

# NACIONALISMO Y MESIANISMO

## Nationalism and messianism

STEFANO ABBATE  
Universitat Abat Oliba CEU  
sabbate@uao.es

### *Cómo citar/Citation*

Abbate, S. (2020).  
Nacionalismo y mesianismo.  
*Revista de Estudios Políticos*, 188, 71-95.  
doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.188.03>

### **Resumen**

En este artículo se aborda la cuestión del nacionalismo en relación con el fenómeno del mesianismo en clave política. En este sentido, a partir de la creación del Estado moderno se intenta esbozar el fenómeno del nacionalismo en su vertiente de recreación simbólica, tanto en la modernidad como en la posmodernidad, en orden a la resolución del problema de la identidad tanto personal como colectiva. El proceso por el cual se forma el concepto de nación se puede comprender —más que con categorías meramente políticas— como un proceso de trasvases de significados de orden religioso y mítico a la nueva realidad política. Para comprender el fenómeno del nacionalismo y su nuevo auge en la posmodernidad se profundizan los instrumentos de creación de una nueva conciencia colectiva. Para este cometido, se hace referencia principalmente a las obras de Joaquín de Fiore, Kant y a Fichte para describir cómo el vislumbrar de un futuro próximo que ya vive en la conciencia particular del que lo anuncia tiene una fuerza enorme de convencimiento hasta el punto de generar lo que se suelen denominar «religiones seculares».

### **Palabras claves**

Nacionalismo; mesianismo; religión secular; Estado moderno; progreso.

### **Abstract**

This article addresses the issue of nationalism in its relation to the phenomenon of messianism in a political key. In this sense, since the creation of the modern state,

attempts have been made to outline the phenomenon of nationalism in its symbolic recreation aspect, both in modernity and postmodernity. In order to solve the problem of personal and collective identity. The process by which the concept of nation is formed can be understood —more than with merely political categories—, as a process of transfers of religious and mythical meanings to the new political reality. To understand the phenomenon of nationalism and its new rise in postmodernity, the instruments for creating a new collective consciousness are deepened. For this purpose, reference is made mainly to the works of Joaquín de Fiore, Kant and Fichte to describe how the glimpse of a near future that already lives in the particular conscience of the person announcing has an enormous force of conviction to the point of generation of the so-called «secular religions.»

**Keywords**

Nationalism; messianism; secular religion; modern State; progress.

## SUMARIO

---

I. LA CONSTRUCCIÓN NACIONAL: MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD. II. ISRAEL, PUEBLO Y MESIANISMO. III. MESIANISMO Y NACIONALISMO. IV. PROGRESO HACIA LA NACIÓN. V. EL NACIONALISMO COMO RELIGIÓN SECULAR. VI. ULTIMAS CONSIDERACIONES ENTRE RELIGIÓN Y NACIONALISMO. *BIBLIOGRAFÍA.*

---

### I. LA CONSTRUCCIÓN NACIONAL: MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

El nacionalismo es un problema del Estado moderno europeo<sup>1</sup>. Desde luego se pueden encontrar variantes del nacionalismo fuera del ámbito cristiano-occidental, pero en ninguno de ellos (o con muy contadas excepciones) se ha unido la fuerza revolucionaria con el surgimiento de la nación. A lo sumo, pueden considerarse traslaciones directas de creencias religiosas o míticas en el ámbito político, pero carecen de la fuerza disolvente del proceso revolucionario que abarcó Europa a partir de la Ilustración. La cantidad de contenidos metafísicos de procedencia cristiana que vinieron a desvirtuarse en el concepto de nación y afines no tiene comparación en ningún lugar del mundo, posiblemente por ser Europa la cuna de la filosofía y luego de la expansión del cristianismo.

---

<sup>1</sup> La definición de nacionalismo acarrea ciertos problemas pues puede fácilmente engañar por su uso tanto en ámbito popular como académico. Un punto de partida básico y que entronca con el sentido de esta investigación es el que propone Billig (2002: 19) cuando afirma que el nacionalismo «is identified as the ideology that creates and mantain nation-states». En la misma línea, Gellner (2008: 13-14), siguiendo en la relación entre nacionalismo y Estado moderno, afirma que «el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política [...] una teoría de legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos», es decir, que a cada nación debe corresponder un Estado. La necesidad de congruencia entre la nación y el Estado es según Brubaker (2012: 16) el rasgo distintivo del nacionalismo, pues la autoridad se considera legitima solo si surge de la nación. Giddens (1985: 116) subraya la pertenencia simbólica a la comunidad para definir el nacionalismo: «By “nationalism” I mean a phenomenon that is primarily psychological —the affiliation of individuals to a set of symbols and beliefs— emphasizing communality among the members of a political order».

Para entender el fenómeno del nacionalismo no se puede dejar de estudiarlo en su afirmación completa a través de los teóricos que han descrito el nacionalismo en toda su virulencia y alcance. Esto implica que no se puede prescindir de dos grandes teóricos del Estado moderno, aunque no sean los únicos; a saber, Fichte y Hegel, este último más por la conformación del Estado que por su aportación al concepto de nación<sup>2</sup>. Así que la primera categoría para entender el nacionalismo es el Estado moderno y sus prolegómenos. Estado moderno y nacionalismo son dos facetas del mismo proceso de desarraigo al cual Europa está sometida desde hace varios siglos y que solamente ahora se manifiesta en toda su crudeza: «Es imposible pensar en el nacionalismo antes de la aparición del Estado moderno» (Kohn, 1949: 18). Ahora bien, conviene señalar que el primer eslabón de la ruptura entre el orden medieval y el Estado moderno, por lo menos en su construcción teórica, debe atribuirse a Dante Alighieri en su obra *De monarchia*. Los pródromos de la absolutización del poder temporal que conducirá después a la exaltación del Estado nación se encuentran en la obra política del poeta florentino. Por razones de carácter estrictamente personal —pues el exilio de Florencia, según Dante, debía atribuirse a las intromisiones políticas del papa Bonifacio VIII— y por un aristotelismo más fiel al espíritu griego que cristiano, el orden temporal se separó del espiritual bajo razón de una autosuficiencia intrínseca de lo político con respecto a la acción de la gracia. De este modo, lo político adquirió «una meta ético-moral que era un fin en sí misma» (Kantorowicz, 2012: 452), dando lugar a la autonomía moral del orden político que será nuclear en la creación de la realidad nacional. La exaltación de lo humano con un propio orden de perfección independiente de cualquier otra intervención externa es una de las claves para entender el fenómeno del nacionalismo como momento histórico de consumación moral encarnada en la realidad temporal. Resulta claro que este proceso se hace posible solamente en la medida que este orden ha alcanzado una autonomía que le permite erigirse como canon moral último y definitivo. La aportación de Dante consiste entonces en haber sacado «lo humano del recinto cristiano [...] y [de haberlo aislado] como un valor en sí mismo» (Kantorowicz, 2012: 453). Rasgo que, como se verá, se aprecia claramente en la doctrina nacionalista, especialmente en los precursores de dicho movimiento.

La segunda categoría es la posmodernidad, que es la muerte de todo sistema o relato capaz de unificar la vida y dotarla de sentido y direccionalidad. Las metanarraciones como la emancipación de la humanidad por la

---

<sup>2</sup> Elie Kedourie (1988: 24) no recurre prácticamente a Hegel para explicar el fenómeno del nacionalismo en época moderna, considerándolo más bien un teórico del Estado que de la nación.

ciencia y la concreción del espíritu en la historia que se concretaron bajo distintas formas filosóficas y políticas se han hundido (Lyotard, 2000: 62). Los grandes mitos de la ciencia, la nación y el progreso han quedado sepultados por los desastres bélicos del siglo xx. Guerras, por cierto, que deben mucho a la difusión del nacionalismo en su reivindicación atávica de territorios de pueblos finalmente conscientes de su misión histórica.

El resultado que este proceso de desarraigo y de pérdida de significado produce podría resumirse en disociaciones identitarias que implican contradicciones vitales insolubles, y falsificación y tergiversación de las antiguas pertenencias tradicionales para intentar paliar el sentimiento de angustia que produce la realidad. El nacionalismo actual difiere del decimonónico por las diferencias ambientales y circunstanciales menos que por los planteamientos originales. Las dos categorías que antes se han señalado, Estado moderno y posmodernidad, convergen en un asunto de vital importancia para entender el nacionalismo del siglo xxi: el control social. De hecho, el Estado moderno nace con este afán de dominar la vida social y particular del hombre a través de su enorme aparato burocrático. En términos de Oakeshott, sería el control de los cuerpos y de las mentes (López Atanes, 2013: 15), que hoy ha alcanzado a través de la técnica una capacidad impresionante para generar un consenso prácticamente universal. El control del pasado se configura como una herramienta de dicho control social, pues la historia constituye la linfa vital donde las personas entienden el mundo y su lugar en la misma, adquiriendo así un marco conceptual para pensar la vida. Los retornos oníricos a pasados inexistentes son herramientas que se mueven de arriba a abajo. Es decir, que son perpetuaciones del poder frente a masas cada vez menos capaces de socializar con mecanismos identitarios sólidos, pues estos han sido barridos por la posmodernidad. El nacionalismo del siglo xxi es, en esta aproximación, un producto de la variada oferta política actual, que seduce porque ofrece a bajo precio una comprensión del mundo simplificada y totalizante: otorga significado a una masa de personas que todavía vive en un mundo que evoca un pasado no demasiado lejano que, sin embargo, ya no existe. Una metáfora sería la del bárbaro sentado al lado de ruinas, y que intenta reconstruir los antiguos edificios sin tener la pericia técnica suficiente ni el conocimiento simbólico de lo que significaban para sus antepasados. Se trata de aquello que Hobsbawm (1983: 8) ha definido como «tradiciones inventadas», una evocación del pasado a través de la repetición de símbolos y rituales que en tiempos de posmodernidad ofrecen un reparo al ritmo vertiginoso de las transformaciones sociales. Hay que decir que la pertenencia a una comunidad es una necesidad natural básica para el hombre, pues el hombre ama *naturalmente* «su aldea, valle o ciudad nativos» (Kohn, 1949: 21). Si la palabra es signo de sociabilidad y amistad política (Aristóteles, 1988: 51), se puede entender más fácilmente que el lugar donde se ha nacido produzca un amor espontáneo hacia el mismo y que la lealtad a sus

instituciones sociales generen un cierto celo para su defensa, dado que este amor «es un sentimiento conocido entre todas las clases de hombres» (Kedourie, 1988: 56). Pero cuando los ejes simbólicos como la religión, cultura y trabajo (Bell, 1994: 143) se desmoronan en pos de una globalización salvaje y apátrida, la acuciante necesidad de significado choca una y otra vez con la oferta simbólica posmoderna, que no es más que una herramienta —y tal vez la más potente— de control social. Aquí se inserta el nacionalismo del siglo XXI: entre la pérdida de significado y lo efímero de las vidas posmodernas, y el control social de nuestras sociedades. A la luz del colapso de las mismas resulta sorprendentemente fácil recrear imaginarios sociales, falsas pertenencias y nuevas lealtades a través del *marketing* político. Creo que para entender el nacionalismo en su profundidad no se puede obviar la referencia a las categorías recién mencionadas. Sin embargo, la agonía de la vida simbólica y el control social del Estado moderno resultarían todavía insuficientes para explicar la fuerza del nacionalismo en nuestros días. Hay algo en el nacionalismo que resulta atractivo más allá de la fuerza aplastante del Estado moderno y de la disolución simbólica de la posmodernidad. Me refiero a dos conceptos que se irán perfilando a lo largo de este artículo, a saber: el mesianismo<sup>3</sup> y la religión secular. Para abordarlos debidamente se explicarán, en primer lugar, las raíces judaicas del nacionalismo; la relación con el mesianismo; la importancia de la noción de *progreso*, y el concepto de *religión secular*. Se abordará el fenómeno del nacionalismo en un sentido trasversal, tratando de resaltar las raíces mesiánicas del mismo e intentando esclarecer los mecanismos sociales y de algún modo psicológicos que se ponen en marcha a través del proceso revolucionario. Por último, acerca de la distinción entre nacionalismo moderno y posmoderno cabe señalar que el nacionalismo es esencialmente un fenómeno de la modernidad que en la posmodernidad se presenta con una estructura más maleable y poliédrica (aislacionismo, independentismo<sup>4</sup>, etc.), lo que puede atribuirse a las variantes disgregativas que la posmodernidad impulsa en las sociedades.

---

<sup>3</sup> En sentido estricto, con mesianismo se hace referencia a la espera de un salvador, es decir, el mesías cuya próxima llegada debe instaurar un nuevo orden terrenal y cósmico. La tradición mesiánica judía se funda sobre la esperanza de la redención de Israel y del mundo en una concreta forma histórica y política y también en la acción directa de Dios sobre la tierra. A menudo, en cierta tradición esotérica que ha tenido un éxito notable en la filosofía judía moderna, el mesianismo hace referencia a la posibilidad real de cualquier persona de llegar a la perfección del Mesías (Kavka 2004: 7). El trabajo de Scholem (1995) para reconstruir las fuentes y los alcances del mesianismo judío sigue siendo imprescindible.

<sup>4</sup> Según Billig (2002: 139-140), la función del nacionalismo en la posmodernidad se dirige más a destruir naciones existentes que a crear nuevos Estados nación. La paradoja sería que los nacionalismos están acelerando el fin de las naciones.

## II. ISRAEL, PUEBLO Y MESIANISMO

No es un asunto fácil rastrear la herencia mesiánica del nacionalismo. Que la nación sea un ente cuya substancia es constituida por el pueblo es una idea recurrente en varios autores de la modernidad política. La misma consciencia de ser pueblo, en sentido secular, es un asunto digno de consideración. Más dificultades se encontrarían si se planteara la correlación entre pueblo y nación, como si de lo uno se siguiese necesariamente lo otro. En Roma la idea de pueblo se seguía de la consideración jurídica de pertenencia a la ciudadanía romana. El ser sometido a un mismo *ius* daba lugar a un pueblo más allá de sus particularidades étnicas. Es cierto que cuando se hablaba de *populus romanus* se interpretaba un concepto que abarcaba al conjunto de ciudadanos por derecho a tal punto que *populus* y *res populi* o *res publica* venían a significar algo muy parecido (Kunkel, 1999: 16). En la Europa medieval y prerrevolucionaria el concepto de *pueblo* y de *nación* no se correspondían a las divisiones geográficas modernas, sino más bien indicaban «lugares de procedencia» (Kedourie, 1988: 4). A esto hay que añadir las dificultades de comunicación y las barreras naturales y geográficas que impedían el surgir de dicha autoconciencia. Solamente en un lapso de tiempo relativamente breve y que culmina en la Edad Media, se puede hablar de *cristiandad* como «una comunidad de pueblos libres presidida por el emperador y por el papa de Roma» (Dawson, 2007: 259). En este sentido, la conciencia de pueblo remitía, en última instancia, a una categoría religiosa y eclesial de la cual trataré más adelante.

En cambio, la conciencia de pueblo-nación aparece de un modo ineludible en el judaísmo y en las concreciones veterotestamentarias que describen la cosmovisión del pueblo elegido. Aquí se encuentran varias categorías interpretativas que confluirán más tarde en la cultura occidental y en particular en el nacionalismo. Tan fuerte y poderosa es esta conciencia nacional del pueblo judío que ha resistido dos milenios para presentarse nuevamente bajo la forma de sionismo. Aquí interesa señalar cómo el nacionalismo bebe de esta fuente y se alimenta de cierta mitologías y dinámicas del entorno judaico. En los siglos I y II d. C. se tiene constancia de varios grupos de judíos mesiánicos que solían agruparse bajo el nombre de ebionitas, aunque sería más correcto hablar de una serie de facciones y grupúsculos que representaban la porción religiosa más atenta y expectante de los tiempos mesiánicos prometidos. Según Canals (1969: 89), los ebionitas son «los que, aun aceptando la fe en Cristo, deformaban la esperanza del segundo advenimiento, reduciendo a Cristo a ser rey de un reino mundano y visible, unívoco con las potestades terrenas». Se trata de aquellos judíos presentes en el siglo I d. C. que, a pesar de haber aceptado a Jesús como Mesías de Israel, esperaban de este la liberación definitiva de la ocupación romana para instaurar un reinado meramente político y secular. De

algún modo, los ebionitas entroncan —a nivel mesiánico— la esperanza del pueblo de Israel con las nuevas categorías incipientes de la fe cristiana.

La misma etimología de *ebionita* revela aspectos interesantes de las características de la secta judeocristiana. La palabra griega *Ἐβιοναῖοι* traduce la palabra hebrea *עֲבִיּוֹנִים* (*ebionim*), que significa «los pobres», «los necesitados». Hay una disposición vital que es propia del nacionalismo y es la percepción de ser los últimos y los oprimidos. Sin esta tensión inicial es prácticamente imposible generar la fuerza y la mimesis necesaria para que la impaciencia mesiánica de unos poco contagie una masa crítica suficiente para poder reclamar con fuerza el surgimiento de una nueva nación. La pobreza radical de estos hombres mesiánicos era también la condición de obligar a Dios a cumplir con ellos las promesas reveladas y que se concretaban principalmente en la posesión política de la tierra prometida y el dominio sobre las otras naciones opresoras. Hoy se llamaría popularmente esta postura vital *victimismo*. Delante de Dios aparecían como pobres porque su opresión era consecuencia de que el reino mesiánico todavía no había llegado. Pueden considerarse pobres porque toda su esperanza y expectativa está destinada a un plan que depende solamente de Dios. Su única posesión era el cumplimiento estricto de la Ley que era la palanca para forzar los designios divinos. Este grupo de fieles «daban por supuesto que el pueblo judío era ya bueno» (Canals, 2003: 28) y el Mesías venía a ratificar una situación ya *merecida* anteriormente. El nacionalismo ebionita espera la redención por su condición de pobreza que, en el momento de indignancia presente, representa el mérito más profundo, juntamente con el respeto minucioso de la Ley, para el rescate temporal esperado. En este sentido, su esperanza mesiánica es *carnal*, pues se reduce a las condiciones materiales que mejorar. Lo que se espera es, en definitiva, justicia social, que a la vez coincide con el dominio sobre los otros pueblos que no han sido escogidos y que no son meritorios de la redención social. Es curioso señalar, siguiendo a Jones (1995) y Bauckham (2003), que las interpretaciones de varios textos evangélicos apuntaban a la posesión de una tierra sobre la cual implantar el reino mesiánico esperado. Por ejemplo, las bienaventuranzas de los pobres que heredarán la tierra se interpretaban en sentido literal. De hecho, en algunos textos propiamente ebionitas se había eliminado la especificación «de espíritu» para dar un sentido propiamente literal a la pobreza (*ibid.*: 180).

La construcción nacional de Israel es el referente de los nacionalismos occidentales, por lo menos como referente simbólico en relación con la idea de un pueblo que se hace hipóstasis en una nación, cumpliendo así las promesas divinas. En palabras de Gilson (1965: 27), en el nacionalismo del pueblo judío se encuentra «la fórmula más perfecta de un nacionalismo religioso más total». Los mecanismos psicológicos que subyacen se vuelven a encontrar en los nacionalismos, tanto modernos como posmodernos. Intentaré esbozarlos a continuación.

### III. MESIANISMO Y NACIONALISMO

El mesianismo es un modo de identificar a los movimientos de carácter religioso que anuncian la llegada inminente de un Mesías. Cuando se traslada este significado al ámbito político me refiero a los proyectos que pretenden presentarse como «una solución definitiva, coherente y completa de los problemas creados por los defectos de la sociedad» (Talmon, 1960:1). Se ha visto anteriormente como el nacionalismo ebionita pretendía forzar la realización mesiánica a través de la condición de indigencia terrenal. Se trata de un mecanismo psicológico potentísimo y bien presente en el nacionalismo: de algún modo, es más conveniente mantener la opresión y la indigencia porque si las cosas mejoran Dios no actuará o la historia no se podrá cumplir. Los tiempos se aceleran si las cosas empeoran. Aquella *costilla* todavía minoritaria del pueblo que ha alcanzado la conciencia histórica de su opresión entra en una espiral psicológica por la cual la solución del problema con criterios humanos o políticos queda fuera de todo interés. Si las cosas mejoran, el reino mesiánico esperado no podrá aparecer. De hecho, la indigencia es la garantía de que lo esperado se haga realidad. Desapareciendo la condición de garantía del éxito, se disolvería también la necesidad histórica asociada a la opresión.

El nacionalismo como movimiento social fruto de la revolución francesa, por lo menos en sus primeros pasos, es gestado por minorías intelectuales capaces de abstraer de la vivencia natural de pertenencia a un *lugar*, el concepto más bien artificial de *nación*. El proceso es llevado a cabo por unos hombres nuevos que anticipan la etapa futura. En su *pecho* ya vive todo el futuro esperado. Estas categorías de hombres son fundamentales en todo mesianismo político. En un sentido análogo podrían identificarse con los profetas veterotestamentarios que anunciaban el porvenir revelado por Dios. Sin embargo, creo que la caracterización más acabada de este prototipo de incoación mesiánica en la historia se encuentre en los *virii spiritualis* descritos por Joaquín de Fiore en su *Praephatio super Apocalypsim*. Ellos son los miembros de la orden que aparecerá en la última etapa de la historia y que combatirán contra la maldad del mundo<sup>5</sup> (1995: 46). El surgimiento de esta nueva clase de hombres indica la trasmutación del mundo actual, pues de su estirpe nacerá una nueva comunidad eclesial que conllevará a la plenitud de los últimos tiempos. Estos alcanzarán la inteligencia espiritual sin necesidad de esfuerzo ascético<sup>6</sup>. Esta categoría de hombres es típica de los movimientos milenaristas y mesiánicos y

<sup>5</sup> «Quinta de spiritualium zelo virorum, quibus est contra mundi scelera, que oculis suis cernunt, conflictus».

<sup>6</sup> «Siquidem animalis himo non percipit que sunt Spiritus Dei, spiritalis autem omnia iudicat et ipse a nemine iudicatur, et ut intelligent spiritalis discipuli non per stadium

Joaquín de Fiore los plasmó todavía con rasgos religiosos y monásticos. Al secularizarse en la etapa moderna y romántica, estos hombres se han convertido en profetas laicos de la próxima esperanza de redención nacionalista. La concepción de que en la historia se deberá producir un más o menos inminente *eschaton* es propia tanto del judaísmo milenarista como del cristianismo. Según esta visión, la historia no es un mero fluir de eventos desordenados o cíclicos, sino que tiende a un desenlace próximo que será precedidos por unos signos proféticos. Esta irrupción en la historia del Mesías y del tiempo mesiánico es anunciado por los *virī spiritualis*. El carácter ilustrado del nacionalismo no ha apaciguado este carácter de frenesí escatológico, sino que lo ha reinterpretado con categorías secularizadas procedentes del judaísmo y del cristianismo. Smith (2000: 202), criticando a Kedourie, aun reconociendo una cierta importancia de Joaquín de Fiore en la retórica nacionalista de la modernidad, afirma que habría que demostrar que todo nacionalismo es precedido por un movimiento milenarista. Creo que no es necesario afirmar esta causalidad directa; más bien se trata de rastrear la persistencia de la novedad joaquimita en los movimientos nacionalistas para explicar su poder de atracción. Los *virī spiritualis* entrarían en estas categorías que permiten reconstruir, casi a modo analógico, la filiación de las ideas. Como afirma Sutherland (2017: 4), el nacionalismo es una categorización, un patrón, no un producto en sí, y por ende debe sondear el imaginario simbólico más que los datos analíticos. Se puede decir que la fuerza de esta tipología de personajes reside en su distancia con la realidad a causa de la autoconciencia que han alcanzado por ser portadores vivos de una etapa futura todavía no plasmada en la realidad, pero ya presente en ellos. En la modernidad filosófica varios autores románticos e idealistas encarnan perfectamente este *tipo* histórico. A modo de ejemplo y sin la pretensión de ser exhaustivos: en Kant sería el filósofo, que como el profeta «hace y dispone los acontecimientos que anuncia de antemano» (Kant, 1964a: 191); en Saint-Simon serían los industriales, que al entregarse a la actividad política producirán la máxima «felicidad individual y colectiva a la que la naturaleza humana puede aspirar» (Saint Simon, 1985: 53); en Fichte es el pueblo alemán donde «ha hecho aparición lo divino» que encarna la «eternidad terrena» (Fichte, 1984: 162). A los ojos de los *virī spiritualis*, el mundo en su condición actual de deficiencia es una violencia en sí misma. Aunque no haya nada que los amenace tangiblemente, la ausencia del mundo prefigurado y ya vivo en sus corazones es insoportable. La violencia de la respuesta no será causada por un ataque de algún enemigo, sino que es un

---

humane doctrine, set per sinceritatem vere fidei, posse se conscendere ad eum, cui supra se pertinent spiritalē intellectum».

proceso psicológico interior que percibe la realidad como caduca y superada. La nueva moral vive en ellos y rápidamente se justifican las acciones que conducen a la tierra prometida. En la nación se encarna finalmente la nueva moral que pregonan sus profetas: la nación que está a punto de nacer es «una gran comunidad, única, libre y moral» (Fichte, 2011: 189).

La conciencia colectiva será capaz de encontrar justificación a los actos violentos porque ya de antemano se justifican por la causa. Señala Voegelin que el tener una causa es el primer momento de una revolución gnóstica, sobre la cual volveré más adelante (Voegelin, 2006: 165). La causa en este caso es el surgimiento de la nación como ente trascendental enquistado en la historia. Es la luz frente de las tinieblas del mundo. La superación de lo moral es un rasgo típico del mesianismo político y preanuncia una nueva configuración del mundo que es inevitable. Solo los que perciben interiormente la inminente llegada de un nuevo orden pueden permitirse acciones morales que superan la legislación vigente y el orden constituido. El lenguaje deberá sufrir una adaptación para poder formular la superioridad moral con palabras que una y otra vez manifiesten más su carácter de creación de una nueva moralidad capaz de justificar la anomia que inevitablemente se produce<sup>7</sup>. De algún modo, este nuevo lenguaje ya reinterpreta la realidad en clave revolucionaria y se usa como herramienta para una nueva comprensión de la realidad. Estas palabras actúan como *tabúes* según la nomenclatura usada por Voegelin, es decir, instrumentos para la eliminación de las herramientas necesarias para la interpretación de la realidad. La persona que no respeta este nuevo lenguaje y se empeña a usar las palabras que han «sido objeto de la prohibición» deberá ser «socialmente boicoteada y, si es posible, expuesta a la difamación política» (*ibid.*: 171). En esta *damnatio memoriae* cae todo lo que contradice el relato nacionalista, incluyendo autores, obras y realidad histórica. Se impone una comprensión de la realidad que descalifica continuamente los intentos de los que se oponen al nuevo proyecto nacional. También Billig (2002: 71-72) coincide en este aspecto, subrayando cómo el nacionalismo se posiciona en la lucha para la hegemonía del relato histórico, creando así un nosotros en el cual identificarse a través de la construcción de un pasado donde aparece un *nosotros* definido y único. El motor de la superioridad moral es fundamental para poner en marcha una revolución, un cambio de paradigma histórico. De este modo se puede evitar reconocer una legitimidad cualquiera a los fines de los demás. Se puede obviar tomarlos en consideración porque en su misma existencia no conducen al objetivo que históricamente está determinado. Esta

---

<sup>7</sup> Señala Brubaker (2012: 16-17) que el lenguaje religioso y el lenguaje nacionalista suelen intersectarse, alimentándose mutuamente.

comunidad de salvados es *ya* la presencia del nuevo mundo en la historia. Su presencia indica la inminencia de un desenlace. Explicado con las palabras de Fichte (1984: 266): «Tiene que ocurrir algo [...] tiene que ocurrir ahora [...] tiene que ocurrir algo radical y decisivo». La nación es algo que se impone en la realidad por la fuerza mesiánica de los que ya vislumbran en su interioridad la aparición de un ente superior. De este modo, el mundo queda dividido en dos, psicológica y fácticamente. En su versión más exacerbada, el nacionalismo reinterpreta el mundo entre un nosotros y un vosotros. La comunidad de los que han reconocido ser salvados y los que son del mundo.

Todos estos elementos generan en los integrantes «la intensa sensación de vivir en medio de una revolución en marcha» (Talmon, 1960: 3), una «actitud consciente que desde la Revolución francesa se ha hecho cada vez más común entre la humanidad (Kohn, 1949: 23). Según Billig (2002: 44), la vida ordinaria se presenta así como banal y ordinaria, mientras que el nacionalismo ofrece la *extraordinariedad* de su carga emotiva. Kant ha definido este estado psíquico colectivo como «entusiasmo» (Kant, 2000: 22) para subrayar la fuerza de atracción sin un supuesto interés particular que mueve a las personas. El entusiasmo *puro* en terminología kantiana (hoy se diría impropriamente *idealista*) que provoca el vislumbre de un nuevo mundo finalmente libre y sin opresión incapacita para reconocer que la realidad es más compleja y se resiste a los cambios repentinos: «Ninguna idea ensalza más al espíritu humano ni incita más al entusiasmo que la de un talante moral puro, talante que venera ante todo al deber, que lucha contra las innumerables calamidades de la vida e incluso contra sus más seductoras tentaciones y que, no obstante, triunfa sobre ellas» (*ibid.*: 22-23).

El entusiasmo permite generar la fuerza necesaria para enfrentarse a una realidad todavía inmadura. Manifiesta la superioridad moral, pues la acción está vaciada de contenido particular por el entusiasmo, pero más aún es el elemento que más es reconducible a la tenacidad de la revolución. Hay que considerar que, a cuantas más dificultades más clara es la percepción de opresión y más se hace evidente la necesidad de un esfuerzo ulterior. De algún modo, la resistencia que opone la realidad tiene más de nutritivo que de debilitante para el nacionalismo. Es la prueba de que urge un cambio radical frente a la ignorancia y pasividad de los agentes que se resisten. Además, si la resistencia al mundo prefigurado es tan intensa es porque lo que se espera es de tal valor que supera realmente todo tipo de imaginación posible. En realidad, aquí se prefigura una lucha que es más bien mística que humana. Las fuerzas que impiden el surgimiento de la nación no pueden no pertenecer a un mundo *espiritual* que se opone al bien esperado. La lucha por la nación se reviste así de todo un imaginario simbólico procedente del aspecto religioso de batallas entre mundos invisibles que caracterizan la interpretación de las fuerzas en juego. Si

alguien es incapaz de reconocer todo el bien que se espera y se opone con tanto vigor al advenimiento de un bien que es claramente el bien *de todos*, entendidos como unidad nacional, entonces su oposición es la oposición del *mal* que odia el bien, aunque este sea fácilmente reconocible. Su derrota es necesaria y quien realizan dicha tarea son realmente los santos que se oponen al mal<sup>8</sup>. Esta dinámica tiene profundas repercusiones psicológicas. Si por un lado la resistencia de la realidad retroalimenta la necesidad del esfuerzo personal, cada vez más se hace patente que lo que está en juego no es una simple batalla política, sino la transfiguración del mundo. Esta vivencia crea unos ciclos emotivos euforia-depresión que están sujetos a la consideración de cuán próxima parezca la resolución final del asunto. Giddens (1985: 196) inserta esta vivencia en lo que denomina la ruptura de la «seguridad ontológica», es decir, el exponencial crecimiento de la ansiedad cuando los individuos se enfrentan a dilemas existenciales en contextos disruptivos. La gestión emotiva es decisiva en toda revolución y es la tarea de la élite intelectual-política que direcciona el movimiento revolucionario una vez convertido en fenómeno de masa. Aquí es importante subrayar la importancia de la retroalimentación espontánea del circuito opresión-euforia. Cuanta más dificultad para el objetivo de la creación nacional, más aparecerán fuerzas que perpetuarán la revolución. La opresión es signo de que algo *debe* ocurrir y síntoma de la urgencia del cambio. Como para los ebionitas, la opresión es la condición de continuación del ensueño mesiánico. Por esta razón, el nacionalismo requiere de las fuerzas más vivas y dinámicas de la persona orientándolas hacia la nación. El vaivén emotivo con respecto al próximo futuro le encierra en un ciclo sobre el cual es difícil racionalizar. Pero más aún, al ser nacionalismo una respuesta totalizante a una cuestión que trasciende la situación política —siendo fundamentalmente, como se ha dicho, una resolución del problema del mal en el *kosmos*— se aplica directamente a la vida más íntima del hombre. En un proceso lento pero inexorable; el ciclo emotivo que la persona vive en su propia piel permitirá el traslado de lo universal a lo particular y de lo nacional a lo personal en el sentido que lo *nacional* será la solución a los problemas más acuciantes del hombre, que se relacionan, en definitiva, con el sentido del mal y de la existencia. En un contexto en el cual las fisuras simbólicas del hombre se convierten en grietas cada vez más difíciles de conciliar con la existencia fáctica, el nacionalismo otorga significado a algo que, por las circunstancias posmodernas, cada vez más carece de significado. El nacionalismo en tiempos posmodernos es uno de los últimos residuos de

---

<sup>8</sup> Billig (2002: 137) retoma los estudios sobre la personalidad autoritaria de Adorno para aplicar al nacionalismo la tendencia de buscar la seguridad de una cosmovisión en la cual los otros *malos* pueden ser odiados y nosotros los *buenos* amados.

significado. Se trata del fenómeno descrito por Giddens (*ibid.*: 218) del refugio por la identificación con el objeto (*object-identification*) a través de la influencia de líderes carismáticos que produce una identificación con una fuerte dependencia afectiva. El flujo incesante de noticias, con su crónica detallada de los sucesos minuto por minuto, agravia lo que Toynbee denomina «cisma en el alma» (Toynbee, 1957: 385), una grieta espiritual interna. Los cambios pueden ser prácticamente en tiempo real sin tiempo para ser procesados y elaborados. La estimulación continuada genera una tensión que a largo plazo parece insostenible. Según Toynbee, los dos polos de esta situación son el abandono y el autocontrol. El flujo emotivo del nacionalismo puede aplicarse a estos dos momentos. El abandono coincidiría con el momento depresivo; debajo de la seguridad de la victoria última se esconde la confianza en el determinismo histórico debido por Dios o por la historia. El autocontrol, en cambio, coincide con el momento eufórico en el cual se manifiesta el esfuerzo y el voluntarismo para aproximarse a la etapa nacional de la historia. Esta incongruencia vital se manifiesta prácticamente en todos los ámbitos de la posmodernidad: «El resultado es una mezcla de tradiciones incongruentes y una combinación de valores incompatibles» (*ibid.*: 390), que es algo muy propio de los tiempos posmodernos. El nacionalismo cumpliría la categoría de «utopía» que viene a reemplazar «el cosmos espiritual interno» (*ibid.*: 392) para ofrecer una salida futura a la angustia, ya insoportable, del tiempo presente.

#### IV. PROGRESO HACIA LA NACIÓN

La atracción por los ideales promovidos por el nacionalismo suele coincidir y superponerse con otros elementos de la cosmovisión del presente histórico. En este sentido, el mito del progreso enlaza con la herencia religiosa del nacionalismo judaico, poniendo en marcha en la historia su realización. El progreso es la imagen secularizada de la providencia en la historia que antes se ha señalado como el elemento más influyente en el determinismo histórico que caracteriza el nacionalismo. El curso de la historia con sus contradicciones intrínsecas necesita una interpretación por parte de aquellos que encarnan el futuro de la historia incoado en el presente, los *viri spiritualis*. La nación, en este sentido, es una proyección histórica de algo que progresivamente se ha venido gestando y que ha brotado como primicia en los hombres que primeramente la han sabido reconocer en sí mismos. Por cuanto la fuerza de atracción de la idea del progreso se apoya en una serie de premisas que ahora no procede profundizar, como la traslación de las leyes físicas al mundo histórico, su gran atractivo consiste en ofrecer una salida a la angustia del tiempo presente y, más en general, a la *condición humana*, a la cual me he remitido de forma

ocasional en este trabajo. Me refiero, en particular, a la experiencia del mal y de la falta de sentido vital que la posmodernidad ha aumentado exponencialmente con la destrucción de los macrorrelatos. La idea de progreso resulta todavía muy atractiva porque consigue aplazar en el futuro la resolución de un problema actual. La evocación del progreso concretado como construcción nacional «ha venido a reemplazar, como centro de movilización social, a la esperanza de felicidad en otro mundo» (Bury, 2009: 10). La nación como sucedáneo de la ciudad celeste de agustiniana memoria es la irrupción en la historia de lo divino con el consecuente trasvase de significado del ámbito religioso al secular (Hayes, 1960: 164).

En relación con el progreso, además de las aportaciones de autores clásicos como Condorcet, Saint-Simon o Comte, es de fundamental importancia la aportación de Kant. Acerca de la vinculación de Kant con el nacionalismo ha habido mucho debate académico entre la interpretación de Kedourie (1988), Berlin (1960, 1998) y Gellner (2008). La visión de un Kant protonacionalista parece forzada, así como hablar de una total desconexión entre la obra de Kant y sus discípulos, en particular Herder y Fichte. Es cierto que el concepto de nación «participa, de forma colectivizada, del principio kantiano de la libertad moral de los individuos» (Rivero, 2017: 95) y la huella kantiana sobre el nacionalismo, por lo menos en este ámbito, es patente. Menos evidente es la cuestión del progreso, insertada en la posible síntesis entre cosmopolitismo y nacionalismo, cuya compatibilidad es perfectamente posible (*ibid.*: 102). De todos modos, resulta importante subrayar algunos aspectos del progreso kantiano en clave de construcción del imaginario nacionalista: el progreso como línea asintótica y como evolución moral.

El progreso de la especie humana, según Kant, se extiende hacia el infinito y «se aproxima incesantemente a la línea de su destino» (Kant, 1964b: 116) a modo asintótico, es decir, aproximándose continuamente a su realización en un tiempo infinito. Como la revolución, el nacionalismo encuentra su fracaso en la realización de la misma. Demasiada distancia se interpone entre lo esperado y su concreción, a tal punto que la clave del éxito reside en generar continuamente nuevas formas de interpretar la nación y su mitología. De hecho, ninguna concreción natural o social puede contener la realización mesiánica del nacionalismo. Por esto, la nación es un sujeto que continuamente debe recrearse para poder mantener la tensión necesaria entre los integrantes del ensueño. La fuerza revolucionaria del nacionalismo se encuentra en el mito del progreso aplicado a la construcción nacional, cuya última y más completa realización no puede sino darse en la línea asintótica de la historia. El concepto de revolución en marcha que se ha mencionado anteriormente tiene en el mito del progreso su aliado más potente, capaz de crear un verdadero «estado de espíritu de la gran mayoría de un pueblo» (Kohn, 1949: 27).

En relación con el concepto de progreso entendido como evolución moral la aportación de Kant es fundamental, pues la relación entre historia y razón moral es muy íntima: «Lo que uno quiere por mandato de la propia razón moral imperativa, debe hacerlo y, consiguientemente, también puede hacerlo pues la razón no mandará nunca lo imposible» (Kant, 1991: 44). La realización moral en la historia aparece como un imperativo, al punto que Kant introduce la noción de *quiliasm* (Kant 1989: 57), es decir, de una plenitud futura que debe acontecer. Si la razón manda en forma de *deber*, el imperativo categórico no podría mandarlo si no hubiese una posibilidad de realización que Kant, como se ha visto, coloca en el fin de la historia. El deber se presenta como la introyección del determinismo histórico en la voluntad de los *vir* *spiritualis*. En ellos, la adhesión a la fe en el progreso hacia la realización nacional constituye un deber moral, siendo esta adhesión la prefiguración del cumplimiento colectivo de este *deber* a nivel nacional. Es bien sabido que según Kant la capacidad de «cumplir con su deber de un modo absolutamente necesario» (2000: 18) es algo realizable solamente en la dimensión universal de la humanidad y no en lo particular. En la dimensión moral kantiana juega un papel fundamental también el concepto de autonomía moral de los individuos que, en el caso de la nación, se aplica directamente a su forma colectivizada. La autodeterminación nacional es la concreción de la autonomía moral en un sujeto político soberano. Por esto se asiste «a una transformación de la noción de autonomía moral individual en autonomía moral de la nación, de la voluntad individual en la voluntad nacional, a la cual los individuos deben someterse, con la cual han de identificarse y de la que deben ser agentes activos, entusiastas y obedientes» (Berlin, 1998: 247).

En lo moral que constituye la nación conviven el absoluto del imperativo categórico y la realización *trascendental* de la misma. Es decir, el cumplimiento perfecto de lo moral se puede dar solamente en la nación (como más tarde afirmará más llanamente Hegel); sin embargo, la nación vive *moralmente* en aquellos que son ya capaces de no experimentar la distancia entre su voluntad y el cumplimiento del deber desinteresado para la construcción de la misma. Mejor dicho, su voluntad particular se ha trasfigurado para ser anticipación de la necesidad moral de la nación cuando esta, según el designio de la historia, será capaz de mostrarse como agregada y generalizada como nación. Por esto, la nación con todo su imaginario simbólico puede hablar a través de unos hombres que representan el pueblo. La nación se encarna así primeramente en este grupo de hombres que por su moralidad han entregado su vida a la causa de la nación. La admiración que despiertan su dedicación y capacidad de sacrificio será fundamental para dar lugar al contagio mimético con aquellos que todavía no han asumido el *deber* nacional.

De todos modos, el *ya pero no aún* mesiánico del nacionalismo es una condición psíquica que difícilmente tiene duración en el tiempo. La línea asintótica del progreso es una espera difícil de soportar para los que ya han asumido el *deber* nacional. Frente a la frustración por la lentitud de los procesos históricos, bien pronto la violencia del mundo que se resiste a cambiar requerirá una dosis creciente de enfrentamiento, fruto de la rabia y de la frustración por una vida real que se ha hecho insoportable. La falta de coincidencia entre el mundo interior ya realizado y el mundo exterior deficiente se convierte rápidamente en una mezcla explosiva. Cuando el nacionalismo se ha convertido en un fenómeno de masa, es decir, con el surgimiento de una masa crítica que puede denominarse *pueblo*, el concepto revolucionario de soberanía popular ya puede desplegar con fuerza. El nacionalismo sería inconcebible sin este concepto (Kohn, 1949: 17), que ya había estado gestándose antes de la Revolución francesa, pero que tuvo su más acabada realización en esta. La soberanía popular tiene la más profunda raíz ontológica en la realización moral de la nación en los corazones de unos elegidos. Solamente estos pueden erigirse en pueblo en un solo momento volitivo. Su acción no es particular porque sus voluntades ya coinciden perfectamente con lo que *debe* ser el mundo y, en concreto, la nación que debe surgir. Por esto son soberanos y pueden reclamar el cambio necesario para el surgimiento de la nación. Aquellos hombres en cuyo pecho ardía la prefiguración del mundo nuevo, los hombres espirituales son ahora un pueblo desde el momento en el cual se han *reconocido* (a modo gnóstico como se verá a continuación) y se han unido. Es la aparición de un «yo completamente nuevo» que es el «yo nacional y generalizado» (Fichte, 1984: 258). La aparición del pueblo-Mesías es la fase consciente del nacionalismo moderno. Aquel Dios que se había revelado en distintos modos a lo largo de la historia habla ahora por boca de estos hombres: la voz de Dios es ahora la voz del pueblo. El nacionalismo, dirá Fichte, es la «vida divina que irrumpe en nosotros [...] en que no se pierde nada de lo que ocurre en Dios» (*ibid.*: 157). Por esto, si el nacionalismo no triunfa no es solamente una derrota de una opción política. Lo que está en juego en el nacionalismo es mucho más. Es la redención del tiempo histórico que *debe* cambiar, es el triunfo sobre la experiencia de mal que el hombre sufre en su condición terrenal. Si el pueblo-Mesías no realiza su redención, «se hunde también con vosotros toda la humanidad sin esperanza de una restauración futura» (*ibid.*: 269). Habiéndose autoinvestido de una misión colectiva improrrogable, la referencia continuada al pueblo tiene un valor mágico para los integrantes del sueño nacionalista. En esta palabra se concentra todo el largo proceso de surgimiento de una voluntad, finalmente moral, capaz de redimir los oprimidos. Cuando el pueblo habla resuenan todos los largos siglos de ignorancia y esclavitud que el progreso ha ido puliendo lentamente y redimiendo para que

finalmente hoy se pueda escuchar la voz que proclama la liberación. El pueblo es el *nosotros* que se ha divinizado en la etapa última del progreso histórico.

## V. EL NACIONALISMO COMO RELIGIÓN SECULAR

Como fenómeno trasladado a la posmodernidad, el nacionalismo del siglo XXI es fruto de la ruptura de los mecanismos tradicionales de formación identitaria. La religión es un elemento fundamental para la formación de la identidad (Bell, 1994: 143) y su relación con el nacionalismo es muy estrecha, pues antes de la aparición del nacionalismo en época moderna la religión era la gran fuerza dominadora a nivel cultural y social (Kohn, 1949: 26) y a partir de ese momento la secularización, ciertamente también por otras causas, ha sido constante. Aun cuando el hombre posmoderno participe de un imaginario desacralizado en el cual se concibe como arreligioso, «se sigue comportando religiosamente, sin saberlo» a través de una «mitología camuflada y numerosos ritualismos degradados» (Eliade, 2018: 149). Por esta razón, van mal encaminadas las críticas metodológicas (Santiago, 2009: 400) que infravaloran la importancia de los rituales y mecanismos del nacionalismo como religión secular para la integración social. Como se ha afirmado anteriormente, el estudio del nacionalismo debe sondear más el imaginario simbólico que los datos analíticos. Por esta razón, planteo la hipótesis de que el nacionalismo es una trasposición de elementos propios del ámbito cristiano, es decir, un factor de secularización muy potente en sociedades históricamente tradicionales. Hay que decir que la aparición del cristianismo ha supuesto que la tendencia del poder político a divinizarse quedara injustificada bajo razón de idolatría. Según Voegelin (2006: 125) lo que «hacia al cristianismo tan peligroso era su *desdivinización* radical y absoluta del mundo», haciendo imposible cualquier analogía directa entre poder temporal y poder divino y, más aún, la divinización del poder político. El intento de aplicar una teología imperial a la nueva religión cristiana se frustró rápidamente. Ningún monarca y por supuesto ninguna nación podía pretender ser la representación directa de la divinidad, tampoco en un sentido remoto como intentó Eusebio de Cesarea a través del paralelismo entre la *pax* augusta y la paz de Cristo (*ibid.*: 129). En definitiva, ya con el concilio de Nicea (325 d. C.), las implicaciones teológicas de la Trinidad impedían que se pudiese «aplicar a la [misma], sin más, el concepto profano de monarquía, y por ende que un monarca imperial representase la trinidad divina» (Peterson, 1999: 69). La justificación del poder y de la unidad gubernamental que solían remitirse a categorías religiosas, considerando al soberano una emanación del mundo superior, ya resultaba imposibles. Los ejemplos de esta trasposición mítica son numerosos, como el

de Akenathon en el antiguo Egipto, donde se funden los conceptos de mundo e imperio, dios y monarca (Voegelin, 2014: 39). En Roma ocurría algo parecido; primero con los apóstoles y finalmente con la polémica de san Agustín contra la religión política romana se asentaban las bases de unas categorías políticas que desacralizaban el poder. En sentido estricto, «la religión política carece de verdad alguna» (Ratzinger, 2011: 87), pues es simple instrumento funcional para la legitimación del poder. Su importancia no estriba en la verdad que revela, sino en servir correctamente a los fines de justificación del soberano. La religión política se funda así en una «canonización de la costumbre en contra de la verdad (*ibid.*), mientras que la fe cristiana libera la verdad de la constricción de la costumbre (*ibid.*: 91). Justamente en esta costumbre que se eleva a categoría revelada hace hincapié el nacionalismo. Los rasgos naturales del pueblo (idioma, tierra, historia) son elevados a manifestaciones de un plan providencial histórico para el surgimiento de la categoría nacional. El más importante efecto del cristianismo sobre esta tendencia histórica de divinizar las categorías nacionales ha sido el proceso de *desnacionalización* (Gilson, 1965: 35) en la medida que la pertenencia natural del cristiano a la nación se subordina a la primera adhesión de fe, que también es una *ciudad* en los términos agustinianos. La nación, así como la comunidad de nacimiento, por cuanto digna de amor en su propio orden, resulta ser una realidad pasajera y caduca e incapaz de contener la divinidad. El cristianismo como religión, a pesar de los intentos a lo largo de la historia, se ha resistido a ser subsumido por la analogía con el poder político. La relativización de toda realidad terrenal, incluida la pertenencia natural a un lugar de nacimiento, se ha manifestado tempranamente en la historia del cristianismo. Para clarificar este asunto se debe hacer referencia a la relación entre los dos órdenes de la naturaleza y de la gracia. Esta relación se apoya en un equilibrio cambiante pero clarísimo: la acción perfectiva de la gracia sobre el orden natural tiene un límite vinculado a la realidad histórica, por lo menos antes del fin de la misma. En este sentido, san Agustín explica el sentido de las dos ciudades, la de Dios y la terrena: por debajo de los vaivenes históricos, la providencia divina conduce cada una de ellas a sus destinos últimos, que no son más que el cielo y el infierno (Agustín de Hipona, 2007: 140). A la luz de estas consideraciones, la línea del progreso asintótico de corte kantiano no es más que la predestinación providencial de Dios en la historia, que supera las aparentes contradicciones de la historia.

Por esta razón, en el nacionalismo se encuentran ciertos rasgos de un retorno a la construcción mítica y religiosa de las realidades naturales que el cristianismo había impedido, como se ha comentado, por la relación entre gracia y naturaleza y por la imposibilidad de trasladar, a modo ejemplar, una trinidad divina a las realidades políticas. Este proceso de desacralización de

toda realidad terrena parece revertirse en la modernidad filosófica cuando la nación es más bien el fruto de una hipóstasis de Dios en la historia, una irrupción súbita e irrefrenable que debe manifestarse por lo que es. La repetición del patrón precristiano de divinización de la realidad política vuelve otra vez en el nacionalismo; por esto, en la nación «ha hecho aparición lo divino» y en esta debe encarnarse la «eternidad terrena» (Fichte, 1984: 162). Lo eterno no está desligado de lo terreno y no «empieza más allá de la tumba, sino que se introduce en su propio presente» (*ibid.*: 82-83). Por esta razón, se equivoca Smith (2000: 203-204) cuando afirma que el nacionalismo tiene unas preocupaciones con un alcance relativamente local y solamente quiere «rectificar una anomalía concreta», pues a diferencia del milenarista, este solamente quiere librar a su país de «gobernantes extranjeros y corruptos» y no pretende «librar a la tierra de toda corrupción». Tampoco la afirmación que el nacionalismo sea hoy un asunto de burgueses cultos y urbanos mientras que el milenarismo se dirigía a pobres y periféricos (*ibid.*: 205) resulta esclarecedora: la secularización de la modernidad es un asunto propiamente burgués. Sin necesidad de traer Marx a colación, la explicación weberiana (Weber, 1998: 139) de la llamada a una vocación que permite descubrir la llamada divina (la «causa» en términos de Voegelin) junto al aburrimiento de la seguridad burguesa describe el motor revolucionario del *bourgeois*. La fuerza de atracción del nacionalismo reside en la capacidad de trasladar en la cuestión nacional los anhelos y las esperanzas de plenitud del hombre. En cambio, postergando la perfección en un tiempo futuro por obra de la gracia y no por méritos de la naturaleza la religión cristiana ponía una barrera a cualquier intento de realización mesiánica en la historia.

Pero, ¿cómo ha sido posible el surgimiento de una nueva divinización de las categorías políticas desactivadas anteriormente por la aparición del cristianismo? Ratzinger (2011) y Voegelin (2014) coinciden en atribuir el surgimiento de categorías más propiamente precristianas a la influencia de la gnosis y la puesta en marcha de una revolución gnóstica. La esencia de la gnosis es la radical oposición al estado presente de la naturaleza y la titánica tarea de su recreación. La insatisfacción de la condición presente es entonces el motor de la revolución gnóstica. En este sentido se puede hablar de una patología del alma o estado patológico peculiar del espíritu (Voegelin, 2006: 170), dado que la insatisfacción alcanza la misma condición del ser: todo debe cambiar para poder dotar la condición intramundana de un carácter salvífico. El surgimiento de la nación se postula como una nueva condición del ser que irrumpe en la historia. Como se ha visto anteriormente, es lo divino que se hace terreno. Cuando este proceso se pone en marcha en la posmodernidad el sentido de desarraigo debido a la ruptura simbólica del hombre conduce a estados de ánimo que son de profunda insatisfacción ante el mundo. Ahora bien, la revolución

gnóstica permite superar la angustia presente y cargar de significado la actividad intramundana. El sacrificio por la nación es entonces el medio para eternizarse delante de una interpretación del mundo en la cual sobresale su absoluta limitación y falta de trascendencia. El esquema de revolución gnóstica que sugiere Voegelin (*ibid.*: 165-168) ayuda a clarificar el proceso: la primera fase, como se ha visto anteriormente, es encontrar una causa. El nacionalismo proporciona la creación de un Estado para una nación; el recurso a la mitología nacional para perfeccionar una unidad estatal ya existente, o la separación de una porción de una antigua nación para crear un nuevo Estado. En este sentido, tanto la religión como el nacionalismo recurren al mito para explicar el origen y los valores del grupo para alcanzar la legitimación de la causa (Sutherland, 2017: 17). Más allá de su razón de verdad, el mito supera la dicotomía religioso-secular para ofrecer una narrativa fundacional y funcional a los grupos sociales (Chernus, 2017: 93-94). La fuerza de esta causa mitológica es el anclaje, aun degradado, con las realidades naturales del hombre. La repetición de la causa como solución a los problemas actuales encontrará un público cada vez más amplio para escuchar. La integridad y la coherencia de los promulgadores de la causa (los *viri spiritualis*) irá conformando la opinión entre los oyentes de la integridad, celo y santidad de los postuladores. Su indignación frente al estado presente es signo de su profunda bondad, pues pocas personas son capaces de indignarse a tal punto por la presencia del *mal* en el mundo. Pronto la causa de este mal será atribuida al gobierno establecido o a los otros elementos opresores de la nacionalidad que se ha gestado en los tiempos anteriores y que finalmente ha podido canalizar su descontento. La solución que se propone es la subversión del orden actual y el surgimiento redentor de la nueva nación. La obra de persuasión se consolida cuando se explica la capacidad de la clase dirigente de atribuir el surgir de la nueva conciencia nacional a una cierta capacidad o revelación que otros todavía no han alcanzado. De ese modo, la separación entre el mundo que no entiende y los que han reconocido la llegada de la nueva etapa histórica es insanable: el nosotros y el vosotros ha aparecido y será llevado a sus últimas consecuencias. La impermeabilidad del nuevo grupo, incommovible a la argumentación, es reforzada por dos instrumentos ulteriores. Por un lado, la aparición del *koran*, es decir, uno o más textos capaces de codificar la verdad y orientar la interpretación de la realidad. Por la otra, la prohibición de preguntar (Voegelin, 2014: 89), que impide que el análisis crítico de las premisas de la acción y de la mitología que se le asocia.

Pero el principio de realidad es más fuerte que cualquier intento de transformación, y la revolución gnóstica, incluso aplicada al nacionalismo, se limita a una «satisfacción de una fantasía» (*ibid.*: 139). De este modo, el nacionalismo occidental es una *inmanentización* de la religión en sociedades que han

abandonado sociológicamente la fe cristiana a modo de consuelo intramundano. El mundo vuelve a divinizarse y la «costumbre», en sentido agustiniano, se pervierte al asumir la forma propia de un culto y de una idolatría. La adhesión al nacionalismo permite establecer la sacralidad de una comunidad intramundana que se presenta como *ekklesia*, es decir, comunidad de salvados que reclaman la unión política para establecer el reino de Dios.

La nación ya puede contener enteramente lo religioso. En esta comunidad se produce el sacrificio salvífico en los integrantes de la nación que sufren por no ser todavía una nación, siendo víctimas de las injusticias de los opresores; se celebra una liturgia mística a través de lo estético de las manifestaciones y de los efectos escénicos que exhiben el amanecer del mundo nuevo; los rituales de la bandera, las procesiones, los héroes, los templos (Hayes, 1960: 166-167); aparecen los sacerdotes de la nueva religión que offician los cultos a personalidades reinventadas y mitos nacionales; los libros sagrados con sus profetas que anuncian la inminencia del *eschaton*; la historia del pueblo se reconfigura según el marco interpretativo del éxodo y del carácter del pueblo en marcha; surgen los profetas que retroalimentan la esperanza delante de los fracasos temporales y hacen alarde de vivir ya como si el nuevo mundo hubiese llegado; se afianza un cuerpo místico que corresponde al número de las personas afiliadas a la causa que necesita un Estado visible; surge la cabeza del cuerpo, en sentido paulino, que suele ser uno o más líderes. Las analogías son múltiples, pero la más potente es la de *ekklesia* o comunidad intramundana. La pertenencia al grupo social, más en tiempos de ruptura posmoderna de los vínculos naturales de pertenencias, es un sucedáneo de la identidad social. Así se explica también la impermeabilidad a argumentos racionales y la incapacidad de realizar las contradicciones internas del movimiento. La cerrazón se debe ciertamente al haber dividido el mundo entre los de *dentro* y los *fuera*. Pero hay algo más: esto podía ser válido y explicativo de esta realidad en la modernidad. En la posmodernidad el desarraigo es el elemento fundamental y lo que está en juego no es solamente una idea política. Toda la existencia de la persona gira alrededor de su nueva religión que suple a las demás pérdidas identitarias. De un modo inconsciente, este sabe que sin el ensueño nacionalista todo su mundo simbólico se desplomaría y la realidad le parecería totalmente insoportable. En cierto modo, el nacionalismo es lo último que le queda antes de la *línea* heideggeriana (Heidegger, 1958: 7)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> «La línea se llama también “meridiano cero” [...]. El cero es el índice de la nada, y más aún de la nada vacía. Allí donde todo se siente impulsado hacia la nada reina el nihilismo. En el meridiano cero se acerca a su perfección. Aceptando una expresión de Nietzsche, usted entiende por nihilismo el proceso determinado por “la devaluación de los valores supremos”. La línea cero posee, como meridiano, su zona».

## VI. ULTIMAS CONSIDERACIONES ENTRE RELIGIÓN Y NACIONALISMO

Como religión secular, el nacionalismo requiere la sumisión de la religión a las necesidades de la nueva construcción política. La uniformidad nacional bajo los signos míticos que se han creado no contempla disconformidad con los intereses nacionales. En este sentido, el cristianismo es un gran obstáculo, pues es un elemento que se resiste a la nueva configuración, ya que requiere para Dios una obediencia interior que ninguna institución humana puede ni remotamente exigir. La transformación del cristianismo a religión nacional es un proceso largo que en el mundo protestante ha sido más fácil con la introducción de la Reforma (Castellano 2016: 155)<sup>10</sup>. Si a esto se añade la capacidad exponencial que hoy la tecnología permite para poner en marcha una *causa* a modo de revolución gnóstica, se entiende fácilmente el éxito del nacionalismo posmoderno. Los líderes nacionalistas pueden ofrecer una comprensión de la realidad simplificada generando la sensación de injusticia que se trasmuta en un estado de ánimo propio de la revolución en marcha.

La cuestión de fondo es que no es admisible la existencia de una competencia por la posesión de la conciencia del individuo; el cristianismo desacralizando el mundo ha impedido al poder político exigir al hombre un culto divino para las realidades temporales. Sin embargo, la religión es una fuerza que no puede quedar fuera de la construcción del Estado nacional. Afirma Hegel que cuando la comunidad eclesial lleva a cabo actos de culto y tiene a su servicio individuos que son también ciudadanos, «sale de lo interno a lo mundano y con ello al ámbito del Estado, poniéndose de este modo *inmediatamente* bajo su ley» (Hegel, 2010: 243). Frente a una Iglesia «que reclama una *autoridad* ilimitada e incondicionada», el Estado tiene que hacer valer «el derecho formal de la autoconciencia a la visión propia, a la convicción y en general al pensar de lo que debe valer como verdad objetiva» (*ibid.*: 248). La Iglesia visible puede existir solo como herramienta al servicio de la construcción nacional, pero nunca como autoridad desligada de los fines nacionales, pues frente a las «iglesias *particulares*» el Estado es la «*universalidad* del pensamiento, el principio de su forma, y lo trae a la existencia» (*ibid.*: 249). Como afirma Gentile (2006: 16), la sacralización de lo político se arraiga en la divinidad del Estado finalmente independiente de la

---

<sup>10</sup> Señala Castellano que en el ámbito protestante la Iglesia «en cuanto organización es una asociación privada que puede adquirir relieve público solo en virtud del Estado. Una asociación entre muchas, que el poder temporal puede “reconocer” y regular. Se convierte así en una “Iglesia” *de* Estado, “dependiente” de este en su ser y la legitimidad del ejercicio de su obrar».

consagración de la Iglesia. Por esto, el nacionalismo como religión secular es el mejor aliado de la forma moderna del Estado y, de algún modo, su culto más acabado.

### Bibliografía

- Agustín de Hipona (2007). *La ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Clásicos.
- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Baukham, R. (2003). The origin of the Ebionites. En P. J. Tomson y D. Lambers-Petry (eds.). *The image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature* (pp. 162-181). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bell, D. (1994). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Berlin, I. (1960). Review of Elie Kedourie. *Nationalism, Oxford Magazine*, 1.
- (1998). *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*. London: Chatto and Windus.
- Billig, M. (2002). *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Brubaker, R. (2012). Religion and nationalism: four approaches. *Nations and Nationalism*, 18 (1), 2-20. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2011.00486.x>.
- Bury, J. (2009). *La idea del progreso*. Madrid: Alianza.
- Canals Vidal, F. (1969). El reino mesiánico. *Verbo*, 71-72, 85-98.
- (2003). *Los siete primeros Concilios*. Barcelona: Scire.
- Castellano, D. (2016). *Martín Lutero. El canto del gallo de la Modernidad*. Madrid: Marcial Pons. Disponible en: <https://doi.org/10.1387/pceic.16809>.
- Chernus, I. (2017). Reflections on the study of national myths. *Implicit Religion*, 20 (1), 90-104. Disponible en: <https://doi.org/10.1558/imre.31189>.
- Dawson, C. (2007). *Los orígenes de Europa*. Madrid: Rialp.
- Eliade, M. (2018). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Austral.
- Fichte, J. G. (1984). *Discursos a la nación alemana*. Buenos Aires: Orbis.
- (2011). *El destino del hombre*. Salamanca: Sígueme.
- Gellner, E. (2008). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- Gentile, E. (2006). *Politics as religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Giddens, A. (1985). *A contemporary critique of historical materialism. The nation-state and violence*. Cambridge: Polity Press.
- Gilson, E. (1965). *La metamorfosis de la ciudad de Dios*. Madrid: Rialp.
- Hayes, C. J. L. (1960). *Nationalism: a religion*. New York: The Macmillan Company.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho. Lecciones de la filosofía de la historia*. Madrid: Gredos.
- Heidegger, M. (1958). *Sobre la cuestión del ser*. Madrid: Revista de Occidente.
- Hobsbawm, E. (1983). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Joaquín de Fiore (1995). *Introduzione all'apocalisse*. Roma: Viella.
- (2002). *Tractatus super quattuor Evangelia*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo.
- Jones, F. S. (1995). *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine Recognition*. Atlanta: Scholars Press.

- Kant, I. (1964a). Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor. En E. Estiù (ed.). *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- (1964b). Sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de J. G. Herder. En E. Estiù (ed.). *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- (1989). Idea de una historia universal en sentido cosmopolita. En E. Ímaz. *Filosofía de la Historia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza Editorial.
- (2000). *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos.
- Kantorowicz, E. H. (2012). *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal.
- Kavka, M. (2004). *Jewish Messianism and the History of Philosophy*. New York: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511499098>.
- Kedourie, E. (1988). *Nacionalismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Kohn, H. (1949). *Historia del nacionalismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kunkel, W. (1999). *Historia el derecho romano*. Barcelona: Ariel.
- López Atanes, F. J. (2013). Estudio introductorio: el carácter del Estado europeo moderno. En M. Oakeshott. *Lecciones de historia del pensamiento político* (pp. 9-24). Madrid: Unión Editorial.
- Liotard, J. F. (2000). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta.
- Ratzinger, J. (2011). *La unidad de las naciones*. Madrid: Cristiandad.
- Rivero, Á. (2017). Immanuel Kant y la polémica sobre el origen del nacionalismo. *Revista de Estudios Políticos*, 178, 71-103. Disponible en: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.178.03>.
- Saint-Simon. (1985). *Catecismo político de los industriales*. Esplugues de Llobregat: Orbis.
- Santiago, J. (2009). From «Civil Religion» to Nationalism as the religion of modern times: rethinking a complex relationship. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48 (2), 394-401. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01455.x>.
- Scholem, G. (1995). *The Messianic idea in Judaism*. New York: Schocken Books.
- Smith, A. D. (2000). *Nacionalismo y modernidad*. Madrid: Istmo.
- Sutherland, L.T. (2017). Theorizing religión and nationalism: the need for critical reflexivity in the análisis of overlapping areas of research. *Implicit Religion*, 20 (1), 1-21. Disponible en: <https://doi.org/10.1558/imre.34150>.
- Talmon, J. (1960) *Mesianismo político*. México D. F.: Aguilar.
- Toynbee, A. J. (1957). *Estudio de la historia*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Voegelin, E. (2014). *Las religiones políticas*. Madrid: Trotta.
- (2006). *Nueva ciencia de la política*. Buenos Aires: Katz.
- Weber, M. (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Istmo.