

Historia conceptual y alcance de la secularización

A propósito de María Pía Lara, *The Disclosure of Politics. Struggles over the Semantics of Secularization*, New York, Columbia University Press, 2013, 235 pp.

Ángel Prior Olmos*

*The Disclosure of Politics*¹ es un libro complejo que abarca varias temáticas: por un lado, supone una teoría de las relaciones entre los cambios conceptuales y socio-políticos, recopilando las principales posiciones al respecto. Por otro lado, y más específicamente, encierra un tratamiento sobre el problema de la secularización (y de nuevo sus intérpretes más significativos). En tercer lugar, contiene una recopilación de las posiciones en la metodología del abordaje de estas cuestiones y más en concreto en la historia conceptual. En una cierta síntesis, y como ha indicado Elías Palti, se plantea la interrelación entre historia conceptual y problema de la secularización².

Pero más allá de estos tres ámbitos, sobre cada uno de los cuales hay apreciables aportaciones por parte de la autora, puede detectarse un problema recogido en uno de los capítulos del libro que actúa como perspectiva del presente del abordaje histórico, concretamente las relaciones entre religión y política en un momento en que se está planteando el lugar de la religión para una filosofía política actual.

1. De Habermas a Arendt

1.1. El lugar permanente de Habermas

En la trayectoria de la obra de María Pía Lara cabe hablar de un movimiento de Habermas a Arendt, que se puede detectar al examinar las principales monografías que ha publicado. En *The Disclosure of Politics*, la presencia del primero es clara en el capítulo 7, donde se estudia el peculiar modelo de innovación conceptual que le atribuye, aunque ya en el capítulo 5, sobre Hannah Arendt, la visión crítica sobre esta autora (la ausencia de una teoría de la justicia en su comprensión de la política), remite en última instancia a una óptica habermasiana. En su importante introducción, María Pía pondera esa aportación al problema del cambio conceptual, en la medida

* Universidad de Murcia
prior@um.es

¹ En siglas DP.

² E. Palti, “María Pía Lara, *The Disclosure of Politics. Struggles over the Semantics of Secularization*, New York, Columbia University Press, 2013, 235 pp.”, *Diánoia*, vol. LIX, nº 72 (mayo 2014), p. 177.

en que ha señalado “cómo los conceptos pueden ayudar a los actores sociales y políticos a imaginar nuevas áreas para el cambio” (DP, 11). ‘Esfera pública’ y ‘opinión pública’ serían las nociones básicas que remiten a los “procesos centrales en los que la democracia y la justicia son construidos por actores sociales y políticos” (DP, 11). Por ello se analiza cómo, respecto al de Koselleck, su modelo supone una ganancia en comprensión de lo que era nuevo en la política moderna y hasta qué punto se debe a la emergencia de nuevos conceptos, de manera que la inmanencia de la historia se relaciona con la inmanencia política (DP, 3).

Pero Habermas y la posición de teoría crítica ocupan un lugar bien específico en toda la obra de María Pía ya desde su inicial *La democracia como proyecto ético*³ donde junto a esa huella, la polémica está presente a lo largo del libro en la forma de matizaciones a la teoría matriz planteadas ya desde finales de la década de los ochenta por los principales discípulos: Albrecht Wellmer⁴, Seyla Benhabib, Nancy Fraser, especialmente. Algo similar puede advertirse en su siguiente monografía *Textures Morals*⁵, en el encuentro con la filosofía feminista que se deriva de Habermas, con S. Benhabib y N. Fraser como autoras más destacadas y de nuevo el concepto de ‘esfera pública’ ocupa un papel central. En *Narrating Evil*⁶, la defensa del ‘punto de vista moral’ es un elemento definitorio que remite a Habermas, mientras que otra propuesta procedente del autor, ‘aprender de las catástrofes’, es reinterpretada por María Pía de manera novedosa.

En la obra que ahora nos ocupa, la influencia de Habermas es evidente, como lo es también la polémica, sobre todo con sus posiciones sobre el papel de la religión en las sociedades contemporáneas. Apoyándose en las aportaciones de Cristina Lafont y S. Chambers, de la primera asume que finalmente el autor de *Entre naturalismo y religión*, al ponderar la verdad de las pretensiones religiosas y abogar por un diálogo entre ciudadanos creyentes y no creyentes justificaría una situación de asimetría que libera a los ciudadanos religiosos de la obligación para ‘no hacer nada más’ (DP, 157-158). De la segunda, las dificultades semánticas y existenciales de trasladar los contenidos de las posiciones religiosas en otras seculares (DP, 158).

1.2. La progresiva presencia de Arendt

El distanciamiento con Habermas y el acercamiento a Arendt como gran referente va más allá de la crítica al primero en el interior de su propia teoría, como era el caso de Benhabib, Wellmer y Fraser. Esa nueva presencia es clara sobre todo desde *Narrating Evil*. En efecto, en esta obra de 2007 el recurso a Arendt, como autora en cierta forma complementaria de Habermas, es evidente. La utilización de la teoría del juicio reflexivo kantiano y arendtiano va más allá de la apelación al juicio moral, de impronta próxima a Habermas, que encontramos en las obras iniciales de María Pía Lara.

En *Disclosure of Politics*, el papel de Arendt y a propósito de varios temas parece crucial. En el sentido más específico, el capítulo 5 de este volumen se apresta a

³ *La democracia como proyecto ético*, Barcelona, Anthropos, 1992.

⁴ Véase el prólogo “Albrecht Wellmer y el legado de la teoría crítica”, a la edición castellana del libro de Wellmer, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 1994, pp. 7-33.

⁵ *Moral Textures: Feminist Narratives in the Public Sphere*, Berkeley, University of California Press, 1998.

⁶ *Narrating Evil: A postmetaphysical theory of Reflective Judgement*, New York, Columbia University Press, 2007 (*Narrar el mal: una teoría postmetafísica del juicio reflexivo*, Barcelona, Gedisa, 2009).

ponderar, a partir de una lectura de *Sobre la revolución*, lo que tiene su obra de una teoría que combina un análisis de la pérdida del concepto occidental de autoridad en la modernidad con sus ideas sobre la creación de un espacio para la política (DP, 99).

2. Arendt, Koselleck y Habermas

En este comentario es preciso incluir un tercer autor clave, Reinhart Koselleck, pues permitirá entender mejor el alcance de la huella arendtiana en las posiciones de María Pía Lara. Subrayar las coincidencias entre Koselleck y Arendt constituye uno de los elementos de mayor novedad de este libro y una contribución específica sobre una relación cuya elucidación ha producido en los últimos años aportaciones iniciales⁷.

Según María Pía, Koselleck pone el acento, y de ahí su potencia explicativa, en la dinámica de transformación de los significados semánticos, con lo que nos proporciona una herramienta válida para comprender la forma en que los conceptos pueden devenir armas de ‘guerras políticas’ o vehículos para la transformación social y política” (DP, 12) y de ahí que las teorías políticas mismas aparecen como formas de lucha contra el Estado absoluto (DP, 13). Por otro lado, María Pía subraya “las formas en que su método fue inspirado e influido por la obra de Hannah Arendt, aunque los dos teóricos tenían diferentes perspectivas sobre el significado de la política” (DP, 34).

A partir de estas dos observaciones, cabe hacer tres breves comentarios y un más breve epílogo, adoptando en la mayor parte de los casos la perspectiva arendtiana.

2.1. Arendt y la historia conceptual

Arendt y Koselleck, en la lectura de María Pía Lara, comparten una teoría en la que se profundiza en el punto de vista de la innovación conceptual. Los nuevos conceptos usados en un contexto particular tienen la virtud, en términos arendtianos, de suponer un ámbito de ‘revelación’, ‘apertura’, ‘iluminación’ (‘disclosure’) que implica al tiempo un nuevo terreno para las relaciones entre conceptos y actores. Esta noción de ‘disclosure’ ya había sido utilizado por María Pía en *Narrating Evil*, al ponderar el papel iluminador de la narrativa, con el que consigue abrir espacios nuevos a los participantes. La ‘imaginación desveladora’, en terminología de P. Ricoeur, estaría a la base de esa nueva potencialidad del lenguaje⁸.

Por otro lado, María Pía Lara indica con agudeza el papel de las distinciones conceptuales innovadoras llevadas a cabo por Arendt (DP, 34), ante lo que no cabe sino corroborar su función e importancia a partir de la correspondencia entre conceptos y experiencias, como bien se pone de manifiesto en el apreciable, en su valor

⁷ Véanse, por ejemplo, S. L. Hoffmann, “Koselleck, Arendt, and the Anthropology of Historical Experience”, *History and Theory*, nº 49, mayo 2010, y A. Prior, “Historia, conceptos y experiencia en Hannah Arendt”, en F. Oncina Coves, ed., *Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 105-122.

⁸ Elias Palti pondera la aportación y originalidad de María Pía en el uso de este concepto de ‘disclosure’ y añade que con ello su posición se contraponen a la ‘signatura’ propuesta por Agamben (Palti, “María Pía Lara, *The Disclosure of Politics. Struggles over the Semantics of Secularization*, New York, Columbia University Press, 2013, 235 pp.”, *Diánoia*, vol. LIX, nº 72 (mayo 2014), p. 177).

metodológico, prefacio a los ensayos de *Entre el pasado y el futuro*⁹. Pero al tiempo vale añadir que esas analogías entre Arendt y Koselleck caben ser entendidas, como ha hecho ver Hoffmann, en una continuidad entre ambos autores respecto a las condiciones ontológicas de la existencia humana y de la historia misma y que se expresan de parte de Koselleck en su presentación de la ‘Historik’ como teoría de las condiciones de las historias posibles, mientras que *La condición humana* contiene una antropología político-histórica¹⁰.

Los dos pensadores coinciden de ese modo en el rechazo de la filosofía de la historia, pero lo que nos parece más decisivo es que Arendt realiza una distinción entre historia de las ideas e historia de los eventos, y que ella misma se adscribe decisivamente a esta segunda forma¹¹. Los conceptos son estudiados en su manifestación histórica con un contenido determinado, no en cuanto objetos de una historia de las ideas autonomizada respecto a los contextos históricos. En este sentido parece clara la diferencia de Arendt con Löwith (también con Voegelin) en tanto se distancia de la historia de las ideas y muestra su decidida apuesta por una historia de los acontecimientos¹².

2.2. Modernidad y secularización

El ámbito donde estos cambios conceptuales y metodológicos han sufrido su prueba de fuego es el de la relación entre Modernidad y secularización. El presente volumen de María Pía Lara realiza una magnífica síntesis de las posiciones en el debate alemán del siglo XX en torno a esa temática: C. Schmith, K. Löwith, H. Blumenberg, H. Arendt y J. Habermas, son los principales autores visitados. María Pía expone y critica el modelo de Löwith, interpretado como de ‘traducción literal’ o traducción por analogía, mientras que de Blumenberg resalta que ha desarrollado dos propuestas distintas, una primera en *La legitimación de la edad moderna*, definida como re-ocupacional, en tanto que en *Trabajo sobre el mito* puede encontrarse un ejemplo del tipo inter-relacional. De los dos es especialmente el segundo con el que lleva a cabo un diálogo más cercano, así recupera su uso de los mitos como vehículos de expectativas social y su función de hacer la vida aceptable (DP, 90). En lo referente al lugar de Arendt en este contexto, Pía Lara subraya la relevancia de la cuestión de la autoridad (uno de los tres componentes que constituyen la ‘crisis de la tradición’), para una defensa de la autonomía de la política.

Acerca de esos planteamientos cabría insistir en el alcance que tiene para Arendt la conceptualización de la ‘alienación del mundo’ a modo de paradoja de la racionalización y auténtica alternativa al ‘desencanto del mundo’ weberiano y a la ‘alienación del hombre’ marxiana, como se advierte en el importante capítulo final de *La condición humana*, que puede arrojar alguna luz sobre algunos rasgos de la peculiar

⁹ En dicho prefacio, además de resaltar el uso del ensayo como forma de literaria en la que se presupone la unidad de los elementos, pero no la unidad del todo, remite a situar los conceptos políticos en la ruptura de la tradición (*Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996 p. 21).

¹⁰ S. L. Hoffmann, “Koselleck, Arendt, and the Anthropology of Historical Experience”, *History and Theory*, nº 49, 2010, pp. 213, 227, entre otras.

¹¹ Sobre historia social y la distinción entre historias a corto, medio y largo plazo, véase R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001.

¹² Como indica en *La condición humana*, la historia es historia de eventos y no de fuerzas o ideas (*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 281; cfr. también E. Brient, “Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the “Unworldly Worldliness” of the Modern Age”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 61, nº 1, 2000, p. 530).

lectura arendtiana del proceso de secularización y de su relación en este caso con las posiciones de Blumenberg.

En base a ese marco cabe entender la polémica de Blumenberg con Arendt en *La legitimación de la edad moderna* al interpretar esa noción de ‘alienación del mundo’ como mera continuación del cristianismo, en lo que parece una simplificación por su parte, ya que Arendt quiere resaltar la victoria final del ‘animal laborans’ sobre el ‘homo faber’, en tanto resultado de la modernidad, y sostiene que con ésta el hombre no ganó el mundo, ni la vida, sino la introspección. La victoria del ‘animal laborans’ tendría en cuenta un elemento procedente del legado cristiano-medieval como es la absolutización de la vida, pero finalmente sería más bien la consecuencia de la moderna ‘alienación del mundo’¹³.

Más allá de estos matices, pueden subrayarse los significativos aspectos en que Arendt y Blumenberg vienen a coincidir, pues participan no solo de la crítica al sustancialismo histórico y de una aproximación fenomenológica a la historia, sino también de una teoría de la discontinuidad histórica (frente a las continuidades resaltadas desde la perspectiva de la historia de las ideas), en definitiva, los dos consideran la genuina novedad de la modernidad, que no puede reducirse a sucedáneos de tiempos anteriores. El énfasis en la ciencia y la técnica parece fundamental. Si Blumenberg ha insistido en la transformación de la función y naturaleza de la teoría con la ciencia moderna, Arendt lo ha hecho en la importancia de la moderna reversión de las relaciones entre vida activa y vida contemplativa, en los cambios de los conceptos de verdad y de teoría.

2.3. Política y religión

Acerca de la relación entre las nociones de política y religión, cabe localizar en la monografía de Pía Lara dos matices diferentes, por un lado, la tesis de la autonomía de la política, por otro, el acercamiento al problema de la función política de la religión.

La defensa de la autonomía de la política constituye una de las propuestas más características de este libro, que se obtiene desde un estudio centrado en la obra de Arendt, pero también a partir de la confrontación historiográfica con Koselleck y su *Crítica y crisis del mundo burgués*. A ese respecto critica a Koselleck por defender junto con Carl Schmitt un estatismo político, opuesto a la concepción deliberativa defendida por Arendt y Habermas (DP, 12). En la autora de *La condición humana* aparecería una nueva concepción del ‘poder’ y de la ‘acción’ (DP, 100), de manera que, en su planteamiento, la política moderna no puede ser vista, frente a la interpretación de Moyn, como un rescate del concepto de autoridad (DP, 105), sino como el lugar de la inmanencia de la libertad, la acción y el poder, remitiendo a un marco claramente inmanente para la política (DP, 111).

Dado lo plausible de acentuar la posición de Arendt como una defensa de la autonomía de la política, simplemente cabe sugerir dos breves apreciaciones: en primer lugar, esa postura acerca de la política debe ser comprendida en una manera peculiar

¹³ Sobre el particular, véanse los trabajos de E. Brient, “Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the “Unworldly Worldliness” of the Modern Age”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 61, nº 1, 2000, 513-530, y “Modern Instrumentalization of Theory and the Problem of Measure”, *International Journal of Philosophical Studies*, 2001, 19-40.

de señalar la autonomía de diferentes esferas, fundada a su vez en la conexión entre conceptos y experiencias: la ciencia (así el papel de las ciencias históricas en el ensayo “Verdad y política”), la política, pero también el trabajo, la religión, la moralidad y la educación. Todo ello denota una afinidad profunda con Max Weber, que debe ser tenida en cuenta. Por otro lado, la autora insiste en esa autonomía de la política, pero a la vez avisa sobre sus riesgos, especialmente en la alianza de política y ciencia (la política como tecnocracia). Su obra es por tanto una advertencia sobre el potencial destructivo de la política, que en este sentido es una actividad sometida a límites, contra cualquier malentendido sobre la tesis de la autonomía.

En cuanto al potencial político de la religión, cabe acordar con María Pía Lara que no hay una hostilidad hacia la religión en Hannah Arendt, más bien propicia un acercamiento abierto a esa realidad en cuando de ella la política puede obtener la revelación de nuevos espacios (DP, 112). En ese contexto puede ser conveniente siquiera brevemente indicar el papel de un autor también importante respecto a la problemática de la secularización, sus causas, efectos y consecuencias, como es el caso de Eric Voegelin, con quien Arendt debate en momentos significativos de su trayectoria, especialmente en el periodo previo a *La condición humana*, es decir tras la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* y preparando su finalmente fallido libro sobre los elementos totalitarios en el marxismo. Arendt cuestiona el término de Voegelin de ‘religión política’ (también usado por otros teóricos, algunos de ellos próximos en lo personal, como W. Gurian o R. Aron) y polemiza contra el funcionalismo político implícito en el uso de ese término de ‘religión política’, es decir en la “asunción fundamental de las ciencias sociales acerca de que ellas no tienen que preocuparse de la sustancia de un fenómeno histórico o político como la religión, o la ideología, o la libertad, o el totalitarismo, sino sólo de la función que el fenómeno desempeña en la sociedad”¹⁴. Finalmente la remisión a Voegelin también es significativa por cuanto fue él mismo quien en su reseña acusaba de inmanentista a la autora de *Los orígenes del totalitarismo*, lo que relacionó inmediatamente con el presunto liberalismo asumido y por tanto la suya se trataba de una obra que claudicaba ante el totalitarismo a nivel teórico y práctico¹⁵.

2.4. A modo de epílogo

María Pía Lara quiere enfrentarse en este libro a la última aproximación (¿deriva?) habermasiana hacia un diálogo con la religión, en definitiva matizar el uso del término post-secular y el presunto regreso a la religión que conlleva (¿retorno a la teología política?, se plantea también¹⁶). Frente a ese movimiento, la autora enfatiza

¹⁴ Arendt, *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós editores, 2005, pp. 452 y 445 (para otras referencias, “Qué es la autoridad”, en *Entre el pasado y el futuro*, ed. cit., p. 112). Con Gurian polemiza concretamente con su interpretación del bolchevismo entendido en términos religiosos (ver *Ensayos de comprensión*, ed. cit., p. 438). También en esa misma obra se enfrenta a la consideración del ateísmo como religión secular. A la insuficiencia de las ciencias sociales indicada por Voegelin, Arendt contrapone con una elegante crítica la insuficiencia de la historia de las ideas para la comprensión del fenómeno político contemporáneo, al tiempo que combate también los defectos de las ciencias sociales.

¹⁵ Para Voegelin, el suelo que comparten totalitarios y liberales es el inmanentismo esencial común (“Una réplica a Eric Voegelin”, *Claves de la razón práctica*, nº 124, julio-agosto 2002, p. 8). Arendt respondió inmediatamente a esas acusaciones, negándolas.

¹⁶ En ese sentido, M. P. Lara se hace eco asimismo del acercamiento de Claude Lefort a la problemática teológico-política (véase de este autor, “¿Permanencia de lo teológico-político?”, en *La incertidumbre democrática*.

la necesidad de acercamiento a una teoría de la imaginación política de la que los estudios sobre el mito tanto en Arendt como en Blumenberg pueden servir de ayuda.

Sin embargo la vuelta de la religión no representa una situación absolutamente novedosa, la propia Arendt pudo confrontarse a momentos de esa experiencia en los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, como puede verse en ensayos como “Cristianismo y revolución”¹⁷, de 1945, “La religión y los intelectuales”, de 1950, “Religión y política”, de 1954, o en su debate con la filosofía católica de Voegelin o E. Gilson en “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, también de 1954¹⁸.

Sobre ese fenómeno del retorno de la religión, la recomendación de la autora es que no hay que sobrestimarlos, pues la crisis de la tradición, incluido el elemento religioso, supone una tendencia no revertida por esos ‘renacimientos’. Se trata de un hecho político de primer orden¹⁹ y considerado como una verdad fáctica de la que hay que partir. La autora debe pues ser situada en una defensa de la separación entre religión y política en tanto hecho (tal es el significado básico que confiere a la secularización), en ese aspecto también viene a adoptar una postura clásicamente weberiana.

Por otro lado, y como es obvio, la separación entre religión y política no debe entenderse como la única cuestión de referencia de una filosofía de la religión que aborde el papel de esta esfera en la modernidad. La misma Arendt destacó esa nueva situación, con Kierkegaard como autor que mejor ha sabido redefinir ese cometido²⁰. En este sentido también cabe recordar el diálogo que Habermas ha realizado con la filosofía de la religión de Kant. No se trata de dos perspectivas contrapuestas, por cuanto la filosofía de la religión de Kant se presenta como el punto de partida del gran debate del siglo XIX en que insertar a Kierkegaard, y del que Habermas se ocupa en un recorrido en el que quiere recuperar también posiciones de Hegel y Schleiermacher, además de las del propio Kierkegaard²¹.

Ensayos sobre lo político, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 52-106).

¹⁷ En “Cristianismo y revolución”, Arendt analiza las obras de autores como Peguy, Bernanos, Maritain, Chesterton y Jaurés (“Cristianismo y revolución”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 189-194).

¹⁸ Arendt, “La religión y los intelectuales”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 279-282, y “Religión y política”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, pp. 443-470.

¹⁹ *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., p. 103.

²⁰ H. Arendt, “Religión y política”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, op. cit., p. 444. Sobre el papel político de las iglesias, podemos obtener interesantes matices en dos textos de Arendt, su comentario sobre la obra teatral de Hochhuh “El vicario”, que le sirve para reflexionar sobre el papel de la iglesia católica y en especial del papa Pio XII en los años del nazismo. Por otro, su, para algunos, sorprendente reseña sobre el papa Juan XXIII incluida en *Hombres en tiempos de oscuridad* y con el significativo subtítulo: “Angelo Giovanni Roncalli. Un cristiano en la silla de san Pedro 1958-1963”.

²¹ Véase J. Habermas, “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant”, en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 217-253.