

# LA CRISIS DEL PROGRESO COMO PROMESA SECULAR. UNA LECTURA TEOLÓGICO-POLÍTICA DEL GIRO REACCIONARIO EN LA SEGUNDA DÉCADA DEL SIGLO XXI

XAVIER CASANOVAS COMBALIA  
Universitat Ramon Llull

RESUMEN: A través del examen de fenómenos políticos recientes en Estados Unidos y Rusia, junto con los discursos ideológicos y filosóficos que los respaldan (QAnon, Dugin), el actual artículo analiza el resurgir de un discurso teológico-político que impulsa corrientes antimodernas en la segunda década del siglo XXI. Este giro reaccionario puede entenderse como una pulsión escatológica surgida a raíz del colapso de la promesa del progreso en su intento continuo de convertirse en una categoría secular. Para respaldar esta afirmación se usarán elementos del teorema de la secularización aplicado a la idea de progreso según Löwith. Finalmente se explorará la propuesta de neutralización escatológica en Marquard como posible respuesta.

PALABRAS CLAVE: teología política; progreso; promesa; QAnon, Dugin; Löwith; Marquard.

## *The crisis of progress as a secular promise. A theological-political reading of the reactionary turn in the second decade of the 21st century*

ABSTRACT: Through the examination of recent political phenomena in the United States and Russia, along with the ideological and philosophical discourses that support them (QAnon, Dugin), the current article analyses the resurgence of a theological-political discourse that boost anti-modern tendencies in the second decade of the 21st century. This reactionary turn can be understood as an eschatological impulse arising from the collapse of the promise of progress in its ongoing attempt to become a secular category. To support this statement, we will use elements of the secularization theorem applied to the idea of progress according to Löwith. Finally, we will explore the proposal of eschatological neutralization in Marquard as a possible response.

KEY WORDS: Political theology; Progress; Promise; QAnon; Dugin; Löwith; Marquard.

## INTRODUCCIÓN

Varios autores (García Arenas, 2019; Innerarity, 2019) señalan que la última década ha venido marcada por un resurgir de posiciones extremas y un aumento de la polarización en el ámbito político. A menudo estos giros políticos vienen acompañados de un discurso de legitimación religiosa (Assmann, 2005; Schelkshorn, 2017). Así se da en el caso de la justificación de la guerra en Ucrania, evento que culmina un proceso de crecimiento de la autocracia rusa en el que la iglesia ortodoxa ha jugado un papel determinante (Kolov, 2021; Lamoreaux & Flake, 2018). O en el impulso perpetrado por ideólogos de las nuevas derechas occidentales como Steve Bannon cuyo discurso de alto contenido religioso ha sido señalado de antilustrado (Alexander, 2018).

Este giro en el discurso político reciente, de corte reaccionario y antimoderno, nos podría hacer pensar en una vuelta definitiva de la religión a la arena pública. Lo que se observa, sobre todo, es una necesidad de legitimar las posiciones políticas acompañándolas de una pátina religiosa que les de trascendencia y espíritu. No parece tratarse de un fenómeno propio de tiempos postseculares caracterizados por una revalorización de lo religioso pero siempre desde el fin de los discursos fuertes, el reconocimiento de la pluralidad y la tolerancia (Habermas, 2008). Más bien lo contrario, como veremos a continuación, los discursos actuales vienen marcados por un alto componente de reafirmación identitaria, religiosa y excluyente. Podríamos postular que, como consecuencia de este contexto postsecular que se ha mostrado con dificultades para ofrecer identidad, enraizamiento y comunidad de pertenencia (Griera et al., 2021), rebrota con fuerza un discurso de alto contenido religioso capaz incluso de sostener y dar legitimidad a proyectos de guerra o imperialismo.

La pregunta que queremos responder es la siguiente: ¿vuelve de nuevo lo religioso como un elemento central en el ámbito político? ¿de qué forma lo hace y por qué razones? ¿nos puede ayudar la teología política a entender ciertos giros reaccionarios y antimodernos actuales? ¿encontraremos alguna vía para neutralizar definitivamente las ansias de fundamentación religiosa de lo político? Nuestra hipótesis va a ser la siguiente: lo que se esconde detrás de este fenómeno es una nueva reacción a la crisis de la promesa de progreso propia de la modernidad. Para poder demostrar esto nos apoyaremos en la caja de herramientas que nos provee la teología política. Cabe entender la teología política como una disciplina de análisis de los fenómenos políticos en clave religiosa, pero también como un punto de fuga de la modernidad desde el que podemos situarnos para comprender mejor los límites del pensamiento político contemporáneo. En concreto usaremos algunos elementos del teorema de la secularización aplicado a la filosofía de la historia (Löwith, 1953) y de las propuestas de neutralización escatológica (Marquard, 1973) para afirmar que el giro reaccionario de la última década se puede entender como una pulsión escatológica surgida ante el colapso de las promesas de progreso en su intento continuo de convertirse en categorías seculares.

Vamos a dividir este artículo en cuatro partes: primero realizaremos una exposición de fenómenos recientes que nos hacen pensar en una vuelta de los debates políticos en clave teológica; segundo vamos a argumentar por qué creemos que la crisis de la promesa de progreso está en la base de esta reapertura del debate teológico-político; seguidamente nos preguntaremos por las posibilidades reales de una auténtica neutralización escatológica; para finalmente terminar con unas conclusiones sobre la relación entre la vuelta de lo religioso en la política y la crisis del progreso como promesa secular.

## 1. FENÓMENOS RECIENTES QUE CONSTATAN LA VUELTA DEL DEBATE TEOLÓGICO-POLÍTICO

### 1.1. *De Bannon a QAnon: la apocalíptica del cristianismo nacionalista americano*

La pérdida de las elecciones del expresidente americano Donald Trump y el posterior asalto al capitolio del 6 de enero de 2021 evidenciaron públicamente las vinculaciones ya presentes entre posiciones políticas reaccionarias y ciertos discursos de legitimación religiosa. En *Taking back America for God*, Whitehead y Perry (2020) realizan un profundo análisis sobre la forma en que el simbolismo cristiano es usado por los seguidores de Trump para promover una fusión de la tradición cristiana —y su promesa de realización futura—, con la promesa vinculada al modo de vida americano auténtico y tradicional. Este tipo de pensamiento configura lo que Whitehead llama «cristianismo nacionalista»: una ideología que advoca por una fusión entre el cristianismo y la cultura americana. El cristianismo da una cobertura espiritual, identitaria e ideológica pero sobre todo provee de un relato profundamente coherente y legitimador que impulsa tales posiciones. El «cristianismo nacionalista» americano marca los límites de como los americanos se perciben a ellos mismos, imaginan su futuro y como deben relacionarse con el mundo. Whitehead y Perry describen la importancia del apoyo evangelista en la victoria de Trump en 2016, un apoyo que no estaba sustentado en la ejemplaridad del futuro presidente, sino en la promesa de una influencia mayor del cristianismo en la vida política americana. Según los autores el «cristianismo nacionalista» americano «coopta el lenguaje y la iconografía cristianos para encubrir fines políticos o sociales particulares con un simbolismo moral y religioso» (2020, p. 153).

Algunos autores (Mishra, 2017) han relacionado con detalle el auge de este tipo de posiciones con la crisis de las clases medias americanas, acaecida sobre todo a partir de la crisis financiera de 2008, y las dificultades intrínsecas para seguir creyendo en el sueño americano. Las nuevas derechas y su cinismo han encontrado un caladero de votos entre el descontento, la frustración y el hartazgo de una gran parte de la población estadounidense. El sueño de progreso del modelo americano se vio quebrado por dinámicas propias de la globalización económica (deslocalizaciones, desaparición de las clases medias, aumento de la desigualdad) cuyo malestar alentó y encumbró la llegada al poder de Donald Trump en 2017. Quien ha sabido crear un relato detrás de esta victoria ha sido el ideólogo de las nuevas derechas mundiales Steve Bannon. Bannon no es un mero pensador conservador, sino alguien empeñado en la necesidad de un cambio revolucionario y reaccionario (Alexander, 2018). Su ideología viene marcada por una gran sensibilidad apocalíptica que lee el presente como una constante lucha entre el bien y el mal. Lo que configura hoy el apoyo a propuestas políticas disruptivas no es solamente consecuencia de la crisis y de un modelo económico quebrado, sino que sus raíces son más profundas y se sustentan en una reacción

a políticas culturales progresistas vistas como amenazadoras por parte de sectores sociales que antes eran centrales (Inglehart & Norris, 2017).

Yuk Hui (2020), en su artículo *Sobre la conciencia desventurada de los neoreaccionarios*, se sitúa en un punto previo y propone una aproximación al giro reaccionario que emergió ante la crisis desencadenada a partir de septiembre de 2001 con el ataque a las torres gemelas de Nueva York. Lo hace a partir de la categoría de «conciencia desventurada» propia de la dialéctica hegeliana. Se trata de la emergencia de una «momento trágico» en el cual una conciencia reconoce la contradicción que forma parte de sí: «Lo que la autoconciencia había pensado que era completo y entero se revela como fracturado e incompleto» (2020, p. 19). Pero ante la evidencia de este momento trágico todavía no se sabe nombrar con exactitud esta ruptura, no se sabe cómo expresarla bien y superarla. Después del 11S autores como Peter Thiel, Mencius Moldbug o Nick Land formularon un giro neoreaccionario consistente en un rechazo de la democracia y un retorno de la monarquía, relacionando la democracia con la pérdida de libertad. El máximo enemigo se encuentra en la corrección política, de la que es su máximo exponente la academia americana. Pero tal como afirma Hui: «mientras que para la izquierda no-académica este dogma [el de la corrección política progresista] es ineficaz e inocuo, para los neorreaccionarios constituye una amenaza existencial: la corrección política se vuelve un peligro tóxico para la civilización occidental» (2020, p. 24). Forman parte de esta corrección política progresista el feminismo, el antirracismo, el ecologismo,... pero tachar a estos neoreaccionarios de racistas, por ejemplo, es inexacto y simple pues «su rechazo a la Ilustración se presenta como una «autoconciencia» que todavía no ha alcanzado un concepto unificado de su contradicción» (2020, p. 27). Es decir, estos grupos neoreaccionarios y antilustrados deben situarse contra algo, pero su propuesta «a favor» no encuentra todavía un concepto, una idea nueva que la unifique, y recorre claramente a categorías propias de tiempos premodernos para seguir buscando una nueva síntesis que supere este momento actual de contradicción.

Es por este tipo de búsqueda que, en paralelo al «cristianismo nacionalista», encontramos un subgrupo que abraza teorías de la conspiración de alto voltaje apocalíptico como QAnon. Nacido en el contexto de las redes sociales por una fuente anónima (Q) que afirma poseer documentos clasificados, esta teoría apunta a la certeza de la existencia de una conspiración global —vinculada al tráfico de personas— formada por líderes demócratas, actores y elites financieras que tiene un control de las dinámicas del estado americano («Deep state») y creen y rezan al demonio. Entre sus creencias está la negación de la pandemia de la COVID19, la impugnación total de la victoria de Joe Biden o la afirmación de que el gobierno está controlado por judíos. El 16 % de la población americana adulta —41 millones de personas— afirman creer en las ideas de QAnon (Dinulescu, 2022, p. 78). Podemos encontrar dos conceptos centrales, constantemente repetidos por

sus seguidores como lemas, que hacen de QAnon una tesis de naturaleza milenarista (Roche Cárcel, 2023). Por un lado la idea apocalíptica de la tormenta: «A storm is coming soon», aludiendo al momento en que esta conspiración será finalmente revelada, y sus instigadores serán arrestados y ejecutados. Esta frase es tomada por una alocución de Trump, quien es reconocido como el político que puede liderar este movimiento, y resulta ser un actor clave en la legitimación de QAnon (Zihiri et al., 2022). Por otro lado, la idea del gran despertar «Great awakening»: después de la tormenta la humanidad entera reconocerá haber estado bajo control y despertará en un nuevo estadio de verdad en la que será consciente de la auténtica naturaleza del mal. La apocalíptica nutre y alimenta estos relatos de conspiración. Estos grupos se ven a sí mismos como patriotas y llegan a defender la necesidad de la violencia (Hodwitz et al., 2022). El ejemplo paradigmático fue el asalto al capitolio de enero de 2021 en el que algunos asaltantes lucían insignias con la letra Q. Algunos análisis apuntan a una hibridación entre posiciones cercanas a las ideas de QAnon y los sectores blancos evangelistas, los cuales, apoyan en un 27 % tales teorías de conspiración (Zihiri et al., 2022)<sup>1</sup>. La forma en que estas teorías se retroalimentan con el discurso y los versículos bíblicos dotándose de una legitimidad trascendente se puede observar en una publicación de la fuente Q (Munn, 2022, p. 86):

Esto no va de política. Va de preservar nuestra forma de vida y proteger a las generaciones venideras. Estamos viviendo en tiempos bíblicos. Los Hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas. Unidos contra el Enemigo Invisible de toda la humanidad<sup>2</sup>.

Los discursos de QAnon se mueven entre la fe y el escepticismo. Las citas bíblicas descontextualizadas, y usadas en una retórica de corte maniqueo, abundan en sus proclamas. Una frase que es usada repetidamente por la fuente original Q para autodefinirse es: somos la armada de Dios («*the armor of God*») (Munn, 2022, p. 85), en una clara apelación a un destino común entre la promesa bíblica y el futuro de América. A la vez, la llamada constante al pensamiento crítico o a desconfiar de fuentes oficiales, hunde su posición en un escepticismo generalizado.

<sup>1</sup> Esta hibridación entre posturas neoreaccionarias y evangelismo se ha dado también en nuestro país: «Dios mío, tú eres todopoderoso. Tu palabra dice que cuando gobiernan los justos, los que tienen amor y pasión por la gente, tenemos paz. Señor Padre celestial, te pedimos que cada día el amor esté en el corazón de este partido (el PP)» Estas son palabras de Yadira Maestre, pastora de la iglesia neopentecostal de origen colombiano en un acto en plena campaña electoral en el barrio madrileño de Usera (CASTILLO y DE SUS, 2023). Se trata de un discurso que no esconde deseos de políticas firmemente autoritarias amparadas en la teología de la prosperidad.

<sup>2</sup> «*This is not about politics. This is about preserving our way of life and protecting the generations that follow. We are living in Biblical times. Children of light vs children of darkness. United against the Invisible Enemy of all humanity*». (MUNN, 2022, p. 86).

Uno de los elementos que da identidad al pueblo americano desde su fundación es su carácter de «tierra prometida». Esta promesa, de trasfondo bíblico, es difícilmente secularizable sin pérdida de legitimidad. Cada etapa de crisis política o económica americana puede ser leída como una prueba de fuego que pone en tela de juicio esta promesa. Una de las citas bíblicas usadas por la fuente Q (Dinulescu, 2022, p. 75) para vincular el éxito de tal promesa con una actitud de sometimiento religioso es el siguiente verso de 2 Crónicas 7:14:

y si mi pueblo, el pueblo que lleva mi nombre, se humilla, ora, me busca y deja su mala conducta, yo le escucharé desde el cielo, perdonaré sus pecados y devolveré la prosperidad a su país<sup>3</sup>.

Su diagnóstico es que la tierra americana pide sanación, y solo la encontrará si se humilla y reza. Esta lectura teológica de la crisis de la promesa de futuro americana lleva a ciertos subgrupos como QAnon a forzar un giro de los acontecimientos, incluso de forma no democrática, tal como se vio en el asalto al capitolio de enero de 2021. La salvación del pueblo americano —una certeza creyente que sólo se puede afirmar bajo los ojos de la fe— busca convertirse en una propuesta política concreta y debe realizarse en acontecimientos que la hagan inmanente, aunque sea por la fuerza.

Algunos análisis apuntan a que el apoyo a QAnon no es propio de una ideología política única como la de extrema derecha sino que se muestra transversal en el espectro político y estable en el tiempo desde 2017. Lo que sí parece determinar una adscripción a este tipo de pensamiento son características personales de altos niveles de pensamiento conspirativo, con rasgos psicológicos oscuros y actitudes no normativas (Enders et al., 2022). A pesar de ello, no podemos hablar de un fenómeno anecdótico o periférico sino central y en crecimiento en la vida política americana: Donald Trump ha tuiteado unas 200 veces posicionamientos propios de QAnon, un seguidor de QAnon ha sido propuesto como candidato al senado americano, otro ha llegado a congresista y el libro publicado «The Great Awakening» llegó al número 1 de ventas de Amazon (Munn, 2022, p. 80).

### 1.2. *Dugin: la alianza entre cristianismo ortodoxo y neoexistencialismo ruso*

La invasión Rusa de Ucrania en febrero de 2022 ha puesto en circulación discursos de alto contenido teológico-político destinados a su justificación. Aleksandr Dugin es un filósofo ruso de notable influencia cuyas tesis versan sobre el euroasianismo —frente al dominio internacional del mundo atlántico—, el antiamericanismo, el tradicionalismo y la crítica a Occidente

<sup>3</sup> «If my people, who are called by my name, will humble themselves and pray and seek my face and turn from their wicked ways, then I will hear from heaven, and I will forgive their sin and will heal their land» es la cita exacta de Crónicas 7:14 usada por la fuente Q según DINULESCU (2022, p. 75).

(Shekhovtsov, 2009). Su pensamiento está, en buena parte, inspirado por el pensador y fundador del movimiento tradicionalista, René Guénon, cuya idea central es que el progreso resulta ser una ilusión y la historia se caracteriza por una dinámica implacable de declive. En particular la modernidad se muestra como la etapa de mayor decadencia en la cual la tradición se ha perdido por completo (Sedgwick, 2011, p. 283). Este seguimiento del tradicionalismo antimoderno —que en Guénon significó un giro a la mística sufí y un rechazo al catolicismo occidental— derivó en Dugin y su círculo en un giro que abrazó la práctica cristiana ortodoxa, en concreto la de los viejos ritualistas o *Edinoverie*, que a pesar de sus prácticas antiguas reconocen la autoridad del patriarca de Moscú (Sedgwick, 2011, p. 285).

Dugin es un ferviente defensor e instigador ideológico de la guerra en Ucrania, aunque su relación y lealtad hacia el Kremlin es ambigua. Afirmaba en un escrito del 9 de junio de 2023 (Dugin, 2023) que la «Operación Militar Especial» de Rusia en Ucrania está «despertando» a la sociedad rusa. Su discurso, de carácter altamente esotérico, se alimenta del relato heideggeriano-existencialista. Según éste la guerra nos traslada de un período de «falta de autenticidad» a uno de «autenticidad». Dugin usa las categorías schmittianas de amigo-enemigo (Schmitt, 1932) y de la guerra como momento de verdad, para afirmar que la guerra ha rebelado lo auténticamente real del destino del pueblo ruso. La filosofía de Dugin es una mezcla de las tesis de Ernst Jünger y de Carl Schmitt, ambos miembros del movimiento conservador revolucionario de la Alemania de entreguerras, uno de los momentos de auge de la teología política en la primera mitad del siglo XX (Hohendahl, 2008).

Cabe tener presente que existe en el contexto ruso, tal como apunta Mark Sedgwick (2011), un doble desencantamiento: el propiamente moderno de la secularización de todo lo sagrado, pero también la crisis de su propio proyecto histórico ilustrado, a saber, el fracaso de la república soviética comunista<sup>4</sup>. La rusia posmarxista sufre por estas razones con mayor fuerza el desencanto respecto del proyecto moderno. En un contexto en el que el materialismo era parte del relato oficial, la vuelta a lo sagrado se muestra como la salida más evidente y necesaria ante el fracaso de la concreción del proyecto ilustrado.

Según Dugin, para Rusia en los años 90 o 2000 no había historia, no había sentido, la sociedad estaba en un estadio «de inautenticidad completa». «Si hay un despertar, entonces habrá una guerra», afirma. La idea del gran despertar («*Great awakening*») aparece de nuevo en el caso del pensamiento del filósofo ruso (igual que lo hacía en las posiciones de QAnon). En concreto en su libro *The Great Awakening versus The Great Reset* (Dugin, 2021),

---

<sup>4</sup> «Nowhere was the loss of the sacred more dramatic than in the officially atheist Soviet Union, and nowhere else were the two substitute cults of science and progress more assiduously advanced, and nowhere else was the cult of progress more obviously illusory». (SEDGWICK, 2011, p. 284)

plantea esta inevitable lucha entre un orden liberal, capitalista, idolátrico de la ciencia y de la técnica, individualista, que rechaza la tradición, que cancela voces disidentes y que se ha visto reforzado con la crisis pandémica al imponer una mirada occidental sobre el futuro del mundo (*The Great Reset*); frente a una propuesta de mundo multipolar, tradicional, que reconoce verdades últimas e identidades colectivas, que aborrece el capitalismo, que cuestiona los derechos humanos por su abordaje individual sin contemplar elementos religiosos, sociales o nacionales, y que rechaza la tecnología por su capacidad de control social. La última frontera de esta lucha es, según Dugin, lo humano mismo y pide de una reacción («*The Great Awakening*») que ya se está haciendo notar en el auge de movimientos populistas en Occidente, en la presión global ejercida por países como Rusia, China o algunos países islámicos, o en la aparición de movimientos sociales como los «chalecos amarillos» («*gilets jaunes*») en Francia cuyo surgir interpreta como un despertar popular contra la imposición del modelo económico liberal y atomizador. El de Dugin es un movimiento que busca transversalidad en el eje izquierda-derecha y que no entiende de ideologías políticas propias de la era moderna.

El mismo Dugin ha aplaudido el rol de Bannon en la movilización de grupos de jóvenes conservadores y la unión de movimientos políticos tradicionales a nivel global, y en cambio considera que las teorías conspirativas tipo QAnon dan un aire grotesco al movimiento antiliberal y juegan en su contra facilitando la etiqueta de extremismo y la demonización a un movimiento político, según él, totalmente legítimo (Dugin, 2021).

Volviendo a la cuestión de la guerra: ¿quién identifica Dugin cómo el enemigo de esta lucha que se está librando? No es Ucrania, sino el Occidente que aspira a la desaparición del auténtico modo de vida ruso. Para Dugin el auténtico enemigo es «el actual Occidente posmoderno globalizado» que es el resultado de la formación de la Europa moderna. Un occidente fruto de la Ilustración que ya no tiene nada más que ofrecer que hacer desaparecer aquello propiamente humano. La guerra es literalmente afirma contra el «transhumanismo», el «poshumanismo» y la «singularidad» (Dugin, 2023). Para Dugin el camino iniciado en la Ilustración termina en el poshumanismo, y seguidamente, en la desaparición de lo humano. Su sentencia respecto al futuro de Occidente, el cual considera en fase de desintegración, es formulada de este modo:

No hay promesas económicas allí. Este mundo ya no atrae a nadie. Y parece ser una especie de alucinación senil del cerebro en descomposición que crea las últimas imágenes de Occidente. (Dugin, 2023)

Ante este final de las promesas de Occidente, el gran despertar es definido por Dugin como contraposición y desvelamiento de los peligros de la idea liberal de progreso:



El Gran Despertar significa que hemos descubierto la esencia de esa estrategia fatal, a la vez asesina y suicida, del «progreso» tal como la entienden las elites liberales globales. (Dugin, 2021, p. 48).

Todo su discurso de rechazo al mundo occidental se nutre de claves teológicas que se pueden encontrar formuladas en afirmaciones como la siguiente:

Una nueva dimensión se ha revelado, la de la pura escatología. Porque si estamos tratando con él, con un verdadero Enemigo, entonces no podemos derrotarlo por nosotros mismos, sin la ayuda de Dios (Dugin, 2023).

Esta apelación al Enemigo en mayúsculas, asimilando Occidente con la encarnación del mal, y Rusia como el pueblo que con la ayuda de Dios debe frenar la victoria del mal en el mundo, confirma las palabras del Patriarca Kiril de Moscú que en noviembre de 2022 celebrando su 76 aniversario alertaba de los peligros que afronta Rusia y la Iglesia Ortodoxa (Perrie, 2023). Sin hacer explícita la referencia a la guerra, Kiril hizo una llamada a sostener «la lucha que nuestra patria está librando contra el demonio global» y contra «este movimiento del anticristo, que es capaz de destruir el mundo entero y la misma Rusia». Para el patriarca, Rusia es quien puede retener la llegada del anticristo. Resulta claro que tanto Dugin como Kiril están apelando al *katechon*, esta figura paulina que aparece en la carta a los tesalonicenses (2 Tesalonicenses 2: 6-7) —y que tanto llamó la atención de Carl Schmitt (Hervás, 2004)— que es quien puede impedir o al menos retrasar la llegada del anticristo.

No se trata de dos modelos políticos en lucha dentro del marco del liberalismo político, sino que se apela en todo momento al carácter de revelación, de sacramentalidad del destino del pueblo ruso. Según esta lectura teológico-política, Rusia está en la luz, al lado de Dios, y Occidente en la oscuridad, al lado del anticristo. Siendo así, la victoria en esta guerra está asegurada, es más, la participación en ella agrada a Dios. En el terreno más subjetivo, de forma muy heideggeriana, Dugin considera que esta movilización total de la guerra implica un cambio de vida, una nueva forma de existencia, en clave teológico-política diríamos que exige una conversión. Este tipo de discursos de alto voltaje existencialista y teológico suponen un acicate para los movimientos radicales de derecha, antimodernos, y revolucionarios conservadores<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> De nuevo cabe no irse tan lejos y ver como se expresaba en términos teológico-políticos, aunque en este caso de corte católico, el exministro del interior español Jorge Fernández Díaz el pasado 5 de marzo de 2023 en el diario La Razón (FERNÁNDEZ DÍAZ, 2023). Afirmaba que «El fin de la guerra vendrá por el ICM» (el ICM hace referencia al Inmaculado Corazón de María). Un posible final de la guerra entre Rusia y Ucrania pasaría por el fin del cisma entre la iglesia ortodoxa y la católica, con todos los cristianos rusos unidos en torno al dogma de la inmaculada concepción. Afirma «Más difícil era que cayeran el Muro y la URSS, y el milagro se consiguió», pues el exministro argumenta que la fidelidad al ICM de Juan Pablo II estuvo detrás de tal acontecimiento político, mientras que el Papa Francisco que consagró

## 2. PROMESA Y PROGRESO EN CRISIS, BASE DE LA REAPERTURA TEOLÓGICO-POLÍTICA

Ambos fenómenos analizados nos muestran, en pleno siglo XXI, un renovado intento de legitimar y dotar de trascendencia religiosa ciertas posiciones políticas. Se trata de una vuelta a lo que la teología política describió en el siglo XX como una problemática central: la dificultad para desligar las opciones políticas de un núcleo creyente. Se abre de nuevo el debate de las imbricadas relaciones entre la política y la fundamentación religiosa de ésta. Tal relación es ambivalente: a lo largo del siglo XX ha habido múltiples intentos de reavivar las pulsiones escatológicas religiosas en el campo político para ser usadas como motor y promesa de cambio, así como intentos de desactivar o secularizar tales promesas de cara a garantizar las posibilidades de una democracia liberal libre de influencias religiosas. Este proceso forma parte de lo que autores como Lilla (2010) han llamado *El Dios que no nació*: las dificultades de construcción de una teología compatible con los postulados de la democracia liberal, y la percepción de que la política siempre acaba volviendo de nuevo a la teología para justificarse.

Fijémonos cómo, en los dos ejemplos analizados, las posiciones políticas extremas están, no solamente usando el lenguaje religioso («el gran despertar», «la ayuda de Dios», «vivir en tiempos bíblicos»), sino legitimando su ubicación y antagonismo respecto a *lo otro* del mundo en una pretendida cercanía con aquello que es querido por Dios, sea mediante la alianza con responsables religiosos o con la connivencia de iglesias locales. A la vez explicitan un rechazo de elementos centrales de la propuesta moderna como es la categoría de progreso que es definida como: «una estrategia fatal, a la vez asesina y suicida» (Dugin, 2021, p. 48). La pregunta que deberíamos hacernos ahora es: ¿cuáles son las causas de esta reapertura del debate teológico-político? ¿Por qué razón vuelve de nuevo el lenguaje explícito religioso al terreno político en este tipo de propuestas? ¿O es que nunca había quedado realmente liquidado del todo? El análisis de ambos fenómenos descritos en el apartado anterior permite reconocer algunos elementos comunes que subyacen en sus respectivos discursos:

- 1) Un rechazo explícito al progreso. A diferencia de las posiciones de corte liberal, socialdemócrata o simplemente progresista, para este tipo de posiciones ideológicas existe más verdad en el pasado que en el futuro. Según esta posición la creencia en el progreso es la fuente de todos los males actuales.
- 2) Una imposibilidad de creer en las promesas tal como son formuladas por el mundo surgido de la modernidad y del proyecto de la Ilustración. A la vez, la necesidad de recuperar la escatología sea como

---

Rusia y Ucrania en marzo 2022 no ha dado tal fruto —lo cual parece una crítica velada a la falta de legitimidad del actual pontífice—. Y finalmente borda: «La paz no vendrá por las armas, sino por este medio».

apocalíptica o sea en su versión secular como filosofía de la historia. Es decir, recuperar la posibilidad de tener algún tipo de palabra última sobre aquello que tiene que venir.

- 3) Una reivindicación de la necesidad de una comunidad de pertenencia donde algún tipo de promesa pueda ser formulada y llevada a cabo. A la vez la búsqueda de una cierta unidad de destino común.
- 4) Una visión de la historia y del mundo como un espacio abierto y en lucha. Esto es propio de visiones no idealistas, en las que idea y realidad no se perciben nunca como reconciliadas.

Fijémonos que en los cuatro puntos descritos hay al menos dos categorías que de alguna forma se retroalimentan, configurando una causa posible de la apertura del debate que tenemos entre manos: la promesa y el progreso. La promesa sería la acción, el progreso el objeto prometido. Nuestra hipótesis sobre la actual vuelta de la teología política versa sobre ambas categorías y su actual crisis de secularización. Debemos preguntarnos: ¿qué nos prometen los discursos religiosos? ¿Qué la democracia liberal? La importancia central de la promesa reside en algo que Hannah Arendt sostiene en *La Condición Humana* (1958), a saber, que los seres humanos, ante la imprevisibilidad del futuro, ante la imposibilidad de anticipar nada de lo que vendrá, se han dotado de una herramienta antropológica básica: la capacidad de prometer. La promesa significa un compromiso, con el otro, de que sean cuales sean las circunstancias se buscará de ser fiel a la palabra dada. La promesa tiene la capacidad de dar seguridad. La promesa está en la base de la convivencia, de la posibilidad de construir un futuro compartido. Sin promesa el futuro se nos presenta como un imposible. Si rompo la promesa destruyo las bases para la construcción de un futuro compartido. Por ello en la tradición religiosa judía, la alianza —promesa— está en la base de la relación con Dios y no hay ofensa mayor a Dios que romper esa alianza. La promesa tiene pues una dimensión de sacralidad. Nuevos ensayos están explorando también esta crisis de la promesa en un contexto secular (Garcés, 2023) ligada a la imposibilidad actual de construcción de futuros, a su fragilidad y a la necesidad de construir nuevas promesas entre iguales sin dependencias de carácter vertical.

La modernidad entendida como un proceso progresivo de secularización (desencantamiento del mundo, reificación) ha maltrecho la promesa convirtiéndola en moneda de cambio, la ha desacralizado poniéndola a disposición de los juegos de intereses del poder, del mercado y de la comunicación. No hay posibilidad de sostener la promesa allí donde ésta ha perdido todo valor o ha sido cosificada. Pero la promesa no se deja manipular sin graves consecuencias. En concreto la mayor de las promesas, que es la promesa de salvación, se ha trasladado del campo trascendente al inmanente, de la promesa del Reino de Dios a la promesa del progreso. Esto es lo que sostiene Karl Löwith en *Historia del mundo y salvación* (1953). La idea de progreso es interpretada como la secularización de la providencia cristiana,

realiza sus mismas funciones, como tal es capaz de dotar de un sentido del tiempo lineal a la historia y de hacer las funciones de promesa escatológica para el pensamiento moderno. Ya no es la voluntad de Dios la que supone una guía para nuestros días, sino la voluntad de progreso. Esto implica que el progreso resulta ser una creencia que opera en el plano inmanente, pero que es irracional ya que no hay forma de garantizar su cumplimiento. El progreso es incapaz de justificarse a sí mismo y se convierte finalmente en una suerte de fatalidad (Löwith, 1963) para todos aquellos a quienes defrauda en su promesa.

La promesa de progreso se convierte en una suerte de escatología moderna, es decir, de promesa de salvación. Su promesa es la de la felicidad plena de toda la humanidad. El progreso ha tomado el modelo lineal y progresivo del tiempo propio de la escatología cristiana, y a la vez se ha proyectado hacia el futuro con esperanzas de realización, pero ¿qué cabe esperar de tal promesa? Y, ¿con qué evidencias cabe hacerlo? Si el progreso ocupa el lugar de la escatología, el ser humano se encuentra volcado en el futuro y las últimas palabras, los *éschaton*, están vinculados a aquello que el progreso pueda prometernos. Pero asumamos, junto a Löwith, que el futuro sólo puede ser anticipado en clave de esperanza o de temor. Es decir, la afirmación de la idea de progreso es una afirmación de fe, y ante esta: «uno se pregunta si una vida humana concentrada en la espera coincide con una mirada serena del mundo y de la situación del hombre en él» (Löwith, 1953, p. 247). Sin esperanza el hombre queda sumido en la desesperación, pero con una esperanza secular volcada en promesas de progreso casi siempre inalcanzables, el futuro solo puede defraudarnos y terminar por frustrar todas nuestras expectativas.

Uno de los grandes errores cometidos por la política progresista ha sido sacralizar el progreso. El progreso ha sido la promesa última esgrimida por los partidos del espectro socialdemócrata —desde los más progresistas de izquierdas hasta los demócratacristianos—, incluso cuando el contenido de este progreso ha sido difuso y poco concreto. Pero la promesa de progreso se torna a menudo en contra de quien no reconoce su dimensión de idea o creencia, sobre todo cuando su cumplimiento se estanca o directamente no se realiza. Ciertos movimientos políticos, de corte reaccionario y populista, han intuido este vacío de sacralidad que ha dejado la promesa de progreso incumplida. Por eso vuelven a utilizar el discurso religioso, huérfano desde hace décadas, pues en él es donde se juega el privilegio de lo sagrado y por lo tanto la posibilidad de hablar con seguridad renovada sobre el futuro. Eso les permite legitimar sus propuestas y poner una nueva promesa —ahora de corte trascendente— en el centro del tablero.

La idea de progreso, en cuanto más asume el papel de lo sagrado e intocable, en cuanto más se llena de promesas escatológicas, más malestar y frustración genera. Esto es lo que ocurre en los debates actuales sobre

transhumanismo o poshumanismo, o de salvación gracias a la tecnología, todos ellos promesas de futuro que contrastan con el actual malestar de nuestras sociedades. Su carácter de falsa promesa ha sido detectado por pensadores como Dugin o Banon, y usado como una enmienda a la totalidad de las promesas del mundo Occidental. Quienes no estén dispuestos a comulgar con esta *hibris* de un progreso que nos promete la superación definitiva de nuestra condición se sumará con demasiada facilidad a propuestas de corte reaccionario que recuerdan, con sabiduría aunque con malicia, donde están los límites de lo humano y de qué forma la actual política atada de pies y manos a las promesas fútiles del progreso ha quedado secuestrada por un discurso incapaz de ser cumplido.

Podemos afirmar que lo que hoy vivimos es una crisis de la promesa, y en concreto de la promesa de progreso. El bienestar prometido por las políticas progresistas se topa de frente con la desigualdad, la pobreza y la frustración de generaciones enteras. La aparición de propuestas políticas reaccionarias busca en esta crisis su oportunidad para ofrecer de nuevo una promesa, aunque esta vez no de progreso, sino formulada sobre las bases de un tiempo anterior, y dotada de un discurso de carácter trascendente. Es por eso que Dugin afirma, tal como ya hemos visto: «Una nueva dimensión se ha revelado, la de la pura escatología».

### 3. LAS DIFICULTADES PARA UNA AUTÉNTICA NEUTRALIZACIÓN ESCATOLÓGICA

Esta crisis de la promesa de progreso y sus intentos de secularización, que como hemos postulado está en la base de la reapertura del debate teológico-político y de los fenómenos descritos, forma parte de una grieta en el mal encaje histórico entre modernidad y religión. Las tesis de corte postsecularista hace tiempo que afirman que la modernidad y el avance de la razón no han supuesto la desaparición del hecho religioso sino su mayor diversidad y pluralidad (Costa, 2019). Taylor (2007a, 2007b) sostiene que los pensadores modernos que afirman que la religión se reduce simplemente a ser un vehículo proveedor de sentido, lo hacen desde una posición que sitúa la modernidad en una perspectiva de verdad superior, negadora de toda trascendencia. La religión es más que una simple consolación. Y la modernidad, desde esta atalaya de superioridad, se muestra incapaz de proveer de sentido a las vidas particulares, sobre todo desde el punto de vista de la primera persona, del sujeto particular. La tesis de Taylor (2007b, p. 513) es que:

la cuestión del significado es una preocupación central de nuestra era y la amenaza de su ausencia debilita todas las narraciones de la modernidad mediante las cuales vivimos.

La más importante de estas narraciones de la modernidad en crisis es la idea de progreso. De aquí la búsqueda de nuevas narrativas no seculares, incluso de carácter trascendente (como es el caso de QAnon o de las

propuestas de Dugin) ante la falta de significado en la que han sucumbido las vidas modernas. Estas nuevas narrativas van rompiendo el dique de seguridades y verdades absolutas de nuestra época, convirtiéndose en un foco de problemas, y cuestionando de raíz muchos de sus cimientos.

Fijémonos como las apelaciones a un «nuevo despertar» o bien a «vivir tiempos bíblicos», son discursos de raíz milenarista cargados de una promesa escatológica. Podemos postular que si este tipo de discursos premodernos afloran de nuevo es porque no se ha cerrado el debate abierto a mitad del siglo XX sobre la legitimidad de la modernidad y sus deudas con los tiempos cristianos (Monod, 2002). Este debate se inició con Carl Schmitt (1922) afirmando que toda política se funda en un orden teológico previo, es ese orden el que permite discriminar entre caos y orden (amigo-enemigo), el que define el marco comunitario, o el que tiene una última palabra ante las situaciones de excepción (soberano). Se trata de lo que ha sido descrito como una tesis de secularización fuerte (Zazo Jiménez, 2017). En este caso la deuda de la política con la teología es total. Ante una interpretación como ésta la imposibilidad de una política plenamente secularizada se hace patente (García Alonso, 2005). Existe a la par una lectura menos fuerte sobre las deudas contraídas entre los conceptos políticos modernos y la teología. Se trata del caso ya descrito y analizado por Karl Löwith en *Historia del mundo y salvación* (1953) quien centra su trabajo en el terreno de la filosofía de la historia y, como ya hemos visto, en una idea central en el pensamiento moderno: la idea de progreso. La tesis de secularización de Löwith no esgrime una relación sustancial entre conceptos políticos modernos y cristianos —como si hace la de Schmitt—, sino que se conforma con una vinculación funcional (Casanovas Combalia, 2023, p. 148). Lo que se da en este caso es una reocupación de un espacio que antes ocupaba lo religioso y transmundo y ahora lo ocupa lo secular y mundano. El lugar que ocupa la idea de progreso es el mismo que antaño ocupaba la providencia: el de la anticipación, descripción y justificación del futuro. Un terreno que es propio de la creencia y la especulación. El progreso, pues, forma parte de lo irracional y resulta ser objeto de fe. Ha habido intentos, como los realizados por Blumenberg (1966), de buscar nuevas justificaciones de los tiempos modernos que lo liberen de deudas contraídas con las etapas anteriores. Pero quien nos aporta probablemente más luz ante el debate que hemos abierto es Odo Marquard (1973) y su formulación de la necesidad de una verdadera «neutralización escatológica».

Marquard sostiene que cuando el pensamiento y la acción se han centrado en el devenir histórico, en la transformación social, en hacer derecho o construir estado han olvidado lo que le ocurre al ser humano. Las ansias de salvación propias del terreno religioso se vuelcan en promesas de salvación mundana como la del progreso, y en esa obsesión por salvar al mundo se pierde el hombre. Toda filosofía preocupada por el mundo de

la vida tiene el peligro de centrarse y quedar encallada en las cuestiones sobre el devenir histórico y sus determinaciones, es decir, en la posibilidad siempre presente de progreso. La reacción a tal tentación en alguien como Marquard es de un escepticismo galopante, de corte cínico, en lo que él llama la necesidad de salvar a la modernidad por la vía de una «neutralización escatológica» (1973, p. 22). Su posición es la de sospechar de cualquier tipo de promesa de salvación (trascendente o mundana), de lo cual deriva abandonar cualquier intento de transformación definitiva del mundo pues la vida es demasiado corta y contingente para acometer tal empresa.

Marquard, en obras como *Adiós a los principios* (1981) o *Felicidad en la infelicidad* (1996), realiza una defensa de su escepticismo filosófico y lo postula como la única respuesta posible a los anhelos de absoluto humanos: «lo absoluto —lo perfecto sin más, lo extraordinario— no es humanamente posible, porque los hombres son finitos» (1996, p. 9). Las ansias de progreso de la modernidad son la ilusión de los seres humanos sobre su omnipotencia. Pero esta pretensión se da de bruces con su finitud: el hombre planifica, produce, provoca guerras, pero los resultados de sus acciones, incluso cuando son bienintencionadas, son totalmente incontrolables e inabarcables en una sola vida. El hombre debe aceptar que no lo puede todo y, por lo tanto, que no es capaz de escribir la historia como le gustaría —en términos teológicos, de salvarse—, acabando así con siglos de creencia en las posibilidades de construcción del Reino de Dios en la tierra, y en su secularización como progreso. También Löwith afirma qué, si junto a la modernidad aceptamos la inevitabilidad del progreso, deberemos dar un salto de fe y si no estamos dispuesto a ello solo nos queda la contemplación de lo que es y siempre ha sido: idas y venidas de la historia, tiempos de paz y tiempos de barbarie, dinámicas que forman parte de las consecuencias de una naturaleza humana siempre igual e imposible de cambiar.

La propuesta de neutralización escatológica implica el rechazo de todo intento de salvación del mundo, sea esta de corte religioso o secular. La neutralización escatológica es una propuesta de relativización de lo absoluto intramundano. Nos permite tener una respuesta crítica tanto para las promesas de salvación del progreso liberal, como para su reacción contraria en forma de sacralización de los destinos políticos de los pueblos. Aunque no vamos equivocados si observamos que este escepticismo marquardiano a menudo es de corte antipolítico. Tal propuesta neutralizadora puede conducir al inmovilismo y a una posición de espectador ante un mundo lleno de injusticias. El problema que debe asumir quien afirma la posibilidad de neutralización escatológica es cómo no caer en un total relativismo o una posición de espíritu nihilista. Ante tal enmienda solo es posible afirmar que, cuando se descubren los peligros y las tentaciones del progreso, el cuidado del mundo y no su transformación se torna en el nuevo imperativo

ilustrado. Lo contrario a progreso no sería pues regresión —como proponen los fenómenos políticos analizados—, sino cuidado del mundo<sup>6</sup>.

#### 4. RECUPERAR LA PROMESA, NEUTRALIZAR LA ESCATOLOGÍA

Según hemos descrito asistimos al retorno del discurso religioso en el campo político. Hemos postulado que por una razón concreta: el giro reaccionario es explicado desde la teología política y tiene a la promesa de progreso y a su actual crisis de realización como el elemento de análisis central. Este embate antimoderno se formula muy claramente en las palabras ya citadas de Dugin (2023) cuando afirma sobre Occidente: «No hay promesas (...) allí. Este mundo ya no atrae a nadie». Es decir, para el pensamiento reaccionario no hay más que una falsa promesa detrás de los postulados centrales de todo aquello que define al Occidente secular: la democracia liberal, la proclamación de los derechos humanos o el progreso económico. Sin promesa no hay futuro, y no hay posibilidad de una política compartida. La vuelta al uso de categorías sagradas permite una reformulación de la promesa. Esto se hace en términos propios de un nuevo despertar, que permite un tipo de seguridad y certeza —aunque sea de carácter trascendente— que la política actual no es capaz de proveer.

Este rebrote del pensamiento antimoderno y reaccionario ha sido posible porque se ha colado en las fisuras de una secularización nunca completada. La modernidad ha sustituido el sagrado religioso por elementos centrales que le han dado posibilidad de construir y hablar sobre el futuro, como la idea de progreso, pero ha olvidado la naturaleza creyente de tal idea llegando incluso a su sacralización. Como hemos visto junto a Löwith y Marquard, las dificultades de una auténtica neutralización escatológica pasan por el hecho que no le es posible al hombre la afirmación de una palabra última. En tanto en cuanto la promesa de progreso se esgrima desde las democracias liberales como una cierta promesa de salvación, esta va a topar continuamente de cara con sus limitaciones seculares: no es posible una escatología secular, no es posible dotar de ultimidad a ninguna propuesta política. Todo intento de construir una escatología secular avivará los espíritus de una reacción, de igual fuerza pero en la dirección contraria, que buscará continuamente una sacralización del mundo y de la política.

La promesa, pues, debe reservarse no para las cuestiones grandes, sino para las pequeñas. Tal cómo afirma el teólogo J. Moltmann (1964, p. 134):

<sup>6</sup> Esta idea ha sido desarrollada en sus implicaciones para la filosofía de la historia, las tesis de secularización y la reflexión escatológica en el trabajo *El precio de la fe en el progreso. El debate contemporáneo a propósito de Karl Löwith* (CASANOVAS COMBALIA, 2023).



No son la evolución, el progreso y el desarrollo los que dividen los tiempos, separándolos en un ayer y un mañana, sino que es la palabra de promesa la que introduce en el acontecer el corte y la que escinde la realidad en una realidad que pasa y que puede ser abandonada, y otra realidad que debe ser guardada y buscada.

Es decir, de aquello que seamos capaces de prometer derivará la posibilidad política de construcción de futuro. Pero las fuentes de la promesa son pocas. En tanto en cuanto el capitalismo, el materialismo o el liberalismo, fían toda su fuente de promesa en el progreso y este no se cumple de forma universal, quedan vacíos de contenido. El retorno de lo sagrado está asegurado en el terreno político siempre que no tengamos una promesa nueva que ofrecer, una promesa de sustitución para la promesa central de la modernidad, que es la promesa de progreso. La neutralización escatológica, y por lo tanto el abandono del progreso como promesa central, no es el fin de la promesa sino la posibilidad de su recuperación. De forma que podamos afirmar que lo contrario del progreso no es la regresión, o la afirmación de una posición antimoderna, sino que lo contrario a la promesa de progreso es la promesa de cuidado del mundo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, J. C. (2018). Raging Against the Enlightenment: The Ideology of Steven Bannon. *Politics of Meaning/Meaning of Politics*. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-95945-0\\_8](https://doi.org/10.1007/978-3-319-95945-0_8)
- Arendt, H. (1958). *La condición humana* (2015th ed.). Paidós.
- Assmann, J. (2005). Political Theology: Religion as Legitimizing Fiction in Antique and Early Modern Critique. En D. Šuber & B. Giesen (Eds.), *Religion and Politics* (pp. 193-203). Brill. [https://doi.org/10.1163/9789047407850\\_011](https://doi.org/10.1163/9789047407850_011)
- Blumenberg, H. (1966). *La legitimación de la edad moderna* (E. Pre-Textos (ed.); 2008th ed.).
- Casanovas Combalia, X. (2023). *El precio de la fe en el progreso. El debate contemporáneo a propósito de Karl Löwith* [Universitat de Barcelona. Facultat de Filosofia]. <http://hdl.handle.net/2445/202711>
- Castillo, G., & de Sus, E. (15 de abril de 2023). La iglesia neopentecostal como arma de la derecha española. *CTXT*. <https://ctxt.es/es/20230401/Politica/42673/yadira-maestre-pp-neopentecostales-iglesias-evangelicas.htm>
- Costa, P. (2019). *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*. Editrice Queriniana.
- Dinulescu, I. (2022). Motivation of Qanon Conspiracy Theories Appropriation By Christians and the Expansion of the Phenomenon in 2022. *Strategic Impact*, 83(2), 72-84. <https://doi.org/10.53477/1842-9904-22-12>
- Dugin, A. (2021). *The Great Awakening versus The Great Reset*. Arktos.
- Dugin, A. (2023). *Existential justification of russian special military operation*. <https://www.geopolitika.ru/en/article/existential-justification-russian-special-military-operation>
- Enders, A. M., Uscinski, J. E., Klofstad, C. A., Wuchty, S., Seelig, M. I., Funchion, J. R., Murthi, M. N., Premaratne, K., & Stoler, J. (2022). Who Supports QAnon? A Case Study in Political Extremism. *Journal of Politics*, 84(3), 1844-1849. <https://doi.org/10.1086/717850>

- Fernández Díaz, J. (5 de marzo de 2023). El fin de la guerra vendrá por el ICM. *La Razón*. [https://www.larazon.es/opinion/fin-guerra-vendra-icm\\_2023030564040fdc58a0980001959633.html](https://www.larazon.es/opinion/fin-guerra-vendra-icm_2023030564040fdc58a0980001959633.html)
- Garcés, M. (2023). *El tiempo de la promesa*. Anagrama.
- García Alonso, M. (2005). Carl Schmitt o la imposibilidad de una política secularizada. *Isegoría*, 0(32), 235-244. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2005.i32.447>
- García Arenas, J. (2019). Polarización política: el fenómeno que debería estar en boca de todos. En *Las causas de la polarización política*. Informe Mensual, ISSN 1134-1947, N°. 434 págs. 29-30
- Griera, M., Martínez-Ariño, J., & Clot-Garrell, A. (2021). Rethinking secularization: Banal catholicism, morality policies and the politics of belonging in Spain. *Religions*, 12(5), 1-12. <https://doi.org/10.3390/rel12050293>
- Habermas, J. (2008). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25(4), 17-29. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x>
- Hervás, A. G. (2004). Los fundamentos teológicos de la política moderna. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 5(12), 40-66.
- Hodwitz, O., King, S., & Thompson, J. (2022). QAnon: The Calm Before the Storm. *Society*, 59(6), 660-671. <https://doi.org/10.1007/s12115-022-00688-x>
- Hohendahl, P. U. (2008). Reflections on War and Peace after 1940: Ernst Jünger and Carl Schmitt. *Cultural Critique*, 69, 22-51. <http://www.jstor.org/stable/25475475>
- Hui, Y. (2020). Sobre la conciencia desventurada de los neorreaccionarios. En *Fragmentar el futuro* (pp. 17-40). Caja Negra Editora.
- Inglehart, R., & Norris, P. (2017). Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2818659>
- Innerarity, D. (2019). *Una teoría de la democracia compleja : gobernar en el siglo XXI*. Galaxia Gutenberg.
- Kolov, B. (2021). Main cathedral of mutual legitimation: The church of the russian armed forces as a site of making power meaningful. *Religions*, 12(11). <https://doi.org/10.3390/rel12110925>
- Lamoreaux, J. W., & Flake, L. (2018). The Russian Orthodox Church, the Kremlin, and religious (il)liberalism in Russia. *Palgrave Communications*, 4(1), 18-21. <https://doi.org/10.1057/s41599-018-0169-6>
- Lilla, M. (2010). *El Dios que no nació. Religión, política y el occidente moderno*. Debate.
- Löwith, K. (1953). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (2007 ed.). Katz Editores.
- Löwith, K. (1963). La fatalidad del progreso. En *El hombre en el centro de la historia* (1998 ed., pp. 331-350). Editorial Herder.
- Marquard, O. (1973). *Dificultades con la filosofía de la historia* (2007 ed.). Pre-Textos.
- Marquard, O. (1981). *Adios a los principios* (2000 ed.). Institució Alfons el Magnànim.
- Marquard, O. (1996). *Felicidad en la infelicidad* (2006 ed.). Katz Editores.
- Mishra, P. (2017). *La edad de la ira. Una historia del presente*. Galaxia Gutenberg.
- Moltmann, J. (1964). *Teología de la esperanza* (1972 ed.). Sígueme.
- Monod, J.-C. (2002). *La querrela de la secularización: de Hegel a Blumenberg* (2015 ed.). Amorrortu Editores.
- Munn, L. (2022). Have Faith and Question Everything: Understanding QAnon's Allure. *Platform: Journal of Media and Communication*, 9, 80-97. <https://doi.org/10.46580/p67734>

- Perrie, M. (2023). *Apocalypse Delayed: Patriarch Kirill on Restraining the Antichrist in Ukraine*. <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2023/01/apocalypse-delayed-patriarch-kirill-on-restraining-the-antichrist-in-ukraine/>
- Roche Cárcel, J. A. (2023). The Religious Genesis of Conspiracy Theories and Their Consequences for Democracy and Religion: The Case of QAnon. *Religions*, 14(6). <https://doi.org/10.3390/rel14060734>
- Schelkshorn, H. (2017). Cristianismo y nueva derecha en Europa. *Papers de Cristianisme i Justícia*, 238. <https://www.cristianismeijusticia.net/es/cristianismo-y-nueva-derecha-en-europa>
- Schmitt, C. (1922). *Teología política I* (2009 ed.). Editorial Trotta.
- Schmitt, C. (1932). *El concepto de lo político* (1991 ed.). Alianza Editorial.
- Sedgwick, M. (2011). Occult Dissident Culture: the Case of Alexandr Dugin. In *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions* (pp. 273-292). Otto Sagner.
- Shekhovtsov, A. (2009). Aleksandr Dugin's Neo-Eurasianism: The New Right à la Russe. *Religion Compass*, 3, 697-716. <https://api.semanticscholar.org/CorpusID:146514936>
- Taylor, C. (2007a). *La era secular. Tomo I* (2014 ed.). Gedisa Editorial.
- Taylor, C. (2007b). *La era secular. Tomo II* (2015 ed.). Gedisa Editorial.
- Whitehead, A. L., & Perry, S. L. (2020). *Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190057886.001.0001>
- Zazo Jiménez, E. (2017). *Karl Löwith: naturaleza, historia, secularización* [UAM]. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/677810>
- Zihiri, S., Lima, G., Han, J., Cha, M., & Lee, W. (2022). QAnon shifts into the mainstream, remains a far-right ally. *Heliyon*, 8(2). <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2022.e08764>

Catedra d'Ètica – IQS – Universitat Ramon Llull  
xavier.casanovas@iqs.url.edu

XAVIER CASANOVAS COMBALIA

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]