

**LA SALIDA DE LA RELIGIÓN Y LA DESPOLITIZACIÓN DE LA
DEMOCRACIA ***

(Tomás Valladolid Bueno)

Per nebulam scimus

- Sabemos como si viésemos en la niebla-

Plauto

A mediados del siglo XVI se construye el Cabildo Viejo de Aracena, pueblo que da nombre a la conocida sierra de Huelva. Actualmente, convertido el edificio en centro de visita turística, aún conserva en la puerta principal un escudo cerrado por la siguiente leyenda: “*Veritas de terra orta est, iustitia de coelis prospexit*”. Que traducido viene a decir: “La verdad ha brotado de la tierra, la justicia nos ha mirado desde el cielo”. Sin embargo, las personas que visiten el lugar no encontrarán en el cartel informativo la indicación del origen de tal leyenda; sólo se advierte de la existencia de la misma, de modo que si no poseen cierto grado de conocimiento de los textos bíblicos, entonces no sabrán que se trata de una inscripción en piedra del versículo doce del Salmo 84. La cuestión tiene su importancia, por cuanto se trata de un verso de tinte mesiánico retraducible al misterio cristológico de la encarnación y que, en este caso, preside el frontal de una institución política de aquella época. La consecuencia de la falta de información respecto de este dato es que se pierde una oportunidad para advertir a las generaciones presentes de que ha habido en nuestra historia un fenómeno tal que cabe denominarlo el momento teológico-político, el cual a lo largo del tiempo ha ido tomando diversas derivas. Así la cosa, no es sólo que hoy hayamos salido de la época donde la religión orientaba la vida pública, es que además parece que no es preciso ya

* Texto elaborado con motivo del simposium sobre crisis de la política y religión que se celebrará el 30 de septiembre de 2004 en el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid). El contenido definitivo del texto queda pendiente de las nuevas aportaciones, sean confirmaciones o modificaciones, que Marcel Gauchet haya realizado en dos trabajos que aparecerán publicados a partir de la segunda semana del próximo mes de octubre.

indicar expresamente los testimonios que permiten dar fe del problema que ello ha supuesto y sigue suponiendo desde el punto de vista tanto personal como colectivo. La época pos-teológico-política va acompañada de una cierta tendencia a no necesitar de la conciencia de serlo.

I. No obstante, la cuestión de la relación entre lo teológico y lo político ha pervivido y sigue haciéndolo aunque en un contexto problematizador de dicha relación. Es más, cuando se traduce en la posible conexión entre modernidad democrática y religión, ha estado presente a lo largo de los dos últimos siglos. Valga como ejemplo la siguiente referencia a tres autores que, a pesar de la distancia temporal y filosófica, ponen sobre la mesa a su modo el problema teológico-político.

Tocqueville, dotado de una agudeza analítica difícil de alcanzar, afirmaba que la democracia precisa para su perfeccionamiento moral de la religión cristiana y hasta llega a recomendar, a despecho del escándalo que esto pudiese ocasionar, que los políticos actuasen en su gobierno como si creyesen, para de esa forma garantizar el mantenimiento de una moral colectiva.¹ Por su parte Walter Benjamin, provisto de una facultad inusual para convertir las palabras en conceptos, consideraba en su proyecto juvenil de una filosofía futura que a ésta le era imprescindible incorporar en el sistema del saber el campo de la experiencia religiosa si es que se quería dar debida cuenta de la experiencia de la libertad.² Así mismo Habermas, que ni en agudeza ni en potencial conceptualizador tiene nada que echar a faltar, ha manifestado que en la época de las sociedades postseculares como las nuestras es pertinente que la democracia preste oídos a los discursos religiosos, por cuanto que se trata de lenguajes que nos ayudarán a seguir aprendiendo sobre qué es el mundo, qué significa entendernos y cómo poder orientarnos.³ Este tipo de propuestas, que en cierto modo hablan de una poco definida

¹ Tocqueville, A. (2002): *La democracia en América, 2 (1840)*, Alianza, Madrid, cps. 15-17; pp.182-193. Además cfr. Antoine, A. (2003): *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Fayard, Paris, pp. 133-211.

² Benjamin, W. (1991): "Sobre el programa de la filosofía venidera", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, pp. 81 y 84. Sobre el peculiar papel ateológico-político de la religión en Benjamin cfr. Reyes Mate, "Mito, logos y religión en W. Benjamin", en *Rev. Teoría, nº 1*, 1993. Así mismo me permito remitir a Valladolid Bueno, T (2003): *Democracia y pensamiento judío: de Habermas a Benjamin, caminos de intencionalidad práctica*, Universidad de Huelva, pp. 115ss.

³ La posición de Habermas ha ido volviéndose más receptiva aunque sin dejar de moverse en el marco de un jurisdicismo criticista que en ocasiones roza, muy a su pesar, una visión sustancialista de la política democrática. Para la anterior posición de Habermas sus obras *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, *Pensamiento postmetafísico*, Teurus, Madrid, 1991 y *Fragmentos filosóficos-teológicos*, Trotta, Madrid, 1999; el estudio de J.M. Mardones, *El discurso filosófico de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1998 y mi ya citado trabajo sobre *Democracia y pensamiento judío "De Habermas a Benjamin*. Para el nuevo enfoque de Habermas consúltese "Creer y saber" (2001), en Habermas, J. (2002): *El futuro de la*

incorporación de la religión al espacio de la democracia moderna, de ser efectivas conllevarían unos riesgos de despolitización a los que el filósofo francés Marcel Gauchet presta atención en una obra que en gran parte ha ido dándose a conocer por ese medio peculiar de edición que son las revistas.⁴ Es a este pensador a quien se tomará como centro en el presente trabajo, y ello con la mira puesta en una exposición sintética de sus reflexiones a propósito de lo que él denomina “salida de la religión”, y cuya traducción política la expresa afirmando que “es del interior de lo religioso que se ha pasado fuera de la determinación religiosa, la grandeza de Dios engendrando la libertad del hombre”.⁵

II. Marcel Gauchet, director de la *Escuela de altos Estudios en Ciencias Sociales* en París y Director de redacción de la revista *Le Débat*, nació allá por el año 1946 en una modesta familia católica asentada en el ámbito rural y a la que, como a tantas otras, la horrosa experiencia bélica dejaría una impronta definitoria. Su madre y su padre, costurera ella y peón caminero él, se mantenían a distancia de la política por lo que en raras ocasiones se oía hablar de ello en esta familia. Será a la edad de quince años, cuando entre en la escuela normal para la realización de estudios secundarios, cuando reciba el bautizo político de manos del movimiento sindical y al mismo tiempo la inoculación de un antídoto contra el Partido comunista a la vista del modo de hacer de los estalinistas. Por otra parte, su formación religiosa se restringía a la educación doméstica, a las enseñanzas del catecismo y asistir a una misa celebrada en latín.⁶ Una vez acabados los estudios de secundaria y los de formación de profesor de colegio Gauchet ejerce de éste durante dos años, para a continuación terminar sus estudios de Filosofía en la Universidad. Es en ese momento, a la edad de veinte años, cuando conoce al sociólogo Claude Lefort,⁷ quien según el propio Gauchet sería el único profesor universitario que dejaría huella en él y que provocaría el encuentro intelectual más importante de su existencia.⁸ A partir de ese momento Gauchet entrará en contacto

naturaleza humana, Paidós, Barcelona, pp.129-146; y Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Les fondements prépolitiques de l'État démocratie*, Revue Esprit, juillet 2004, pp. 5-18.

⁴ Gauchet ha publicado fundamentalmente en las revistas *Textures* (1970-1976), *Libre* (1977-1985) y *Le Débat* (desde 1980); algunos de estos artículos han sido recopilados y editados en forma de libro. También ha escrito monografías de diversa índole. Cfr. *Bibliografía* de este trabajo en el que se relacionan algunas obras y la abreviatura correspondiente para su uso en citas.

⁵ DM, p. 67. La traducción de los textos de Gauchet es propia, salvo los correspondientes a *La religion dans la démocratie* para los cuales sigo la de Santiago Roncagliolo.

⁶ Cfr. CH, 17ss y 70.

⁷ Sobre Claude Lefort es imprescindible el excelente estudio de Esteban Molina (2001): *La incierta libertad. Totalitarismo y democracia en Claude Lefort*, Cepcom, México.

⁸ Cfr. CH, 22

con las propuestas de Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Castoriadis, Raymond Aron, Merlau-Ponty, E. Kantorowicz y Pierre Clastres. La étonología de éste último será determinante en el desarrollo del pensamiento de Gauchet pues le permiten comprender lo necesario que resulta tomar en consideración a los mitos como sistemas de creencias, tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista de la dinámica de la formación de las estructuras de la sociedad constitutivamente política.⁹ El descubrimiento de la etnología venía a confirmar como inaceptables las explicaciones reduccionistas que el marxismo ofrecía en términos economicistas y el quasicologismo en clave edipiana. Asimismo el trabajo historiográfico de Kantorowicz, sobre las formaciones de la monarquía al hilo de la lógica cristológica, habría permitido a Gauchet conocer las condiciones que posibilitaron la transformación hacia la concepción moderna del poder.¹⁰ Por su parte, Gauchet se sentirá más sensiblemente alejado del marxismo que según él lo estaban Lefort y Castoriadis. Por su lado el estructuralismo, en un intento por superar el subjetivismo clásico, había caído en un vacío objetual, mientras que la fenomenología no acababa de estar a la altura de su propuesta de ir a las cosas mismas. De estas influencias iniciales Gauchet conservará: lo descriptivo como punto de partida y por ello mismo el enfoque histórico de los temas en cuestión; la importancia de lo político en sí mismo y, por tanto, de la cuestión democrática como cuestión central, pero vista desde la problemática de la representación política, es decir, de la relación Estado-sociedad; la prevalencia de la política así como el carácter constitutivo de la división tanto en el nivel individual como en el colectivo; la clausura de referentes fijos y para siempre determinados; la necesidad de un proyecto de conjunción de las ciencias humanas ocupadas en las cuestiones importantes que lo son desde siempre y, por tanto, en la construcción de un saber crítico interdisciplinar. El asunto va, a fin de cuentas, de trazar un puente entre la teoría de la sociedad y la del psiquismo por medios de una visión globalizante de los problemas que merecen reflexión: un proyecto- como gusta decir a Gauchet- “que pase por la historia pero que sea de orden filosófico”.¹¹ Su ocupación será determinar qué es aquello que hace posible que la humanidad lo sea socialmente, qué relación existe entre el modo de ser social del hombre y la organización psíquica de éste. En definitiva se trata de

⁹ Cfr. CH, 72

¹⁰ Cfr. CH, 147s; Además “Des desux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique” (1981), trabajo en el que Gauchet analiza las aportaciones de este historiador, en *Revue Le Débat*, n° 14 (pp. 133-157) y n° 15 (pp.147- 168).

¹¹ CH, 10.

establecer las condiciones que han hecho del hombre un sujeto con conciencia de su condición histórica. El proyecto de Gauchet, autocalificado como *antroposociología trascendental*, se autopresenta como continuador de una inacabada *crítica de la razón histórica*: esta ha de aclarar cómo las comunidades son comunidades en sociedad a la par que de individuos; y también sacar a la luz tales condiciones como posibilidades de su desarrollo a lo largo del tiempo.¹² Filosóficamente hablando Gauchet se sirve de una concepción contextual de la historia de la filosofía. Ésta se basa en tres principios de funcionamiento ante cualquier situación histórica dada: (1) manifestar la gama de opciones filosóficas que se abren al pensamiento, (2) señalar los lazos que unen a tales opciones o posibilidades intelectuales, (3) especificar el carácter singular de las elecciones que presiden las filosofías instituidas.¹³ Esta concepción se opone, pues, a ese modo de tratar la historia de la filosofía típico de un “clericalismo que juzgaba la memoria de lo que ha sido pensado contra la posibilidad de pensar hoy”.¹⁴ En tanto que modernos Gauchet considera que hoy debemos pensarnos en nuestro carácter de sujetos dotados de reflexividad y de historicidad; ello tiene como consecuencia pensar con las filosofías que afirmaron tal carácter, pero al mismo tiempo contra ellas guiados por la voluntad de ser rigurosamente modernos.¹⁵

III. En este marco Gauchet presentará los rasgos generales de una *historia política de la religión*¹⁶ basada en la idea de que la experiencia moderna europea no pone de manifiesto el determinismo evolucionista de una historia universal, sino que antes bien esa experiencia constituye una bifurcación contingente que permite entenderla como una excepción a la vista de las demás sociedades.¹⁷ Esa historia política de la religión prefiere hablar de la modernidad como una ruptura con la religión desde dentro de la religión. Gauchet en este sentido decide no hablar de secularización por lo que de continuidad dentro de la discontinuidad señala este término.¹⁸ Aunque el término conserve potencialidad descriptiva Gauchet considera que no goza de capacidad explicativa o comprensiva suficiente, y por esta razón prefiere utilizar expresiones como

¹² Cfr. CH, 59.

¹³ Cfr. CH, 53.

¹⁴ Gauchet, M. (2002): “Démocratie, éducation, philosophie”, en *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Bayard, Paris, p. 12.

¹⁵ Cfr. CH, 57.

¹⁶ DM, I.

¹⁷ Cfr. CH, 10-11.

¹⁸ Sobre la disputa en torno al concepto de secularización son especialmente clarificadores dos libros de Giacomo Marramao: *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989; y *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998.

“secundarización y privatización” de lo religioso en conexión con el fenómeno de separación entre Estado y sociedad civil.¹⁹ En este asunto estaría más cercano a un Blumenberg que a un Tocqueville. Él analizará un largo proceso de salida de la religión cuyas tres oleadas últimas estarían conformadas de la siguiente manera: primero, de 1500 a 1650, por el momento teológico político del Estado de derecho divino absoluto legitimado por la filosofía de Hobbes; segundo, de 1650 a 1800, por el momento teológico-jurídico del derecho natural fundado en la inversión filosófica realizada por Rousseau; y tercero, siglo XIX en adelante, por la historicidad como modo de autoconocimiento y autoproducción de la sociedad, ya sea en la versión teológica inicial de Hegel, ya sea en la versión laica que le sigue respecto de la idea de la historia centrada en el futuro.²⁰ En cualquier caso por salida de la religión Gauchet no entenderá la ausencia privada de creencias religiosas ni la desaparición de toda influencia social de la religión. Lo que Gauchet comprenderá por salida de la religión no es sino el proceso por el cual la religión deja de ser la fuerza que determina la estructuración u organización política de la sociedad para recluirse en el ámbito privado.²¹ Así mismo, en un sentido aún más extenso del weberiano, y más allá del reduccionismo que asigna al protestantismo la exclusividad del origen de la modernidad, Gauchet ambiciona reconstruir históricamente el largo proceso de desencantamiento del mundo en el que se manifiestan privilegiadamente las condiciones en las que se ha forjado la estructuración democrática de nuestra sociedad.²² Por ello, una vez tras otra, Gauchet definirá la religión como la negación que el hombre dirige contra su propia capacidad creadora de él mismo y de su mundo.²³ Sin embargo, la presenta como una desposesión que en absoluto se impone inexorablemente desde la naturaleza humana, sino que la considera una elección más entre otras y, por ende, dotada de historicidad; es decir, con un principio y un final a modo de salida de la religión en el sentido de que la constitución de ser en sociedad de los hombres no se efectúa necesariamente por la religión, es decir, que lo social y lo político deja de tener necesidad de la religión para definirse y organizarse.²⁴

¹⁹ RD, 24s

²⁰ Cfr. CH, 229-253.

²¹ Cfr. DvsD, 85.

²² Cfr. CH, 148ss; 152s y 229.

²³ Gauchet habla expresamente de la religión como “manera de institucionalizar al hombre contra él mismo”, en DM, 10. También cfr. DvsD, 32.

²⁴ Cfr. DvsD, 30; 33; 87 y 89. También Cfr. Régis Debray, Marcel Gauchet, “Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d’en sortir”, en *Revue Le Débat*, n°127, 2003, p. 6.

Precisamente por esto puede escribirse una historia política de la religión de ese calibre en la que se ponga de manifiesto la privatización y la subjetivización de la creencia religiosa. Con todo, Gauchet piensa que esta labor ha de proyectarse en la línea de la construcción de una historia del sujeto con dos caras en correspondencia en las que se encuadren la dinámica del sujeto religioso, del sujeto político y del sujeto psíquico:²⁵ (A) una historia interna sobre la idea que el sujeto tiene de sí mismo, para lo que se prestará especial atención a la psique tanto en su aspecto patológico como en referencia a la subjetivización de la individualidad;²⁶ (B) y una historia externa al sujeto desarrollada en un doble encuadramiento, pero cuyos ámbitos han de estar relacionados entre sí: (a) cuadro intelectual donde se profundizará en las ideologías como discursos sustitutivos del discurso religioso, cuyos componentes dan como resultado una política donde se fragmenta la verdad; y ello en virtud de unas ideologías caracterizadas por ser plurales-contradictorias, unilaterales-parciales y preocupadas por la unidad.²⁷ (b) cuadro de la dinámica política en el que se analice la historia de la democracia representativa. Detrás de todo ello está la idea angular del pensamiento de Gauchet y que nos otra sino esta: “la cohesión primordial de las comunidades humanas es de orden político.”²⁸ No es que Gauchet niegue la alteridad como estructura de la psique del individuo, lo que afirma es que la referencia del sujeto a esa exterioridad (definición de creencia) está primero en la política y que puede funcionar sin que ocurra ni deje ocurrir nada relevante porque estemos sin la religión. El enraizamiento subjetivo de la religión trae consigo un nuevo “estadio criticista de la conciencia religiosa” en el cual el objeto se centra no en la explicación integral de los fenómenos –a modo kantiano–, sino en “aquello que hace de nosotros *seres de lo otro*, divididos con nosotros mismos e irremediabilmente llevados a escindir lo sensible con un suprasensible.”²⁹

IV. Gauchet hace pasar esta historia política de la religión por cuatro fases:³⁰ (1) La religión en las sociedades primitivas como indicio indeterminado de una religión pura y primera que funciona como dispositivo para estructurar políticamente la sociedad

²⁵ Cfr. CH, 192s y 197ss.

²⁶ Cfr. CH, 220 y DvsD, 250-262. Gauchet, distinguirá tres tipos de personalidad: la tradicional o de incorporación de la norma, la de transición o conformista y la moderna del compromiso o interiorización de la ley. Respecto de las patologías se distinguen: aquellas relacionadas con la identidad (narcisismo y vacío interior), las ligadas a la relación con el otro (angustia de pérdida de los míos y temor a los otros) y las conectadas con el actuar (la acción no como expresión de sí sino como ruptura consigo).

²⁷ Cfr. DvsD, 97-98 y 351s.

²⁸ Art. Cit. Revue *Le Débat*, nº 127, 2003, p. 5. Cfr. RP, 27-35.

²⁹ DvsD, 295; Cfr. CH, 199ss.

³⁰ Cfr. CH, 133ss.

poniendo límites al poder; es el momento de la forma plena del Uno y del pasado; aquí prima la inmovilidad contra la historia y la indivisión; asimismo se mantiene una relación con la naturaleza por inclusión; lo religioso se encuadra –espacialmente- en la superioridad y –temporalmente- en la anterioridad.³¹ (2) El nacimiento del Estado, alrededor de cual cabe entrever el inicio de un viraje de la historia que permite hablar de un proceso de salida de la religión, que tiene como novedades la aparición de mediadores entre el más allá y el más acá, la dualidad dominantes/dominados y el fenómeno del proselitismo imperialista y exclusivista; ahora se pronuncia la confrontación-producción con la naturaleza a la par que se instaura la dualidad del ser.³² Gauchet especificará lo novedoso de este momento diciendo: “Del puro poder, anónimo, de la ley, se pasa a la ley del poder, la cual es por naturaleza poder de ley, capacidad para cambiarla o producirla”.³³ (3) Aparición del monoteísmo y aclaración de la originalidad del cristianismo como religión que opera la salida de la religión como estadio último del proceso de reducción de la alteridad; es decir, como instalación de la dualidad ontológica frente a la atracción de lo Uno; todo ello dando como resultado la plenitud de este mundo y el nacimiento del individuo occidental; aquí destaca Gauchet la relevancia de la doctrina de la encarnación, la fundación de la Iglesia, los cambios producidos durante el s. XI, el colapso de la autoridad carolingia, el nacimiento de los reinos territoriales y la reforma gregoriana.³⁴ (4) Los momentos del desarrollo de la época moderna (s.XVI-VII; XVIII; s.XIX- 1ª ½ s.XX)³⁵ y contemporánea (1945-1970; 1970 hasta hoy) como épocas después de la religión que se mueven entre la reivindicación de la democracia y el triunfo incontestable de ésta, pasando por medio el horror de los totalitarismos.³⁶ Se analizan en esta fase los desarrollos de la sociedad democrática como sociedad de la historia, que en contraste con la sociedad de la religión, se produce y se reinventa a sí misma.³⁷

Todo ello lleva a Gauchet a plantear la cuestión de qué es lo que ha sedimentado después de que se produzca: (1) el paso de las creencias religiosas a las creencias políticas y el de la creencia en lo Otro a la creencia en lo otro, es decir, del discurso religioso al discurso ideológico; (2) el paso a la reacción contrarrevolucionaria y su

³¹ Cfr. DM, 12-25.

³² DM, 26-46.

³³ DvsD, p 35.

³⁴ Cfr. CH, 79- 153 y DM, 139-202.

³⁵ Cfr. CH, 229-285.

³⁶ Cfr. CH, 288ss y DvsD, 83ss; 101, 106s.

forma revolucionaria del totalitarismo devenido en religión secular; (3) y, fundamentalmente, después del tránsito de los llamados gloriosos treinta años posteriores a 1945, en los que la democracia -aprendiendo de errores pasados- ensaya una reconstrucción de lo colectivo por medio del Estado protector de bienestar.³⁷ Pues bien, lo que ha venido después, según decir de Gauchet, ha sido un Estado *del* derecho del individuo que se manifiesta en una dinámica <del antes hasta el ahora> delimitada cronológicamente a partir de la crisis de 1970. Esta dinámica puede resumirse recursivamente en binomios categoriales: desde la sociedad de las ideologías hasta la sociedad de las identidades; desde la sociedad del universalismo hasta la sociedad de las singularidades, desde la sociedad de creencias políticas hasta la sociedad de las formaciones culturales; de la sociedad de las convicciones a la sociedad de las identidades; de la sociedad de la religión fuera de religión hasta la sociedad de la religión sin religión, de la sociedad política hasta la sociedad despolitizada; desde la personalización por autenticidad hasta la personalización por individualización; de la creencia en lo otro hasta la creencia en uno mismo; de la sociedad de la tolerancia a la sociedad del pluralismo; de la sociedad de la soberanía a la sociedad de las garantías; de la sociedad de la participación hasta la sociedad del reconocimiento; de la sociedad de la autonomía hasta la sociedad de la independencia; de la sociedad de la civilidad hasta la sociedad de derecho y juez; de la sociedad de culturización política a la sociedad de mercado; de la sociedad de la institucionalización del conflicto a la sociedad de pacificación y evitación-deserción cívica; de la sociedad de delegación ejecutivo-parlamentaria a la sociedad de delegación en la opinión y el juez; de la sociedad de la convivencia hasta la sociedad de la coexistencia; de la sociedad de representación delegada e instrumental hasta la sociedad de representación por escenificación; de una democracia de mayorías hasta una democracia de control; de una democracia por la escuela hasta una democracia en la escuela. Como se puede apreciar, un amplio espectro de oposiciones desparramadas por toda la obra de Gauchet y a cuya matización dedica un esfuerzo analítico de comprensión.

Si nos atenemos a los análisis de Gauchet, esta presentación sintética y binomial de la dinámica política, o desarrollo sufrido por la democracia a partir de los últimos treinta años, no debe verse como si en todos los casos, y de manera total, se produzca la

³⁷ Sobre el alcance de la expresión “inventarse así mismo” cfr. Kaufmann, J-C (2004): *L'invention de soi*, Armand Colin.

³⁸ Cfr. DvsD, 91-108; 353ss.

desaparición del primero de los términos, sino que más bien ocurre el desplazamiento -a causa de la modificación de los modos de ejercer lo indicado por dichos términos primeros del binomio- que termina por generar lo indicado por el segundo término. Lo que sucede es que aquello que aparecía como el epicentro durante el período de lucha contra la heteronomía ahora, cuando ya no hay adversario religioso, permanece en la sombra y sin influencia determinante. Es importante retener que tanto unos elementos como sus contrarios del binomio dinámico de la democracia no constituyen una configuración mágica y definitiva de ésta. Antes bien, dan lugar a efectos perversos y a patologías objeto de discernimiento. A su vez, hay que añadir que para Gauchet el estudio de las patologías -individuales o sociales- conforma un camino de acceso a las estructuras definitorias del sujeto que permanecen ocultas en los casos de normalidad.³⁹

V. Marcel Gauchet, en definitiva, ha dedicado su trabajo reflexivo a intentar aclarar la deriva que ha hecho posible el advenimiento de una sociedad en la que los derechos humanos se han convertido no ya en una política, sino en la política misma; pero con el añadido de la paradoja de su despolitización por mor del individualismo pluralista-identitario que preside el ambiente. La democracia instalada en a lo largo de los 1990 es, para el teórico de la salida de la religión, el resultado de una conjunción: “ella -nos dice- asocia la dinámica social de la individualización y la redefinición de la política en función de la lógica del individuo de derecho”.⁴⁰ Este filósofo francés tiene la intención de desentrañar qué y cómo ha ocurrido para que nuestra sociedad se estructure con formas políticas democráticas pero despolitizándose. Sin embargo, no se limita sólo a constatar el fenómeno de la despolitización, puesto que éste viene junto con un fuerte asedio que la sociedad dirige a la política en clave de demanda, en concreto demanda de seguridad.⁴¹ Todo ello (más despolitización cuanto más demanda de política) genera una crisis de crecimiento de lo democrático que sólo podrá ser superada en la línea de una salida de la religión. ¿Cómo piensa Gauchet que pueda darse la superación de esta crisis, en la línea de una recuperación de la sustancia colectiva de la democracia, es decir, de la efectiva repolitización?. Su respuesta es tan tajante como abierta: “el futuro de la democracia por extraña o herética que la idea pueda parecer, está en la asociación de Montesquieu y de Rousseau, en la hibridación que acabará por

³⁹Cfr. RD, 135ss; CH, 183 y 211.

⁴⁰ DvsD, *Avant-propos*, p. IX.

⁴¹ Cfr. CH, 334.

hacer entrar lo absoluto de la soberanía en las prudentes instituciones de la libertad".⁴² Esta tarea le obliga a pensar el modo actual en que se articula la disociación entre el Estado y la sociedad, para lo cual a su vez analizará la relación religión/política como manifestación privilegiada de tal disociación. La separación entre el Estado y la sociedad tiene su origen en el modo por el cual el elemento del derecho, en su versión individualista, ha tomado la cabeza de la carrera apropiándose de la exclusividad en la definición de la democracia; se vive una situación de desequilibrio entre el elemento del derecho en relación con la política y lo social-histórico.⁴³ Para explicar esta especie de retorno a la lógica inaugural presidida por el derecho Gauchet construirá un esquema histórico-analítico del recorrido del laicismo moderno que va desde la época de la subordinación de la religión a la política, pasando por el período de separación entre ambas, hasta nuestro momento actual en el que puede hablarse de una época de incorporación o absorción de lo religioso a la democracia.⁴⁴ Gauchet llega a hablar de una rehabilitación de la legitimidad de la religión, vía rehabilitación del individuo, como el medio que tiene el Estado para legitimarse con relación a valores y a fines.⁴⁵ Esta sería la última deriva que ha adoptado la neutralidad como fórmula teológico-política de la democracia. Sesgo que en ningún caso suprime la escisión entre religión y política sino que, al contrario, la aumenta, puesto que ni el Estado puede colocarse en el espacio de los fines, ni las identidades religiosas pretenden convertirse en partidos.⁴⁶ Ello ocasiona el alargamiento de la disociación entre Estado y sociedad cuya articulación entre ambos queda en manos cada vez más de los medios de opinión y de los jueces que en las de las instituciones de representación clásicas. En cualquier caso, esta llamada a la participación para el establecimiento de fines no se concreta en la adopción de puntos de vista universales, dado el irreductible pluralismo relativista, por lo que estaríamos ante una entrada en lo colectivo sin colectivo, o lo que Gauchet ha llamado una democracia contra sí misma. En efecto, esta demanda de religiones por parte de la política va acompañada de una doble voluntad: la del gobernante, que de ese modo le recuerda a la religión que no es llamada ni a ejercer punto de vista universal ni a gobernar; y la de la religión, que ni quiere gobernar ni quiere adoptar el punto de vista universal. Es así cómo, para decirlo en términos de la Crítica del Juicio de Kant, la

⁴² RP, 13.

⁴³ Cfr. DvsD, 335

⁴⁴ Cfr. RD, 41ss

⁴⁵ Cfr. DvsD, 180.

⁴⁶ Cfr. RD, 73ss.

autonomía en tanto que poder de darse colectivamente a sí mismo la norma deviene en *eutonomía*, es decir; en un variedad de normas que afectan independientemente a cada identidad y cuyo resultado político es algo contrario a la democracia, a saber, la oligarquía. A este respecto Gauchet es muy claro: “Antes la ciudadanía reposaba sobre la conjunción de lo general y lo particular; cada ciudadano debía asumir el punto de vista del conjunto desde su propio punto de vista. En la nueva configuración que se diseña, prevalece la disyunción; cada uno debe hacer valer su particularidad ante una instancia de lo general que en ningún momento exige que se asuma su punto de vista. La democracia del individuo y de sus derechos tiene un inconfesable correlato: la oligarquía. Ésta asume el poder que rechaza o que se jacta de limitar. Esa es la contradicción sobre la cual se decidirá su destino.”⁴⁷

Para Gauchet quedan claro, pues, cuáles son los riesgos de despolitización ocasionados por esta reinscripción pública de lo religioso, de esta redignificación y reutilización pública de las religiones, en medio de una concepción del Estado como simple instrumento de la sociedad civil. Despolitización que, a pesar de la demanda de acción política en aras de la seguridad, se retroalimenta con la cada vez más negativa, por parte de las sociedades, a hablar de política, y con un ejercicio profesional de la política basado en la “demagogia de la diversidad”; lo cual permite a los gobernantes marcar la diferencia de estatuto respecto de los gobernados, al tiempo que realizan una pública adoración a variados y contradictorios idealismos moralizantes. Es así que la trascendencia fuerte, que conllevaba la política de la autonomía en su lucha contra la Trascendencia Absoluta de la heteronomía, se convierte en una trascendencia débil. Como consecuencia adviene la conversión de la moral de intenciones en el centro del lenguaje político de quienes gobiernan, hasta el punto de que su discurso no versa sobre “la íntima especificidad de su tarea, a saber, el implacable y prosaico cálculo de los medios por los cuales los fines más sublimes se inscriben en lo real”.⁴⁸ Por ello, la proximidad de los gobernantes es aparente, pues sólo se trata de una proximidad metafísica y no práctica. En realidad estamos ante un aumento de la exterioridad y, por tanto, ante uno de los déficit más importantes de la democracia que, como ya estableció Raymond Aron, debe tener como característica fundamental la de mantener la diferencia provocando la cercanía.⁴⁹ Habría que añadir y resaltar que para Gauchet estamos ante

⁴⁷ RD, 96.

⁴⁸ RD, 114.

⁴⁹ Cfr. CH, 335 y Aron, R. (1965): *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris, pp. 67-68.

una redefinición de la relación entre religión y política en la medida que asistimos a una “amplificación y aceleración” de la salida de la religión por el sendero de la estimulación del desarrollo de la interioridad.⁵⁰ En esto no cabe llamarse a engaños: la restauración del hombre privado -con el consiguiente vaciamiento de la cosa pública- hace que el poder político se consagre cada vez más al principio de neutralidad y que las religiones -al ser convocadas para cubrir la necesidad de comprensiones globales- se vean adscritas a espacios seculares. Así las religiones no son valoradas como tales sino como otras filosofías más, aportadoras de sentido moral. Es más, se admite que sus objetivos son deseables también por aquellos increyentes que gozan de excelencia moral. Ahora bien, esa devolución de legitimidad moral no se hace a las Iglesias sino a los individuos que forman parte de éstas habiendo incorporado para sus instituciones las viejas críticas. Se produce así lo que Gauchet denomina un “giro copernicano de la conciencia religiosa”, puesto que se abre paso a la idea de que su fundamento está aquí en el sujeto: ya no es éste el que responde a la llamada de la Exterioridad y de la autoridad religiosa, sino ésta ante la demanda y la búsqueda del mismo sujeto a su vez interpelado por la autoridad política.⁵¹ Las religiones no sólo han visto modificarse por su aceptación de los valores democráticos sino que también están siendo modificadas por la “absorción” que la democracia estaría dispuesta a llevar respecto de ellas mismas.

VI. Esta “redefinición del laicismo” lleva al establecimiento de una “nueva economía de la representación” asunto éste que, no lo olvidemos, para Gauchet conforma la cuestión esencial del problema democrático y que, en el fondo, está a la base de las diferencias con Lefort.⁵² En efecto, una vez que la democracia ha triunfado incuestionablemente, la esfera de lo político que había alcanzado una dimensión cuasi sagrada (una especie de “superioridad metafísica” en cuanto instancia normativa por la cual germinaba un resto de núcleo teológico-político) sufre un vaciamiento de esa preponderancia moral que la política de la autonomía le había asignado. Como consecuencia la democracia, dirá Gauchet, “convoca a las religiones en el espacio público y, al hacerlo, las cambia. Transforma de cabo a rabo la relación de representación entre una sociedad civil redefinida en su modo de composición por el

⁵⁰ Gauchet, M. “Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d’en sortir”, en *Le Débat* n° 127, p. 5.

⁵¹ Cfr. RD, 118-121

⁵² Cfr. RD, 130; RP, 22-51.

principio identitario y una sociedad política redefinida en su justificación por el principio de coexistencia.”⁵³

El proceso redifinitorio de las relaciones de representación entre Estado y sociedad civil conlleva la problematización de un actuar colectivo como colectivo y la obstaculización de deliberar pública y colectivamente sobre él. Esta transformación compleja de la organización de la representación deja atrasadas, por lo demás, viejas críticas que la teología política de Carl Schmitt había dirigido al reducido concepto de representación que había mantenido el liberalismo. En efecto, si bien además de la “representación como delegación y como instrumento” hay que tener en cuenta “la representación presentificación”, no obstante, ésta última no puede ser ya entendida al modo teológico político de Schmitt, sino que habría que hablar de una “representación por escenificación”. Así, las críticas efectuadas por la teología política se muestran insuficientes para un análisis de nuestra realidad actual.⁵⁴ En opinión Gauchet se asiste hoy, y a la vez, al “languidecimiento de la instancia normativa del Estado” y a “la completa exteriorización del Estado en tanto instancia representativa”. Este fenómeno hace que se radicalice hasta sus últimas consecuencias la noción de representación en tanto que el Estado se ha convertido en “una figuración o imagen especularmente exterior”.⁵⁵ Pero si bien esto es así, al igual que no habría que ceder a la ilusión de una proximidad del Estado tampoco hay que ceder, según Gauchet, a la tentación de creer en la paulatina desaparición del mismo. Tenemos aquí otra de las diferencias entre el análisis de la despolitización según la teología política de Schmitt y la filosofía política de Gauchet. De lo que éste habla es de la “la carencia” del Estado y de los gobernantes para referirse a la pérdida de rol o función que hasta hace poco definía la labor política suprema: “dar a la colectividad el sentimiento de un control sobre su destino.”⁵⁶ En efecto, el Estado no desaparece sólo que cambia de función: ahora “va detrás” de la sociedad en tanto que la representa, pero no un detrás que indique la existencia de un mandato directo y colectivo, sino sólo la vigilancia de la conducta de los representantes: vivimos –dirá Gauchet- en una “democracia de control.”⁵⁷ El Estado se recoloca en torno a las identidades, su función es la de crear espacios en donde instituir en tanto que identidades a los elementos de la sociedad que lo reivindicquen: “El Estado es la clave

⁵³ RD, 115.

⁵⁴ Cfr. RP, 280ss; RD, 123-126.

⁵⁵ RD, 127.

⁵⁶ DvsD, 226-227.

⁵⁷ RD, 128ss.

instrumental y simbólica de esta afirmación de las singularidades. Se espera que les ayude a constituirse. El Estado representante es, ante todo, el Estado encargado de permitirle a la sociedad que representa que se organice independientemente de él.”⁵⁸ De ahí procede la creciente importancia concedida a la democracia como procedimiento y la rehabilitación de los asuntos formales, ya que sin el establecimiento de reglas escrupulosas de proceso no es posible la igual posibilidad de instituir las diferencias en identidades que desean seguir siendo diferentes de otras sin pretensión de convencer ni de ser convencidas.⁵⁹ El siguiente efecto del “individualismo-identitario-procedimental” es el de dar preferencia a la representación de los problemas antes que a la solución de los mismos. Así la función política gubernamental que consiste en la toma de decisiones no es que quede neutralizada –como advierte la teología política de Schmitt- sino que se ve desplazada, bien a efecto automático de las presiones o bien a asunto de oligarquías especializadas. Por supuesto que la capacidad de censura –a través de la opinión y del juez- queda intacta, “pero –advierte Gauchet- expresar un rechazo no es formular una contrapolítica.”⁶⁰ La censura se limita la más de las veces a devolver el problema– de nuevo escenográficamente- a quienes detentan el poder en forma judicial o de opinión. Esta situación quedará categorizada como “las intermitencias de la movilización”.⁶¹ Si según esto la democracia se desarrolla contra sí misma, porque hay una perversión en la toma de decisiones y porque los mecanismos de censura no son genuinamente alternativos, además lo hace porque la “recentralización de la vida pública” (consecuencia de la absorción de la “doxocracia identitaria” en la democracia “representativa”) conlleva la paulatina desincorporación de los partidos y la ornamentización demagógica de los programas políticos.⁶² En definitiva, si asistimos a lo que Savater denominó en su día el *exterminio democrático de la democracia*, es porque según Gauchet “en el interior de la política se fabrica la impotencia de la política”.⁶³ La relación que se mantiene con el poder es esencialmente ambivalente: por muchos medios de control que se dispongan, estos no impiden que gobernantes y gobernados puedan estar alejados del poder de decisión. Pero esta incongruencia que consiste en ver desposeídos también a los gobernantes no supone el acercamiento

⁵⁸ RD, 130.

⁵⁹ Castoriadis realizará una crítica aún más radical al concepto procedimental de la democracia a la que, pienso, no estaría dispuesto Gauchet a sumarse. Cfr. de Castoriadis: *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 229-231; y *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999, pp. 112; 149-151.

⁶⁰ RD, 136.

⁶¹ DvsD, 189.

⁶² RD, 136.

solidario de estos con aquellos. ¿Por qué? Porque cuando el gobernante reconoce no por ello conoce; porque cuando el gobernante hace visible no por ello hace inteligible; y porque cuando el gobernante representa escénicamente no por ello se le controla con el pensamiento. El intento de comprenderse y hacerse a sí mismo –objetivo y medio de la organización de las sociedades democráticas- con la ayuda de la figuración de sí lleva incrustada tanta ilusión como desilusiones drena. La ampliación y profundización de la salida de la religión, vía el establecimiento de una democracia identitaria de derechos individuales, pone de manifiesto – al decir de Gauchet- “la contradicción original de una sociedad que se conoce incomparablemente en sus detalles sin comprenderse en su conjunto. Tratando de darse una imagen exacta de sí misma, queriendo hacer justicia a la totalidad de sus componentes, esta sociedad se escapa a sí misma. En nombre de la democracia, le da la espalda a la exigencia democrática suprema, la de gobernarse a sí misma.”⁶⁴

La historia política de la religión le sirve a Gauchet para escribir una historia de la democracia que enseñe a ver los riesgos de ésta no sólo en los excesos de poder sino también en las recaídas en el “impoder”.⁶⁵ La democracia, en su desarrollo, no ha terminado por evitar los peligros de una desposesión del sujeto causada por la personalización individualista. La nueva democracia conlleva un “nuevo arte de la política” que Gauchet llama un *nuevo maquiavelismo*. En efecto, la democracia del consenso es también la democracia del descontento puesto que se basa en “un curioso diálogo en el que la abundancia de mensajes intercambiados se busca pero no se encuentra.”⁶⁶ El imperativo del nuevo maquiavelismo consiste en el acompañamiento sagaz de la opinión de manera que el poder sea en cada instante el camino donde todo es posible. Se seguirá así *una política de las intenciones y una política de la imagen* al margen, y despreocupadas, de las consecuencias de sus disposiciones. El nuevo arte de la política tratará de contrarrestar el desenmascaramiento real de su declaración de intenciones; para ello publicitará una imagen de buena y generosa voluntad que sea lo más fiel posible al modelo que suponen los derechos entendidos como intereses de los individuos particularmente representados. Pero esta estratagema no inmuniza, sino al

⁶³ RD, 137

⁶⁴ RD, 139.

⁶⁵ Cfr. RP, 27-35. En *La démocratie contre elle-même* (p. 383) Gauchet menciona casi por única vez esta noción del *impoder* tan cercana al concepto de lo *impolítico* desarrollado en la filosofía política italiana para dar cuenta de la paradoja que supone la simultaneidad de una generalización de la política y una despolitización.

⁶⁶ RD, 137; Cfr. DvsD, 366.

contrario, contra el descrédito de la política misma, por lo que no es muy desacertado pensar –según Gauchet- que “la política según los derechos del hombre podría muy bien revelar la caída de la política.”⁶⁷

VII. A pesar de la impresión de desaliento negativo que despiertan estos análisis de Gauchet ellos culminan, y a veces están salpicados, con advertencias contra la tentación pesimista que pretende hacer frente al avance real de la democracia. La historia misma, aunque ello no sea garantía suficiente, le sirve a Gauchet para pensar en la potencialidad que tienen las sociedades democráticas para salir de los atolladeros a los que ellas mismas se han visto abocadas.⁶⁸ Las sociedades democráticas, además de estar dotadas de reflexividad, también lo están de esa fuerza generativa que les permite crear los problemas en lugar de simplemente padecerlos pasivamente.⁶⁹ Ahí reside la posibilidad de una nueva inversión y de la aparición de un nuevo ciclo en el trabajo de articulación política de nuestras sociedades. Pero al mismo tiempo esa potencialidad generativa hay que trabajarla, tratando de avivar la capacidad reflexiva en relación con la sociedad a la que pertenecemos como individuos. Análisis como los de Gauchet nos alertan del peligro del nuevo oficio en que se ha convertido la política. Su reflexión sobre la dinámica histórica de lo político y lo religioso nos pone en alerta frente a las ambivalencias del hacer de la política actual, nos pone en aviso ante cualquier discurso presidencial o ministerial que, para expresar un programa del ejecutivo, hable -sin dar lugar a posteriores matices reflexivos- en los siguientes términos: < ¡Gobernar con un partido que sea la imagen exacta de la sociedad; gobernar con políticas educativas progresistas y laicas que apoyen la escuela pública; gobernar para ciudadanos definidos como sujetos que tienen derecho a tener derechos; y gobernar asumiendo el medio que es el diálogo como un fin último de la política!>

Queda claro también para Gauchet que poner en alerta ante este tipo de consignas lleva de suyo la exigencia de intentar clarificar los socavones y veredas que hacen intransitable el caminar democrático. Esta clarificación no es sólo una tarea conceptual sino que se extiende a los diversos ámbitos de la sociedad; será posible siempre y cuando ésta sea una “sociedad pensante” donde la literatura, el cine, las ciencias humanas, la filosofía, los científicos profieran un lenguaje de transformación y compromiso. Ciertamente que este lenguaje no tiene nada que ver con ese otro lenguaje

⁶⁷ DvsD, 365-367.

⁶⁸ Cfr. DvsD, 217

⁶⁹ Cfr. CH, 201-202.

de intelectual mercenario al servicio de los organismos clásicos de organización de la representación (partidos, sindicatos y asociaciones diversas).⁷⁰ La probidad intelectual ha de ser referente ineludible de quien asuma la tarea reflexiva que supone hacerse cargo del puesto de los individuos en un sistema democrático. La honradez intelectual, a la hora de tratar la relación entre religión y democracia, es necesaria para quienes desean redescubrir lo político más allá del uso partitocrático del pensamiento. Y no ha de olvidarse que el redescubrimiento de lo político es fundamental para los asuntos antropológicos. Esta importancia de lo político para la humanidad la reconoce Gauchet al afirmar como indudable el carácter esencialmente político de las sociedades humanas. Lo político se convierte así en la puerta de acceso que tiene la sociedad a su humanidad, puesto que no tiene estado de naturaleza. El redescubrimiento de lo político coloca así al hombre en posición de prestar atención tanto a la libertad como a los límites y las aporías de la misma.⁷¹ Clarificar lo político es tanto como ir adquiriendo conciencia de la condición humana puesto que el paso a la modernidad, como entrada en las afueras de la religión, significa una redefinición global de la condición humana: “Si la democracia no es –dirá Gauchet- solamente el nombre de un régimen, ni sólo el de un estado social, sino el de una nueva forma de ser de la humanidad, bajo la totalidad de sus aspectos, entonces existe una *antropología democrática*.”⁷² Por eso cuando nos acercamos a estos análisis en los que parece predominar un escepticismo pesimista conviene recordar las siguientes palabras de Leo Strauss -tan acertadas en este caso como otras rechazables en otros contextos-: “No nos está permitido adular la democracia justamente porque somos los amigos y los aliados de la democracia. Si nosotros no podemos guardar silencio sobre los peligros a los cuales la democracia se expone ella misma y expone a la excelencia humana, tampoco podemos olvidar el hecho patente de que dando a todos la libertad, la democracia da también la libertad a aquellos que se preocupan de la excelencia”.⁷³

Hay que añadir, no obstante, que en el caso de Gauchet no debemos entender que se trata de una filosofía política en la que se pretende racionalizar el maridaje entre democracia y un espíritu de revuelta que se ancla en lo que Gauchet denomina “el imaginario de la radicalidad subversiva”, y que se teoriza al abrigo de la llamada

⁷⁰ Cfr. CH, 343-350.

⁷¹ Para la distinción entre *lo* político y *la* política Cfr. Rosanvallon, P (2003): *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Seuil, Paris, pp. 12ss.

⁷² DvsD, *Avant.propos*, XVIII-XIX.

⁷³ Strauss, L. (1990): *Le libéralisme antique et moderne*, PUF, Paris, p. 44.

“democracia salvaje”. Esta forma de imperativo utópico no despierta entusiasmo alguno en su pensamiento pues entiende que está abocada a una perversión de la democracia en el mismo grado que, en el fondo, no hace sino disimular una actitud dimisionaria. En efecto, piensa Gauchet, este tipo de reivindicaciones basadas con frecuencia en derechos particulares van a parar, las más de las veces, a manos de la oligarquía del momento, tal y como hemos señalado anteriormente. Detrás de esta desconfianza está la duda que a Gauchet le despierta la dinámica de “la vocación inspiradora” de los derechos humanos como motor de la política. Es esto lo que le hace a Gauchet alejarse de aquellos que en su momento formaron filas con él, Lefort o Abensour, en un proyecto de clarificación y reconstrucción de lo político. Ciertamente que como él mismo reconoce en su caso se trata de una especie de corrimiento a la derecha y de mayor aceptación de la política normal.⁷⁴

El resultado es que, hasta ahora, su discurso es más descriptivo que normativo. Es decir, que no logra aterrizar en una propuesta diáfana de cómo ha de relacionarse la religión con la política en el marco de una democracia que sea capaz de repolitizarse. Poniéndose a favor del relanzamiento de la política y de lo socialhistórico, Gauchet propone seguir ampliando la salida de la religión y hace constar la exigencia de desplazar la preponderancia del derecho. Pero esto, según lo veo, no es suficiente por mucho que se reconozca que nuestra situación es precisamente la de la llegada de una sociedad cuya característica fundamental es la de ser, inevitablemente, un enigma para sí misma. No es suficiente declarar que uno no es liberal, sino demócrata-socialista que mantiene la creencia en el poder de la organización colectiva de la humanidad como gobierno de sí misma.⁷⁵ En efecto, no es suficiente dada la envergadura de la expansión del modelo de mercado y el grado de ambigüedad de la actual crisis de la política.

Asimismo, además de reconocer el desplazamiento de la religión *desde el orden social a la opción existencial* habría que ser más explícito en la forma en que se piensa que debemos articular esa irreductibilidad antropológica de la creencia de la que, por otro lado, habla Gauchet sin reparos.⁷⁶ Pero debería explicitarse qué significado ha de tener la religión en referencia a eso que él llama la construcción de “*unidades de voluntad política*” en el seno de una “*sociedad pensante*”.⁷⁷

⁷⁴ Cfr. CH, 158-161ss; DvsD, *Avant.propos*, XII.

⁷⁵ Cfr. CH, 269.

⁷⁶ Cfr. CH, 309.

⁷⁷ CH, 322 y 345.

Claro que si todo ello no es suficiente, no parece que los demás estemos para cantar victoria. Porque, a ver quiénes son capaces de sortear la sociedad individualista de mercado ofreciendo una alternativa a la actual relación entre lo religioso y lo político; y ello en un grado de concreción tal que se afronten con éxito los riesgos de recaída en el culto a la colectividad, de recaída en el idealismo jurídico y de recaída en una solapada teocracia de las ideas. En cualquier caso, entiendo que este pensamiento de Gauchet ha de valorarse también en la medida que cumpla con la exigencia establecida por Rosanvallon de que, en atención a la historia, la descripción de modelos está al servicio de la restitución de los problemas y, por tanto, disciplinarmente hablando, por recuperar la empresa de una filosofía política.⁷⁸ A este pensamiento habrá que juzgarlo en razón de que sepa mostrar la permanencia inherente de equívocos, tensiones, incertidumbre y dualidades que acompañan a lo político mismo, más aún si se trata de lo político democrático. La democracia es un modo problemático de resolver lo político a partir de una experiencia de la libertad, es decir, que el sentido de la democracia es flotante pues se trata de “un régimen que no ha cesado de resistirse a una categorización indiscutible.”⁷⁹ De esto es de donde procede la variación de modelos de representación, la búsqueda y la consiguiente insatisfacción: “la democracia –dirá Rosanvallon- no sólo tiene historia sino que es una historia; es un trabajo de exploración y de experimentación, de comprensión y de elaboración de ella misma.”⁸⁰ Por eso el riesgo de nuestra democracia es que el desencanto que produce suponga, al decir de éste último, una “disolución de lo político” entre las constantes diseminaciones y recomposiciones de la soberanía.⁸¹ Por esto mismo la reflexión de Gauchet habrá de ser valorada atendiendo a si ha explicitado las antinomias estructurantes de la democracia (la existencia del tercero judicial y las características del tiempo democrático). A este respecto, sus estudios sobre la representación nos indican que no se ha pasado por alto la grave dificultad figurativa de la democracia a la que también Rosanvallon hace referencia.⁸² Es más, esos estudios han indicado expresamente cómo la cuestión de la constitucionalidad, en relación con la idea de una soberanía perpetua y nunca plenamente personalizable de manera deíctica, ocasionan una tensión tanto anamnética como escatológica que ponen en cuestión la legitimidad de cualquier

⁷⁸ Rosanvallon, P. Ob.cit. p. 19.

⁷⁹ Id. P. 14ss.

⁸⁰ Id. P. 17

⁸¹ Id. P. 45

⁸² Id. P. 24

absolutización del presente.⁸³ Por eso, para valorar el pensamiento de Gauchet habrá de estar atento al modo en que desde él puede darse respuesta al riesgo que toda democracia tiene de caer bien en una visión ocasionalista de las decisiones o bien en una concepción elitista propia de las políticas a largo plazo. Asimismo para realizar esta valoración habrán de tenerse presentes las posibilidades que ofrece la reflexión de Gauchet para intentar mostrar las deficiencias de la vieja teología política, al tiempo que se ensayan respuestas a los retos y graves cuestiones planteados por ésta.

-Conclusión-

VIII. En verdad, mantener hoy una postura en relación con la teología política – en su vertiente schmittiana- es tan harto complicado como inevitable, si es que se presta uno a realizar la tarea de repensar lo político. No se trata, ni sólo ni principalmente, de la laboriosa tarea de estudiar las importantes y complejas discusiones clásicas habidas en el momento de la presentación en sociedad de tal concepción jurídico-política.⁸⁴ A esto habría que sumar las dificultades surgidas del propio proceso histórico de la democracia y del pensamiento que la tiene por objeto en relación con lo teológico. En efecto, como bien indica Pierre Rosanvallon, “el fondo de lo político no se deja verdaderamente captar más que en esos momentos y situaciones que señalan que la vida de la democracia no es la vida que se confronta con un modelo ideal, sino que es la exploración de un problema por resolver.”⁸⁵

Si condensamos el fluido lingüístico de la teología política diciendo que ésta suena como una voz de llamada a salvar el Estado, entonces repensar lo político democrático en relación con la teología política es repensar el papel de Estado y, por tanto, el problema de la representación política. Para realizar esta tarea con honradez intelectual debemos no caer en el error que consiste en sustituir la *reductio ad absurdum* por la *reductio ad Schmittum*: es decir, debemos evitar la extendida costumbre de rechazar lo que dice el diablo sólo por éste serlo.

⁸³ Gauchet llega a hablar de “una representación permanente” como concepto simbólico, negativo y límite de cualquier representación en cualquier presente. Para ello se apoya en la idea de Dominique Rousseau de “democracia continua”. A este respecto cfr. RP, 44ss.

⁸⁴ Cfr. Strauss, L: “Observations sur *Le concept du politique* de Carl Schmitt” (1932), en *Le testament de Spinoza*, Cerf, Paris, 1991, pp. 313-337; Löwith, K: “Decisionismo político (C.Schmitt)” (1935), en *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, 1998, pp. 27-56; y Blumenberg, H: “Théologie politique I et II” (1974), en *La légitimité des Temps modernes*, 1999, Gallimard, Paris, pp. 98-111.

⁸⁵ Rosanvallon, P. Ob. Cit. p. 31

En este tema sería conveniente mantener la actitud de “divergente acuerdo” sostenida por Jacob Taubes, quien sin tapujos declara: “La mayor parte de los libros que tratan esta cuestión son insoportables sandeces que no tienen la menor sospecha de las fuerzas y de las crisis reales. Se hace recitar el abecedario democrático, y todo *Privatdozent* en politología está evidentemente obligado a dar una patada en el culo de Carl Schmitt afirmando que la categoría amigo/enemigo no es buena. Toda una ciencia ha sido establecida teniendo por objetivo ocultar este problema. Todo esto es ridículo si lo pensamos en comparación con las problemáticas que, cierto, han llevado a Schmitt al error, pero que, al menos, eran verdaderas problemáticas.”⁸⁶ En efecto: ¿Por qué la época democrática, que sólo se reconoce en la forma política de una sociedad que para afirmarse necesita negarse de modo constante, habría de ser incuestionablemente postmetafísica y sus principios políticos estar purificados de cualquier tonalidad polémica? ¿No es acaso la valoración del diálogo y la negociación en sí mismas, como constitutivas de lo político, al margen de cualquier contenido y resultado, la otra cara del ese ocasionalismo que ve en la decisión por la decisión el acto de cumplimiento pleno de lo político? ¿Para no poner en duda la legitimidad de la época moderna es necesario que cualquier permanencia de lo teológico político lo sea en un sentido metafórico? ¿Puede afirmarse, sin entrar en colisión con la más trágica de las realidades, que la época del Estado de la razón está ausente de cualquier forma de razón de Estado? ¿La salida de la religión, llevada a cabo por la decapitación del cuerpo político, ha dado como resultado una nueva figuración de lo político absolutamente mundanizada?

Estas y otras cuestiones permanecen cual hojas flotantes sobre el lago de la reflexión, podremos operar con constructos teóricos que traten de sumergirlas, pero de un modo u otro vuelven a emerger en cada nueva refiguración democrática, también en la nuestra. Pero hay algo más en esta demarcación práctica y es que, aunque la reflexión parta de una “teología política” no podrá olvidar que su desarrollo puede ser ambivalente y que esto no sólo afecta como pluralidad de significados de la expresión.⁸⁷ Ciertamente ello puede significar el reconocimiento de la exigencia de continuar el proceso de una secularización que, lejos de haber culminado, se ha desarrollado deficientemente en cuanto a calidad y cantidad. En este sentido, las siguientes consideraciones de Ferenc Feher resultan clarificadoras: “La teología política no

⁸⁶ Taubes, J. *En divergent accord. À propos de Carl Schmitt*, Payot & Rivages, Paris, 2003, p. 115.

⁸⁷ G. Marramao, apoyándose en los trabajos de Böckenförde, distingue tres tipos de acepciones: jurídica, institucional y apelativa. Cfr. Marramao, G. *Cielo y tierra*, edición citada, pp.79s.

significa proponer el retorno directo a lo premoderno, del mismo modo que su defensor ya no puede recurrir a una doctrina religiosa compartida de forma acrítica. Para esto, todos estamos demasiado contaminados por la modernidad y la Ilustración. La teología política ha sido, y debe seguir siendo, secularizada. Pero el hecho de conocer que nuestros conceptos políticos fundamentales no son sino versiones más o menos secularizadas de entes teológicos es crucial por varias razones. Este conocimiento relativizaría el orgullo de la Ilustración por los actores políticos, su fútil creencia en el logro de conceptos y constituciones políticas completamente racionalizados; incluiría para los fanáticos de la razón la advertencia de que *auctoritas, non veritas, facit legem*; conservaría el carácter no racional (irracional o extra-racional) de la decisión que se opone a seguir las normas y las reglas, que pone el énfasis en el carácter fundamental de lo excepcional (la situación de emergencia) y en la que la excepción tiene la misma categoría que el milagro en la teología”.⁸⁸ Y es que la modernidad, sea vía secularización sea vía legitimidad no ha dado como resultado el reino del mundo sino el de la subjetividad. Es por esto que Hannah Arendt pudo decir que “incluso si admitiésemos que la época Moderna comenzó con un súbito e inexplicable eclipse de trascendencia, de creencia en el más allá, de ninguna manera se seguiría que esta pérdida devolvió el hombre al mundo. Por el contrario, la evidencia histórica muestra que los hombres modernos no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos”.⁸⁹ El desencantamiento del mundo, ciertamente, como ha teorizado Gauchet, ha podido conllevar la transformación de la religión en otro tipo de religión que porta inscrita en su propia estructura su desaparición, al menos en tanto que fuerza estructurante de lo político. Pero también es posible que el desencantamiento del mundo en que consiste la modernidad democrática, al hacer que lo política no sea producto del “Hijo de Dios” sino del “hijo del hombre” tenga consecuencias tan ambiguas como lo es el significado de esta última expresión. La modernidad democrática es un momento de un proceso en el cual lo político deja de ser un elemento de lo religioso y en el que tampoco lo religioso es un elemento de lo político.⁹⁰ No obstante, la marcha concreta de la bifurcación de lo teológico y de lo político puede que esté generando como resultado la disolución de lo uno y de lo otro: la disolución de lo religioso en identidad cultural y asunto subjetivo; y la disolución de la política en gestión moral de identidades

⁸⁸ Feher, F. “¿Más allá de la teología política?”, en *Rev. Zona Abierta*, n° 53, 1989, p. 166.

⁸⁹ Arendt, H (1993): *La condición humana*, Paidós, Barcelona, p. 282.

⁹⁰ DvsD, 108.

particulares e individualizadas. Es como si una rara especie de iusnaturalismo politeísta ateológico estuviese sustituyendo a otra rara especie de iusnaturalismo monoteísta ateológico. Por eso no es nada raro que Gauchet haya hablado “del ingreso de las teorías del derecho natural en la realidad de nuestras sociedades”.⁹¹ Sin embargo, esto nos llevaría ya a otra de esas cuestiones permanentes de la modernidad: ¿cómo se decanta el vino del positivismo y del historicismo en las muy plurales vasijas iusnaturalistas? Para responder a esta pregunta ya no bastaría el pensamiento de Gauchet, sino que se hace preciso adentrarse en ese bosque lleno de claros y oscuros que es la obra de Leo Strauss. Por ahora nos basta, ante la cuestión que acarrea consigo el problema teológico político, poder repetir con sentido crítico la abrasiva pregunta straussiana: *¿Progreso o retorno?*.

Bibliografía de Marcel Gauchet utilizada para este estudio:

- “Les droits de l’homme ne sont pas une politique” (1980), en *La démocratie contre elle-même*, [DvsD], Gallimard, Paris, 2003, pp. 1-26.
- “Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique”, en *Le Débat*, nº 14 (pp. 133-157) y nº 15 (pp. 147-168), 1981.
- “Fin de la religion?” (1984), en DvsD, pp. 27-66.
- “Sur la religion” (1984), en DvsD, pp. 79-90.
- *Le désenchantement du mode*, [DM], Gallimard, Paris, 1985
- “Pacification démocratique, d’ertion civique” (1990), en DvsD, pp. 176-196.
- “On n’échape pas à la philosophie de l’histoire. Response à Emmanuel Terray”, *Le genre humain*, Suil, nº 23, mai, 1991, pp. 129-147.
- *La Révolution des pouvoirs*, [RP], Gallimard, Paris, 1995.
- “Essai de psychologie contemporaine I y II”, en DvsD, pp. 229-295.
- *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, 1998, traducción castellana de Santiago Roncagliolo, *La religión en la democracia*, [RD], El cobre, Barcelona, 2003.

⁹¹ RD, 93.

- “Quand les droits de l’homme deviennent une politique”, en DvsD, pp. 326-385.
- “Croyances religieuses, croyances politiques” (2001), en DvsD, pp. 91-108.
- “Démocratie, éducation, philosophie”, en Blais, M-C; Gauchet, M y Ottavi, D. (2002): *Pour une philosophie politique de l’éducation*, Bayard, Paris, pp. 11-42.
- *La condition historique*, [CH], Stock, Paris, 2003.
- “Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d’en sortir”, artículo de Régis Debray y Marcel Gauchet, en *Le Débat*, nº 127, nov-déc, 2003, pp.3-19.

Tomás Valladolid Bueno
Septiembre 2004