

DEMOCRACIA Y RELIGIÓN

Dalmacio NEGRO PAVÓN

Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (España)

Palabras clave: Democracia. Religión. Política. Cristianismo.

Key words: Democracy. Religion. Politics. Christianity.

RESUMEN

Siendo Religión y política una unidad dialéctica, también lo serán la religión y la democracia política. Sin embargo, esto no ocurre en el caso de cualquier religión o cualquier forma de democracia y el presupuesto de la democracia occidental es históricamente el cristianismo. De ahí la fecunda dialéctica derivada de los “dos poderes” —entre la *auctoritas* y la *potestas*— que facilitó el desarrollo de la libertad política pues, precisamente porque ninguna religión auténtica es política, la religión siempre limita al poder. Ahora bien, la democracia política transformada en democracia social se ha hecho omnipotente y, suprimiendo cualquier limitación, el poder democrático ha derivado, al menos en Europa, hacia una forma de religión de la política que excluye al cristianismo. El problema es si la democracia podrá sostenerse prescindiendo de sus supuestos.

ABSTRACT

Religion and Politics being a dialectical unity, the same will be true of religion and political democracy. Nevertheless, this is not the same in the case of any religion or any form of democracy, and Western democracy's presupposition historically is Christianity. Hence the fertile dialectic derived from the “two powers” —between *auctoritas* and *potestas*— that facilitates the development of political freedom, since, precisely because no authentic religion is political, religion always limits power. Yet, as political democracy transformed into social democracy has become omnipotent and, suppressing any limitation, democratic power has moved, at least in Europe, towards a form of the religion of politics that excludes Christianity. The problem is whether democracy can endure after dispensing with its suppositions.

1. La creencia en la incompatibilidad entre la democracia y la religión está cada vez más extendida. Por supuesto, lo son conceptualmente en tanto la democracia es un concepto político, no religioso, y la religión no es un concepto político. Por eso también lo son en la práctica si se entiende la democracia como una religión o la religión como una ideología. Es frecuente hoy en día que la democracia se entienda y se sienta como una religión y la religión como una ideología más. En lo que respecta a la democracia, el equívoco suele deberse a la ilusión de que esta

última puede hacer realidad el mito ancestral de la Ciudad Perfecta, relacionado ahora con los de la felicidad terrenal perpetua y el del hombre nuevo.

Aparte de las religiones que puedan ser incompatibles doctrinalmente con la democracia, por ejemplo la musulmana, los equívocos más frecuentes, por lo menos en el ámbito occidental o de cultura cristiana, se deben al uso ideológico de la religión por los gobiernos descubierto por Maquiavelo, y a la conversión de la religión en ideología en el caso de los integristas. La cuestión se complica cuando el predominio del modo de pensamiento ideológico inclina a ver cualquier sistema o forma de pensamiento y sentimiento como un producto ideológico.

La incompatibilidad, bien por parte de la democracia o bien por parte de la religión o por ambas partes, es evidente en cualquiera de los tres casos. Mas, si, como debiera ser normal, la democracia no se entiende como una religión o sucedáneo de la religión ni la religión como una ideología, no sólo pueden ser compatibles sino complementarias. Ahora bien, sólo *en principio*, de un modo general, en tanto la democracia es un régimen político. Por una parte, un régimen es una forma del orden político, y este es sólo un aspecto parcial y superficial del orden social entero; y por otra, la política, que descansa en el *êthos* o espíritu del orden social, cuenta con la religión para mantenerlo limitándose a respetarla, igual que al arte, la ciencia o la cultura, sin ponerla a su servicio o ideologizarla; es decir, respetando la libertad religiosa. Por lo demás, las religiones son *en sí mismas* indiferentes a lo político y a la política. Basta tener en cuenta que la política se refiere a la vida presente, en este mundo, y la religión a la vida futura, eterna, en ultratumba, aunque esta puede ser una causa de que la política futurista, la política utópica, como la que persigue la realización de la Ciudad Perfecta, la felicidad absoluta o el hombre nuevo, desee eliminar la religión. Esto es algo paradójico, pues, como pensaba Tocqueville, la religión fomenta el hábito de conducirse pensando en el porvenir; pero por lo general, las religiones —una excepción sería el pelagianismo— no creen en la absoluta perfección humana y, por tanto, en la posibilidad de la Ciudad Perfecta, la felicidad terrenal absoluta ni en el hombre nuevo, aunque este último concepto provenga de la religión; pero San Pablo se refería a la conversión religiosa.

2. *Religio est libertas*, decía Eugenio d'Ors. Pues la religión, toda religión, limita al poder reduciéndolo a la condición de *potestas*. Así pues, dejando aparte la democracia como religión y la democracia utopista, que vienen a ser idénticas, la incompatibilidad de la democracia con la religión es, en principio, la misma que puede darse en el caso de regímenes políticos no democráticos. En este sentido, los conflictos que puedan sobrevenir caen en el ámbito de lo normal: son conflictos jurídicos, aunque, como cualquier conflicto, pueden llegar a politizarse a causa de su intensidad. Tal fue el caso de la lucha de las Investiduras, un largo conflicto no religioso sino jurisdiccional entre la *auctoritas* y la *potestas*, originado para salvaguardar la independencia de la religión de la política, de lo sagrado de lo político, de lo eterno frente a lo temporal. Y, por supuesto, nada de esto tiene que ver con las pretensiones de religiosos o instituciones religiosas por ostentar

el poder político (clericalismo). Así, como es sabido, el Papado, que como forma política es distinto de la Iglesia, en el curso de sus luchas con el Imperio llegó en ocasiones a pretender la titularidad suprema del poder temporal (Bonifacio VIII con su bula *Unam sanctam*), la *plenitudo potestatis*.

El verdadero conflicto político entre la religión y la política atañe a la religión como tal, no a sus formas institucionales. El conflicto consistente en que el poder político, que necesita siempre de la religión para legitimarse, pretende instituir una religión civil a su servicio, es decir, para el aquende, sustituyendo por ella —o relegando— la auténtica religión, que mira al allende, y unir así la *auctoritas* y la *potestas*, con el resultado de suprimir toda limitación al poder.

En efecto, lo político salió de lo religioso como muestra, por ejemplo, Marcel Gauchet¹. Y es la política la que suele revolverse contra la religión; bien para ponerla a su servicio instrumentalizándola, utilizándola como una ideología, o bien por ser un obstáculo a sus designios de poder. De hecho, los conflictos más graves se deben a la disputa por la *auctoritas*, cuando la política se entremete en asuntos religiosos o en asuntos morales.

El problema de si existe un conflicto específico, de naturaleza, entre la democracia y la religión, debe reconducirse pues, en primer lugar, al de qué religiones son compatibles o incompatibles, no con la democracia en tanto un régimen político, sino con lo que llamaba Tocqueville el estado democrático de la sociedad. Por ejemplo, es dudoso que ese último pueda existir allí donde predomina el islam, cuya concepción es teocrática y antiigualitaria al establecer una distinción cualitativa entre los creyentes y el resto, incluso con gradaciones entre los no musulmanes. En segundo lugar, al de aquellos conflictos en que la democracia aspira directamente a eliminar la religión, a arrinconarla al ámbito íntimo o privado despojándola de su carácter público, una manera de someterla, o a sustituirla por una religión civil o una ideología que haga sus funciones. Todos estos casos pueden reducirse al intento de suprimir o desequilibrar la dialéctica *natural* entre la religión y la política para que prevalezca esta última. En el caso de la democracia, es una tendencia innata, al tratarse de una dialéctica entre la verdad, representada por la religión, y la opinión, representada por la política, ya que la democracia es el régimen de la opinión por antonomasia. En suma, el viejo conflicto entre el *logos* y la *doxa*, ya que la religión es racional en tanto se refiere a la verdad o *aletheia* (en el judeocristianismo '*emunah*') contenida en sus misterios. Justamente por eso la religión introduce la racionalidad, al circunscribir lo suprasensible, lo irracional, o lo no racional, al misterio.

En suma, la posibilidad de entendimiento entre la religión y la democracia depende de cómo se entienda la democracia y de que religión se trata, puesto que hay religiones que excluyen por definición la democracia. Como el islam, ya citado, o el brahmanismo y el budismo con su régimen de castas, que excluyen por definición la libertad política, el principio de la democracia.

1. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. París, Gallimard, 1985.

3. ¿Qué clase de democracia? Es una creencia muy extendida que la democracia empezó en Grecia. Democracia idealizada por los europeos al unirla a dos creencias ingenuas: que allí existió una democracia “pura” y que en la democracia pura no se cometen injusticias y las mayorías reales o ficticias no oprimen a las minorías. Mas, como decía James Madison, es una ilusión creer que en una democracia pura no hay nada que impida el atropello de los débiles y de los individuos considerados odiosos. Y, por otra parte, regímenes democráticos sin la menor relación con los griegos han existido muchos antes de Grecia, en los tiempos de Grecia y después de Grecia. Asimismo es otra falacia, la creencia voluntarista, más eficaz de lo que pudiera parecer, en que un régimen es democrático si se proclama, se llama o se considera así. Falacia tan ingenua que por eso mismo induce con demasiada frecuencia a confusión. Una tercera causa de las confusiones en torno a las virtudes de la democracia consiste en identificarla con la república o la suposición de que la democracia es de suyo republicana. John Marshall advirtió expresamente que son muy distintas la república basada en la separación de poderes y la democracia como régimen de mayorías. Otra falacia es la creencia más o menos “científica” en que la democracia es el régimen definitivo (y el único moral): el correspondiente al estadio positivo, diría algún lector distraído de Augusto Comte, quien en puridad pensaba en la república. En fin, como dijo el “federalista” John Adams, “la democracia jamás perdura. En seguida se echa a perder, queda exhausta y, finalmente, acaba consigo misma. Todavía no ha nacido la democracia que no se haya suicidado”. Y por cierto que las democracias son más propensas que las otras formas de gobierno al suicidio, aunque suele adoptar la apariencia de eutanasia o buena muerte.

La existencia histórica de muchos regímenes democráticos es un hecho histórico comprobado. Una enumeración y descripción puede verse en la obra de Jean Baechler *Démocraties*². Si se descuentan los matices, seguramente podrían contarse muchos más. En efecto, materialmente puede existir democracia y formalmente no y viceversa y, naturalmente, pueden darse toda clase de errores al considerar democráticos a algunos regímenes y formas de gobierno o al no incluir otros que lo han sido o lo son. La democracia, cualquiera que sea el nombre que se le dé en los numerosos casos comprobables y aceptables, no es ninguna novedad contemporánea, como creen muchos integrándola en el mito del progreso³. Y, por supuesto, tampoco es inevitable como la culminación de la historia humana, pues puede haber involuciones, como en la Europa actual, dominada por el consenso oligárquico del Estado de Partidos⁴, regresiones y caídas. A pesar de las apariencias, da la impresión

2. París, Calmann-Lévy, 1985.

3. Reforzado por el de la evolución, que sólo es una hipótesis. Vid. las agudas observaciones de G. K. Chesterton en *El hombre eterno*. Madrid, Cristiandad, 2006.

4. Véase G. Fernández de la Mora, *La partitocracia*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977. También, el estudio de K. A. Schachtschneider, *Res publica res populi. Grundlegung euner Allgemeinen Republiklehre. Ein Beitrag zur Freiheit-, Rechts- und Staatslehre*. Berlin, Duncker & Humblot, 1994.

de que la democracia ha llegado a su cenit y probablemente está iniciando su caída, y en el caso de Europa, arrastrándola con ella. Para detenerla, la única defensa posible consiste en restaurar su auténtico sentido. Y lo más urgente es separarla de la creencia ingenua en la marcha inexorable hacia la democracia, una ilusión ligada a la utopía del advenimiento inexorable de un régimen perfecto. A este respecto conviene recordar que una de las mayores innovaciones de la Ilustración ha sido la supresión o exclusión del azar o la casualidad. Esto ha ligado la democracia al fatalismo, al que se inclina con facilidad la inteligencia en los tiempos democráticos, como observó agudamente Tocqueville. También es bueno recordar que Maquiavelo atribuía a la Fortuna el cincuenta por ciento de los sucesos políticos⁵.

En cuanto a la creencia voluntarista, el que un régimen político se declare o considere democrático no garantiza que lo sea. Puede ser verdad en teoría y falso en la práctica. Hay ejemplos a la vista, pero basta con remitirse a las llamadas “democracias populares” que proclaman ser la única forma auténtica de la democracia. *Die wahre Demokratie*, decía en sus tiempos románticos Carlos Marx. Además, si un régimen político puede ser formalmente democrático y no serlo materialmente o en la práctica y, asimismo, viceversa, aunque esto último ocurre muy raras veces, la primera posibilidad es bastante común. La democracia griega, en rigor sólo lo era nominalmente, y además muy precaria, limitándose a unos pocos. En rigor, venía a ser un concepto legal ligado al privilegio de la ciudadanía. Una especie de club de iguales que se reservaba el derecho de admisión.

También es habitual la tercera falacia o causa de confusión. Las repúblicas no son necesariamente democráticas ni las democracias tienen porque ser republicanas. Montesquieu explicó muy bien que en la república puede haber dos formas de gobierno: el aristocrático y el democrático. Es notorio que en Norteamérica, una vez obtenida la independencia, descartada la monarquía y proclamada la República, se discutió si el gobierno debía ser aristocrático o democrático. Los norteamericanos se decidieron por la República democrática, por lo que Estados Unidos, como la unidad de un pueblo, es material y formalmente una República *adjetivada* como democrática; y, por cierto, si se prescinde de la visión dinástica de la Monarquía, propia de las Monarquías estatales o absolutas de la Europa moderna, una anomalía como dice Manent, Norteamérica, al ser presidencialista es también monárquica. El régimen político norteamericano es una forma mixta de monarquía, aristocracia (oligocracia) y democracia. La *Königtum* germánica basada en el caudillaje fue inicialmente una suerte de República aristocrática próxima a la democracia. La in-

5. Como se sabe, para W. von Humboldt siguiendo a Maquiavelo, los tres elementos de lo histórico son la necesidad, la libertad humana y el azar: *Notwendigkeit, menschliche Freiheit Zufälligkeit*. Cournot llegó a ver en el azar el fundamento de la historia. Koselleck presenta el azar, cuya historia está sin hacer, como una “residuo de motivaciones”. *Futuro presente. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993. 8. Una reivindicación de la causalidad en O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*. Ditzingen, Reclam, 1988. En el pensamiento inmanentista, el destino sustituye a la casualidad y, en el transcendentalista, a la Providencia.

vención europea, como suele decir Pierre Manent, de la Monarquía Absoluta⁶ —en rigor debiera llamarse Monarquía Estatal, que explica más que Absoluta—, oscurece el hecho de que las monarquías medievales también eran generalmente Repúblicas aristocráticas y en ciertos casos democráticas⁷.

4. El meollo de todo el asunto que, sin embargo, no suele tenerse en cuenta, es la mencionada distinción entre lo que llamaba Tocqueville el estado social aristocrático y el estado social democrático. En el primero puede haber y hay gobiernos democráticos (p. ej. Grecia) y monárquicos (p. ej. la Monarquía Absoluta), y en el segundo puede haber y hay gobiernos monárquicos (Estados Unidos) y aristocráticos (Inglaterra)⁸.

La idea de estado social o estado de la sociedad era corriente en el siglo XIX. Los estados sociales tienen individualidad y objetividad propia. Es algo en lo que *se está*, como las creencias de Ortega. Es interesante la descripción que hacía Javier Conde del concepto siguiendo a Comte, para quien un estado social era un sistema de ideas. Un estado de la sociedad es el conjunto de conceptos, modos de pensar, modos de ver, ideas generales acerca de las cosas y de los hombres que forman un sistema definido por la intrínseca unidad de las ideas entre sí en la que convergen los hombres de una sociedad y en cierto modo consienten. Un sistema que tiene el consenso de todos, sin que le afecte alguna disconformidad

6. Se discute si es apropiado hablar de absolutismo (vid. R. G. Asch y H. Durchhardt, *El Absolutismo ¿Un mito? Revisión de un concepto historiográfico clave*. Barcelona, Idea Books, 2000). La palabra apareció en la revolución francesa pero se aplicó a la Monarquía del Antiguo Régimen bastante más tarde. Pero quizá fuese mejor hablar de Monarquías estatales, pues debieron su fortaleza a que podían disponer del Estado. Esta forma tan específica de la Monarquía constituye la causa de numerosos enredos.

7. Sánchez Albornoz defendió con buenas razones la existencia de una democracia en Castilla en los siglos XIII y XIV. Vid. *España, un enigma histórico*. Buenos Aires, Edhasa-Sudamericana, 1977.

8. Estas consideraciones se ciñen a las formas de gobierno que los griegos llamaban puras, sin tener en cuenta sus formas impuras, aunque se mencionen ocasionalmente algunas. Por ejemplo, la tiranía como degeneración de la monarquía, la oligarquía como degeneración de la aristocracia y la demagogia como degeneración de la democracia (Aristóteles llamaba en realidad democracia a la demagogia y democracia moderada a lo que hoy se entendería como democracia). También se omiten otras formas degeneradas de las formas puras y salvo en algún caso concreto, las formas mixtas, que son en realidad formas de régimen, no de gobierno. Aquí, nos atenemos a la caracterización aristotélica de las formas, que Platón llamaba puras, por el número de los que mandan. En una exposición amplia habría que considerar que estas formas de gobierno eran para los griegos como las formas históricas políticas de la *Pólis*, ya que, retrospectivamente, es decir, desde nuestro punto de vista histórico, para ellos la *Pólis* era la única forma política histórica. Los helenos adolecían de conciencia histórica. Como es sabido, se consideraban diferentes de los demás pueblos, no por la historia, sino por ser los únicos que se organizaban políticamente. Efectivamente, fueron los primeros en descubrir la posibilidad de la política y con ella, la de la ciudadanía, por lo que también se distinguían de los demás hombres. Cuando no había ninguna forma, en las situaciones políticas que describieron como anarquía, las *Poléis* dejaban de ser políticas; la anarquía era para ellos una situación política en transición o cambio histórico hacia otras formas históricas de la *Pólis*.

aislada en tanto articulación de contenidos habituales. Es un orden estable en las ideas, en las costumbres, en las instituciones y en los hábitos.⁹ Se podría decir con Ortega, quien debía mucho a Comte y Tocqueville, que es una masa orgánica de ideas creencia coherentes entre sí¹⁰.

Pues bien, según la explicación de Tocqueville, el estado aristocrático de la sociedad ha sido desde siempre el estado general de la humanidad, y no hay por qué dudarle. Pero en Europa, ha evolucionado desde la Edad Media hacia el estado democrático de la sociedad. En Norteamérica, esta forma posible de la sociedad tuvo la fortuna de instaurarse *ex novo*, de golpe, al existir allí una igualdad *de condiciones* inicial, en contraste con Europa. Aquí, el estado social democrático tropezaba —y tropieza— con la existencia de ideas, costumbres, usos, instituciones y hábitos aristocráticos —de desigualdad— firmemente arraigados; a lo que por cierto han venido a unirse las ideologías. ¿Qué motivó esta tendencia, única en la historia universal?

El propio Tocqueville, sin dejar de rendir cierto tributo, como buen discípulo de Montesquieu, a las influencias germánicas, la célebre *deutsche Freiheit* “de los bosques de Franconia” (sobre la que ironizaba Hegel diciendo que era libertad para la desunión¹¹), asevera que es una revolución inducida por el cristianismo, por la religión. La religión como origen y causa, no de la democracia política, pues la política no le interesa, sino del estado democrático de la sociedad, cuyo principio es la igualdad.

El cristianismo, una religión, no una ideología, provocó efectivamente unos cambios paulatinos en la visión de la realidad. Estos impulsaron el cambio de actitudes y mentalidad al que siguieron sucesivos cambios sociales y políticos. De ellos se derivó finalmente el cambio político revolucionario y a la postre, por tratarse de la introducción de un nuevo estado social, de la gran innovación social que había tenido lugar primero en Norteamérica como parte de Occidente, favorecido por las circunstancias. E inmediatamente después tuvo lugar en Europa la gran crisis histórica, pues aquí las circunstancias eran distintas, que incluye simultáneamente la revolución política y social, que fue la revolución francesa. Significativamente, la Gran Revolución, que Hölderlin, Schelling y Hegel saludaron como la reconciliación del cielo y la tierra, quiso abolir el pasado comenzando un tiempo nuevo a partir del año cero de 1789 como queriendo igualar retóricamente las condiciones.

Así pues, en lo que concierne al estado social democrático, no sólo no existe ninguna incompatibilidad entre la religión cristiana y la democracia, sino todo lo contrario: la difusión y el arraigo del espíritu, la mentalidad y los hábitos demo-

9. F. J. Conde, *Escritos y fragmentos políticos*. II. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974. VI, pp. 241-242.

10. De ahí la importancia de la sociología del conocimiento, que es propiamente la gran sociología de Comte, una psicosociología. El mismo Comte la hizo naufragar con el polilogismo inherente a su ley universal de los tres estadios.

11. Vid. *La Constitución de Alemania*. Madrid, Aguilar, 1972.

cráticos no hubieran sido posibles históricamente, es decir, fácticamente, sin el cristianismo, siendo esta religión lo que los sostiene en el plano de las creencias y las estructuras. De hecho, las mismas ideas clave de la democracia política están impregnadas de cristianismo¹².

5. La idea occidental de la democracia política como forma del gobierno, tanto si se atiende a la autonomía de la política como a su concepción de la libertad política —el principio de la democracia descubierto ya por Platón—, y de la igualdad de los hombres —en que hicieran hincapié los estoicos—, son ininteligibles sin el cristianismo, que les sirve de fundamento.

No sólo reconoce el cristianismo la autonomía de la política como consecuencia de la libertad política universal de la naturaleza humana inherente a la libertad evangélica, sino que la impulsó la propia Iglesia afirmando e incluso imponiendo el laicismo.

Efectivamente, en primer lugar, la Encarnación es el hecho capital en la fe cristiana. Y este misterio, según el cual la segunda persona de la Trinidad, el Hijo de Dios, se hizo hombre, implica por una parte, la potenciación de lo natural, bueno en sí mismo en tanto creado, de modo especial la de la naturaleza humana, y, por otra, el reconocimiento de su autonomía, siendo la política la forma de ordenar la vida natural o en el aquende.

En segundo lugar, la autonomía de la vida natural, la vida en este mundo, y la de la política, la confirman los Evangelios: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. “Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuese de este mundo, mis gentes habrían combatido para que yo no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí”.

Además, en tercer lugar, teológicamente y según las propias Escrituras, con la vida, muerte y resurrección de Jesucristo se renueva la Creación, “un nuevo cielo y una nueva tierra”, pues todo es renovado en Cristo.

En cuarto lugar, en parte como consecuencia de lo anterior, la religión cristiana es radicalmente desmitificadora: sólo Dios —las tres personas trinitarias— son sagradas. Todo lo demás, se desdiviniza. Los ángeles, la virgen María, los santos, no son entidades o personas divinas. Por ello distingue la teología el culto de latría a Dios, del culto de dulía a la Virgen y del de hiperdulía a los santos, sin perjuicio del especial lugar que ocupa un ser humano, la Madre de Dios hecho hombre, en el orden histórico natural por su papel en la economía de la salvación. Una cosa es lo sagrado, que constituye el objeto de la religión, y otra la política, cuyo objeto consiste en garantizar la libertad natural del hombre —y por supuesto la libertad evangélica que la potencia con sus particulares connotaciones— para darle

12. La literatura al respecto, suscitada por el ataque del laicismo radical al cristianismo y la situación de la democracia europea es cada vez más numerosa. Entre ella: D. Negro, *Lo que Europa debe al cristianismo*. Madrid, 2ª ed., Unión Editorial, 2006; L. Siedentop, *La democracia en Europa*. Madrid, Siglo Veintiuno, 2001; G. Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*. London/New York, Routledge, 1996.

seguridad en el aquende, puesto que las personas viven en este mundo, aunque están destinadas a la vida eterna.

En quinto lugar, esto suscitó agudamente en el mundo histórico el viejo problema de “las dos lealtades”, en rigor el de la coherencia entre la fidelidad (de *fides*) y la lealtad (de *legis*), pues cada hombre ha de tener en cuenta esta duplicidad y coordinarla en su conducta. Problema que reproduce una vez más la inevitable relación entre la religión y la política, entre cualquier religión y la política. Pues religión y política forman una unidad dialéctica semejante a la existente entre la vida real en este mundo y la realidad de la vida tras la muerte; irrealidad, si no se cree en ella; pero, en todo caso, la muerte, si no es una divisoria, es un límite entre el aquende y el allende que separa dos realidades. Precisamente por eso, la Iglesia impulsó el laicismo a fin de, evitando la confusión entre las dos formas de vida, evitar la sacralización o mitificación de lo natural, de la política y del poder político. Ello dio lugar a la temprana distinción entre los “dos poderes” —entre la *auctoritas* y la *potestas*—, cuya primera formulación explícita se debe al papa Gelasio (siglo V). Otro papa, Gregorio VII, afirmó más tarde el laicismo al lanzar la “revolución legal” que asentó la idea europea del Derecho con su famoso decreto de 1075 origen de la lucha de las Investiduras¹³ y, culturalmente, del Renacimiento.

En sexto lugar, la libertad política europea —la plenitud de la libertad política— constituye asimismo una consecuencia directa de la religión bíblica. Para el judeo-cristianismo, el hombre es ontológicamente un ser libre en este mundo por su filiación divina, al ser hijo de Dios en cuanto creatura Suya y, además, *imago Dei*, imagen de Dios, análogo a Dios. *Deus occasionatus* (Cusano), *homo hominis Deus* (F. Bacon), *petit Dieu* (Leibniz). Según la libertad evangélica, la libertad del hombre es una libertad natural consustancial a su naturaleza en tanto persona. Pues el hombre, limitado y determinado por su naturaleza, la supera gracias a la libertad evangélica que descansa en la Verdad de la fe: “La Verdad os hará libres”. De ahí que sea un ser moral (*libero arbitrio*) más libre que por su mera libertad natural en tanto ser racional pues, si se determina, incluso contra la divinidad, es por una decisión de su voluntad libre. De ahí también que la causa de la plenitud del hombre como ser libre sea la libertad religiosa y que ésta constituya en el mundo cristiano la raíz de las demás libertades. En el cristianismo, el hombre tiene plena libertad. Por ella, es el único responsable *quoad altera* (frente a las cosas) y *quoad alteros* (abierto a los otros)¹⁴.

13. Vid. G. H. Sabine, *Historia de la teoría política* (Madrid, Fondo de Cultura, 1968 y otras eds.), y H. H. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*. Harvard University Press, 1983 (hay traducción al español). Sobre Gregorio VII, U.-R. Blumenthal, *Gregor VII, Papst zwischen Canossa und Kirchenreform*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

14. Cfr. F. J. Conde, *Teoría y sistema de las formas políticas*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948, II, pp. 41 ss.

6. La libertad humana es en suma un dato fundamental para cuya protección se instituye el Derecho. En la Edad Media, *libertas* equivalía a *natura* y a derecho. El Derecho aparece en el caso de un conflicto en torno a las cosas entre varios seres libres. En cuanto contiene las reglas del orden natural, creado o increado, es anterior a la acción humana, pero sólo se hace presente al ejercitar la libertad. Sin embargo, en el caso de la libertad cristiana, la acción humana puede oponerse incluso a la voluntad divina (pecado original) y, por tanto, al orden natural. Esto mismo absolutiza la libertad política, que se distingue de las otras libertades (personales y civiles o sociales) por ser una libertad colectiva, la libertad del actuar cada uno conjuntamente con la libertad de los demás ordenándose u orientándose al mismo fin. En ello ha insistido Hannah Arendt.

Esta concepción de la libertad política hace, efectivamente, de ella una suerte de libertad absoluta, *erga omnes*, distinta de la libertad política de los antiguos, de los griegos y los romanos, que fueron los primeros en caer en la cuenta de las posibilidades de la libertad, si bien como mera libertad exterior. Se enorgullecían de ser políticamente libres a diferencia de los *barbaroi* (bárbaros o extranjeros). Mas, para ellos, se trataba de un *status* legal por la pertenencia a una *Pólis* (*spoudaios* era el hombre libre y *polités* el libre que gozaba de la ciudadanía, de la libertad política, *eleutheria*) o a la *Civitas* romana (la *libertas* propia del *cives*), a una entidad colectiva. Benjamín Constant intentó explicar la diferencia entre la libertad de los antiguos y la de los modernos. En el fondo, el principal problema más o menos consciente de los liberales europeos en general en los siglos XIX y XX consistió en distinguir las dos formas de la libertad política, al ser la forma moderna, debida al cristianismo, por decirlo así absoluta, no condicionada por el estatut jurídico o cualquier otra circunstancia¹⁵.

En la misma libertad evangélica descansa la idea europea de igualdad política. El que todos los hombres sean naturalmente iguales ante Dios por su condición de hijos Suyos, e iguales entre sí por ser *imago Dei*, conmueve los fundamentos del estado social aristocrático. Es decir, en el mundo del cristianismo no se es libre y se tiene libertad política por ser legalmente igual a los demás, como los *politai* griegos o los *civi* romanos y luego el igualitarismo democrático: los hombres son iguales por ser ontológicamente libres, y las diferencias entre ellos constituyen una

15. Esto implica la decisiva distinción entre dos tradiciones de la libertad o dos formas fundamentales de liberalismo: el tradicional o político y el hobbesiano, rousseauiano o estatista, que coinciden aproximadamente con la distinción habitual desde G. de Ruggiero (en su conocida *Historia del liberalismo europeo*), recogida por Hayek en *The Constitution of Liberty* y en otros lugares, entre el liberalismo anglosajón, más o menos tradicionalista, y el liberalismo galicano o jacobino. Vid. D. Negro, *La tradición liberal y el Estado*. Madrid, Unión Editorial, 1976. A partir de Burke, se dividió esa tradición entre el conservadorismo anglosajón —“conservador”, por enfrentarse al liberalismo jacobino revolucionario— cuyo jefe fue Coleridge, heredero de Burke —vid. los libros clásicos de R. Kirk, *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos* y *Un programa para conservadores*. Madrid, Rialp, 1956 y 1957 respectivamente, y cfr. D. Negro, *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976—), el liberalismo orientado hacia el Estado de Derecho, y el tradicionalismo con diversas variantes.

consecuencia natural de la libertad, sin negar empero su igualdad natural y social como cualidad de la naturaleza humana.

Precisamente, la gran inversión de la democracia contra la que previno Tocqueville, no sin introducir alguna aparente confusión, consiste en hacer de la igualdad el principio de la democracia en lugar de la libertad. Esto es lo que ocurrió en Europa casi desde el principio de la irrupción de la democracia política. La causa principal de esta corrupción consiste en la mentada confusión entre el estado democrático de la sociedad y la democracia política, que lleva a la adopción de la igualdad como su principio. Contra ello prevenía ya la Biblia: René Girard ha insistido en que el décimo mandamiento prohíbe expresamente los deseos miméticos, el deseo de tener lo mismo que el prójimo por cualquier medio; previene contra la envidia igualitaria¹⁶.

En la vida colectiva, el único remedio contra los males del igualitarismo es precisamente la libertad política, constituyendo la ideología igualitarista la causa principal de que la democracia política derive a regímenes oligárquicos sin paliativos como los actuales, en los que la palabra “democracia” es casi siempre sinónima de “ficción”¹⁷. Los igualitaristas, mientras no consigan igualar a todos —*ad kalendas graecas* y coactivamente, es decir contra la libertad, salvo el milagro del hombre nuevo— se organizan como sociedades políticas, herederas de las sociedades cortesanas del Antiguo Régimen, distintas de la Gran Sociedad o la sociedad total a la que gobiernan oligárquicamente. Georges Orwell lo explicó muy bien en *Animal Farm*: en una sociedad igualitaria siempre habrá algunos más iguales que los demás. Este es un problema insoluble de la socialdemocracia y de todas las ideologías.

Naturalmente, el cristianismo, al no ser una ideología sino una religión¹⁸, ni se preocupó por las ideas políticas que se desprenden de ella —y otras relacionadas— ni las impuso.¹⁹ Fueron penetrando lentamente y con altibajos hasta configurar una mentalidad más o menos difusa, conformadora del *ethos* de los pueblos europeos. Un tema muy interesante, que no cabe tratar aquí, es el que los economistas llaman “globalización” y muchos escritores políticos “supranacionalización de la política”. Pues consiste en gran medida en la difusión de la idea cristiana de la libertad, aún si va envuelta en ideologías. “Podría definirse el progreso de la humanidad, escribió el gran filósofo A. N. Whitehead en *Aventuras de las ideas*, como el proceso de ir

16. Vid. G. Fernández de la Mora, *La envidia igualitaria*. Barcelona, Planeta, 1984.

17. Conforme a la ley de hierro de la oligarquía (Aristóteles, Mosca, Pareto, Michels), todos los gobiernos son oligárquicos. El problema político consiste en controlar la oligarquía, siendo el mejor remedio la democracia. No obstante, tanto en la democracia política como en cualquier otra forma de régimen político, el problema remite al de la representación. Vid. G. Fernández de la Mora, *La partitocracia*. Para E. Voegelin, la representación era el tema central de la ciencia política. *La nueva ciencia de la política*. Buenos Aires, Katz, 2006.

18. En rigor, el cristianismo ni siquiera es una religión —la religión pertenece al orden natural— sino una palabra para designar a los que creen en Cristo, pues cada cristiano es un Cristo. Zubiri lo ha explicado muy bien. La Iglesia, que es *communio*, reúne a los cristianos en torno a Cristo.

19. Vid. algo al respecto y bibliografía mencionada allí citada, en D. Negro, *Lo que Europa debe al cristianismo*, 3ª parte.

transformando la sociedad de manera que se hagan cada vez más practicables para sus individuos los ideales cristianos originales”²⁰.

7. La democracia como forma de gobierno presupone “la identidad entre gobernantes y gobernados” (C. Schmitt). Y éste es el gran problema de la democracia política. Es imposible conseguir semejante identidad en naciones o entidades políticas grandes o muy pobladas. Mas, a pesar de ello, se ha impuesto la idea de la voluntad general de Rousseau. Egon Friedell caracterizó el siglo XVIII como el siglo de la “grecomanía” preparada por el Renacimiento, época que, decía Whitehead, había descuidado el estudio de los estadistas romanos, y Rousseau pensaba en la idealizada *Pólis* griega y en pequeñas ciudades como Chambéry y su Ginebra natal. Sin embargo, hay que contar con la inexorable ley de hierro de la oligarquía (R. Michels), que también intentó solucionar implícitamente Rousseau con su contrato social, al que redujo el doble contrato hobbesiano de constitución de la sociedad e institucionalización de la oligarquía.

Aristóteles ya había propuesto la democracia como única forma posible de contrapesarla y de control al mismo tiempo, una suerte de forma mixta de gobierno, la *politeia*. Montesquieu enfatizó dos mecanismos institucionales: la separación de los poderes y los poderes intermediarios. En Norteamérica, que siguió a Montesquieu, anterior a Rousseau, contemporáneo de su revolución, rigen ambas fórmulas. Pero en Europa, al estar vinculados los poderes intermediarios existentes al estado aristocrático de la sociedad, sólo se retuvo la separación de poderes, más formal que efectiva, de la que resultó el parlamentarismo, que, por otra parte, pretendía imitar al inglés, basado en una sólida tradición de *selfgovernment* procedente del “régimen” medieval²¹. El resultado es que aquí se pretendió poner remedio a la ley de hierro mediante la representación, por así decirlo “pura”, mientras en Estados Unidos se aplicó la representación como una suerte de representación-mandato imperativo, fórmula proscrita teóricamente en Europa²², pues, irónicamente, es muy efectiva cuando los representantes son designados por los partidos, como es notorio en el Estado de Partidos.

No cabe duda de que el sistema representativo europeo, ajustado además al parlamentarismo, ha fracasado —también concurren otras causas—²³ y apenas sirve ya para justificar pseudodemocráticamente el gobierno formalmente democrático de

20. 1ª, I, 4, p. 26. Una de las peculiaridades de Concilio Vaticano II consiste en que aborda con decisión el ecumenismo e insiste vigorosamente en la libertad.

21. Vid. M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen medieval au concept de gouvernement*. París, Seuil, 1995.

22. Cfr. L. Cohen-Tanugi, *Le droit sans l'état. Sur la démocratie en France et en Amérique*. París, 3ª ed., PUF, 1987. Del mismo autor, *La métamorphose de la démocratie*. París, Odile Jacob, 1989.

23. Vid. la famosa crítica de Carl Schmitt de 1923, *Sobre el parlamentarismo*. Madrid, Tecnos, 1990.

la oligarquía política del Estado de los Partidos²⁴. Ahora bien, lo que interesa señalar aquí es el origen religioso de la representación política.

Ni en Grecia ni en Roma, inmersas en el estado aristocrático de la sociedad, existió la representación política. En la Edad Media se recurría al mandato imperativo, una fórmula de derecho “privado” (no existía la artificiosa distinción estatal entre el derecho “público” y el derecho “privado”) coherente con el régimen de autogobierno imperante. La representación fue una invención de las órdenes religiosas medievales dispersas por toda la Cristiandad para elegir a sus superiores. Éstas se autogobiernan sin perjuicio de su pertenencia a la *communio* espiritual —concepto distinto al de comunidad temporal— que es la Iglesia universal. Naturalmente, funcionó y sigue funcionando en el contexto eclesiástico, pues tiene la incomparable ventaja de que las comunidades religiosas no están sometidas por su condición de *communio* a la ley de hierro, y electores y elegidos, representados y representantes, actúan en conciencia. El que alguna vez pueda darse alguna distorsión o abuso, no influye en el funcionamiento de este sistema de autogobierno, general en toda la Iglesia²⁵.

Sistema que en la esfera política era el *regimen* de la *res publica christiana* medieval, basada en el autogobierno como fruto de la libertad política. En el “régimen”, le correspondía a la Iglesia la *directio* de las almas y al gobierno la *correctio* de los cuerpos. En esta forma de convivencia política estudiada por Michel Senellart, la coacción era un recurso extraordinario, ajeno tanto a la política, basada en el pacto sellado con el juramento, como al derecho, y, por supuesto, a la religión. La coacción era, por decirlo así, una obligación —un privilegio odioso—, del gobierno.

El *Selfgovernment* o autogobierno es, justamente, el resultado de la democracia, o, más bien, la democracia es el resultado necesario del autogobierno y ambos de la libertad política. Democracia y autogobierno son consustanciales. Por eso decía Karl Rahner teniendo seguramente en mente al “régimen” y a Montesquieu, que la democracia no depende de que cada ciudadano “tenga en su mano la papeleta de voto —cúmulo de papeles, afirmaba el teólogo, que puede ser muy tiránico— sino de que en una sociedad determinada no haya una instancia única que acapare en sí todo el poder, que haya una pluralidad de poderes distintos entre sí, de modo que el particular se sienta protegido en cierto modo por uno contra la prepotencia de los otros.”²⁶ Pues el autogobierno se pervierte si no se admite la existencia de las instancias o poderes intermediarios que puedan surgir de la libertad política.

24. Sobre el carácter oligárquico del Estado de Partidos, G. Fernández de la Mora, *Op. cit.* y el importante estudio posterior de K. A. Schachtschneider, *cit.*

25. Es curioso que se pida “democratizar” la Iglesia a imagen de la democracia política cuando esta última funciona tan mal y está tan degradada. Hoy no es más que una oligarquía de partidos unidos por el consenso político, una suplantación del auténtico consenso social. De hecho, la representación funciona como delegación. En la confusión entre representación y delegación veía Tocqueville, dándole la razón Stuart Mill, una de las claves del porvenir de la democracia. Cfr. nuestra Introducción a J. St. Mill, *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Madrid, Tecnos, 2007.

26. Karl Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia*. Barcelona, Herder, 1968. II, 5, b), p. 78.

8. Sea cual sea la forma de gobierno o la religión, las relaciones entre religión y política son relaciones entre las dos *potestates*, entre la *auctoritas* (entre los griegos, la *physis* desempeñaba ese papel, recuerda Rémi Brague, y lo mismo entre los romanos; de ahí el derecho natural clásico) y la *potestas*. La primacía corresponde siempre a la autoridad religiosa, y la mera *potestas* al gobierno. Si la *potestas* rechaza o absorbe la *auctoritas*, deja de estar limitada y se convierte en poder. Y el poder sin trabas tiende a sacralizarse al convertirse en autoridad definidora de la verdad.

En la época moderna, la descripción por Maquiavelo de lo que sucedía en su época rompió la unidad dialéctica entre la religión y la política. Así se liberó la *potestas* de las trabas o límites de la *auctoritas* y se convirtió en poder, el poder de la Monarquía Estatal o Absoluta, la soberanía²⁷. La soberanía se sacralizó, inventándose para justificarla y legitimarla la fórmula del derecho divino de los reyes, por la que participaban estos últimos en la *auctoritas* mediante la alianza del Trono y el Altar. La solución del cardenal Bellarmino de atribuirle a la Iglesia una suerte de *potestas* indirecta sobre el poder político fue empero, como observó Schmitt, además de deficiente, una mala solución al problema de la *auctoritas*.²⁸

La fórmula del derecho divino la heredó luego implícitamente abintestado, se ha dicho muchas veces, la doctrina de la soberanía popular —considerada infalible— del constitucionalismo. La sacralización del poder, ciertamente impía en estos casos por ser atea, culmina en los regímenes totalitarios de siglo XX.

El orden político es una forma de orden que descansa en la opinión, cuya titularidad, si no se restringe a unos pocos, es el origen de la democracia política, no el poder. Sin embargo, el orden político es una parte del orden natural universal y toda forma de orden implica una concepción de la verdad, sea ésta de origen cosmológico, antropológico o soteriológico, según la conocida distinción de Voegelin²⁹.

El problema surge porque el Estado es, desde su triunfo sobre la Iglesia en la revolución francesa, una forma de *orden artificial centralizador superpuesto al natural, que impone su propia verdad* —la de la Nación Política imaginaria, la coartada de la oligarquía— *a través del constitucionalismo*. Constitucionalismo que es un aspecto sustantivo del modo de pensamiento ideológico moderno surgido de la revolución: sustituye al derecho natural. La Constitución, una decisión total de

27. De la soberanía única del Estado decía Whitehead que, “por agradable que resultara a los protestantes y a los soberanos era a la vez ofensiva e impracticable siendo simplemente en los siglos XVI y XVII un arma contra los papistas y una manera de poner policías para guardar las oficinas de los mercaderes”. *Aventuras de las ideas*, 1ª, IV, 6, p. 83.

28. *Carl Schmitt und Álvaro d’Ors. Briefwechsel*. Berlin, Duncker & Humblot, 2004. Editado por M. Herrero. Carta del 8-10-1954, p. 146.

29. Vid. *La nueva ciencia de la política*. Cada una de las distinciones de Voegelin se podrían complementar con las que establecía Sorokin sobre las formas de interpretar la verdad: verdad sentida, ideacional, idealista e integral. De P. A. Sorokin, *Dinámica social y cultural*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962.

la oligarquía (la Nación Política) sobre la vida de un pueblo, aunque se atribuya a su opinión el rango de “poder constituyente”, hace las veces de un derecho natural voluntarista o positivista *Ersatz* peculiar del artificioso orden estatal³⁰. Decía Rahner que, “con el pretexto de cualquier Constitución se pueda realizar una concentración del poder que acabe con la libertad”³¹.

En cierto modo, la declaración de la infalibilidad papal por el Concilio Vaticano I (1870), si se interpreta unilateralmente desde el punto de vista político, es decir, al margen de los aspectos teológicos fundamentales, puede entenderse como una réplica a la infalibilidad política atribuida a la opinión pública conforme al orden del Estado-Nación surgido de la revolución. La custodia de la verdad del orden natural y la administración de los bienes espirituales que se desprenden de la verdad soteriológica son de la exclusiva competencia de la autoridad religiosa. La declaración vaticana, al distinguir las dos potestades, la de la palabra y la material, confirma la primera como *auctoritas* y las demás como *potestas*. Resulta ser así una declaración en el fondo antiestatista, pero no necesariamente antidemocrática, puesto que la religión nada tiene que decir sobre las formas de organización del gobierno mientras no se opongan intrínsecamente a la verdad religiosa. En realidad, la Iglesia en tanto depositaria y custodia de la verdad y la religión que la transmite niegan la infalibilidad de la opinión (*doxa*) y se oponen a la sacralización estatista de la democracia.

En el trasfondo de la dialéctica entre la *auctoritas* y la *potestas* está en juego mucho más que una cuestión jurisdiccional. En esa dialéctica, que para Álvaro d’Ors expresa la auténtica división de los poderes, de las potestades, se ha visto con justicia la causa de que la historia occidental pueda considerarse la historia de la razón y la libertad³².

De otro modo, como el Gobierno es el centro, y en el caso del Estado, la forma del gobierno máximamente centralizadora, a medida que atrae hacia sí el orden social entero o lo invade imponiendo el suyo, se autosacraliza. En el caso de la democracia política, si llega a confundirse con el estado democrático de la sociedad, se transforma en ideología. Esta es, ciertamente, una religión política, con la particularidad de que aspira a ser la religión de la política uniendo la *auctoritas* que le atribuye a la opinión con la *potestas* del mecanismo estatal. Es lo que ha ocurrido bajo el imperio de la socialdemocracia tras la segunda

30. Cfr. P. G. Grasso, *El problema del constitucionalismo después del Estado Moderno*. Madrid: Marcial Pons, 2005. Esto no empuja que el constitucionalismo surgiese imitando el modelo inglés, que tanta admiración suscitó en el siglo XVIII, por ejemplo en Montesquieu y en el propio Rousseau, que proyectó una Constitución para Córcega, y el norteamericano.

31. *Lo dinámico en la Iglesia*. II, 5, b), p. 79.

32. La esencia de la omnipotencia divina reside en el poder de la Palabra. “Al principio era la Palabra. La Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. Ya al principio ella estaba junto a Dios. Todo fue hecho por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto llegó a existir. En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres; y la luz resplandece en las tinieblas y las tinieblas no la sofocaron” (Jn. 1, 1-5). La Palabra misma es la *auctoritas* y su potencia creadora es la *potestas*. La Palabra contiene la verdad que se manifiesta en la libertad de la *potestas*, en la realidad de la Creación.

guerra mundial. Como escribiera anticipatoriamente Lorenz von Stein, “en la socialdemocracia, la Constitución es lo democrático, la Administración el elemento social.”³³ Su fundador, Fernando Lasalle, el rival de Marx, pudo afirmar con razón que “el Estado es Dios”, pues en él se unen la verdad de la palabra —la Constitución— y la realidad del mecanismo —la Administración—. La socialdemocracia reviste muchas formas concretas y ha tenido vicisitudes muy diversas. Pero su núcleo fundamental es la democracia social, la fusión de la democracia política y el estado social democrático. En este sentido, escribe Antonio García-Trevijano, “la aspiración a la democracia social, ha sido el gran obstáculo igualitario y estratégico que levantó la izquierda europea contra la posibilidad de la democracia política.”³⁴

Pero no es sólo eso. La democracia social ha desembocado en su evolución, en la formación del Estado de Partidos y esta forma del Estado (que en el fondo disuelve la estatalidad) traslada formal y materialmente el necesario consenso social a la esfera política trasmutándolo en consenso político. Y el consenso político, una especie de *pouvoir spirituel* comteano, se convierte en fuente de la verdad y la realidad. El único consenso legitimador, polémico frente al consenso social natural en el que descansa el orden político³⁵. Ahora bien, esto es una inversión de la realidad: es el *éthos* particular del orden político el que debiera atenerse al de la sociedad, puesto que todo orden político descansa en el consenso social prepolítico, y éste es informado por la religión (no le faltaba razón a Durkheim cuando atribuía cierto carácter sagrado a lo social). Si no es así, es lógico que choquen la religión y el consenso político social-demócrata autoerigido a la vez mediante la representación en *pouvoir spirituel* (el consenso entre los partidos) y *pouvoir temporel* (el mecanismo o aparato estatal, la burocracia). Y no cabe imputarlo a la naturaleza del Estado, sino a la opinión regida por ese consenso, pues el Estado, en tanto neutral, es indiferente. Marx decía que el Estado es ateo, pero a su carácter de técnico, de máquina³⁶ sólo se le puede atribuir la indiferencia. Religioso o ateo, confesional o nihilista es el Gobierno, el pueblo, la nación o la sociedad, en todo caso hombres concretos. De modo que el consenso político laico de la democracia social, abusa del Estado al utilizarlo para oponerse a la religión en la medida en que esta informa el *éthos* prepolítico. Ahora bien, si impone legalmente su criterio en contra del *éthos* o espíritu colectivo, borra todo rastro de legitimidad. El Estado

33. *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. “Der Begriff der Gesellschaft...” V, 3, p. 123.

34. *Frente a la Gran Mentira*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996. V, p. 141.

35. Sobre el consenso socialdemócrata en España, D. Negro, “Del Movimiento al Consenso”. *Razón Española*, nº 140 (noviembre-diciembre 2006). Es sorprendentemente escasa la literatura sobre el consenso socialdemócrata imperante en Europa. Por eso, aunque aborda el problema oblicuamente, es muy interesante al respecto el libro de B. Bawer, *Mientras Europa duerme. De como el islamismo radical está destruyendo Europa desde dentro*. Madrid, Gota a gota, 2007. Sobre sus métodos e ideas esenciales, R. Huntford, *The New Totalitarians*. New York, Stein & Day, 1972.

36. Vid. C. Schmitt, “El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes”. *Razón Española*, nº 131 (mayo-junio 2005).

de los Partidos unidos por el consenso es, como lazo político y social a la vez, un descarnado régimen oligárquico cuya legalidad positivista coactiva se opone a la libertad política.

9. Pronosticó Tocqueville: “La fe en la opinión pública se convertirá en una especie de religión, en la que la mayoría será el profeta.” El pronóstico se ha cumplido o está en trance de cumplirse: la democracia como religión de la política se está imponiendo, al menos en Europa, a la religión tradicional sustituyéndola por la indiferencia laicista. De este modo, la democracia social como religión política³⁷ funciona como una religión civil laicista opuesta, no sólo al cristianismo sino, paradójicamente, a toda religión. ¿Se estará cumpliendo la profecía de Comte de que en el futuro, a medida que el hombre sea cada vez más religioso superará incluso el ateísmo que, en último análisis, es un concepto del estado metafísico intermedio entre el estadio teológico y el positivo de la Humanidad? La democracia como estado de la sociedad y la democracia como forma de gobierno son expresión del laicismo tradicional europeo vinculado al cristianismo como la religión de los cristianos. La democracia como religión de la política ¿no expresará el hecho de que el hombre se vuelve cada vez más religioso cuanto más iguales son los hombres, entendiéndose por religión el conformismo absoluto?

La religión política democrática se presenta de momento como una religión civil inmanente en competencia con la religión tradicional trascendente. Pueden encontrarse ilustres antecedentes intelectuales en el último capítulo del *Contrato social* de Rousseau, en la religión moralista basada en la virtud de la justicia que deificó a la diosa Razón en la revolución francesa, y, por supuesto, en la positivista Religión de la Humanidad de Augusto Comte. Sobre todo en esta última, fuente del humanitarismo democrático vigente. Habría que añadir también el intento de los epígonos de Marx y Freud observado en 1950 por Karl Jaspers, quien siempre se interesó por este asunto, de elaborar una suerte de *Glaubenssatz*, de sucedáneo de la fe³⁸. Y, desde luego, habría que sumar como ingredientes de la religión civil de la democracia, el cientificismo como un denominador común (muy explícito en Marx, Comte y Freud), el pacifismo, etc... Un acontecimiento importante a este respecto fue sin duda la revolución de mayo de 1968. La democracia política comenzó a degradarse definitivamente a partir de este momento al presentarse francamente como la religión de la política. La degradación se aceleró paradójicamente a partir

37. Hace años publicó Stan M. Popescu un interesante estudio sobre la democracia como una anti-religión, que no ha tenido mucha fortuna: *Autopsia de la democracia. Un estudio de la anti-religión*. Buenos Aires, Ed. Euthymia, 1984.

38. *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*. Buenos Aires, Sudamericana, 1957. En este ensayo y en otros lugares, percibió Jaspers los síntomas de la posterior revolución de mayo de 1968, un hito en el desarrollo de la nueva religión civil laicista de contenido democrático.

de la caída del Muro de Berlín en 1989, justamente cuando Fukuyama proclamaba el triunfo planetario de la democracia liberal³⁹.

Pero no es este el lugar de comentar los orígenes de esta religión de la política cuyo carácter gnóstico se advierte fácilmente, ni sus dogmas, elementos, factores y evolución. Aquí basta con señalar su existencia, reconocer su vigor y que de ella se infiere, no obstante, una vez más que la religión es, como suele decir Ratzinger, una necesidad primigenia del hombre.

El problema de la religión democrática laicista es su vacuidad. Decía Zubiri que es esta una época de desfundamentación y, por extensión, de des-religación. Sería pues la religión correspondiente a una época sin fundamentación. Y este es justamente su problema: que la religión democrática no religa por sí misma sino mediante la seducción o la voluntad de poder.

Pues la democracia política-social no puede fundamentar el estado democrático de la sociedad, ya que el orden político es siempre superficial, epidérmico, reflejo de todos los órdenes parciales que configuran el orden social⁴⁰. Es evidente que el orden político no religa por sí sólo el estado de la sociedad, a no ser imponiéndose coactivamente. Para eso necesita la religión civil, en este momento la democrática. Sin embargo, el orden político ha prosperado tan desmesuradamente que, paradójicamente, la politización (lo que suele llamarse secularización), a medida que impregna todo con su politicidad, despolitiza el mismo orden político al sustituir su politicidad natural por la religiosidad democrática que le es inherente. A ello se debe que el orden social como una totalidad se encuentre en un permanente estado de transformación, al carecer por sí mismo de legitimidad puesto que depende solamente de la opinión.

Ernst Wolfgang Böckenförde afirmaba hace años en un celebrado párrafo, que lo estatal en su forma avanzada, aún «secularizado, vive de presuposiciones que el mismo no puede garantizar».⁴¹ Y lo mismo cabe decir de la democracia como forma de gobierno o un estado de la sociedad. Por lo que, sustituida la vieja religión por la vacua religión laicista, se modificarían radicalmente los supuestos del Estado y los de la democracia, si es que su banalidad puede servir de supuesto. Lo que probablemente evidencia el auge de la religiosidad democrática laicista es, a pesar de las apariencias, la consunción del orden estatal y de la democracia pseudopolítica que genera.

39. No obstante, el puritanismo norteamericano, con su visión moral y moralizante de la democracia —que se ha filtrado en la educación a través de John Dewey—, constituye otro poderoso ingrediente de la concepción religiosa de la democracia laicista.

40. Estos son fundamentalmente, en sentido horizontal, el orden sobrenatural de la fe, el orden religioso, el moral, el jurídico, el económico y el cultural, cuya síntesis formal es el orden social. Habría que añadir a esta clasificación los órdenes verticales que la atraviesan: principalmente, el orden estético, el intelectual (que incluye el metafísico y el teológico), el científico y el técnico. Vid. D. Negro, “La teoría del orden”. *Debate Actual*. N° 3 (en prensa).

41. *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976. «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», p. 60.

A fin de cuentas, la democracia moderna “se basa en la sacralidad de los valores garantizados por la fe, que se substraen al arbitrio de las mayorías”... y, “desde el punto de vista puramente histórico puede decirse que no hay democracia sin fundamentos religiosos, sagrados”⁴². Precisamente en el caso de la democracia, por definición un régimen de opinión, es más necesaria una religión externa a ella misma, que en cualquier otra forma de régimen. Pues la religión traza un círculo con sus dogmas y principios, que queda inmune a la manipulación de la opinión. Tocqueville, el mayor filósofo de la democracia, veía justamente en la religión el antídoto más poderoso contra la tiranía democrática basada en la opinión: “El despotismo puede pasar de la fe”, ya que la sustituye por la coacción. “Pero dudo, decía Tocqueville, que el hombre pueda soportar a la vez una completa independencia religiosa y una entera libertad política; me inclino a pensar, que si no tiene fe, es preciso que sirva, y que si es libre, crea”⁴³. *Religio est libertas*. Este es el problema de la democracia actual. ¿Prevalecerá en Europa la tiranía de la opinión profetizada por Tocqueville, articulada en torno al consenso de las oligarquías sacralizado por la religión política democrática?

42. J. Ratzinger, *La sal de la tierra*. Madrid, 9ª ed. Palabra, 2006. III, p. 245.

43. *De la démocratie en Amérique* I, 2ª, IX y II, 1ª, V.