

LA SALIDA DE LA RELIGIÓN Y LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA

José María Mardones.CSIC.Madrid.

M.Gauchet es un pensador francés¹ que ha emprendido la tarea de reflexionar sobre las relaciones de la política y la religión en la sociedad moderna. Ve una estrecha relación entre la evolución de la religión y la de la política. Aplica sus observaciones e hipótesis al desarrollo y evolución de las formas religiosas y políticas europeas. El resultado es enormemente sugerente. Una especie de talante weberiano con un alcance mucho más amplio, ya que mira hacia la historia político religiosa del llamado Occidente cristiano. Una perspectiva más amplia, cuando llegamos a la modernidad actual, que el abordado por la llamada teoría de la secularización y, concretamente, de la privatización de la religión (Th.Luckmann), aunque muchas de sus reflexiones y conclusiones nos remitan hacia esos lugares. Quiere explicar la situación actual de la política democrática al mismo tiempo que quisiera dar cuenta de la situación cultural y religiosa en la que nos encontramos. No se puede hablar de la una sin hacer referencia a la otra. Y no se puede tratar de dar una explicación de esta situación sin dar un paso atrás, que signifique dar cuenta de la imbricación histórica y social en que se encuentran religión (cristiana) y política europea

Actualmente es un lugar común repetir que la democracia está en crisis. ¿A que se debe esta situación? ¿Qué relación tiene esta crisis con la situación religiosa actual? Estas son las cuestiones que queremos responder de la mano de M.Gauchet. Nos daremos cuenta de paso de la forma en que, a su juicio, se presentan actualmente las relaciones religión y política y las raíces históricas en que se hunden. Un planteamiento que juzgamos digno de consideración.

1. La imbricación de la política y la religión

La visión de M.Gauchet es histórico evolutiva. Observa la evolución de las sociedades humanas en su organización social y descubre, desde las sociedad más primitivas hasta nuestros días que religión y política van estrechamente ligadas (CH, 80): la forma social de la religión abre o cierra determinadas formas sociales y políticas, y a su vez, la evolución de éstas supone también el cambio de la religión .

M.Gauchet ve la marcha de la evolución político religiosa, desde el estadio primitivo de las sociedades hasta nuestros días. Recordamos brevemente su grandes trazos.

Las sociedades humanas son sociedades políticas, es decir, sociedades no naturales que suponen una organización comunitaria deliberada y consciente. La función de la religión aparece estrechamente ligada a la organización de la sociedad. Desde una perspectiva marxista se ha insistido en la función legitimadora de la religión: la religión daría el visto bueno al poder u organización política. El poder político sería referido hacia el sobrepoder radical de lo sacro y divino y con ello obtendría una justificación

¹ M.Gauchet es director de estudios en la École de Hautes Études en Sciences Sociales de Paris y es redactor jefe de la revista *Débat*. Filósofo e historiador. Se considera hijo intelectual y espiritual del mayo del 68, aunque ha ido evolucionando hacia posturas políticas democráticas alejadas del gauchismo primero Cfr. CH,7-61.

Actualmente una reciente polémica con M. Abensour ha puesto de manifiesto este alejamiento de posturas radicales.

última. Pero la religión, a juicio de M.Gauchet, no se reduce a una función legitimadora en su relación con la política. La vinculación es más estrecha y compleja. El tipo de religión y de organización política se entrelazan y condicionan mutuamente. El cambio del aparato de poder en la comunidad supone un giro o revolución religiosa (CH, 85). Todo cambio político supone un cambio de pensamiento y la religión ha sido en la historia de la humanidad el lugar reflexivo por excelencia

Estas afirmaciones se pueden visualizar rápidamente observando los grandes cambios acontecidos en el paso de una sociedad primitiva a una sociedad con Estado y de ésta a una sociedad democrática.

En las sociedades primitivas – M.Gauchet es deudor en muchos puntos de los trabajos y sugerencias de P.Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, aunque estuvieran más referidas sus observaciones a los rituales que a la religión propiamente dicha-religión y organización social se identifican fuertemente. Hay una integración total entre lo político y lo religioso, entre la ley religiosa y la política. La vida discurre en referencia al orden primordial de los orígenes y la existencia se encuadra en un ritual que viene a recordar permanentemente que toda actividad significativa se remite al modelo original que le precede y al que hay que obedecer (CH, 73). La referencia a los ancestros es exterior; una especie de exterioridad a la comunidad que señala el lugar de los presentes vivientes.

El paso al Estado señala un salto hacia adentro, un desplazamiento hacia el interior de la comunidad. Este paso que Gauchet califica como una de las revoluciones más decisivas de la humanidad supone una revolución religiosa. El paso de una religión mitológica al “giro axial”, supone el salto hacia otro tipo de organización del pensamiento. Estas dos discontinuidades intelectuales mayores de la historia de la humanidad, la aparición del Estado y el cambio espiritual consiguiente, ocurren unos quinientos años antes de Cristo con una extraña sincronicidad desde China hasta Grecia.

A diferencia de K.Jaspers, M. Gauchet va a poner el acento en la dinámica política del Estado como desencadenante del giro axial. ¿Por qué aparece la división y articulación del poder? M.Gauchet lo explica mediante un cambio religioso: un cambio en la creencia. Se requiere ordenar el mundo de otra manera. Y ahí entra la referencia a lo sobrenatural. Tres fenómenos parecen acontecer en el politeísmo primitivo en este momento(CH, 88s): un proceso de unificación y universalización, que, por ejemplo, se advierte ya en Roma; una subjetivización creciente o el paso a un orden cada vez más intencional de lo divino y espiritual; una separación o distanciamiento del orden visible respecto al invisible, que exige representantes.

Estamos ya en el camino del monoteísmo. Pero este es una innovación o creación genial del espíritu judío. Antes, ni la llamada revolución de Akenatón ni el zoroastrismo se pueden considerar verdaderamente monoteísmos. Se inscriben más bien en el ámbito del henoteísmo. El Dios único y exclusivo respecto a otros dioses, el Dios separado del mundo pero que domina el mundo, es una creación del imaginario radical (Castoriadis), judío (CH, 94).

El cristianismo radicaliza el monoteísmo judío. La mediación de Jesucristo se sitúa dentro del impulso mesiánico y liberador del Israel, pero implica un giro decisivo(CH,99s): es un mesianismo invertido; un mesías humilde y fracasado. La encarnación de lo divino se realiza aquí en el reverso de la historia. Aparece un Dios totalmente otro que señala la diferencia entre el más allá del dominio de los hombres y este más acá. Se advierte ya un cierto camino hacia la democracia: se sugiere un poder debilitado, que proporciona el voto a todos y que, de esta manera, refuerza, sin embargo, el poder (CH, 103). Pero este paso vendrá precedido y preparado por vicisitudes y acontecimientos de 1.500 años de historia del cristianismo.

2. La salida de la religión y la democracia

El proceso que avista M Gauchet respecto a las relaciones entre religión y política señala una creciente salida de la religión- que es la religión cristiana- de las funciones públicas. No se trata de un proceso lineal, pero la religión va perdiendo terreno dentro del mundo de la organización social y de la legitimación del entramado institucional y lo va adquiriendo el gobierno autónomo de la comunidad humana. Vamos a ejemplificar esta andadura señalando los grandes pasos detectados por nuestro autor, desde la perspectiva francesa, respecto a las relaciones cristianismo y política en Europa.

La centralidad de la encarnación y la iglesia

El cristianismo posee dos mecanismos de extraordinaria eficacia en su incidencia terrena. La concepción de la encarnación de Dios en Jesucristo y la institucionalización eclesial (CH, 109).

El dogma de la encarnación proporciona un hogar terrestre a lo divino. Y da paso a la mediación eclesial, su prolongación, como intérprete de lo divino. Teología y sociología se abrazan. Se forma con la institución eclesial y su labor hermenéutica una burocracia clerical que engendra un poder espiritual.

Con las vicisitudes políticas de la caída del imperio romano, la Iglesia tiene diez siglos para ir configurando un poder espiritual mediador entre la sociedad cristiana y Dios. Hacia el año mil ve Gauchet el punto de partida de la historia moderna (CH,134) Coincide con el punto álgido del poder mediador eclesial de la reforma gregoriana (1073). Todo un proceso de reforma interior de la Iglesia con un creciente poder de los monjes dentro de la misma; una reconfiguración de la espiritualidad alrededor del Cristo Crucificado y una dialéctica entre la Iglesia y la sociedad cristiana que, si en un primer momento, hace de la Iglesia una máquina de poder, termina por producir una deslegitimación política de la iglesia y una deslegitimación religiosa del Imperio(CH, 146). Traducido políticamente quiere decir, que se inicia una separación de la Iglesia respecto a lo político que favorece el inicio de la creación de los pequeños reinos cristianos, germen de los Estados modernos. Asistimos a una visión de la reconfiguración social, política e intelectual de Europa más amplia que la weberiana y sin tanto énfasis en la ruptura católico /protestantes que tantas críticas ha desatado frente a la tesis de la ética protestante y el espíritu del capitalismo. M.Gauchet, sin embargo, señalará un paso muy importante en la salida de la experiencia religiosa y la aparición de una comunidad humana referida a sí misma en el proceso de constitución del sujeto moderno a partir del 1500.

El giro moderno

Podemos sintetizar la visión gauchetiana del cambio en la subjetividad moderna a través de tres procesos entrelazados. En primer lugar, el cambio del sujeto creyente. Asistimos a un cambio en la actitud de los creyentes frente a la revelación: cada vez más se demanda una atestación subjetiva respecto a la palabra de Dios. El acto de fe se interioriza. La fe se personaliza más y deviene una opción individual consciente. La Reforma protestante es la manifestación más clara de este proceso.

En segundo lugar, el sujeto del conocimiento pasa de ser un mero receptor, más o menos pasivo, a ser un autor del conocimiento. Descartes con su idea del nuevo método, señala un cambio en el régimen del conocimiento: el sujeto no conoce directa ni pasivamente (la idea predominante desde el mundo griego), sino indirectamente y de modo activo.

El tercer cambio que acompaña a este proceso de subjetivización moderna es el cambio del sujeto político. Hacia 1600 emergen los Estados modernos que señalan ya claramente una subjetividad política diferente. Hobbes será su teorizador: el individuo es un sujeto de derecho, es independiente y tiene derecho y capacidad para determinarse. Esto lo hace mediante un contrato social entre individuos libres que, para asegurar su vida amenazada, concentrarán el poder (autoridad absoluta) en una persona. Se obtiene la sujeción de los individuos para evitar morir.

Conviene dejar bien claro que el fondo común e inicio de esta revolución de la subjetividad radica en el alejamiento de lo divino. Una verdadera subjetivización o separación respecto a esfera de lo divino que producirá una serie de cambios sociales, institucionales e intelectuales. No se trata, por tanto, de una visión individualista, sino de una recomposición de la experiencia de sí, un cambio de relaciones en todos los órdenes (CH, 222).

La revolución histórica de lo político

La crisis del absolutismo, y de la legitimación religiosa del mismo, significa el paso claro hacia la sociedad liberal. La Revolución francesa es un momento donde la realidad política y la reflexión se dan la mano. Surge una nueva instancia: *la sociedad*. Constituida por individuos libres, teorizada por Rousseau en un sentido opuesto a Hobbes, supone el pacto social de los individuos libres para lograr la libertad.

El descubrimiento de la sociedad significa la autonomización de la sociedad civil respecto del Estado. Esta va a ser ahora el lugar social de la invención y de la producción de novedad. Y nos hallamos ante el descubrimiento de la historia. La revolución con su mirada hacia el futuro, progreso, abre una sensibilidad nueva en el tiempo: una mirada hacia delante; la realidad no está dada, se hace. El futuro es el nuevo tiempo de la historia

Desde el punto de vista intelectual será Hegel y la contrarrevolución francesa sus teorizadores. La perspectiva de fondo sigue siendo la judeocristiana: la historia es un drama moral cuyo último acto es la salvación.

3. La crisis de la democracia.

La sociedad que surge tras el fracaso de la revolución es una sociedad liberal y democrática (CH, 251). Pero muestra claros signos de contradicción. Por una parte, se reconoce la libertad individual, pero, por otra, cada vez es más visible y palpable el no control de fuerzas anónimas que se le escapan al individuo como son la economía y el mercado. La alienación es una realidad de esta sociedad. Se trata de corregir esta situación mediante una profundización democrática que tiene un cierto éxito, pero están dadas las condiciones para una crisis de la democracia y el surgimiento de una de sus amenazas mayores: el totalitarismo (CH, 253).

¿Qué tiene que ver esta situación de final del siglo XIX con la religión? M. Gauchet dirá que es una consecuencia de la salida de la religión. La justificación le permite a Gauchet acentuar que la salida de la religión no representa su superación o abandono sin

más. Se puede estar bajo el imperio de la religión mediante reacciones que tienen manifestaciones anti-religiosas. Este es el caso de los totalitarismos, verdaderas religiones seculares que producirán, como dirá Hobsbawm dos terribles “guerras de religión secular”.

La primera crisis de la democracia: 1880-1914

Un momento crucial de la salida de la religión (CH, 288) sucede en este periodo de 1880-1914. Nos encontramos ante una sociedad democrática liberal que ya no necesita de ninguna legitimación religiosa; está referida así misma. Es una legitimación laica, secular. Pero esto, repitémoslo una vez más, no significa la superación de la religión. Al menos queda su forma o molde unitario. La paradoja es que se rompe con la forma religiosa de la unidad pero se mantiene intacta la forma de dicha unidad (CH, 294). Estamos ante el inicio del totalitarismo y de las “religiones seculares”.

Añádase la situación objetiva de una industrialización que produce desarraigo, desequilibrios y desigualdades sociales y económicas. En este contexto lo político pasa al primer plano. Siguiendo a Talmon, M.Gauchet va a distinguir tres momentos de la evolución política del Estado-nación que van a ser enemigas de la democracia: 1) la ultrademocracia jacobina, 2) el mesianismo nacionalista y 3) el bolchevismo. En el fondo nos encontramos ante un rechazo de la democracia liberal. Esta aparece en crisis incapaz de proporcionar la unidad entre el pueblo y el poder, la sociedad y el Estado, que siempre había estado latiendo en la concepción religiosa de la política.

El último factor que entra en liza en esta situación es justamente la formación de una ideología que ejerce las funciones totalizantes y de pretensión unitaria de la religión. Son “religiones seculares”. Una ideología impulsada y manipulada por el aparato del Estado y que termina, como recordará Gauchet con sabor a H.Arendt, absorbiendo el Estado a la sociedad.

El totalitarismo nazi y el comunista tienen una forma religiosa de fondo que los hace religiones seculares. En el caso del nazismo nos encontramos ante el culto a Alemania; en el comunista ante una ideología con sabor mesiánico apocalíptico. La crisis de crecimiento y la pérdida de credibilidad de la ideología en las mismas cabezas de los dirigentes precipitó su caída.

Nueva etapa de salida de la religión y segunda crisis de la democracia

A partir de 1970 es palpable que entramos en una nueva crisis de la democracia. Supone también para M.Gauchet una nueva etapa de la salida de la religión. Veamos esta situación político religiosa de nuestro momento actual.

Esta nueva situación se caracteriza para M.Gauchet por el fracaso y la superación de las “religiones seculares”, tanto laicas como ateas. Nos encontramos ante una liquidación de los totalitarismos. En suma, es una crisis democrática posttotalitaria.

La religión en esta situación ha sido superada hasta en sus funcionalidades sociales de ligar lo individual y lo colectivo. Asistimos a un cambio espectacular o “inmensa ruptura”(CH, 308). Por primera vez nos encontramos en una sociedad que ya no aspira a la unidad espiritual de sus miembros, a la unificación de la sociedad y del Estado, etc. Se acepta que hay un desacuerdo entre convicciones y creencias; ya ni la religión ni el estado unifican a la sociedad. Estamos ante la transgresión del dogma durkheimiano de que se precisa una cierta unidad de fondo para que persista una sociedad. Esta unidad ya no se entiende de forma ni religiosa ni ideológica, sino meramente política (CH, 317). Se comienza a vivir en la indiferencia ante las divisiones

sociales, se acepta el pluralismo. La salida de la religión actual consiste en que ya no se conserva ni la nostalgia de la unidad ideológica de la sociedad. Gauchet llegará a afirmar que ni siquiera el nacionalismo constituye actualmente una fuerza “religiosa” unificadora de la sociedad. El individuo actual tiene una débil vinculación política y no espera más.

¿Desaparece con ello la religión? En absoluto. Una de las convicciones más repetidas de M. Gauchet es la dimensión metafísica del ser humano: somos seres de creencia. El hombre ansía una completud que le hará un permanente buscador o explorador de la transcendencia. La religión actual experimenta, por tanto, un desplazamiento desde el orden social hacia la opción existencial. Persistirá como creencia individual y referencia hacia un orden de realidad diverso. Incluso tendrá un peso e influencia en la sociedad civil, pero ya como una opción más entre otras (Cfr. NPI, 57s)

Hemos asistido a un cambio del sujeto. Las nuevas emancipaciones del individuo tienen un claro sabor a desposesión y desvinculación. Predomina un individualismo que propone la realización de sí de forma original y única en un mundo regido por enormes mecanismos anónimos, como el mercado, que nos uniforman. Este nuevo individualismo está centrado en sí. Una suerte de privatización que sólo parece buscar el goce y la satisfacción propias. M. Gauchet llega a decir que nos encontramos ante una ideología patológica nueva: la del individuo total (CH, 314). Conlleva una desligación o negación de la pertenencia respecto a lo colectivo hasta el extremo de creerse individuo puro.

Esta situación influye tanto en la vivencia de la política como de la religión. La religión aparecerá ahora más como moral, como salud o como acuerdo íntimo consigo mismo. Lo más sorprendente del fenómeno religioso actual, dirá Gauchet, es que la religión no será tanto una forma religiosa de bricolaje, como se repite entre algunos sociólogos de la religión, cuanto la vivencia de fenómenos religiosos que se ocultan o ignoran. Así los jóvenes actuales buscan otro orden de realidad mediante la búsqueda del vértigo, el éxtasis, el trance a través de la droga, de la música, del deporte. Es una religiosidad ignorada. (CH, 311)

En este clima individualista, no es extraño que se dé un alejamiento y desinterés por la política. Ya no se confía en ella como el lugar de solución de los problemas sociales y de los individuos. Aunque, paradójicamente, esto no supone un olvido total de la política. Al revés, se demanda de ella, más que nunca, la solución de la inseguridad que experimenta el individuo actual.

Se comprenderá ahora que los problemas que afronta esta crisis de la política democrática actual sean de este tenor:

. ¿Cómo mantener la autonomía de los individuos en un clima individualista de desvinculación, al mismo tiempo que se reconstruye un poder colectivo?

. ¿Cómo sostener la autonomización radical de la democracia en la nueva salida de la religión y profundizar en un nuevo sujeto político?

La religión en la democracia

Entre tanto la religión, especialmente la cristiana en Europa, avista un proceso de pérdida de autoridad y de iniciativa de las Iglesias, un desfondamiento de la práctica, la debacle de su magisterio y la individualización de la creencia. Nos salimos de una “sociedad cristiana” por más nostalgias y restos que subsistan. En esta “era postcristiana”, para usar la expresión de E. Poulat, asistimos, sin embargo, al

surgimiento de la legitimidad pública de las creencias, en tanto que creencias privatizadas. Para M. Gauchet en esto consiste el actual “retorno de la religión”: una vuelta de la religión sobre un fondo de pérdida irreversible de su función pública. Precizando todavía un poco más. No se trata de repetir la tesis de la privatización de la religión en cuanto pérdida de las funciones públicas de la religión y la separación de la Iglesia y el Estado o, mejor, del Estado y de la religión en general. Ahora nos encontramos con que las religiones aparecen como componentes legítimos de la sociedad civil, que son libres de manifestarse y exponerse en público. Pero, aquí está la novedad actual, *se inscriben en un espacio público pluralista a título privado* (NPI, 55).

Podemos añadir y precisar más. La religión aparece ahora en la esfera pública redignificada e incluso con cierto peso en las deliberaciones públicas. Esto ha sido una consecuencia del fallo estrepitoso de las “religiones seculares”, de las grandes ideologías y totalitarismos. Este hundimiento ha afectado, a juicio de M. Gauchet, más al componente laico que a las visiones religiosas tradicionales. Especialmente ha afectado al republicanismo democrático y al comunismo. Ambos han hecho de la política y el Estado un lugar de realización de la liberación metafísica. Pero en un momento en que la religión se sitúa *en la democracia*, se han quedado sin enemigo defensor de la heteronomía o de una política de los derechos de Dios. Ahora la autonomía política es causa también de los creyentes. En este contexto la metafísica o las creencias en la realización humana son cuestiones que permanecen abiertas en una sociedad emancipada ya de la heteronomía religiosa. Serán los individuos los que se digan que sentido o razones últimas dan a su vida.

Este cambio de situación y perspectiva por parte de lo político en relación con la religión y a la inversa, es lo que explica el retorno de las creencias tradicionales de la religión en la sociedad actual. Vienen a llenar el vacío que, en momentos no tan lejanos de nosotros, habían llenado las religiones políticas. Pero se comprende que es un retorno de la religión sin continuidad con el pasado: ya no vienen a ordenar la vida social ni pública. Obtienen, eso sí, un reconocimiento público en tanto en cuanto opciones privadas (NPI, 57). Incluso habría que añadir que logran este reconocimiento en cuanto participantes de identidades sociales, es decir, en cuanto partes de la sociedad civil. Las identidades religiosas son identidades entre otras posibles. Entran en el juego público en cuanto son instancias privadas. Son los individuos los que reclaman sus identidades y comunidades de pertenencia. Desde este punto de vista las identidades religiosas están sometidas a la relativización y hasta trivialización de las sociedades pluralistas.

Respecto a la función política de la religión en esta situación actual, M. Gauchet advierte que actualmente el Estado se manifiesta completamente laico, *neutro*, desde un punto de vista del sentido, ya que no defiende ni propicia ninguna doctrina metafísica. Sin embargo, se siente afectado por las diferentes concepciones o cosmovisiones y, además, en toda política social se dan decisiones y elecciones públicas con implicaciones éticas. Esto quiere decir, que la política o esfera del poder no se escapa a la referencia a justificaciones o razones últimas, aunque no las determine.

De ahí, se desprende la necesidad de que la política actual actúe con sutileza respecto a la religión y sus autoridades: el Estado no dicta el bien pero no le es ni le puede ser indiferente desde el punto de vista moral ni espiritual. Se comprende ahora que la religión vuelva a retomar relevancia social y pública en los debates éticos y del bien común. Esta situación no debiera inquietar a los espíritus laicos, pues como recuerda M. Gauchet, no hay ningún temor a un nuevo clericalismo. Se trata sencillamente de una nueva arquitectura del espacio público en una situación consagrada de autonomía democrática, donde hay lugar para la identidad individual y la deliberación colectiva.

A modo de conclusión

M.Gauchet tiene el mérito de ponernos frente a la relación entre religión y política. Nos muestra cómo son dos realidades de la vida humana que se entrelazan y condicionan mutuamente. De la evolución de la una depende de alguna medida la otra. En este sentido M.Gauchet presenta la religión y la política como dos dimensiones interdependientes del ser humano. No acepta visiones dicotómicas ni identificadoras. La reconstrucción histórica que presenta es muy sugerente, aunque deje muchos interrogantes; hay que apreciar el enorme esfuerzo intelectual por señalar los grandes pasos evolutivos de esta relación.

Cuando llegamos a la historia europea y cristiana esta reconstrucción adquiere su máximo interés para nosotros, aunque persistan las preguntas en muchos de los aspectos señalados. Al llegar a la cercanía de la modernidad y tardomodernidad este interés crece. No hay duda que Gauchet ha tenido la sensibilidad para mostrar cómo detrás de fenómenos como los totalitarismos del siglo XX latan problemas políticos y reconstrucciones de sabor religioso (anti-religioso). La religión no deja de estar presente aunque aparentemente haya sido superada en sus manifestaciones y contenidos clásicos o tradicionales. Sus funciones sociales permanecen. Y queda su oquedad, su molde y su forma asumido, incluso, por ideologías políticas, verdaderas “religiones seculares” que han conducido a tremendas “guerras de religión” secular en el siglo que ha concluido. Actualmente asistimos a reconfiguraciones donde, de nuevo, lo político y lo religioso están presentes. El aviso de M.Gauchet es importante y digno de consideración: el cambio de determinadas funciones sociales de la religión plantea inmediatamente problemas a la política, como estamos viendo. Política y religión se relacionan íntimamente.

M.Gauchet sirve para dar fundamento histórico y estructural a una religión política o a la inevitable dimensión religiosa de la política. Ofrece una visión un tanto distanciada, de analista, más que del hombre implicado o de quien con pasión fustiga, rechaza o aprueba las funciones político-sociales de la religión o la evolución de las relaciones entre religión y política. Aspectos como el mesianismo del cristianismo que embebe la política occidental están suavemente presentes. Se pueden apreciar en las consideraciones sobre el carácter débil, fracasado, de este mesianismo de Jesús que, a M.Gauchet, le sugiere el rechazo de los poderes autoritarios y monárquicos y le anticipa la marcha hacia la democratización del poder.

Quizá el fondo más discutible de la tesis de la salida de la religión de M.Gauchet es el sabor de marcha casi-ineludible hacia una democratización o vínculo débil político, que supone una superación secular de las funciones sociales de la religión. Los nuevos fundamentalismos parecerían la negación de esta tesis. Gauchet argumenta que estos mismos fundamentalismos no son sino fenómenos reactivos, suscitados por la apropiación forzosa de la modernidad, formas religiosas de una asunción de la modernización y de la secularización que, en el fondo, no se escapan, tampoco, a la “salida de la religión” (NPI, 53; R,). El islam radical es moderno. Aparece como anti-moderno y antioccidental, pero esta es su forma de asimilar la ideología occidental. Dejamos una discusión interminable en este punto dispuestos, sin embargo, a tener presentes las reflexiones y sugerencias de M.Gauchet.

Digamos para finalizar, que M.Gauchet sugiere, a través de esta relación religión y política que la política siempre es más, u otra cosa que “política” y que entonces aparece aquello que los hombre han llamado religión. Y la religión siempre es menos, u

otra cosa, que la “religión” y apunta siempre a lo que los hombres han llamado política. Ambas están vinculadas por estrechos lazos e incluso han tenido la tentación mutua de suplantarse.

BIBLIOGRAFIA CITADA.

Marcel Gauchet, *La condition historique. Entretien avec F.Azouvi et S.Piron (=CH)*, Stock, Paris, 2003.

Idem, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985,

Idem, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité(=RD)*, Gallimard, 2001

Idem, Neutralité, pluralisme, identités: les religions dans l'espace public démocratique (=NPI), en : T. Ferenczi (ed.), *Religion et politique. Une liaison dangereuse ?* Ed. Complexe, Bruxelles, 2003, 53-61.

idem con R.Debray, Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir: Régis Debray , Marcel Gauchet: un échange(=R), *Le Débat*, 127 (2003), 3-21