

INTRODUCCIÓN

A pesar de su casi estricta contemporaneidad, truncada por la prematura muerte de uno de ellos, así como de su común condición de grandes pensadores de la Alemania del periodo de entreguerras, cabe encontrar tan solo dos referencias cruzadas entre Carl Schmitt (1888-1985) y Franz Rosenzweig (1886-1929). Ambas aparecen en escritos privados, en principio por tanto no pensados para su publicación, y, para mayor escarnio de quien escribe, la que por orden cronológico sería la primera de ellas carece de autenticidad. El 22 de julio de 1916, en carta a sus padres desde el frente balcánico de la Primera Guerra Mundial, quien a la postre se convirtió en el último representante de un judaísmo, el alemán, cuya historia se vería quebrada de manera definitiva entre 1933 y 1945, se refería a «Schmitt», junto a Adolf von Harnack (1851-1930), como una de las últimas grandes figuras a pesar de las cuales la *Friedrich-Wilhelms-Universität* de Berlín, en la que el propio Rosenzweig había tenido ocasión de estudiar, había dejado de estar al frente del sistema alemán de enseñanza superior¹.

En el índice onomástico del primer volumen de los *Gesammelte Schriften* de Rosenzweig, en el que se encuentra publicada la mencionada carta, el «Schmitt» al que se refiere el pensador judío es identificado con «Schmitt, Carl», a quien se cataloga como «Profesor de Derecho Público»². Tal y como, durante el verano de 2012, con ocasión de un coloquio sobre el significado político de la Tercera Parte de *La estrella de la redención*, me indicó Bernhard Casper, colaborador en la edición de las cartas y diarios del filósofo de Kassel, la referencia del índice onomástico es errónea. Dos erratas, una de ellas en la datación de la muerte del jurista, la otra en la especificación de su profesión, resultan en este sentido premonitorias. Toda vez que Schmitt obtuvo

¹ Cf. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (1): Briefe und Tagebücher 1 (1900-1918)* [GSI, 1], Martinus Nijhoff, Haag, 1979, p. 201.

² Cf. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (1): Briefe und Tagebücher 2 (1918-1929)* [GSI, 2], Martinus Nijhoff, Haag, 1979, p. 1310.

su *Habilitation* en 1914, con su escrito sobre *El valor del Estado y el significado del individuo*, y no impartió docencia alguna en Berlín hasta 1928, es imposible que Rosenzweig pudiera referirse a él, en 1916, como una de las viejas personalidades que, junto a las nuevas figuras, habían sido capaces de evitar la supuesta pérdida de preeminencia académica por parte de la universidad berlinesa. Puede por tanto afirmarse, sin riesgo de equivocación, que, a pesar del reconocimiento alcanzado por Schmitt en el panorama intelectual alemán aún en vida de Rosenzweig, este no mencionó por escrito al autor de *Teología política* (1922) o al menos no lo hizo en ninguno de los documentos que a día de hoy han visto la luz.

Es auténtica, en cambio, la mención de Schmitt a Rosenzweig en una de las notas escritas por el jurista de Plettenberg entre 1947 y 1951, publicadas de manera póstuma bajo el título de *Glossarium*. El 23 de mayo de 1948, apartado de la actividad docente a causa de su implicación en el III *Reich* y retirado en su localidad natal, Schmitt se refería a Rosenzweig en relación nada menos que a la «tragedia de la condición de judío asimilado desde 1900»³. Lo hacía, por cierto, junto a Hans-Joachim Schoeps (1909-1980) y de manera elogiosa pues, según Schmitt, ambos judíos alemanes habían sido capaces de comprender y participar del gran salto del concepto a la forma, o de Goethe a Hölderlin, llevado a cabo por el espíritu alemán. Por la misma razón, añadía, a diferencia de quienes quedaron rezagados y también de quienes hicieron todo lo contrario, los dos intelectuales «caminaron hacia su perdición»⁴. Rosenzweig no vivió los sombríos tiempos del nacionalsocialismo. La muerte le llegó antes, a causa de una terrible enfermedad. Schoeps en cambio, conservador y nacionalista convencido, llegó a ver en el NSDAP el remedio definitivo contra la decadencia alemana. Vivió en el exilio entre 1938 y 1946.

A diferencia de los casos de Leo Strauss (1899-1973) y Walter Benjamin (1892-1940), las referencias cruzadas y los hábitos de lectura de Rosenzweig y Schmitt nos dicen poco o nada que justifique una investigación a propósito de la relación entre el pensamiento de ambos autores. La noción de influencia no es tampoco en este caso la única explorable ni, acaso, la más significativa o pertinente. Lo decisivo radica en *la cosa misma*. Desde una perspectiva general, el propósito del libro que el lector tiene entre sus manos no es otro que contribuir a pensar el Holocausto: la *Shoah* o, en buen castellano, la Catástrofe. Esto no en el sentido de un análisis de sus causas, tampoco de sus consecuencias, sino en aquel del que bien puede decirse que debe situarse en primera línea: la

³ C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1991, p. 153.

⁴ *Idem*.

prevención contra la posibilidad de su reiteración⁵. Lo cual plantea un nuevo problema, en cierto modo similar al ya indicado a propósito de la ausencia de toda relación efectiva entre Schmitt y Rosenzweig. ¿Qué tiene este último que decir en relación a un acontecimiento histórico que ni siquiera vivió? ¿Por qué poner a Rosenzweig en diálogo con Schmitt y no, en cambio, a Emmanuel Lévinas (1906-1995), que al menos sí pasó por la noche de la *Shoah*? El propio filósofo francés, que en *Totalidad e infinito* se declara en deuda absoluta con Rosenzweig, ofrece una respuesta a este interrogante:

Fallecido en Frankfurt en 1929, conoció las angustias de un mundo desequilibrado y catastrófico, incluso sin conocer la guerra de 1939 y sus consecuencias nucleares; ha conocido el rostro horrible de la barbarie pangermanista, incluso no habiendo vivido la revolución nacionalsocialista; conoció la instalación de una nueva sociedad en la Rusia soviética, incluso no pudiendo percibir su extensión geográfica y psicológica; conoció y juzgó el sionismo, incluso sin ver su resultado en el Estado de Israel. Toda la vida de Rosenzweig es como un presentimiento de esos grandes trastornos y la ruptura con los modos de pensar que tienen la responsabilidad de tantas catástrofes. Sigue siendo nuestro gran contemporáneo⁶.

Se hace necesario en este punto dejar constancia de que el interés por Rosenzweig no surge aquí en ningún caso mediado por la lectura de Lévinas. Ocurre más bien todo lo contrario: es a través de Rosenzweig que, de alguna manera, se ha llegado al pensamiento levinasiano. Si pensamos que el filósofo de Kassel puede e incluso debe ser puesto en diálogo con Schmitt a fin de evitar la posibilidad de que la Catástrofe vuelva a tener lugar, o al menos con objeto de resistir ante ese riesgo, no es como resultado de su influencia en Lévinas, quien en efecto se ha enfrentado a dicho problema. El interés por Rosenzweig, en el sentido señalado, surge aquí mediado más bien por Jacques Derrida (1930-2004). En particular, por su esbozo de una línea de investigación sobre las afinidades y discrepancias existentes entre los discursos de ciertos «grandes» pensadores alemanes, incluido Schmitt, y ciertos «grandes» pensadores judíos alemanes, incluido Rosenzweig⁷. Nos situamos por tanto en la perspectiva de la deconstrucción y, más en concreto, de la deconstruc-

⁵ Cf. M. García-Baró, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, Sígueme, Salamanca, 2007, pp. 178 ss., así como el clásico de Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de C. Ribalta, Lumen, Barcelona, 2003⁴ (1967¹), pp. 395 ss.

⁶ E. Lévinas, «Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno», en *Fuera del sujeto*, trad. de R. Ranz Torrejón – C. Jarillot Rodal, Caparrós, Madrid, 1997, p. 16.

⁷ Cf. J. Derrida, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de P. Peñalver, Tecnos, Madrid, 2004, p. 75.

ción de la (teología) política propuesta por *el último* Derrida. Si se ha llevado a cabo el salto hacia el pensamiento rosenzweiguiano es por la sencilla razón de que la experiencia y la enseñanza de Rosenzweig vio antes, más y mejor la cosa de la que trata este libro, aportando así mayor novedad a este respecto que Derrida, pero también que Benjamin e incluso que Lévinas.

Que todos los autores mencionados hasta aquí sean judíos, a excepción de Harnack y del propio Schmitt, no es cuestión baladí. No solo por el hecho de que la Catástrofe fuese, en primer lugar, la catástrofe del pueblo judío. Que vayamos a llevar a cabo un acercamiento al pensamiento judío contemporáneo, siquiera en la medida en que Rosenzweig fue no solo alemán sino también –y quizá ante todo– judío, y que el interés por dicho pensamiento esté legitimado desde un punto de vista filosófico, no obedece a moda alguna –sería difícil considerar a Rosenzweig un pensador de moda, sobre todo en comparación con Derrida, Benjamin o Lévinas–, ni tampoco a la curiosidad por lo poco frecuentado –lo cual sí sería aplicable al caso del pensamiento rosenzweiguiano–, sino a la conciencia de un problema que, en caso de que se prescindiera de él, como apunta Miguel García-Baró en sus ensayos de pensamiento judío, resultaría tratado de manera insuficiente⁸.

Dicho problema es el de la vertiente política del mal y su acaecimiento en la historia. Con ello quiere evitarse que la filosofía, en este caso política, sucumba a la tentación de desconocerlo, o bien de obviarlo: la tentación que, durante siglos, no es que haya constituido el peligro por antonomasia de la filosofía, sino su sello de identidad⁹. Se trata por lo tanto de correr un riesgo, de enfrentarse a un peligro, encarnado aquí en el pensamiento político de Schmitt, quizá para que, parafraseando los célebres versos de Hölderlin, crezca lo salvífico a partir de dicho enfrentamiento. Tal es el temple con el que fue redactada *La estrella de la redención*: la esperanza que, sin ser absoluta, mucho menos ingenua, libera al menos del nihilismo, este sí absoluto, que constituye la condición de posibilidad de la Catástrofe.

De lo recién señalado acerca de la peligrosidad de la doctrina de la soberanía de Carl Schmitt no se sigue, sin matices, que el jurista de Plettenberg deba ser considerado el teórico del régimen cuya aparición y desenvolvimiento históricos condujeron no solo a la desaparición del judaísmo alemán sino, en realidad, del judaísmo europeo, al menos tal y como este había sido conocido hasta 1945. Se niega aquí, por lo tanto, que la teoría schmittiana del Estado

⁸ Cf. M. García-Baró, M., *La compasión y la catástrofe*, *op. cit.*, pp. 9 ss.

⁹ Cf. E. Lévinas, «La tentación de la tentación», en *Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. de M. García-Baró, Riopiedras, Barcelona, 1996, pp. 55-86.

sea en esencia, de manera consitutiva, nacionalsocialista¹⁰. El carácter teológico-político, no racial-biológico, de la aversión de Schmitt hacia el judaísmo, impide establecer una ecuación tal entre su pensamiento y el III *Reich*, aunque tampoco quepa negar la existencia de una zona de magnetismos dotada de gran complejidad, un campo de fuertes tensiones semánticas entre ellos. Sería difícil, en cualquier caso, que el teorema en cuestión hubiese podido conservar su validez a lo largo de una amplísima trayectoria intelectual que se extiende desde los primeros años de la Primera Guerra Mundial hasta los últimos de la Guerra Fría.

Sin negar toda continuidad a la obra de Schmitt, la adhesión del jurista al NSDAP no fue fruto de una identidad sustancial entre su concepción de la soberanía y el *Führerprinzip*, ni de un convencimiento ideológico, de una conversión al denominado *Mito del siglo XX*¹¹, sino más bien el resultado de una contingencia histórica, así como de un permanente deseo, si no de poder, sí de acceso al poderoso. La acusación vertida sobre Schmitt por la *Schutzstaffel* a través de su semanario, *Das Schwarze Korps*, la denuncia de su oportunismo, estaba fundamentada. Distintos hechos, como su retiro en Plettenberg, su identificación con el Benito Cereno de Hermann Melville, así como con la figura del Epimeteo cristiano de Konrad Weiß, dan testimonio de que Schmitt reconoció su error o, más bien, su pecado. Quizá quepa incluso explicar el «detalle nazi» en el pensamiento de Schmitt a la luz del motivo arendtiano de la banalidad del mal¹².

El asunto del que trata este libro no es, en modo alguno, el caso Carl Schmitt, sobre el que por lo demás han corrido ya ríos de tinta. En cambio, la relación entre el pensamiento jurídico-político y filosófico-histórico de Schmitt, por un lado, y el nuevo pensamiento rosenzweigiano, en lo que este significa para la filosofía política y de la historia, por otro, no ha sido explorada de manera sistemática ni exhaustiva. Existen, en efecto, aportaciones escasísimas y en todo caso parciales. El primero en hacerse cargo de esta cuestión fue el filósofo italiano Massimo Cacciari, quien consagró la primera parte de su obra *Icone della Legge* (1985) a una lectura de la Tercera Parte de *La estrella de*

¹⁰ Cf. R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Suhrkamp, Fráncfort, 2005.

¹¹ Tal, como se sabe, el título de la infame obra de Alfred Rosenberg que, junto a *Mein Kampf* de Adolf Hitler, ofreció el sustrato ideológico del nacionalsocialismo, abonado con una asimismo infame interpretación del pensamiento de Friedrich Nietzsche y, en particular, del concepto nietzscheano de voluntad de poder. Sobre esta última cuestión, cf. R. Navarrete – E. Zazo, «De herencias manipuladas y de recepciones perversas. Nietzsche y el nacionalsocialismo», *Estudios Nietzsche* 15 (2015) 83-96.

¹² Cf. Ch. I. Zarka, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, trad. de T. Valladolid Bueno, Anthropos, Barcelona, 2007.

la redención y, en particular, de las consideraciones a propósito de la especificidad del modo judío de ser en el mundo que en ella se encuentran a la luz de la interpretación schmittiana de la relación entre «ordenamiento» (*Ordnung*) y «asentamiento» (*Ortung*), es decir, de la particular interpretación del *nomos* como «toma de la tierra» (*Landnahme*) expuesta por Schmitt a mediados del siglo pasado.

A esta confrontación de la interpretación rosenzweiguiana de la ley hebrea con las tesis schmittianas sobre el *nomos* de la Tierra debe añadirse el ensayo de Kenneth Reinhard, publicado en el primer volumen del *Rosenzweig Jahrbuch* (2006) bajo el título «Messianism and the Neighbor», en el que el autor norteamericano lleva a cabo una comparación de las respectivas teologías políticas de Schmitt y Rosenzweig a propósito de la distinción «amigo/enemigo» y el papel que, en relación a ella, desempeña el concepto de prójimo tal y como este aparece en *La estrella de la redención*. El propio Reinhard había introducido con anterioridad esta cuestión al estudiar la posibilidad de una teología política del prójimo en su contribución al volumen colectivo *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology* (2005). Por su parte, Bonnie Honig, teórica política estadounidense, ha comparado las concepciones rosenzweiguiana y schmittiana del milagro así como, por consiguiente, del estado de excepción, en su artículo «The Miracle of Metaphor: Rethinking the State of Exception with Rosenzweig and Schmitt», publicado en la revista norteamericana *diacritics* (2007). *Last but not least*, debe mencionarse aquí el trabajo de Bruce Rosenstock *Philosophy and the Jewish Question* (2010), uno de cuyos capítulos está consagrado a la cuestión de la teología política en los dos autores de los que vamos a ocuparnos.

Desde un punto de vista histórico-filosófico, pues, quiere contribuirse aquí a la recepción en castellano del pensamiento y la obra de Schmitt y Rosenzweig, si bien partiendo de la conciencia de que, en lo que hace al jurista alemán, dicha labor ya ha sido llevada a cabo en muy buena medida. Así, en lo que respecta a España, en efecto, encontramos traducciones de las obras de Schmitt ya en tiempos de la Dictadura de Miguel Primo de Rivera, así como de la II República, si bien es cierto que la importancia del pensamiento schmittiano en el panorama intelectual español aumentó de manera significativa durante el largo periodo franquista de la historia de España, ante todo a través del Instituto de Estudios Políticos y de figuras tales como Francisco Javier Conde, Luis Legaz Lacambra, Álvaro D'Ors, Enrique Tierno Galván, Manuel Fraga Iribarne o Manuel García-Pelayo. No obstante, Schmitt ha seguido despertando un gran interés después de la Transición y hasta nuestros días, tanto en el ámbito del derecho público como de la filosofía política. Baste recordar, en este sentido, la tesis doctoral de Germán Gómez Orfanel, *Excepción y normalidad en*

el pensamiento de Carl Schmitt (1984), el volumen colectivo *Estudios sobre Carl Schmitt*, compilado por Dalmacio Negro Pavón (1996), *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt* (1997), obra de Monserrat Herrero, y, en tiempos más recientes, *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt* (2008), de José Luis Villacañas Berlanga, *Contra el «mito Carl Schmitt»* (2014), de Jerónimo Molina Cano, o *Espacio de lo político y orden internacional. La teoría política de Carl Schmitt* (2015), de José Luis Monereo Pérez.

Las numerosas ediciones de los textos schmittianos que han seguido publicándose en los últimos años y aún a día de hoy en lengua castellana no hacen sino confirmar la fascinación que a pesar de todo siguen despertando el pensamiento y la obra de Schmitt en la filosofía jurídica y política española (e hispanoamericana). Sería sin duda desmesurado pretender completar la ya de por sí profunda recepción de Schmitt en nuestra lengua, por lo que aquí se quiere solo contribuir a ella aportando un nuevo punto de vista a partir de la confrontación del pensamiento schmittiano, tanto en su vertiente jurídico-política como filosófico-histórica, con el de un autor contemporáneo de Schmitt que tuvo una gran influencia en dos de los grandes interlocutores judíos del jurista alemán –Leo Strauss y Walter Benjamin– y que, a diferencia del teólogo político por excelencia del pasado siglo, resulta salvo contadas excepciones desconocido en el panorama filosófico español y, en general, en lengua castellana.

Toda vez que el pensamiento schmittiano ha gozado de una enorme difusión y recepción en los países hispanohablantes, desde el punto de vista histórico-filosófico antes mencionado, este libro tiene por tanto mayor interés en lo que respecta a la recepción del pensamiento rosenzweiguiano. A diferencia de lo que ocurre en Alemania, como es natural, pero también en Francia, en especial en Italia, así como, fuera de Europa, en Israel y Norteamérica, Rosenzweig es muy poco conocido para la filosofía española e hispanoamericana. Esta tiene en cambio una fuerte querencia por Benjamin, cuyo pensamiento está marcado por una fuerte impronta rosenzweiguiana. En todo caso, la recepción de Rosenzweig en castellano se ha caracterizado, en general, por una desatención tanto al alcance (teológico-)político como «filosófico-histórico» del nuevo pensamiento, o bien por un tratamiento muy somero de estas cuestiones. Lo mismo sucede, en buena medida, en la *Rosenzweig-Forschung* en general. De manera incomprensible, incluso, la edición de los *Gesammelte Schriften* de Rosenzweig no incluye a día de hoy su libro sobre Hegel, omisión esta más que considerable a la luz de lo que en definitiva fue la trayectoria intelectual del autor: el camino que va de Hegel, y del *Hegel*, a *La estrella*¹³. Es

¹³ Cf. R. Navarrete – P. Lanceros, «De Hegel a *La estrella*: ahora, todavía, siempre», en F. Ro-

imposible comprender la gran obra filosófica de Rosenzweig sin referencia a su gran monografía sobre la evolución del pensamiento político de Hegel, es decir, sin tener en cuenta la formación de Rosenzweig tanto en el hegelianismo como en el historicismo de su *Doktorvater*, Friedrich Meinecke. *La estrella* es la denuncia de las consecuencias de las pretensiones totalizantes, entre otros, de estos «ismos». No niega su verdad, pero es testigo de la catástrofe a la que habían conducido. Así, arroja luz sobre la posibilidad de apartarse de la historia y de la política, de resistir frente a ambas, como poniéndoles unas comillas que no por irónicas son frívolas, sino conscientes de la tragedia¹⁴.

La mención de Schmitt a Rosenzweig en *Glossarium*, a la que se ha aludido al comienzo de esta Introducción, no es en realidad más que un pretexto para proceder a la confrontación de la obra mayor de Rosenzweig con las tesis fundamentales del discurso jurídico-político de Schmitt y, partiendo de esta, exponer una interpretación teológico-política de *La estrella de la redención*. Sirve de gozne para transitar desde la presentación de la teología política de Schmitt hacia la del significado jurídico-político del *opus magnum* de Rosenzweig. La crítica rosenzweigiana de lo político, cuya vigencia no ha podido arrebatarle la *Shoah*, ha de ser comprendida a la luz de un diálogo con la articulación hegeliana de filosofía política y filosofía de la historia o, lo que es lo mismo, examinada como respuesta a la teoría de la secularización (*Verweltlichung*) de Hegel, en contraposición a la cual debe también ser entendida la gran tesis teológico-política de Schmitt: «Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados»¹⁵. El terreno común desde el cual establecer un diálogo fructífero entre estos dos grandes pensadores es el de la secularización y, por lo tanto, el de la teología política. Rosenzweig se refiere a ella en *La estrella* como «política mesiánica», entendiendo con esta expresión tanto una teoría de la secularización como una teoría de la guerra, ambas à la Hegel, que en principio nada tendría que ver con el concepto existencial de lo político postulado por Schmitt. La teología política presentada por Schmitt en 1922 es a-teológica en su sustancia, a diferencia de la mesianización de la política que, en su articulación con la filosofía de la historia, encontró Rosenzweig en Hegel. No cabe encontrar una sustancia cristiana, como tal, en el núcleo práctico-operativo de Schmitt

senzweig, *Escritos sobre la guerra* [EG], ed. de R. Navarrete, Sígueme, Salamanca, 2015, pp. 205-225.

¹⁴ Cf. A. Valdecantos, *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Díaz y Pons, Madrid, 2014.

¹⁵ C. Schmitt, «Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía» [TP], en *Teología política*, trad. de F. J. Conde, Trotta, Madrid, 2009, p. 37.

hasta que este no hace explícita, ya en la década de los cuarenta del siglo pasado, la visión de la historia sobre la que descansaba su teoría de la soberanía: la interpretación contrarrevolucionaria y antisemita –en sentido teológico-político, es decir, en rigor, antijudía– del *katechon* deuteropaulino.

La cristianización de la teología política schmittiana hace de la crítica de Rosenzweig a la mesianización –en el sentido de «cristianización»– de la política, *eo ipsa*, una crítica anticipada de la teologización de la política operada por Schmitt bajo la coartada del teorema de la secularización. Tal sería el resultado de una confrontación, en primer lugar, de las geo(teo)políticas rosenzweiguiana y schmittiana de la historia universal, ambas de raigambre hegeliana, de las respectivas antropologías políticas de Rosenzweig y Schmitt y, en lo fundamental, del análisis de las consideraciones del primero a propósito del carácter en esencia *katechónico* del Estado. Este es entendido por el autor de *La estrella* como el intento siempre renovado de conferir eternidad a los pueblos, esto es, de retener el final de la historia a través de las diversas estrategias de temporalización contra las que el filósofo de Kassel, como contrapunto agonal –no antagónico–, propone una concepción mesiánica del tiempo histórico cuyo alcance jurídico-político quiere dilucidar este libro a partir de la distinción entre «escatología» y «mesianismo» o, con más exactitud, entre «lo escatológico», «lo *katechónico*» y «lo mesiánico»: el resto de santidad que no se deja totalizar por lo sagrado, que escapa al antagonismo dialéctico entre *sacrum* y *profanum* que ha dado lugar desde tiempos remotos a perversos fenómenos especulares de sacralización y secularización.