser más precisos, el alcance de la razón, la piedra de toque de la remitización moderna. Para decirlo en otros términos, el proyecto moderno del desencantamiento del mundo terminó con los mitos de la religión, pero inauguró el mito de la razón, en el que ésta, la misma razón, a la que había sido encomendada derribar los mitos, fue mistificada y se le consideró como una herramienta de potencias incalculables. El hombre ilustrado tiró a los dioses del altar para colocar a la razón, y sus derivados, en su lugar. Esto se puede ver, de manera concreta, en las aspiraciones que tiene el hombre moderno con respecto a los avances científicos y tecnológicos. Mientras que, por una parte, el hombre cree que gracias a la ciencia y la tecnología las sociedades podrán tener un mundo mejor, son los mismos efectos de su hacer científico y tecnológico los que le han acarreado diversos problemas políticos inéditos. Un ejemplo de esto es

la bomba atómica. Antes de los alcances científicos que hicieron posible la bomba atómica, las naciones no podían aniquilarse de ese modo y con esa relativa facilidad.

En segundo lugar, y siguiendo a Lluís Duch, es necesario mencionar que dudablemente la misma política pueda deshacerse de su estructura religiosa en la medida en que el pensamiento político moderno parte de premisas más o menos dadas “a priori”, por decirlo de algún modo, y en ese sentido, indemostrables, para poder configurar su propuesta de orden político “secular”. Así como el pensamiento teológico-político asumía, a través de sus mitos fundacionales, la necesidad de apelar a lugares y héroes elegidos por los dioses para poder estructurar la vida en comunidad, el pensamiento político moderno apela a conceptos tales como *modernidad, democratización, mayoría de edad del ser humano, desencantamiento del mundo, soberanía*, entre otros (Duch, 2014, 35), para dar forma a sociedades pretendidamente desarrolladas, supuestamente mejores que aquellas que se basaban en los mitos explícitamente religiosos. Para Duch, las sociedades seculares siguen teniendo, en sus raíces, aspectos que la razón no puede terminar de explicar. Y esto se debe, probablemente, a que, en última instancia, todo proyecto político requiere de elementos trascendentes dónde justificarse, de donde pueda adquirir significado y que no haya duda de que ese significado es real. Muy probablemente por eso Duch propone que toda religión posee ambiciones políticas, y toda política se halla determinada en sus entrañas, en su aspecto menos visible, por impulsos de carácter religioso (Ídem, 37). Es probable que esto lo hayan captado, tal vez de manera involuntaria, todas las personas que formaron parte de los regímenes totalitarios del siglo XX (nazismo, fascismo, comunismo), que apelaban a ideas tales como *la libertad del pueblo o el advenimiento de una nación justa* a través de líderes que eran sustitutos funcionales de los sacerdotes de las antiguas religiones⁴.

Vistas así las cosas, podría decirse que nosotros, los humanos de las sociedades occidentales modernas, sostenemos nuestra vida sobre un ideal que se da por sentado, que es mayormente aceptado (como si fuera una especie de dogma) y que, en ese sentido, vivimos sobre un fundamento cuasi-religioso. En palabras de Maquiavelo, podría decirse que nosotros también hemos recibido “educación política fallida”. La base de esta educación política fallida a la que me refiero es el sentido de la vida misma que los pensadores modernos han propuestos y que se ve formulado de manera ejemplar, por ejemplo, en Hobbes, quien afirma que la felicidad consiste en la consecución de los deseos materiales y la obtención de bienes para el deleite corpóreo (Hobbes, 2005, 42). Desde la óptica de Maquiavelo, es dudable que una sociedad educada sobre dogmas hedonistas e

⁴ Para darse una idea de esta especie de culto sacerdotal del que se servían los líderes de los regímenes totalitarios del siglo pasado, es particularmente elocuente la serie documental *La Segunda Guerra Mundial a Todo Color*, donde podemos ver, captados en video, los desplantes teatrales de Hitler y Mussolini ante las masas.

individualistas, donde la meta última de las personas es consumir y obtener el propio beneficio, pueda ser considerada una sociedad políticamente educada para el éxito.

Como señala Lluís Duch, hay muchos aspectos de las sociedades individualistas que podrían indicarnos el carácter religioso de las mismas (Duch, 2014, 14). Sociedades premodernas como los mexicahs, los griegos antiguos o los japoneses preoccidentales, tenían a su alcance respuestas míticas que les ayudaban a afrontar hechos como la muerte con valentía e incluso con añoranza. Un soldado mexicah, lo mismo que uno griego o japonés, comprendía que al morir en la guerra le esperaba un destino de bienaventuranza junto a los dioses y un gran renombre entre los humanos. El ideal de la sociedad occidental moderna es estirar la esperanza de vida en todo lo posible, aunque ello acarree problemas políticos de sobrepoblación. Una de las maneras en que menos queremos morir es como soldado. No estoy diciendo que, para comenzar a derribar nuestros “ídolos” modernos, debemos tomar las armas e ir a morir en la guerra. Lo que estoy tratando de decir es que siempre podemos cuestionar nuestra comprensión de aspectos de la vida tales como la muerte, puesto que, aunque podamos llegar a creer que nuestra comprensión de la muerte —y las implicaciones en torno a ella: cómo es mejor morir, a qué edad y de qué modo, etc.— es “la mejor” o “la verdadera”, han habido otros modos de comprender este evento, y percatarse de esto nos ayudaría a entender mejor el carácter religioso de nuestras sociedades seculares y comenzaríamos a reflexionar las relaciones entre lo religioso y lo político menos encadenados a nuestros dogmas.

¶

BIBLIOGRAFÍA:

ARISTÓTELES 1948 *Política* (DF: UNAM).

BIBLIA DE JERUSALÉN en letra grande 2014 (Bilbao, Desclée de Brouwer).

DUCH, Luis 2014 *Religión y política* (Barcelona: Fragmenta)

COULANGES, Fustel 1993 *La ciudad Antigua* (DF: Porrúa).

HOBBS, Thomas 2005 *Leviatán* (DF: Fondo de Cultura Económica).

MAQUIAVELO, Nicolás 2012 *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Madrid: Alianza).

SKINNER, Quentin 2013 *Los fundamentos del pensamiento político moderno I*, (DF: Fondo de Cultura Económica).