

# El Príncipe

REVISTA DE CIENCIA POLITICA

Nº 2 - Año 3

Arturo Fernández § Simonoff § Porcelli

Miranda § Lorenc Valcarce § Gené

Heredia § Carrizo § Galván

Gómez Cárdenas § Puello Socarrás § Baudino



Asociación de Politólogos Bonaerense

ISSN: 0328-2589

# **El Príncipe**

REVISTA DE CIENCIA POLÍTICA

---

*N° 2 - Año 3*

*Agosto -Noviembre 2009*

**Asociación de Politólogos Bonaerense**

ISSN: 0328-2589

**Portada:** Detalle de "*La scuola di Atene*". Fresco de 500 x 770 cm terminada en 1511 por **Rafael**.

El famoso autor aquí nos trae una escena de la Grecia clásica en la que los filósofos, científicos, artistas y matemáticos más importantes de la época se encuentran en querrela filosófica.

El detalle escogido, central en la obra, muestra a Platón departiendo con Aristóteles. Platón está sosteniendo el *Timeo*. Aristóteles sostiene una copia de su *Ética* a Nicómaco. Los expertos han señalado que ambos debaten sobre la búsqueda de la Verdad.

# **El Príncipe**

*Año: 3 - N° 2*

*Agosto - Noviembre 2009*

## **CONSEJO EDITORIAL:**

**Gustavo Dopazo**

**Alejandro Frenkel**

**Agustina González Ceuninck**

**Ezequiel Parma**

**María del Rosario Sacomani**

**Javier Yashan**

ISSN: 0328-2589

Registro de la Propiedad Intelectual en trámite

© Asociación de Estudiantes y Licenciados en Ciencia  
Política y Relaciones Internacionales de la Provincia de  
Buenos Aires.

Calle 13 N°1538 - La Plata - Bs. As. - Argentina

Matricula: 33310 - Legajo: 1/151969

[www.apb-politologos.com.ar](http://www.apb-politologos.com.ar)

[secretaria@politologos.com.ar](mailto:secretaria@politologos.com.ar)

[consultas@politologos.com.ar](mailto:consultas@politologos.com.ar)

Diseño:

**Miguel Kiperszmid**

[miguele@speedy.com.ar](mailto:miguele@speedy.com.ar)

[www.dror.com.ar](http://www.dror.com.ar)

*Los artículos son responsabilidad de sus respectivos autores.*

---

*revistaelpincipe@apb-politologos.com.ar*

# ÍNDICE

**9** *Editorial*

**11** *Sobre la Asociación de Politólogos Bonaerense*

## **Artículos:**

**15** *Apuntes sobre los Conflictos de la Posguerra Fría*  
Alejandro Simonoff

**39** *El Parlamento del MERCOSUR:  
Entre la profundización y la irrelevancia*  
Emanuel Porcelli

**57** *Las transformaciones del poder internacional y su  
impacto en la relación de la Argentina con el mundo*  
Roberto Miranda

**83** *Orden, derechos y delitos:  
La inseguridad en la agenda pública argentina*  
Federico Lorenc Valcarce

**109** *Atributos y legitimidades del gabinete nacional:  
Socio-historia de los ministerios de Economía e Interior  
en la prensa (1930-2009)*  
Mariana Heredia y Mariana Gené

**137** *Presidencialismos inestables en Argentina (1983-2006):  
Una mirada desde la política subnacional*  
Carla Carrizo y Cecilia Galván

- 159** *El gerencialismo tras el burocratismo :*  
*Cuestionamientos sobre la dimensión administrativa de*  
*los estados*  
Carlos Wladimir Gómez Cárdenas
- 183** *Más allá de la política, menos acá de la religión*  
*Elementos de los idolatrix religio o en torno a*  
*las políticas religiones políticas*  
José Francisco Puello-Socarrás
- 207** *Los industriales ante la dictadura militar*  
*El caso de la Fundación Mediterránea (1977-1983)*  
Verónica Baudino

### **Entrevistas:**

- 235** *El oficio del politólogo*  
Entrevista a Arturo Fernández

### **Reseñas Fimlmográficas:**

- 251** *Frost/Nixon*  
Por Gustavo Dopazo
- 255** *Convocatoria para publicaciones*

# MÁS ALLÁ DE LA POLÍTICA, MENOS ACÁ DE LA RELIGIÓN

## **Elementos de los *idolatrix religio* o en torno a las políticas *religiones políticas***

*José Francisco Puello-Socarrás* (\*)

*Este ensayo permite reivindicar la dimensión religiosa presente en la teoría política como signo de expresión y correlato de las relaciones de poder a través del tiempo y el espacio y, a su vez como esencia fundante en la preocupación por las “cuestiones políticas” y sus realidades concretas. Contrario a lo que se puede esperar, la cuestión religiosa que – a primera vista – en el pensamiento político moderno es pretendidamente abandonada, no resulta tal. Existe un proceso de laicización secularizado, el cual continúa en lo fundamental operando sobre la capacidad humana para producir **subjetividades** y como forma de expresión de La Política en sí misma. Este hecho confirma abiertamente su profundidad eminentemente religiosa, como **religio**, es decir, “relectura” y “religación” de la realidad “implicada” **políticamente**.*

### **I. ¿La política como fenómeno religioso?: una provocación**

Los vínculos existentes entre política y religión no han sido completamente agotados ni firmemente sugeridos. Las razones son diversas. Pero la evidencia que se levanta después de haberlos detectado amenaza potentemente la distancia que se creía infranqueable entre los límites de la Religión y la Política.

La modernidad política acabó por definirse como una época particularmente signada por alguna clase de “desencantamiento” o algún tipo de laicización del Estado frente a los antiguos poderes

---

(\*) **José Francisco Puello-Socarrás** es Politólogo (Universidad Nacional de Colombia) Magister en Administración Pública. Doctorando en Ciencia Política, UNSAM. Docente de la carrera de Ciencia Política, Universidad Nacional de Colombia. Investigador del Grupo Interdisciplinario de Estudios Sociales y Políticos, Universidad Nacional de Colombia. Miembro del Grupo de Trabajo de CLAC-SO “Bicentenario. Dos siglos de revoluciones a la luz del presente”.



religiosos – encarnados por la confesión católica principalmente – y, con ello, derogó cualquier intento por trasladar las proyecciones religiosas, con todo lo que ellas implican, hacia un lugar de autonomía privada y absolutamente individual, imposible para ser pensadas como parte integrante de alguna esfera pública<sup>1</sup>. Se arrojó la política hacia la petrificación de la ritualización “simple” de lo social. La religión católica europea, con sus cismas y ortodoxias, sin embargo, ha podido sobrevivir a este proceso y adaptarse frecuentemente a los cambios. Muchos de ellos, ahora impuestos desde los diversos tipos organizativos sociales, desestructuraron su *poder* y lo enviaron si no a establecer alianzas tenues con los *nuevos poderes públicos*, como ha sucedido - por ejemplo - en la mayoría de países latinoamericanos, sí a jugar un papel protagónico resabiado que no fuera la confesión íntima o la beligerancia efímera de los pocos minutos que permite la homilía.

Para todos resultaría trivial que “política” y “religión” sean dos condiciones opuestas. Dos estructuras excluyentes que si bien en un pasado, para muchos lo bastante lejano y además poco deseable – desde la convicción propia que la imagen renacentista moderna ha creado alrededor del poder eclesiástico -, en sus competencias modernas (¿deberíamos decir *postmodernas*?) resultan por completo incompatibles. La dirección confesional de la Iglesia, como responsable de hacer llevadero el calvario terrenal para adjudicarnos los bienes celestiales es una cuestión absolutamente privada que, por la misma definición, no tendría ningún contacto con las cuestiones políticas.

Con base en estas apreciaciones, por lo general, el problema se ha malentendido o llevado virtualmente a su mínima expresión. Justamente, desde las definiciones formales – bastante problemáticas y controvertidas, por cierto - sobre Política y Religión y que descansan en la mayoría de los estudios pero de las que son partícipes también amplios públicos, no sólo se ha re-significado el valor de ambas nociones. También en la estrechez de su entendimiento, política y religión – por separado y en su relación - se han confundido a la par de las crudas expresiones que en concreto materializan su institucionalidad. Bajo esta identificación, Gobierno para la política e Iglesia para la religión, todavía queda mucho camino por recorrer en el intento por agotar siquiera la





profundidad de su semántica potencial.

Este ensayo pretende condenar esta simpleza. Los horizontes que provocan “política y religión”, o mejor las dimensiones políticas de la religión y aquellas religiosas de la política, deben esperar algo más que una vinculación instituida sobre las figuras gubernamental o eclesiástica.

Precisamente, los estudios sociológicos, jurídicos e históricos – propiamente las aproximaciones politológicas son contadas -, dan cuenta de ambas esferas aunque siempre consideradas en tanto organizaciones institucionales, nunca como “instituciones” – en el sentido amplio de la palabra<sup>2</sup> - y mucho menos profundizando las complicaciones que pueden ser derivadas desde estas dos dimensiones de *humanidad*. En este sentido, sería sensato definir qué es lo que podemos significar por Política (o qué queremos evitar decir) y otro tanto para la Religión.

Ante todo, habría que dejar bien en claro que la indagación se propone con el ánimo de generar alguna clase de análisis *politológico* del fenómeno político y, a la vez, introducir en la propia dimensión religiosa, la profundidad de aquél. La escala del fenómeno “político-religioso” encuentra entonces una exaltación fenomenológica desde “la mirada politológica”, como el nivel analítico arquitectónico por excelencia que se busca elevar constantemente dentro de esta comprensión.

Avanzaremos, pues, teniendo como objetivo descubrir el sentido religioso principal que invoca La Política. Ya sea desde las diferentes manifestaciones históricas o a partir de sus expresiones culturales presentes en el universo político y que están contenidas, desde luego, en la herencia de su *filosofía* y en la pretendida novedad de su *ciencia*. Este universo consiste en la experiencia transmitida por y a través de los distintos procesos de las sociedades preocupadas por la *cuestión política* y que, dependiendo del espíritu y de los tiempos, han hecho que la relación sea tan ambigua como contradictoria. Entre tanto, de la unidad inescindible hasta el desarraigo profundo o, finalmente, soportando una co-existencia indiferente, como a primera vista ha sucedido durante casi



toda la modernidad, el fenómeno “político-religioso” del hombre es la única proposición que por lo visto ha permanecido fiel y, por lo mismo, no podemos dejar de trazar alguna relación – positiva o negativa, de resistencia, rechazo o atracción – entre estos extremos.

### **Qué política, cuál religión: intento de definición**

Sabemos de sobra las dificultades que encontramos para definir “política”. Particularmente este obstáculo tampoco presenta un acento menos significativo cuando se trata de aquello que se entiende por “religión”. Un intento de definición nos tiene que conducir a establecer, lo más delimitado posible, el material básico desde el cual acercar la comprensión de la relación/dimensión del fenómeno político-religioso.

Por “Política” entiendo que no puede igualársele ni al Estado o su aparato, ni al Gobierno o a la acción de “los políticos”, los profesionales de la política - diría Max Weber - directamente. Si bien, estas categorías pertenecen a ella, según el grado que desempeñan en el espacio de “lo político”, no abarcan el sentido amplio que queremos aquí significar. Por el contrario, pensamos, lo restringen. Estas categorías pertenecen al dominio de “lo político” y no de “la política” y, en ese caso, las denominaremos así. “La Política”, con mayúscula, prefiero entenderla como “producción de subjetividades”. Se trata, en buena parte, de una dimensión del hombre que involucra un “estar-en-sociedad”<sup>3</sup>, definición que, de todos modos, hace parte de su manifestación histórica concreta. Ahora bien, este “estar-en-sociedad” aparece ante todo y muy significativamente como una “disposición”. No se vive en sociedad de cualquier modo. El hombre “vive” en sociedad de una manera; de “la política” se espera “disponga” tal “disposición” y la “guíe” hacia “una” forma de vivir<sup>4</sup>.

Esta “guía” que estructura el “vivir en sociedad”, está confiada a la creación de la realidad social humana, como determinación de su significado. Es decir, la política *produce* - y administra podríamos decir también - los diferentes “sentidos” que delinear, moldean, dictan y “son observados” como “la” realidad y “el” sentido sociales. Sólo así sería dable que *los* deseos individuales tomen alguna “forma” en su dimensión



intrínseca asociativa y desde allí desglosen su consecuencia o inconsecuencia colectiva.

La religión, por otro lado, incluye también una dimensión de la producción subjetiva. Pese a ello, está traducida, por decirlo así, en “otro” nivel de algún modo “paralelo”. Este alcance podría llevarnos a proponerlo como si se tratara de una dimensión que, a primera vista, *separa* – en esa misma producción – tajantemente sus “fines”. Próximos al contenido concreto de la religión, superpuesto con aquel propio de “La política”, no se podría evitar invocar su contenido “al interior” de una sensibilidad característica, como la greco-latina-cristiana<sup>5</sup>. De todos modos, estamos pensando esta relación primordial como un desarrollo histórico concreto: la cultura occidental<sup>6</sup>. Esta distinción respecto a la Política, se establecería a la manera de los fines de las *dos* ciudades, por utilizar una proposición alusiva pero igualmente conveniente de San Agustín. Pero enunciada tal “superposición”, en realidad, la Ciudad terrena y sus fines, por un lado y la Divina con los suyos, por el otro, ella previene sobre una ruptura fundamental dentro de un “espacio común” que allende se esperaba cierto dentro de los límites “humanos, demasiado humanos” y que acreditaban a “La política” como la dimensión exclusivamente “terrenal” sin esperar alguna injerencia posible. En efecto, la política es inoperante nada más que “entre los hombres”, aquí “en la tierra” y no se puede intentar ninguna “Política” entre los dioses. Por eso Rousseau o el mismo Aristóteles le concederían éste, su *status* preciso. Cuando la religión invade el espacio “destinado” a la política, no sólo ambas coinciden sobre sus *finalidades*, también esta coincidencia pone al descubierto la identidad profunda que existe entre sus *estructuras*.

Como en el caso de “La Política” y aun cuando hemos dado de ella una “noción”, a pesar de la complicada polisemia del término, la misma solución a propósito de “La Religión” debe enmarcarse dentro de una aproximación parcial que dé cuenta de su estructura y de su funcionalidad política<sup>7</sup>. Y, en ese caso, el ejemplo dado no evitaría que “lo religioso” llevara directamente hacia la indicación de aquella dimensión humana “personalizada” que procura para sí, constantemente, la *autoafirmación* de esa personalidad - la *salvación* -



siempre desplegada “en relación a” un último fundamento, a sus “raíces últimas y profundas”; en otras palabras: la *valoración* de la temporalidad frente a una “vinculación” con el ser eterno o absoluto, en “la eternidad”<sup>8</sup>. No debe confundirse, pues, “religión” con concepción del mundo, aunque esta concepción pueda ser religiosa, ni en igual caso, con moral; mucho menos con teología ni simplemente con ritual. Tampoco hay que arrojar nuestra opinión unívocamente hacia un significado radicalmente cristianizado y privativo, pues, considerado de manera amplia, la noción participa de forma general sin hacer caso sobre la decisión de *un* culto en particular desde donde se la aplique directamente. Este debate, oceánico por cierto, no se podrá siquiera plantear aquí<sup>9</sup>. Sin embargo, el hecho que queremos resaltar es la distancia que separa “religión y política”, entendida ilustrativamente a partir del ejemplo agustiniano y a través de la presencia de una división bidimensional entre una Política enteramente “humana” y una Religión que saborea las relaciones con un “más allá” de la práctica terrenal, una relación de cierta manera privilegiada con los dioses y, a la vez, señalar que ambas tienen un terreno común de ejercicio en “el más acá”, la vida humana *en concreto*.

¿En qué momento *el sentido* que involucra una y otra, desde la perspectiva que hemos adoptado, no se percibe? Aquí declaramos su sincrónica identidad. Sólo así podemos hablar de cierta “unidad” desde donde se reconozca la complejión “religioso-política” visiblemente característica del fenómeno específicamente político, en su pensamiento y en su praxis, como un compartimiento -bastante significativo si revisamos atentos qué cosas implica- de la inasible pero efectiva “condición humana”.

## II. Las religiones políticas

El problema sobre “las religiones políticas” – dimensión religiosa de la política, dimensión política de la religión – inquieta todavía por su actualidad. Aun si consideramos la regularidad espacio-temporal a la que se remontarían sus manifestaciones. Visto así el problema, no sobra acercar dos prevenciones. Decir cualquier cosa sobre “religiones



políticas”, quiere decir *sin* exclusividad: primero, que la religión *pueda ser* utilizada como “técnica política” y que, en segundo lugar, además, la política invoque en sus mismos fundamentos cierta *disposición subjetiva* profunda e intensamente “religiosa”. Decimos, por tanto, que el establecimiento de la *relación religiosa* frente a las *cuestiones políticas* ha sido una preocupación fundamental.

Esta exhibición propone de inmediato la manera según es preciso “religar” providencialmente el contenido de las relaciones políticas frente a “La guía”, esa “dirección” de lo social a la que antes nos referíamos, para que actúe y sea efectivamente “autoafirmada” y, en definitiva, pueda ser sostenible “por sí misma”: “lo religioso” actúa como *vehículo* y sostén de “lo político”, con el fin de su definición, de la definición amplia de “lo social” que involucra “La política”.

En otras palabras: que la misma actividad relativa estrictamente a “lo político” pueda de alguna manera “trascender” – en el sentido de “ser importante” –, exaltar ese “más acá” político hacia algo “más allá” de lo simple y crudo que encarna lo cotidiano, pero, a su vez también, servir de “fundamento” a la propia vida, individual y colectiva que ve la obligación de cargarse como “sagrada”. Ya ella misma encierra una naturaleza que, en esta “trascendencia”, instituye sobre la sociedad un *deber mostrarse* sólida, fuerte, durable, cierta. No sobraría decir que, de hecho, se trata de una condición originante que haga posible la *producción* misma de esta realidad. En esa medida y sólo mediante su favor, se asegura no sólo un “vivir en sociedad” sino, a la par y con mayor consistencia aún, un “vivir”, simplemente. ¿Quién podría negar esta condición – insistimos, la definición de “La política” – si en su ausencia se imposibilita la vida misma como significado “social”?

Por lo menos esta sensación es la que orienta al pensamiento político y la entrega que se consagra a su “estudio”, especialmente en su variante filosófica clásica. Se propone así, casi instantáneamente, una “insistencia existencial” mediada desde “La política” en su disolución como filosofía. Más aún, en el pretencioso afán que la opción cientificista ha provocado en su estudio, el fenómeno no relaja aunque sí tiende a ocultar – casi crípticamente – su morfología.



Los temas clásicos *sobre la mejor forma de gobierno*, la óptima república; *sobre el fundamento del Estado*, o del poder político, su justificación (o injustificación) y la obligación política; *sobre la esencia de la categoría de lo político*, la politicidad, cada uno de ellos representado evidentemente por *La Utopía* de Tomás Moro, *El Leviatán* de Hobbes y *El Príncipe* de Nicolás de Maquiavelo <sup>10</sup>, conducen hacia la aceptación de la dimensión religiosa cierta y omnipresente de la política, como una situación fatalmente insoslayable. La creciente opinión, en cambio - poco convincente y en casos infundada -, da crédito de una separación absoluta y duradera. La vocación en hacer de la política y la religión dos extremos, extraños el uno para el otro (o, por lo menos, conflictivos si se admite su encuentro) en los tiempos “normales”, tan sólo sería arruinado para muchos por la “inoportunidad histórica” de la *media tempestas*; Edad Media que instaló cierta arquitectura social de raíz cristiana *erga omnes*. Bajo esta particular forma de ver las cosas, obviamente una “política” afirmada desde el “poder religioso” sólo dictaría – ya en su naturaleza o a causa de su consecuencia - la corrupción del paradigma de la vida, de la vida política, “normal” y “vívida” en la resplandeciente antigüedad. En paralelo, viciaría también esa necesidad ineludible, la *virtud* del hombre “para dirigir su propio destino”, propuesta base del proyecto moderno y trayecto desde donde debía renacer el “hombre *nuevamente* como centro”, torneado de la imagen histórica que acataba como modelo.

Este argumento - palabras más, palabras menos – se “torna” del mismo modo en su intensidad más luminosa, abiertamente cegador. Si se analiza más de cerca se olvidarían, probablemente, varias cosas. De las más importantes sería la virtual exclusión del contexto *eminente* religioso que abrazan sus orígenes. La desviada opinión de concebir una política *sin* proyecciones religiosas o el carácter político de cualquier clase de religión, es decir, teniendo en cuenta los efectos políticos que eventualmente podrían vincularse, no señala “con exclusividad” los acontecimientos de la Edad Media. Es más, se evita y se exime en los análisis de este tipo las consecuencias religiosas que influyeron en el pensamiento platónico y aristotélico y se señala, al mismo tiempo, la certidumbre según, desde la época de Maquiavelo, el pensamiento



político en particular ya despojado de la referencia “ética” o moral, ha luchado por “laicizar” la forma política, para hacer de ella una esfera humana autónoma, *aséptica* de “lo trascendental”. Resulta claro: expulsada “La Religión” de la política, por persuasión lógica no pueden sino extinguirse sus efectos. Lo demás resultaría trivial.

El “nacimiento” de la Política en la Atenas antigua – idea igualmente válida y compatible con los comienzos de La Filosofía -, en cambio, estaba tan comprometido y hasta contenido del fenómeno “religioso-político”, como impregnado magistralmente por él. Hasta el marco de los mitos de Eleusis aprueba, en últimas, los lineamientos de La Política, que en el tránsito de la época de la sabiduría hacia el de la filosofía propiamente, serán - más adelante - debidamente formalizados. La situación no relacionaba simplemente estos temas en torno a cierta comprensión del mundo, sencilla erudición o solemne reflexión vital. La agonía del pensamiento griego desde el siglo VII a.n.e. específicamente, no representa una afronta epistemológica aislada que, llevada desde tiempo atrás, resultase con “el” descubrimiento del *logos* como excusa para arrojar al olvido otras formas de “pensar” el mundo, ya sea por su demostrada incapacidad o gracias al supuesto desamparo que expresaba la debilidad de la *apariencia* como útil para pensar el mundo. No se deben ni siquiera dejar de lado estos contextos precisos – aún si se trata de reconstrucciones interpretativas, como la que aquí se intenta – en detrimento de la autonomía (“relativa”, en todo caso) de las temáticas.

Ateniéndonos a un sistema histórico de referencia bien demarcado como aquel que plantea la democracia ateniense de la Antigüedad, el problema de las “nuevas instituciones” que enfrentaba directamente las convicciones de Filósofos y Sofistas, por ejemplo, pero también ponía “a vérselas” a Poetas y Pensadores indirectamente, debemos postular la situación que trataba de decidir sobre la re-formulación social de las instancias religiosas que mediaban y, sobretodo, viabilizaban la acción política.

No se puede dejar de lado tampoco que las esperanzas colectivas - políticas desde luego - no se sostenían sino en su conexión práctica y fundamental con “las exigencias religiosas” de la sociedad. Vale la pena



en tal caso recordar la declaración sobre las “genealogías divinas” de las familias aristócratas ó los grandes obstáculos que significó esta estructura y el control ejercido sobre el culto social para la feliz instalación de la democracia de Solón<sup>11</sup>. En el mismo sentido, se plantearía la ocurrencia histórico-social de las famosas reformas democratizadoras de Clístenes, impensables sin el previo desmembramiento del sistema oligárquico de la religión, ó la manera cómo se levantó probablemente la crítica contra Pericles por parte de sus opositores bajo la trasgresión de la fe popular con sustento en las ideas de Anaxágoras; pensamiento, de todas formas, indisociable de su tiempo y carácter: patentemente religioso<sup>12</sup>. El enfrentamiento que sostuviera Platón frente a los sofistas, o aun la polémica desplegada contra el supuesto “ateísmo jónico”, deja en claro que “generar una creencia” - la “filiación” que pretende toda filosofía y que se convierte, de plano y “estratégicamente”, en necesidad política -, desde la más lejana antigüedad, involucra la intención de “religar” el vínculo político para hacerlo “efectivo”<sup>13</sup>. Que, en este caso, se trate de una “ficción religiosa” impuesta ó de una “creencia” espontánea o inculcada, sería una discusión que debe darse. Aquí, por lo pronto, no podemos adelantarla. Probamos, desde luego, que no se puede negar la presencia invariable y “trascendental” que invoca “la política” respecto a sus propios nexos religiosos.

Farrington explica, por ejemplo, que en este caso - la circunstancia de la antigua democracia ateniense - se trataba de proporcionar al pueblo “ideas saludables”, ideas cómodas para hacer efectiva la dominación política. “La verdad” como premisa nunca operaba, pero sí “el engaño” - tal es la postura platónica que avala Farrington en su análisis sobre la difusión de las ideas científicas en la Antigüedad -, arma predilecta que los gobernantes utilizaban para alimentar la superstición, principio político *necesario* del culto estatal<sup>14</sup>.

Estos *idolatrix religio*<sup>15</sup> - como lo denominara Prudencio -, pensamos, obviamente no estaban en el centro del debate simplemente como “formas de ver el mundo”, la *Weltanschauung* en el sentido de Mircea Eliade<sup>16</sup>. Apuntaban a presentarse como enfrentamiento político-religioso que, si bien nunca inconexo de las “cosmovisiones” las cuales





vienen a ser su correlativo necesario, en el marco preciso del Estado exhiben su carácter y consecuencia política. Se disputaban entonces – por decirlo en términos de Gramsci - la hegemonía por la definición de “La política” como opción vital-existencial y de su inescindible dirección intelectual y moral. La discusión como se sabía no circulaba alrededor de las réplicas en torno a si una religión resultaba verdadera o falsa; menos – al estilo de Farrington - como “mistificación” o algún tipo de “engaño” – términos en sí mismos irreductibles y polémica, ciertamente, irresoluble-. Sin negar que este tema hacía eco, se procuraba establecer el terreno dentro del cual se disputaría de manera directa la producción de las subjetividades que pudieran fundamentar/religar tales relaciones sociales y realizarlas, en virtud de un poder de mando; sostenerla y ponerla en funcionamiento hasta “autoproducirse”. Esta vendría a ser la premisa básica para pensar y prerreflexionar sobre el significado de “autonomía”. También aquí se puede identificar algún tipo de “economía del poder”, pues – dirá siglos más tarde Maquiavelo –, es mejor “actuar como zorra que como león”<sup>17</sup> y la lucha política, transpuesta “hacia” y “a partir” de “lo religioso”, terminaba siendo ultimada, otra vez, al interior de “la política” misma.

Más que un escalamiento lineal en la triada “lo político-la religión-La Política”, se trata de una dinámica que pone a la vista un “retorno”. Desde luego ésta es la expresión profunda del “avance cualitativo” que opera sobre las “disposiciones” que van tomando forma en los “dispositivos de poder” - más exactamente “dispositivos de *infra-poder*”<sup>18</sup> - que determinan su suerte, en buena parte, a partir de la superposición que resulta del campo de “lo político”.

El punto es que, si bien hasta ahora se trataba de una disparidad conflictiva entre *religiones políticas* - la natural, la mítica y la del Estado, siguiendo una de las primeras distinciones prescrita por Terencio Varrón y que luego vendrá a ser recogida y corregida en los términos de San Agustín-, la primera, en este caso, pretende establecerse como la última<sup>19</sup>.

Estoicismo y epicureismo llegan a Roma sin corromper la sustancia de este asunto. Pero a la larga “sucumben” ante la aparición de un



cristianismo que termina por protagonizar la reforma moral del Imperio en esa época “cuando los dioses ya no existían y Cristo no había aparecido aún”, ese momento crítico, “desde Cicerón hasta Marco Aurelio, en que sólo estuvo el hombre”<sup>20</sup>.

El conflicto, planteado en ese tiempo a la manera de teología *contra* religión, desataba - con la entrada del cristianismo - una re-significación todavía más asombrosa. La teología política, entonces, entendida como “religión oficial del Estado, sus instituciones y culto”, intenta con San Agustín, en pleno trance del mundo antiguo, no ser religión en *stricto sensu*. Tan sólo pueden verse a la manera de “bellas pseudocreencias” provistas por los políticos, o sorprendidas por los poetas, si se trata de una “teología mítica”. Ninguna de ellas podía llamarse adecuadamente “religión”.

Entre otras, argumentaría Agustín, porque negaría *de facto* su naturaleza católica - recordemos la semántica de *catolicum* -, es decir, la adoración “universal” de Dios. Como antes y en un curso donde la Antigüedad grecolatina aspira todavía no perecer, lo que San Agustín espera, recogiendo esta tesis de “universalidad”, es constituir la “verdadera religión” como búsqueda de la verdad.<sup>21</sup> Pero en su profundidad, en cambio, aspira disponer de ella para, en su carácter de “verdad”, constituir y realizar un conjunto de cosas dirigidas directamente al servicio de la producción de las subjetividades (en su carácter y productividad “políticas”, por supuesto) y hacer posible que el sentido de la realidad política se afirme - y luego, se “reafirme”- en el centro de la asociatividad humana bajo un signo característico. Lo de San Agustín es la convicción *católica* profundamente *política* por transformar la religión verdadera, que en su concepto es la “teología natural”- filosofía, como sabemos, desarrollada por el genio del espíritu griego- en auténtica teología transformada como “religión de Estado” y así saldar cuentas con la subdivisión varroniana. En términos agustinianos desde luego, ello significaba determinar la verdadera “religión política” del *Estado verdadero*.<sup>22</sup>

En este aspecto la reflexión del obispo de Hipona es importantísima: tanto la teología “mítica” (*mythicon*) como la “política” (*politicon*) son



producto específicamente “humano-artificial” y opuestas abiertamente a la teología “física” (*physicon*) – así la denominaba Varrón -, tanto en su función, como en naturaleza y carácter. San Agustín compromete ésta última, no sólo al denominarla bajo la acepción latina “naturalis”, sino al llevarla más allá; directamente hacia “un más allá” y proponerla, precisamente, como “La” religión “verdadera”, *supernaturalis*.<sup>23</sup> Explícitamente proporciona el alcance religioso que la atribución política necesitaba. Los efectos que esta “gran adecuación” sostendría de allí en adelante son palpables.

No resulta una casualidad ni mucho menos que San Agustín declare entonces una *civitas Dei* “en la tierra” – aun cuando este proyecto original sea tan sólo posible, es decir: lograr que esta ciudad “invisible” pueda ser “visible”, siglos más tarde, precisamente, en los albores modernos y su filosofía -, sino que, además, aclare la imposibilidad de “elear” la *civitas diaboli* hacia “las alturas”. Lo de San Agustín, ciertamente no es una metáfora, como muchos lo han querido ver. Tampoco una preocupación aislada y liquidada, erudita o privativa de “lo teológico”. La sugestión del santo de Souk-Arras está dirigida hacia la gestación de un “deseo colectivo” activado como *esperanza* de acción. En eso mismo consiste su valor *político*.

Aquí, como en el caso antiguo – así sucedía en Píndaro, Esquilo, la controversia dórica, la teología en Tales y Anaxágoras, o en el mismo Platón y en Aristóteles, por recoger algunos testimonios -, los términos que subyacen no son eminentemente morales sino oportunamente valores políticos.

Se tiene entonces, sobre diversos grados y según el tiempo y la intensidad de las situaciones y discursos, que el fenómeno religioso aparece como *el* instrumento que posibilita la estabilidad del Estado.<sup>24</sup> Pero lo característico, con mayor o menor acento es la relevancia que adquiere esta forma tecnológica de “lo político”, reflejo explícito del “fundamento fundamental” de La Política como fenómeno religioso. *Idolatrix religio*, las religiones políticas, reveladas en su calidad funcional/estructural: “políticas *religiones* políticas”.



Desde Maquiavelo pero, especialmente, de Hobbes hasta Marx “y más allá”, el problema contuvo una afrenta exclusiva ante la competencia de la institucionalidad religiosa.<sup>25</sup> Y también, desde la convicción que se ha tenido respecto a esta controversia, ella no pudo sino resolverse en sus mismos términos. La maquiavélica frase: “también los padrenuestros pueden apuntalar estados” es la expresión elocuente que sitúa la religión como técnica y estrategia, pero también hace de ella la atención medular para “religar” lo político y, sólo así, “apuntalar estados”.

Que “el Príncipe” sea cristiano resulta una convicción tan o menos práctica como el intento de Hobbes por fabricar un Leviatán persignado o la aspiración roussoniana por adecuar una religión específicamente civil pero, al fin y al cabo, bautizada; designios, todos, bajo la impronta ética de obtener la salvación en “esta tierra”. Kant, quien formaliza - y perfecciona, para muchos - la “cadena iusnaturalista”, termina corrigiendo los errores anteriores de la puesta en riesgo de la hazaña que lleva su mismo nombre. Así aparejado, la convicción en torno a *lo stato* empieza a definirse concreta y teoréticamente, a través de la experiencia que la *signoria* italiana imponía,<sup>26</sup> como el *locus* y, sobretudo, la oportunidad histórica valorada en términos soteriológicos. La filosofía idealista alemana, cuando pensaba las mismas categorías, por supuesto, probaría estar atrapada por una dificultad “imaginaria” análoga.

Pero el problema no es la conformación misma de su planteamiento, sino los términos y soluciones que aquí persuaden.

Marx, el primero después del último iusnaturalista, Hegel y epígono de los “jóvenes hegelianos”, simplemente rechazará esta opción. Y terminará asechando en su juventud – esa que incluye al “pequeño” y al “joven” Marx al que Georg Lukács o Jürgen Habermas, entre muchos, en distintos análisis vendrían a sostener<sup>27</sup> – las conclusiones religiosas que inacabó el misterio de la condescendencia de Dios, reflejo de la polémica sin desenlace formal entre Hegel y el Barón de Suabia, Schelling, si nos atenemos a las conclusiones “comunistas” sobre una sociedad *sin* Estado. El camino de la comprensión de “lo político”, sociedad civil y natural, sociedad burguesa y Estado político, en el marco de la filosofía política moderna, termina revelando alguna clase de conexión, cierta e



indiscutible, con la temática antiguo y nuevotestamentaria en su interpretación epocal, pero provocada –en estos casos- en términos secularizados. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, luego Hegel y finalmente Marx –la estructura básica de la Filosofía Política clásica moderna y matriz de la actual, por afirmación o crítica- no vendrían sino a proponer en términos “secularizados”, es decir, sin abandonar un núcleo y una relación específica frente a “lo sagrado”, la polémica “vital” que entraña la Sagrada Escritura, ahora firmada con letras profanas. Sólo en esta forma se hace posible que el interregno de la ciudad “invisible” agustiniana, casi perdida, termine siendo el soporte *par excellence* de la afirmación y reencuentro *diaboli* de la *civitas*. Este es el propósito exclusivo de la continuidad que impone el modelo político subjetivo, ahora *kenosis crítica*, terrenalización suprema, de un lenguaje que cuando se torna “político” intenta algún tipo de “auto-subversión” *secular*.<sup>28</sup>

Siguiendo la estructura lógica de sus conclusiones y con una técnica adecuada dentro de sus respectivos análisis, la conclusión “político-religiosa” resulta sólida y evidente.<sup>29</sup>

En la línea que se hereda de estos autores, –tampoco hay que olvidarlo– en su mayoría deístas, la supuesta lucha “atea” y “antirreligiosa” no resulta tal. Examinada en su trasfondo histórico e imaginario, a lo sumo se trata de una disputa “estratégicamente *formal*”. Su objetivo –haciendo caso de un análisis eminentemente politológico del fenómeno religioso y preparado alrededor de estas expresiones de la Filosofía política– entraña, mejor aún, algún tipo de querrela frente a la “superstición” –eso sí, de tipo religioso-. Pero es menos probable que se trate de un ataque directo en torno a la semántica de la relación política que, como se ha visto, representaba la máxima relación “entre los hombres” siempre como “autoafirmación trascendente”, como “salvación”, aunque, si bien es cierto, rotundamente “terrenal”.<sup>30</sup> Ni siquiera Marx –considerado por su postura dentro de un materialismo sobreentendido, histórico o dialéctico, como ateo-, sería susceptible de incluirlo dentro de estos prejuicios y eximirlo de los resultados religiosos que son evidentes y evidenciables en su probable teoría política. Aparte, tal y como hemos insistido, habría que ubicar desde lo socio-histórico el riguroso papel



que cumplió la Iglesia en la época de la restauración y la manera en que fue asumida la discusión en Feuerbach –quien propuso, entiendo, desarrollar la fase materialista de la concepción religiosa, nunca negarla a *limine* sino “dialécticamente”-, Bauer o en el mismísimo Marx. El cristianismo para ese tiempo, cabe decir, había congeniado –entre otros factores que hay que tener en cuenta– tal vez como resultado de la crítica anterior, con las fuerzas que “estratégicamente” podían garantizar su preeminencia social y supervivencia histórica; fuerzas ciertamente “regresivas” frente a los cambios y transformaciones que agitaron el clima general de la Europa del siglo XVIII y XIX. Por eso hablamos de una crítica “formal”.

Está claro que los argumentos no se remiten –ni pueden remitirse– exclusivamente a los presentados. La exposición hecha en estas pocas líneas y pensando en la sensatez de la exposición no se permite sino recurrir a los mínimos forzosos.

Pero hay que darse la oportunidad de pensar diferente estos hechos y sugerir que, posiblemente, si la liberación incluye una institucionalidad eclesial que, por un lado, oprime socialmente y que de paso impide el pretendido proceso de “emancipación humana” encarnado en el proyecto marxista, por ejemplo, la apócrifa represalia “atea” podría interpretarse a partir de una línea completamente distinta. Se lucha contra la religión –únicamente como institucionalidad rotulada de “cristiana”-, especialmente, porque ella consiste, en su propia alianza con los sectores regresivos de la época, una necesidad.<sup>31</sup> Piénsese –en tal caso– la situación de la institucionalidad del discurso católico-cristiano que ha estrechado extravagantes vínculos con el poder político. Permaneció primero junto al laico cuando la amenaza eran los liberales; luego pactó con estos cuando el problema citaba a los comunistas y, finalmente, bajo la tutela de los sectores denominados “conservadores” cuando la crisis se ha puesto frente al pensamiento y práctica del nuevo liberalismo; en otros casos, inclusive, como también se ha observado, se incorpora a él.<sup>32</sup>

Tampoco deberá olvidarse la específica historicidad con la que la máxima institución social, el Estado político, en su proceso de creciente



burocratización y ampliación, denominada por Michel Foucault “gubernamentalización” estatal, tiene como antecedente autóctono el fenómeno de la pastoral cristiana y los sucesos que de allí se desprenden.<sup>33</sup> Es un imperativo, pues, acercar todos estos efectos en términos imaginarios y las implicaciones resultantes sobre la subjetividad política misma.

La conclusión más justa que podemos sacar del recuento anterior, paradójicamente ya vista en la lejana Antigüedad china desde Confucio y Lao Tse hasta Han Fei y puesto *a posteriori* como la evidencia que el tiempo de un imperio postergado *por mil siglos* bajo una burocracia divina sugirió: “Todo poder político, al alcanzar cierto grado de dominación la convierte en autoridad religiosa”.<sup>34</sup> Precisamente, los sucesos que relata Jean Levi sobre los chinos de la Antigüedad muestran el valor explícito de lo aquí expuesto: la dimensión religiosa de la política y su carácter como técnica política. “Los *idola tribus* –los valores sociales, aclara Kolakowski; esos que también participan de los *idolatrix religio*, cuando se hacen de una creencia específica, de una opción política, añado- ejercen un señorío, al que no se puede escapar”.<sup>35</sup> En esto consiste el “complejo” de la política. Su dimensión religiosa, omnipresente y potentemente significativa, reconstituye su “esencial esencia”, como dispositivo que “dispone” su textura –al nivel de *lo infra*, socialmente hablando– y desde allí la activación funcional de “lo político”, proyección de su fenómeno primordial, originante y en sí misma –La Política, decimos– *religio*: “religazón” fundamental del *socius*.

Con idas o avatares esta sensación no puede sino ser negada ante una versión estrecha de “la política” que no se resuelva en su sesgada crudeza o en su decidida y voluntariosa incomprensión. Por eso hemos dicho, vista en tanto “producción *colectiva* de subjetividades”, toda política *es política* religión *política*.

### **III. El más allá del menos acá: la posibilidad político-religiosa de la teoría política**

El problema de la ciudadanía, tal y como se sostiene ahora, tal y como se



sostuvo en la Antigüedad ateniense, trayendo aquí uno de tantos *exempla* modernos, supuso un tránsito desde la condición pre-ciudadana hacia una nueva institución programada a partir de la soberanía de la ciudad-estado que, en el caso antiguo, necesitó –como ahora mismo necesita– “formas” y “re-formas” de la dimensión ritual de lo social, como una de sus manifestaciones exteriores, pero todavía el mayor significado se pone al nivel de la religación de las relaciones sociales como estructura política. En su dimensión privativamente interior, posibilita la disposición del “estar-en-sociedad”.


La cuestión, desde el punto de vista de la calidad que importa a “lo político” y en igual medida involucra “la política” frente a “lo religioso”, no ha sido revocada. El tiempo no agota la actualidad del tema y, en contraste, la reafirma. Los diagnósticos políticos en este sentido –entre la diversidad creciente de evidencias y la precariedad puntual de los tipos de análisis– tienden a desconocer los pronunciados efectos que solicita la temática expuesta. Como muy recientemente ha propuesto Guillermo O’Donnell, frente a la morfología de las democracias latinoamericanas, son los gobiernos “salvadores de patria” y los gobernantes revestidos de poderes “mesiánicos”, la característica típica de nuestras sociedades políticas.<sup>36</sup>

Todas estas traducciones del fenómeno religioso incluyen una apuesta política por definir el espacio concreto y real que supone una dimensión que no se puede considerar “vacía”, ni –aún menos– susceptible de ser “vacuada”. Tampoco si se consideran desde el punto de vista “socio-histórico”, concreto e imaginario, en el que ellas emergen y se proyectan. La política como definición preferente en el marco de sus relaciones, es decir: el espacio de “lo estatal”, “lo político”, adquiere, entonces, el sentido de estas mismas proyecciones que la estructuran y, a partir de allí, delimitan la intervención que se “auto-posibilita” en todos los procesos al interior de las sociedades. De seguro, habría que seguir revisando, en profundidad y con intenso detalle, cada una de estas conclusiones. También acercar algunos otros argumentos que, si bien, apoyan lo dicho, no hay duda son absolutamente necesarios para aclarar y avanzar sobre varias cosas.





Urgente sería que los análisis no sólo se remitieran -con la seriedad que debería seguirse y exigirse- a los factores que general y elementalmente son recurridos. En este momento y por el tratamiento que se le ha dado, resultan monótonos, insuficientes y, ciertamente, poco relevantes. La falta de revisión y argumentación crítica, a nivel epistemológico, ha conducido a la denominada “ciencia política” a llevar una vanguardia –a la postre, *ficta*- del estudio de la Política que maltrata el significado oceánico que invita “La política” y que la Politología, a través de los siglos y sin importar la solemnidad de los referentes más que por la sustancia que le aporta y la constituye, nos ha dejado como invaluable herencia. Algunos politólogos ni siquiera han zanjado este debate –la mayoría lo desconoce por completo– sin saber que desde allí se erige, pretendidamente claro está, “su” ciencia. La propuesta hecha está promovida con el fin de abrir otros horizontes y constituir no una “ciencia” de la Política –cuestión que concebimos imposible- sino mejorar los probados caminos que permiten seguramente instalar “sus” comprensiones. Sin desconocer, eso sí, que ellas *en sí y por sí* mismas puedan declararse, sin más, “a-políticas”.

Este trabajo ha querido demarcar el debate “multi y transdisciplinariamente” en torno a la temática presentada, acaso como un primer paso. Menos para generar respuestas que para motivar interrogantes. Se trata de despertar la *curiositas* intelectual que puede conferir el fenómeno que liga “religión y política” visto politológicamente y en una forma que creemos, responsable y académicamente sentada. 



## Notas:

**1** La secularización es un fenómeno de tipo cultural; la “laicización” – si se permite una traducción correcta de la intraducible acepción francesa: *laïcité*, *laïcisation* - de predominio institucional. Cfr. Danièle Hervieu-Léger. *Le perelin et le converti*. Paris: CERF. 1.998 y “El pasado en el presente: una nueva definición de la *laïcité* en la Francia multicultural” en: Peter Berger (ed.). *Los límites de la cohesión social: conflictos y mediación en las sociedades pluralistas*. Madrid: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores. 1.999, p. 75-134.

**2** Según el concepto original de Thorstein Veblen (y que ha sido desvirtuado en sus verdaderos alcances por los obtusos nuevos economistas neoclásicos del tipo Douglass North!), las instituciones serían las reglas o normas formales e informales que “dan forma” a la vida humana, diferente a las “organizaciones institucionales” que las encarnan en la práctica concreta. Cfr. José Francisco Puello-Socarrás. “Instituciones, análisis social y desempeños teóricos”, *Derecho y Sociedad* (Bogotá: Universidad INCCA de Colombia) No. 1, Vol. 1, Mayo de 2008.

**3** “Estar-en-sociedad” es mi apropiación/reinterpretación útil de la definición hecha por Platón de “la política” como el “arte de vivir en sociedad” en “Protágoras”. Cfr. Platón. *Diálogos*. México: Porrúa. 1981.

**4** Cfr. José Francisco Puello-Socarrás. *Política: mito, filosofía y ciencia*. Desde la politología hacia la mítico-política. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 2006 y “El Mito de la Política. Entre filosofías logomíticas y ciencias mitológicas”. *Ciencias Sociales*. Revista de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas. Quito, Universidad Central del Ecuador. No. 23, II Trimestre de 2005. Ediciones Abya-Yala.

**5** No se “des-conoce”, sin más, la formulación concreta de otras formas religiosas. Pero obrando con algún grado de sensatez, la producción de disposiciones-subjetivas políticas que hacen parte de la tradición filosófico-política que aquí nos ocupa, se inscriben en un sistema histórico delimitado entre la fe cristiana europea, la *ratio romana* y el *logos griego*. Tres elementos que, por lo pronto, habremos de tenerlos específicamente reseñados, con el fin de no abusar de las interpretaciones.

**6** Esto no quiere decir que no se tenga en cuenta otros horizontes, como más adelante veremos, o que se trate de un “eurocentrismo” plano, aquí rechazado. Pero establecer coherentemente una línea de “corte occidental europeo” significa aproximarnos a la Política, a partir de los desarrollos y a través de los estadios que relacionan la Antigua Grecia y nuestra modernidad latinoamericana, pasando por supuesto por la Edad Media y el Renacimiento, fenómenos privativamente europeos. En cuanto a la religión, la trayectoria – aunque no exclusiva – que nos interesa son las derivaciones judaico-cristianas, propiamente en su funcionalidad estructural y en relación con la noción de “Política”.

**7** “La naturaleza de la religión es un sujeto vasto y complicado que puede examinarse desde una diversidad desconcertante de puntos de vista. La religión, en efecto, es una cosa para el antropólogo, otra para el sociólogo, otra para el psicólogo..., otra para el marxista, el místico, el budista Zen, y otra todavía para el judío o el cristiano”. John Hick. *Filosofía de la religión*. México: UTEHA. 1.965, p. 4. Nuestra aproximación tiene una pretensión filosófico-politológica.



- 8** Aleksei F. Losev. *La dialéctica del mito*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 1998, p. 82.
- 9** No se olvida, en lo mínimo, las llamadas “religiones sin Dios”, como es el caso de las orientales.
- 10** Norberto Bobbio. *Estado, gobierno y sociedad: Por una teoría general de la política*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica. 1989, p. 71.
- 11** Cfr. Fabián Acosta Sánchez. *Democracia, procedimiento y multitud: La imaginación de las necesidades*. Santafé de Bogotá: Serie Pedagogía para lo superior. 1997.
- 12** Cfr. Werner Jaeger. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Santafé de Bogotá: Fondo de la Cultura Económica. 1997.
- 13** Inclusive cuando el joven Platón, por dar otro de tantos ejemplos, declara en la Carta VII su preocupación: “los Estados se hallan hoy mal gobernados” y, en seguida, procura que de estos se ocupen “los filósofos de verdad” o bien los hombres que los conducen, por una “gracia divina” se conviertan en filósofos, reproduce su inclinación hacia la construcción de un complejo de creencias que, mediadas por su paideia más adelante, permitieran adquirir “nuevos usos y costumbres” para “administrar correctamente los asuntos públicos”. Esta alusión platónica provoca, más bien, cierta “oportunidad” que, ejercida como opción religiosa, reivindica, en últimas, una “religión de Estado”. Platón. *Carta VII*. Madrid: Colección Austral, Espasa-Calpe. Edición y traducción de Enrique López Castellón. 1991. Los ejemplos, a propósito de Platón en particular, se extienden claramente en su República y agudamente en Las leyes.
- 14** A nuestro modo de ver, Farrington yerra en esta aproximación malinterpretando la convicción platónica. Es preciso tener de presente la calidad de estas afirmaciones sabiendo que se trata de una relación particular entre “fines” y “medios”. Para Platón “el fin”, en sí mismo “bueno” proyecta su bondad, más allá de “los medios” que se remitirían a una cuestión no-moral. Por eso “el engaño” del que se vale Farrington no es tal y esta cuestión se resuelve más en términos de la valoración de la “realidad” como “verdad”. Cfr. Pierre Aubenque. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Grijalbo. 1999. Benjamín Farrington. *Ciencia y política en el mundo antiguo*. Madrid: Ayuso. 1965.
- 15** Benjamín Farrington. *Ibidem*, p. 33.
- 16** Término alemán utilizado por Mircea Eliade para hacer referencia a “idea del mundo”, “visión del mundo”. Cfr. Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Ediciones Paidós. 1998.
- 17** Nicolás de Maquiavelo. Capítulo XVIII: “De qué modo los príncipes deben guardar la fe dada”. *El Príncipe*. Madrid: Colección Austral, Espasa-Calpe. Decimonovena edición comentada por Napoleón Bonaparte. 1988 (1.516), p. 86.
- 18** Cfr. Cornelius Castoriadis. “Qué democracia” en: *Figuras de lo impensable: las encrucijadas del laberinto*. México: Fondo de Cultura Económica. 2002. El “infra-poder” es aquel ejercido casi silenciosamente “más allá” de las organizaciones institucionales y, cabría decir, realizado desde el proceso de las instituciones mismas, según lo dicho.



- 19** Jaeger Werner. Op. Cit., p. 8.
- 20** Marguerite Yourcenar. *Memorias de Adriano*. Buenos Aires: Editorial Suramericana. 1955.
- 21** Jaeger Werner. Op. Cit., p. 9.
- 22** Hemos hablado de la imposibilidad de igualar Religión a teología, culto o ritual y para todos los efectos de este documento, debe así seguirse. La argumentación agustiniana parecería sugerir cierta analogía y, a la postre, una equiparación; pero se trata del seguimiento, estrictamente filológico, que practica Jaeger sobre el particular y, de ninguna manera debe interpretarse como atentando contra la definición nocional-conceptual realizada para la Religión –con mayúscula- como fenómeno humano. La teología, como plantea Losev, es el momento teórico de ese fenómeno religioso.
- 23** Jaeger Werner. Op. Cit., p. 11.
- 24** Benjamín Farrington. Op. Cit., p. 66.
- 25** Entre otras cosas, Maquiavelo se inquieta constantemente en *El Príncipe* y en sus *Discursos* sobre el tema de la religión; Hobbes termina su *Leviatán* o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil (1651), con la discusión del “Estado cristiano” o Jean Jacques Rousseau, igual, con la certeza alrededor De la religión civil, por citar evidentes ejemplos ilustrativos.
- 26** Cfr. Manuel García-Pelayo. *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político*. Madrid: Selecta de Revista de Occidente. 1968. García-Pelayo desarrolla toda la temática en torno a la evolución teórico-histórica de la forma política, denominado “señoría”, como forma política de significación universal en la que se gestan los principios de la “razón histórica” del Estado dentro del pensamiento político moderno.
- 27** Cfr. Georg Lukács. *El desarrollo filosófico del joven Marx*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 1986 y Jürgen Habermas. *Teoría y praxis: estudios sobre filosofía social*. Madrid: Editorial Tecnos. 1990.
- 28** Gianni Vattimo. *Crear que se cree*. Barcelona: Ediciones Paidós. 1996, p. 38.
- 29** Cfr. José Francisco Puello-Socarrás. *La cama de Procasto: Mitología, logomítica y teórica en el pensamiento político moderno*. *Disertación Monográfica*. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Colombia. 2003. En su segunda parte: “Logomítica de los sistemas de pensamiento político moderno: el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano”, desarrolla esta tesis.
- 30** Puede insistirse que, así como el interés testamentario se oponía a la idolatría metafísica y a su consecuente destrucción del sentido ético, en la misma forma, se llevó a cabo una lucha “secularizada” en la teoría política frente a la “superstición”. El tema político-religioso se despliega al mismo nivel existencial que le confieren sus fines, referencia explícita, la re-significación agustiniana. Paul Diel. *Los símbolos de la Biblia: La universalidad del lenguaje simbólico y su*



significación psicológica. México: Fondo de Cultura Económica. 1998, p. 79.

**31** No sin razones se dice que, en este caso –aunque no es el señalamiento más recurrido, pero sí un argumento dirigido en tal forma, como la estrategia más potente que desprestigiaría una filosofía que, en el centro de sus pretensiones, se autodenominaba “materialista”–, sobre la creación de “otra religión”.

**32** Fortunato Mallimaci. “Catolicismo y liberalismo: Las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina” en: *Sociedad y religión*. No. 20/21. 2000, p. 25-54.

**33** Michel Foucault. *La gubernamentalidad en: Espacio de poder*, Madrid: Ediciones La Piqueta. 1992.

**34** Jean Levi. *Los funcionarios divinos: política, despotismo y mística en la China antigua*. Madrid: Alianza Editorial. 1991, p. 14.

**35** Leszek Kolakowski. *La presencia del mito*. Madrid: Ediciones Cátedra. 1990, p. 35.

**36** Guillermo O'Donnell. *Contrapuntos: ensayos escogidos sobre autoritarismo y democracia*. Buenos Aires: Editorial Paidós. 1997.