

# es

## Escuela Social de Tudela y la Ribera

CURSO 2015 – 2016

TITULO GENERAL

“NUEVOS DESAFÍOS EN UN MUNDO GLOBALIZADO”

# 4

ENERO/ 2016	TEMA	PONENTE
Martes 12 : Ponencia	“DEMOCRACIA, LAICIDAD Y RELIGIÓN”	Mikel Aramburu Zudaire Profesor de Filosofía en Secundaria y Presidente Asoc.Solasbide-Pax Romana

### ORGANIZA

Fundación Acción Solidaria

[www.fundaciónacciónsolidaria.es](http://www.fundaciónacciónsolidaria.es)

Facebook: [www.facebook.com/Escuela-Socialde-Tudela-y-la-Ribera-1527087614194115](https://www.facebook.com/Escuela-Socialde-Tudela-y-la-Ribera-1527087614194115)

Email: [fas.tudela@gmail.com](mailto:fas.tudela@gmail.com)

Palacio Decanal – Plaza San Jaime, 2 / 31500 – Tudela

De 8,00 a 9,30 de la tarde

## Laicismo y religión: entre el fundamentalismo y la emancipación

Por Rafael Díaz-Salazar

Uno de los hechos sociales más relevantes en nuestro país durante el último decenio ha sido el resurgimiento de la cuestión de la laicidad del Estado y de la sociedad civil. Me parece que este fenómeno se debe a dos causas: la necesidad de articular nuestro pluralismo cultural, lo cual requiere en ocasiones la promulgación de nuevas leyes, y la oposición a una jerarquía católica fundamentalista que intenta controlar el orden jurídico desde su concepción de la verdad y la moral objetiva. La tensión entre pluralismo y uniformización religiosa, moral o ideológica siempre ha alentado la creación de un marco jurídico y cultural que haga posible la convivencia de una ciudadanía diversa. **En este sentido, conviene recordar que el proyecto laico moderno nació para lograr el fin de las guerras de religión, hacer posible la paz civil y facilitar al Estado la protección del pluralismo.** El laicismo no tiene como misión erradicar la religión, sino defender la autonomía del orden jurídico y político frente al clericalismo teocrático.

Cuando contemplamos las sociedades sometidas a la ley de los ayatolás o a la ideología única de Estado, captamos el inmenso avance histórico generado por el laicismo. **La neutralidad religiosa e ideológica del Estado es la piedra angular del proyecto laico.** Las instituciones políticas y las leyes tienen identidades específicas y son autónomas e independientes de las confesiones religiosas. Por este motivo, la crítica del clericalismo y de los usos políticos de Dios es fundamental. Ahora bien, la neutralidad ideológica del Estado es tan importante como su neutralidad religiosa y por ello la lucha contra los totalitarismos filosóficos estatales tiene la misma relevancia que la liberación de la dominación de las castas sacerdotales. Hay que tener en cuenta que la neutralidad del Estado es imprescindible para la articulación del pluralismo cívico que es el objetivo central del laicismo.

**“Considero que una de las señas de identidad de la laicidad en España debería ser la deliberación moral prepolítica. Existen problemas sociales sobre los que debemos legislar, pero antes debemos afrontar los dilemas éticos que contienen”**

La autodeterminación humana imbuye de libertarismo al laicismo. La libertad de conciencia, el libre pensamiento y el derecho a la heterodoxia constituyen su tríada cultural. La ética es muy importante para la autodeterminación. **Las personas han de construirse un proyecto moral que oriente sus vidas y determine sus comportamientos, inspirándose en religiones o en filosofías agnósticas o ateas.** El espíritu laico rechaza con la misma contundencia el relativismo amoral y el absolutismo que pretende uniformar éticamente a países que poseen el patrimonio del pluralismo moral.

La laicidad alienta la búsqueda de una moral cívica común fruto del diálogo entre éticas diversas. La liberación de la dominación de clase es básica para la emancipación humana y por ello el laicismo socialista se diferencia del laicismo liberal que sólo busca acabar con la influencia social de las iglesias. Desde la perspectiva de un laicismo socialista, la instauración de una democracia económica y republicana es imprescindible para construir un Estado laico. El laicismo es un componente republicano de un proyecto de no dominación y la dominación de las clases sociales capitalistas es mucho más fuerte que la dominación de las castas sacerdotales. Por ello hay que estar atentos ante los límites de un laicismo burgués progresista que limita su proyecto a desplazar a las iglesias de las esferas públicas y reducirlas a entornos privados y al culto.

Muchos laicistas de izquierda en España parece que no se han enterado de esta realidad y por eso su laicismo es más liberal que socialista radical. En nuestro país ha surgido una nueva burguesía capitalista muy fuerte que esconde su dominación de clase tras la defensa del laicismo y del progresismo basado en el apoyo a leyes favorables al divorcio, el aborto, la eutanasia y la libre investigación científica

La izquierda alternativa tiene que desvelar las insuficiencias de este laicismo y dirigir su proyecto laico de emancipación en una línea anticapitalista clara y rotunda. Este laicismo socialista, si se desarrollara, encontraría sus más potentes enemigos en esos burgueses laicistas progres y capitalistas y no en las iglesias concebidas como pueblos del Dios de la liberación que no se reducen a un conjunto de jerarquías eclesiásticas. Por cierto, no olvidemos el rol de muchos obispos en las luchas de liberación. La Conferencia Episcopal de Brasil, por poner sólo un ejemplo, fue esencial para el nacimiento del MST (Movimiento de los Trabajadores sin Tierra).

Existe un budismo de la liberación con miles de monjes implicados en las luchas de los movimientos del ecologismo de los pobres y un hinduismo de la liberación que alienta a los militantes de los movimientos campesinos de la India. En esta línea se inscribe también el feminismo islámico que acaba de celebrar su IV Encuentro Internacional en octubre de 2010. La izquierda alternativa debería conocer mejor el fuerte anticapitalismo existente en muchos sectores religiosos cristianos y no cristianos. /1

La tolerancia activa es la virtud laica por antonomasia. No se trata sólo de respetar y hacer posible el desarrollo de diversos estilos de vida, sino de generar aperturas a culturas diferentes para enriquecer la propia. El antidogmatismo, la autocritica y la percepción de los límites de cada identidad son fundamentales. El laicismo hace posible el diálogo intercultural e interreligioso, favorece la apertura a los valores emancipatorios de las religiones y a las contribuciones de las comunidades religiosas al Estado y a la sociedad civil. /2

La tolerancia activa genera un sensor que detecta el fundamentalismo laicista y hace posible que la crítica del mismo sea tan contundente como el rechazo de los integrismos religiosos. Esta virtud crea la infraestructura cultural para edificar la amistad cívica entre ciudadanos con identidades diferentes. La construcción del laicismo introduce inevitablemente el debate sobre la religión, las iglesias y sus roles sociales. El pronóstico de la evaporación de la religión en las sociedades avanzadas no se ha cumplido. Habermas afirma que vivimos en sociedades "postseculares". /3

Hoy las religiones están ejerciendo roles públicos en casi todos los países; algunas potencian la laicidad y otras son su principal obstáculo. Por un lado, percibimos un crecimiento de fundamentalismos religiosos que son nuevas expresiones del tradicional clericalismo político. Pretenden nada menos que el Estado y las leyes obedezcan a su concepción de la verdad, la ética y el derecho. El fundamentalismo religioso es una amenaza a la laicidad del Estado y de la sociedad y debe ser criticado y desactivado. /4

Frente a este modelo, también observamos la existencia de religiones de liberación vinculadas a la espiritualidad, al ecosocialismo revolucionario, al feminismo y a la lucha contra la pobreza y las desigualdades nacionales e internacionales. /5

Michael Löwy y Boaventura Sousa Santos afirman que el cristianismo de liberación tiene mucha influencia en las luchas internacionalistas. /6

Es significativo que en una encuesta de IBASE a los delegados de los movimientos sociales articulados en torno al Foro Social Mundial aparezca el dato de que cerca del 70% de estos activistas altermundistas declaran ser personas religiosas. Sobre este hecho, Sousa Santos



(2005) ha comentado lo siguiente: “el papel que la religión desempeña en los grupos sociales que combaten la globalización neoliberal es impresionante”. Las religiones de liberación que trabajan en la sociedad civil enriquecen la laicidad y favorecen la creación de ciudadanía activa. En muchos países europeos se está desarrollando una cultura del trabajo conjunto entre asociaciones laicistas y movimientos religiosos emancipatorios. Los principales dirigentes de las asociaciones laicistas europeas ya no defienden la tesis de que la religión es un asunto privado y que las iglesias no deben intervenir en los debates públicos. El laicismo europeo defiende el rol público de las religiones, pero propugna que éste se ejerza en la sociedad civil, no en el Estado. /7

En Europa existen diferentes formas de laicidad. La laicidad nórdica, la belga, la italiana, la alemana o la británica son distintas de la francesa y, a la vez, difieren entre sí. Además hay laicismos religiosos muy importantes y cristianismos republicanos y libertarios con los que dialogan y cooperan los movimientos laicistas. En España nos encontramos con diversos tipos de laicistas. Algunos vinculan la laicidad con el ateísmo militante y el anticlericalismo. Pero también existen en nuestro país laicistas agnósticos y ateos que valoran positivamente el rol público de las religiones emancipatorias. /8

Por otro lado, de una forma parecida a la detectada por Tocqueville en su análisis de la laicidad en Estados Unidos, nos encontramos en el mundo católico español con laicistas religiosos que defienden la separación Iglesia-Estado, el fin de la financiación pública a las Iglesias, la transformación de la enseñanza confesional de la religión en estudio comparado de las religiones en la escuela. Ya en el siglo XIX hubo en España destacados cristianos que eran laicistas religiosos. Basta con recordar a los creadores de la Institución Libre de Enseñanza. Hoy millones de católicos defienden el Estado laico y rechazan el confesionalismo político. /9

**En España debemos reconocer que en el ámbito moral y religioso somos plurales y no se puede imponer a todo el país una determinada religión o una única moral. /10**

Para que la laicidad sea posible en nuestro país, es necesario que la institución católica acabe de una vez por todas con su pretensión de ser la guardiana moral de las leyes. Tocqueville, que detectó la conexión entre el republicanismo y el cristianismo laico que opera en la sociedad civil y se aleja del Estado, afirmaba en su obra clásica *La democracia en América* que en un país pueden existir leyes contrarias a la moral de una religión y multitudes que viven su vida sin utilizar esas leyes, porque en el comportamiento personal y comunitario es más decisiva la ética que el orden jurídico. Las leyes no se hacen para reforzar la moral y la religión, sino para penalizar o despenalizar comportamientos relacionados con conflictos de valores. La ley se relaciona con la justicia mínima, mientras que la moral y la religión se conectan con el bien y la felicidad y, claro está, con las aspiraciones a una justicia de máximos que no siempre se puede traducir en orden jurídico obligatorio para todos.

**Considero que una de las señas de identidad de la laicidad en España debería ser la deliberación moral prepolítica. Existen problemas sociales sobre los que debemos legislar, pero antes debemos afrontar los dilemas éticos que contienen.**

Por este motivo, en mi libro *España laica* defiendo el principio de precaución moral. En la deliberación moral prepolítica deben intervenir todas las tradiciones y comunidades éticas, ideológicas y religiosas que hay en el país; pero una vez realizada esa deliberación, las instituciones jurídicas y políticas han de tomar decisiones e instaurar leyes desde su legítima soberanía constitucional y parlamentaria. La laicidad inteligente se abre a las aportaciones de las religiones y las iglesias, pero éstas deben autorregularse desde el principio de reconocimiento de la soberanía del orden constitucional y parlamentario. España es culturalmente plural y por ello tiene que ser laica. Tenemos que construir una nación de personas razonables, dispuestas a encontrarse, dialogar y tener una visión del límite de cada identidad. /11

**Rafael Díaz-Salazar es profesor de Sociología en la Universidad Complutense.**

- 1/ Sobre esta cuestión es muy interesante el texto de Löwy, M. (1998) *Ética católica e o espíritu do capitalismo*. O capítulo da sociología da religião de Max Weber que nao foi escrito, *Voices*, 1. Ver también Festcher, I. y otros (1976) *Los marxistas y la causa de Jesús*. Salamanca: Sígueme; Girardi, G. (2005) *¿Otro mundo es posible?* Madrid: Popular; Girardi, G. (2007) *Teología de La liberación y refundación de la esperanza*. Barcelona: El Viejo Topo; Jervolino, D. (1986) *Questione católica e política di classe*. Turín: Rossenberg&Sellier; Machovec, M. (1986) *Jesús para ateos*. Salamanca: Sígueme.
- 2/ He abordado estos temas en (1991) *El proyecto de Gramsci*. Barcelona: Anthropos; (1998) *La izquierda y el cristianismo*. Madrid: Taurus; y (2002) *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*. Madrid: Ediciones HOAC.
- 3/ Habermas, J (2006) *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- 4/ He abordado este tema en mis libros (2007) *Democracia laica y religión pública*. Madrid: Taurus; y (2006) *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*. Madrid: PPC.
- 5/ Gardner, G. (2003) *El espíritu y la tierra. Religión y espiritualidad para un mundo sostenible*. Bilbao: Worldwatch Institute /Bakeaz; (2010) "Involucrar a las religiones para modelar las visiones del mundo". En *The Worldwatch Institute, La situación del mundo 2010. Cambio cultural* pg.69-78. Barcelona: Icaria; Löwy, M. (2009) "La justicia global y la teología de la liberación". *El Ciervo*, febrero; Ramón Carbonell, L. (2010) *Queremos el pan y las rosas. Emancipación de las mujeres y cristianismo*. Madrid: Ediciones HOAC.
- 6/ Löwy, M. (2001) *Marxismo e Teologia da Libertação*. Sao Paulo: Cortez Editora; Löwy, M. (2002) *Guerra de Dioses. Religión y Política em América Latina*. México: Siglo XXI; Sousa Santos, B. (2005) *Foro Social Mundial. Manual de uso*. Barcelona: Icaria.
- 7/ Sobre este tema ver Díaz-Salazar, R. (2008) "Laicismos europeos y nuevos debates sobre la laicidad". *Revista Internacional de Filosofía Política*, 31; y también (2008) "La laicidad después de Sarkozy". *Revista de Fomento Social*, 249.
- 8/ Fernández Buey, F. (1991) "Nuevos movimientos sociales, izquierda alternativa y cuestión cristiana". En A. Schaff y otros, *Euroizquierda y cristianismo*. Madrid: Fundación Ebert; García Santesmases, A. (2007) *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*. Madrid: Biblioteca Nueva; Gómez Llorente, L. (2004) *Significado del laicismo*. Madrid: Colectivo Lorenzo Luzuriaga. VS114\_segundas\_FF:VientoSur/ 03/02/11 17:24 Página 36 VIENTO SUR Número 114/Enero 2011 37 dio comparado de las religiones en la escuela. Ya en el siglo XIX hubo en España destacados cristianos que eran laicistas religiosos. Basta con recordar a los creadores de la Institución Libre de Enseñanza. Hoy millones de católicos defienden el Estado laico y rechazan el confesionalismo político
- 9/ Redes Cristianas (2008) Manifiesto por la laicidad en: [www.redescristianas.net/2008/.../manifiesto-por-la-laicidad-redes-cristianas/](http://www.redescristianas.net/2008/.../manifiesto-por-la-laicidad-redes-cristianas/)
- 10/ Díaz-Salazar, R. (2009) *España laica*. Madrid: Espasa.
- 11/ Díaz-Salazar, R. (2010) "Laicismo y catolicismo, ¿una nueva confrontación?". *Claves de Razón Práctica*, 208.



## Ética o religión

**Augusto Klappenbach**

*Escritor y filósofo*

La reforma educativa del exministro Wert vuelve a establecer la opción obligatoria entre las clases de Religión o de Valores Sociales y Cívicos (en primaria) y Valores Éticos (en secundaria), otorgando nuevamente valor puntuable a la calificación de Religión para el expediente académico del alumno. Sus efectos ya se han comenzado a notar: en Madrid, la matriculación para la asignatura de Religión ha subido un 150%, ya que muchos alumnos consideran que requiere menos esfuerzo que la de Valores Éticos.

La mera presencia de una asignatura de contenido religioso –y no solamente cultural- en el currículo de la enseñanza pública en un Estado no confesional constituye una incongruencia que provoca muchas otras, como la designación por parte de los obispos de profesores sin ningún tipo de garantías académicas cuyos salarios se pagan con dinero público. Y a quienes se les ha exigido en algunos casos que en su vida privada pongan en práctica determinadas exigencias propias de la moral católica, como la el matrimonio indisoluble. Bienvenidas por lo tanto las propuestas de algunos partidos de quitar la Religión del horario escolar. **Pero en este artículo me interesa discutir los supuestos que implica la opción entre una asignatura religiosa y otra de contenido ético, que al figurar como alternativas se supone que se dirigen a lograr objetivos comunes o al menos complementarios.**

La formación de los estudiantes en valores éticos constituye sin duda una responsabilidad de las autoridades educativas. Pero esta obligación incluye un límite muy claro: una educación pública solo debe promover aquellos valores que la sociedad considera necesarios para asegurar una convivencia democrática entre los ciudadanos, como el respeto a las leyes, la tolerancia ante otras opiniones, la defensa de la igualdad entre los sexos, el rechazo del racismo y la xenofobia, el cuidado del medio ambiente, etc. El Estado –y cualquier profesor- excedería sus competencias si pretendiera adoctrinar a los estudiantes en opciones que admiten más de una respuesta en una sociedad democrática y que dependen de variables ideológicas. En estos casos, nada impide que el profesor invite al debate, pero en ningún caso se podrá considerar como un objetivo de la asignatura promover una u otra respuesta.

Cosa que, por supuesto, no sucede en una educación confesional, basada en una religión determinada. La doctrina de la Iglesia defiende –legítimamente, por supuesto- normas morales que no están dirigidas a orientar la convivencia democrática sino que se internan en el terreno de las convicciones personales. Incluso algunas de ellas, como en el caso del aborto o los matrimonios homosexuales, se oponen al ordenamiento jurídico vigente. **Nadie duda de que la Iglesia tiene derecho a instruir a sus fieles en el tipo de moral que considere oportuno y a disentir de la legislación vigente. Pero en este caso no corresponde al Estado establecer y financiar el adoctrinamiento en estas doctrinas en la enseñanza pública.** Y conviene recordar que hay enseñanzas morales de la Iglesia católica que nunca han sido oficialmente desautorizadas y que algún profesor puede rescatar de los viejos catecismos. Puede, por ejemplo, convencer a los niños de que por faltar una vez a la misa dominical o haberse masturbado estaría condenado a sufrir torturas eternas si no se confiesa o que sus padres divorciados y vueltos a casar viven en pecado y se condenarán. Creencias de las cuales se ha convencido a generaciones enteras durante mucho tiempo. Y al hacerlo, ese profesor no estaría violando ninguna ley. ¿Puede el Estado admitir que esto se enseñe en aulas públicas y permitir el posible daño psicológico que esto provoque a los niños?

Por supuesto que en la educación actual existen muchos profesores de religión sensatos, abiertos, dialogantes y que incluso son capaces de rescatar lo mejor del cristianismo y transmitirlo a sus alumnos.

Porque hay que recordar que la ética cristiana significó en su momento una auténtica revolución moral en la historia de las religiones.

Por primera vez una creencia religiosa ponía como condición necesaria para la unión con Dios el respeto y la solidaridad en las relaciones sociales, según el relato del juicio final en el Evangelio de Mateo, y el mandamiento del amor como única ley moral. Pero poco duró esta novedad: cuando el cristianismo se convirtió en Iglesia institucional la moral retomó su camino de prohibiciones, amenazas y cultivo de culpas. Y no son escasos los profesores que siguen fieles a esa moral que poco tiene que ver con el aporte del cristianismo y mucho con una tradición represiva y casposa. ¿Puede el Estado desentenderse de la selección de profesores y del tipo de moral que enseñen, confiando esa tarea a autoridades eclesiásticas que carecen de cualquier calificación en el campo educativo (y quizás en muchos otros)?

En cualquier caso, y hablando en general, parece curioso que la Iglesia Católica se arroge el papel de defensora de las normas morales, como suelen hacer sus representantes oficiales. Hay que recordar que en su historia justificó la esclavitud, la tortura, la sumisión de la mujer y culpabilizó la sexualidad, la laicidad del Estado, la libertad de conciencia. Y basta un paseo por internet para convencerse de que actualmente algunos grupos católicos siguen defendiendo esas doctrinas. Nadie niega el papel importante que la religión ha cumplido en la historia de occidente, y por ello el conocimiento de su trayectoria y de su doctrina debe formar parte de los programas educativos. Ninguna persona culta puede desconocer esos aspectos de la historia, y ese era el objetivo de la asignatura **“Sociedad, Cultura y Religión”** que durante algún tiempo reemplazó a la asignatura de Religión. Pero la asignatura actual no se dirige a cumplir esa función cultural sino que tiene objetivos confesionales, es decir, enseñar a los alumnos las creencias de la Iglesia como contenidos de conocimiento dogmáticamente vigentes y no como cuestiones discutidas o de carácter histórico. Recordando, claro está, que algunos profesores pueden, por su cuenta, enfocar el curso de manera diferente.

**En definitiva, más allá del problema central, que consiste en la presencia de una asignatura cuyo lugar no está en la educación pública sino en la familia y en las instituciones eclesiásticas, constituye un absurdo considerar como una alternativa la elección entre religión y ética, en la medida en que los objetivos pedagógicos a los que se dirigen ambas asignaturas son radicalmente diferentes. Y atribuirle a la educación religiosa la capacidad de formar a los alumnos en una moral cívica implica la suposición de que la religiosidad que se enseña fomenta los valores morales democráticos, suposición que puede ser válida en algunos casos gracias a profesores inteligentes pero que de ninguna manera puede generalizarse. Y menos cuando el Estado renuncia a seleccionar al personal docente y los contenidos de la asignatura.**

## **El nacionalcatolicismo**

**Eduardo Montagut - Historiador - Doctor en Historia y Premio Extraordinario de Carrera**

En este artículo realizamos una aproximación al **nacionalcatolicismo**. Estudiar la unión estrecha entre el Estado y la Iglesia Católica en el franquismo puede ser muy aleccionador en el momento presente, cuando el gobierno pretende imponer parte de la moral católica a toda la ciudadanía española.

El nacionalcatolicismo nació en la guerra civil y fue parte fundamental del ideario franquista durante la contienda y la larga dictadura. Además, condicionó a la propia Iglesia hasta bien entrada la década de los sesenta, y aún fue mantenido por un sector de la misma hasta el final de la dictadura, frente a los sectores más aperturistas imbuidos de las doctrinas del Concilio Vaticano II.

El nacionalcatolicismo partía de la identificación del régimen franquista con los fines y medios de la versión integrista del catolicismo. El nacionalcatolicismo fue la unión estrecha entre la política y la religión en el nuevo Estado. España y la religión católica debían ir unidas, es decir, el destino del país se identificaba con dicha fe. Un buen español era un buen católico. Los malos españoles no eran católicos, según el tradicional maniqueísmo franquista aplicado a la historia contemporánea, llena de etapas y personajes que, supuestamente, habrían perseguido a la Iglesia en distinto grado y de diferente forma, desde la época ilustrada hasta la izquierda marxista y anarquista en la Segunda República y la guerra, pasando por afrancesados, liberales, demócratas, republicanos y masones.

Estas ideas fueron uno de los pilares fundamentales de la legitimación del franquismo, aunque realmente el nacionalcatolicismo no fue una doctrina ni creó un movimiento político concreto. Por eso, más que una ideología en sí, sería una especie de actitud de los políticos franquistas y de la jerarquía eclesiástica, una mentalidad que había que difundir entre la población española.

El nacionalcatolicismo tiene antecedentes en las concepciones integristas y conservadoras católicas anteriores a la guerra civil. Se puede rastrear una línea que nace en el tradicionalismo, sigue con las ideas de Menéndez Pelayo, de Vázquez de Mella y de Ramiro de Maeztu. Pero si, anteriormente, estas ideas eran autónomas ahora, con el franquismo, pasan a estar subordinadas al nuevo proyecto político. Por eso, se puede considerar que el nacionalcatolicismo fue muy pragmático, ya que empleaba los conceptos que le interesaban para la legitimación del franquismo, desestimando otros o transformándolos para sus propósitos.

El nacionalcatolicismo tuvo carta de naturaleza con dos documentos fundamentales de la historia del franquismo: la Carta Colectiva del Episcopado español de 1937 por la que la Iglesia española, a instancias de Franco, se alineaba con la causa sublevada y definía la guerra como una "cruzada", y el Concordato de 1953, que otorgaba un enorme poder a la Iglesia en muchas materias, a cambio de permitir que Franco interviniera en el nombramiento de las jerarquías eclesiásticas.



## Laicismo frente a religión: Final del trayecto

Por Francisco Aguilar Piñal es miembro de la asociación "Europa Laica"

### I - EL SENTIMIENTO RELIGIOSO

Quien haya visto a un animal, un perro por ejemplo, temblar de pánico ante los truenos y rayos de una tormenta, podrá entender que los primeros homínidos, ignorantes y temerosos de los violentos fenómenos de la naturaleza terrestre, temblaran de emoción y de terror metafísico al ser testigos de inundaciones, seísmos, erupciones volcánicas, huracanes y tormentas que, al mismo tiempo que le hacían sentir su impotencia y su pequeñez, le obligaban a buscar amparo ante la adversidad, el sufrimiento y la soledad. Y esa búsqueda le haría volver los ojos a la bóveda celeste, con sus focos de luz nocturnos y diurnos, que le devolverían la paz interior, la alegría de vivir y el sentimiento de la gratitud. No tiene nada de extraño, por tanto, que esos elementos naturales 'consoladores' se convirtieran para él en 'amigos' a los que acudir, amar y venerar, entidades sobrenaturales, seres protectores de infinito poder, cuya esencia era sagrada e incomprensible, pero real.

En todas las culturas primitivas, lo sagrado aparece como un poder misterioso de orden distinto al natural, que "trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él" en frase de Mircea Eliade (Lo sagrado y lo profano, Labor, 1967). El **homo religiosus**, primate ya consciente de su yo, y que hunde sus raíces en el paleolítico, "se mueve en un universo simbólico de mitos y ritos" como reconoce el antropólogo Fiorenzo Facchini (Tratado de antropología de lo sagrado, Trotta, 1995). El yo consciente de este primate humano le permite convertirse en creador de símbolos, es decir, objetos o signos sin contenido propio, que representan y dan vida a otra cosa, unidas ambas por la analogía. Cuando esto se produce, el símbolo consigue una realidad indestructible para quien lo inventa, incapaz de advertir la frontera entre lo real y lo virtual. Es de suponer que no todos los primitivos humanos tuvieron acceso directo a esta realidad simbólica, pero quienes sí lo consiguieron ocuparon por este mismo hecho, una situación dominante en las primeras colectividades o clanes tribales, que se han ido sucediendo después con el nombre de chamánes, brujos, gurús, o sacerdotes en las religiones más elaboradas. La propiedad más característica del símbolo es su virtualidad, es decir, imagen sin existencia real fuera de la conciencia, aunque en ésta pueda aparecer como viva y realmente existente. Al vivir en pequeñas comunidades, la fe individual en los símbolos se hace colectiva con facilidad, mediante los ritos y ceremonias establecidas por los líderes del 'pensamiento sagrado' que ordena la vida del grupo. No puede haber religión social sin la mitología de los símbolos ni la liturgia sagrada de los ritos.

En el pensamiento primitivo, que se mueve por analogías, todo lo que sucede depende de 'algo' o de 'alguien'. En el caso tribal, el hijo no encuentra dificultad en atribuir a los símbolos 'creadores' el poder activo del padre o el fecundante de la madre, 'inventando' un dios creador. Si todavía no se puede hablar de verdadera religión, estos primeros balbuceos de la emoción religiosa se han mantenido a través de los tiempos, y están en la base sentimental y psicológica de todas las religiones, que no se deben llamar así hasta la sistematización de una doctrina que exponga cómo deben ser las 'relaciones' con ese supuesto dios creador. Curiosamente, la palabra Religión no aparece en ningún texto sagrado de la antigüedad, ya que nace con el latín de los romanos para significar precisamente la 'relación' o 'religación' con esos seres invisibles, simbólicos, pero muy reales para la mente.

La sorpresa ante lo inesperado, la admiración por lo maravilloso, la curiosidad por desvelar el misterio, la sumisión a las inevitables y poderosas leyes naturales, son los profundos sentimientos individuales que se presuponen en el origen de la conciencia religiosa. Lo cual no pudo ocurrir más que de dos formas, excluyentes entre sí. O esa 'conciencia', 'alma' o 'espíritu humano' fue producto de un acto creador, 'fabricada' de la nada por un Ser Omnipotente, extraño a la naturaleza humana, o bien, es inexistente y surge, por efecto de la imaginación creadora, elaborada durante milenios en la mente, cada vez más desarrollada, del simio homínido. Ambas teorías han enfrentado durante siglos a teólogos y filósofos, partidarios de una u otra según la fuente del conocimiento sea la fe o la razón, la religión o la ciencia, la 'autoridad' de los 'intérpretes de la divinidad', o los argumentos de la experimentación y la deducción científica.

El creacionismo, es decir, la teoría de una creación directa por un ser sobrenatural, infinito y eterno, inmortal y todopoderoso 'creador' de una especie nueva, sin relación genética con las demás existentes, es la propuesta más difundida por todas las religiones deístas, pero muy especialmente por las tres monoteístas, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Sin embargo, la sentencia cristiana de que "Dios creó al hombre a su imagen y semejanza" no deja de ser un postulado sin base científica, ya que da por supuestas las bases metafísicas sobre las que se asienta, no demostradas: la existencia de Dios, la posibilidad de la creación y la similitud del creador con su criatura. Según esta alucinante teoría, una primera pareja de humanos (Adán y Eva) habrían sido formados "de la arcilla" por la mano omnipotente de un Ser Espiritual, ajeno a la materia creada, como colofón extraordinario a toda su obra creadora anterior, que abarca el universo entero conocido.

Al dotar al hombre de un alma inmortal, no sólo le hace diferente y superior en grado sumo a todo lo creado, sino que además, por ser hecho "a su imagen y semejanza", adquiere derechos de filiación y dignidad, que le permiten aspirar a otra vida, esta vez de eterna felicidad, en un mundo maravilloso, sin los condicionantes de la miserable vida que le aguarda en el planeta Tierra. Este cuento de hadas, muy seriamente expuesto en la Biblia, ha sido predicado y creído a pies juntillas por miles de millones de humanos, a lo largo de la historia, sin más contradicción que la de unos pocos pensadores, tachados de herejes, ateos y apóstatas, por haber pretendido hacer primar la razón sobre tanta locura emocional.

Similares teorías demenciales son creídas por los fieles de las demás religiones teístas, que no quieren renunciar a la intervención de unos supuestos seres divinos en la creación y destino del hombre.

Cuando la teoría científica de la evolución de las especies (iniciada por los biólogos Lamarck y Darwin) atacó este planteamiento, al demostrar el parentesco de todos los seres vivos, sobre todo el que existía entre el simio y el hombre, los teólogos hubieron de adaptar sus posturas a los nuevos descubrimientos, mientras se pudiera seguir manteniendo la teoría creacionista. La posición privilegiada de los humanos dentro del plan de la creación no se destruía por tener a un primate entre sus ancestros. Podía seguir siendo válida si se aceptaba tras ella la voluntad divina. Pero, ¿fue realmente un dios quien provocó la transformación de las especies y el desarrollo de seres superiores a partir de una sucesión evolutiva? Para los filósofos Kant, Hegel y Schelling no había duda de esa intervención divina. Pero Lamarck, por el contrario, pensaba que la única responsable de los cambios era la propia Naturaleza. Darwin fue un poco más allá encontrando la explicación en una nueva ley natural: la ley de la selección. No era necesaria la intervención de ningún ser espiritual, ninguna voluntad, sino un principio mecánico, una casualidad ciega. El hombre, por tanto, era producto no buscado de la selección natural (El origen de las especies, 1869). La primera edición de este libro fue un best seller el mismo día de ponerse a la venta. Los profesores de biología Karl Vogt en Ginebra, Thomas Huxley en Londres y Ernst Haeckel en Jena fueron los primeros "darwinistas" que echaron por tierra la validez del fundamento espiritual de la creación del hombre. A pesar de todo, la batalla intelectual continúa y hoy día el creacionismo sigue teniendo sus partidarios, que se resisten a creer en el origen genético del hombre por mutaciones evolutivas del simio. Sin embargo, la mayoría de los científicos consultados por la revista Nature en los últimos meses del siglo XX no creen en Dios (45,3%) ni en la inmortalidad (46,9%), cifras superadas cuando manifiestan no desear que exista otra vida (64,2%). Al parecer, la religiosidad depende más de un 'prejuicio' sentimental que de una convicción racional. Pertenecer a una religión -cualquiera- permite formar parte de una tradición espiritual que calme la angustia del destino final. La pertenencia a una comunidad religiosa, para la gran mayoría, supone la renuncia al uso crítico de la inteligencia para embarcarse en el barco ilusorio de la esperanza eterna.

## II - CAUSAS DE LA EMOCIÓN RELIGIOSA

La historia científica -no religiosa- de los primates, desde la desaparición traumática de los dinosaurios hace 65 millones de años, es la de una lenta evolución genética de una gran familia que se comienza a separar hace cinco millones de años en ramas diversas, y que ya no volverán a encontrarse, aunque serán siempre parientes más o menos próximos. Como se ha demostrado, hubo cientos de miles de proyectos fallidos en el proceso evolutivo (que no conocerá más final que el mismo del universo) siendo el primate-hombre una más de las especies supervivientes. Las más conocidas de estas ramificaciones son: el orangután, el gorila, el bonobo, el chimpancé y el homo, especie a la que pertenecemos todos los humanos. Según los antropólogos, hace aproximadamente un millón de años comienza la repoblación humana de Europa, (por el denominado homo antecesor, es decir, el antecesor directo del hombre moderno) siendo los restos de Atapuerca, en la provincia española de Burgos, los más antiguos encontrados hasta hoy en el continente (Atapuerca. Un millón de años de historia, Editorial Complutense, 1998). Formaban la gran familia de Neanderthal, muy distinta de la de Cro-Magnon, con la que convivieron algunos miles de años, hasta la total desaparición de la primera, hace unos diez mil años. La antigüedad de los hombres de Cro-Magnon se calcula en 200.000 años, pero la maduración de la inteligencia y de la conciencia no se llegó a alcanzar hasta hace unos cuarenta mil años, en que aparecen los primeros vestigios rudimentarios de la religión y del arte. Son miles y miles de años en los que el género humano va evolucionando, con una lentitud agobiante, desde su primitiva condición de homínido animal hacia la aparición del yo consciente y de la razón, dependiente a su vez del crecimiento lentísimo del cerebro. Es decir que la historia 'computable' del **homo sapiens** equivale a la del **homo religiosus**. Por entonces, se calcula que la humanidad contaba ya con unos **seis millones** de individuos, que se fueron multiplicando hasta llegar a los **ochenta y tantos millones** en el año 6.000 a.C., y a los **seis mil millones** de la actualidad (Fiorenzo Facchini, El origen del hombre, Aguilar, 1990).

Tener conciencia inteligente significa dar un salto casi infinito en esta lenta evolución animal. El homo comparte con otras especies la inteligencia y el sentimiento, pero en grado superior, lo que supone la emancipación progresiva de la esclavitud animal, pero también la responsabilidad de sus actos, que desde entonces dependen, no del instinto, sino de una 'fuerza espiritual', que llamamos 'voluntad', sometida a la disciplina del orden y de la armonía por la batuta de otra 'fuerza' desconocida, la 'razón'.

¿De dónde proceden estas nuevas 'fuerzas', de que carecen los animales? ¿Es un producto aleatorio de la propia evolución? ¿O será quizá, como afirman los creyentes, un regalo de algún dios compasivo, con alguna intencionalidad 'creadora' de un ser nuevo? Si, para los creacionistas, no es pensable nada existente que no haya sido 'creado' por un dios todopoderoso, mucho menos lo será esta 'criatura humana' capaz de seguir senderos de bondad o de maldad, según lo dictamine esa arrolladora 'fuerza', inexplicable en términos materiales, la 'fuerza de la voluntad', uncida al carro invisible del 'alma', fuego espiritual, de cuya existencia sabemos por intuición, más que por razonamiento. Pero sobre la que se construyen todas las teorías religiosas, dando por supuesto que esa existencia no material debe ser inmortal, sin pagar el peaje de la muerte, camino de otra vida, esta vez eterna, incluso mediante la reencarnación. El edificio de la teoría religiosa no puede construirse sin la amalgama de la fe, que no necesita para nada de la razón, orientadora de la voluntad, pero sí de una supuesta 'revelación' y del arrogado 'criterio de autoridad' de los intérpretes de la supuesta divinidad, que pretende imponerse a la razón individual.



El soporte es, pues, bastante frágil, ya que puede hundirse tras cualquier sacudida de los argumentos científicos, fundados en la razón y en la experimentación.

El origen del homo sapiens y el del sentimiento religioso individual deben tener, más o menos, la misma edad evolutiva, ya que, según los estudiosos, la creencia en espíritus separados del cuerpo es una propiedad inherente a la misma mente humana evolucionada. Para el antropólogo Juan Luis Arsuaga, investigador de Atapuerca, como para tantos otros investigadores no creyentes en el 'fideísmo', nuestra mente tiene esa función imaginativa, que nos separa y distingue de otras especies.

Con ella podemos construir universos de ficción, mundos imaginarios y casi siempre simbólicos, de cuya existencia real no se duda. Esos mundos son ensoñaciones, visiones nocturnas a las que el hombre busca alguna explicación. Sueños que están ubicados por los neurólogos en el hemisferio derecho de nuestro cerebro, donde parece que se 'fabrican' las imágenes religiosas. La neuroteología, que trata de la localización de las áreas cerebrales relacionadas con la fe, es investigada principalmente por el neurólogo americano Andrew Newberg, mediante tomografías o fotografías del cerebro en estado de meditación. Hay estudiosos que defienden la tesis de que las experiencias religiosas son producidas por señales eléctricas en los lóbulos temporales, que pueden ser provocadas por situaciones de ansiedad, crisis dolorosas o falta de oxígeno o glucosa en sangre. Sus efectos son muy parecidos a los ataques epilépticos, como los sufridos (y científicamente demostrados) por Pablo de Tarso o Teresa de Jesús (Ciencia-Mente, Obra colectiva, Olañeta, 1998).

Para llegar a ese estado alterado de la conciencia se han dado varias explicaciones. La primera, por supuesto, es la teoría que relaciona esas alteraciones con los alucinógenos, esos hongos y plantas (como el beleño, el estramonio o datura, el opio y tantas otras) conocidas desde antiguo en el mundo animal, capaces de modificar la conciencia del individuo con 'alucinaciones' que, siendo fantásticas, toma por reales. Como en el sueño fisiológico, esas imágenes no se generan a voluntad sino caprichosamente o por motivaciones extrañas al sujeto. Pero son intensas y capaces de originar deducciones fantasiosas de la mente, que no sabe distinguir entre sueño y realidad, y que imagina como seres reales, aunque separados del cuerpo. Seres que conforman un 'mundo simbólico', tan vivo y real para el sujeto como el material que le rodea. Parece claro que esta creencia 'animista' se origina en la persona por deducción propia, o inducida, pero las consecuencias pronto dejan de ser individuales para transformarse en colectivas. Es muy posible que sin la 'sociedad', por muy tribal que fuera, no se habría sistematizado el sentimiento religioso. En esta socialización de la emoción religiosa hemos de buscar el origen de casi todos los conflictos de la historia humana.

Una segunda explicación es la que sugiere como origen de este sentimiento, tan humano y profundo, la 'revelación' o 'intuición' de lo 'sagrado'. Lo explica muy bien el profesor de la universidad de Bolonia Fiorenzo Facchini, antropólogo de reconocido prestigio: "Desde el momento en que tuvo conciencia de sí mismo, el hombre no pudo dejar de percibir su diferencia en relación a los seres de su entorno, ni dejar de asombrarse por la bóveda celeste, los astros, el poder de la naturaleza...Y más allá del asombro, la percepción de algo que sobrepasa al hombre y lo trasciende, frente a lo que se siente impotente o cuya naturaleza ignora. Estas fueron las experiencias que engendraron el sentimiento de lo sagrado" (L'Uomo, 1989). Sentimiento que, debido a la ignorancia primitiva, indefectiblemente tuvo que venir acompañado del terror a lo desconocido, de la angustiada dependencia de 'algo' inexplicable, fuese natural o sobrenatural, causa de la aparición y destrucción última de todo lo viviente. Sentimiento de la mente individual, pero en el mismo grado de la colectiva, en cuyo caso, "lo que digamos de la religión debe ser cierto para los distintos miembros de la familia", como precisa Walter Kaufmann (Crítica de la Religión y la Filosofía, FCE, 1983, p. 107). El sentimiento de la religión, que comienza siendo personal, se alimenta necesariamente de la cultura ambiental, que propicia la creación de los mitos y de los ritos colectivos.

La tesis de que la religión es un fenómeno psicológico ha sido contestada por Émile Durkheim en su obra fundamental, Las formas elementales de la vida religiosa (Alianza, 1993), que la defiende como 'producto social', un factor necesario y decisivo, utilitario en último término, para mantener la cohesión social. Ambas teorías son rechazadas por Gustavo Bueno en El animal divino (Pentalfa, 1985) donde propone definir la religión como "religación de los hombres con los númenes", entendiendo por numen "un centro de voluntad e inteligencia" que puede estar incardinado en humanos (chamanes, héroes, profetas, santos, etc.) o en animales totémicos.

La conclusión de Bueno es que "los hombres hicieron a los dioses a imagen y semejanza de los animales" (op. cit. pág. 170). Así, la religión dejaría de ser un sentimiento de origen psicológico o social para convertirse en una "categoría ontológico-antropológica, en una relación real entre los hombres reales y los númenes reales".

Acude al envite Gonzalo Puente Ojea, afirmando con rotundidad que "la religión es invención, ilusión, y no realidad de númenes inexistentes" (Ateísmo y religiosidad, Siglo XXI, 1997). Siendo el animismo la mayor de las ilusiones, "la hipótesis animista no menoscaba en absoluto la realidad de las religiones como hechos históricos, como productos antropológicos". Lo que el autor niega no es la 'realidad' sino la 'veracidad' de las religiones. "Sueños y visiones -sigue diciendo- son los dos motores principales del animismo original, activados por la experiencia de la muerte. Esta idea seminal del alma, imprecisa, es una invención del ser humano, que germina por el temor, en el deseo de supervivencia". Para entender con más precisión el origen del sentimiento religioso hay que recordar, con Puente Ojea, que "la ilusión animista es un fenómeno previo respecto de la ilusión religiosa". Primero es el 'alma', el espíritu que lo anima y después la necesidad de conseguir por cualquier medio la supervivencia personal.



Porque lo que no deja lugar a dudas es que el sentimiento religioso es íntimo y muy personal: lo que busco es 'mi' felicidad, 'mi' salvación eterna, 'mi' supervivencia en otro mundo mejor que éste. El sentimiento religioso se hace colectivo cuando el clan sistematiza los mitos, organiza los ritos y propone el culto a los familiares fallecidos. Así como el fetichismo es individual, el totemismo es un fenómeno corporativo, que encuentra en el 'totem' el espíritu familiar que identifica y protege al clan, con poderes tan mágicos como los del fetiche.

Si la soledad, la menesterosidad y el ansia de inmortalidad del hombre son estímulos que favorecen el nacimiento de la espiritualidad personal, la necesidad de un orden social y de una autoridad respetada por todos está en el origen de la religiosidad colectiva, sometida al poder de los 'espíritus' inventados. Hay que saber distinguir, por tanto, la ilusión religiosa individual que da origen a las 'almas' y la colectiva que inventa a los 'dioses' (no importa que sean femeninos ni múltiples) necesitados de la veneración colectiva y de los ritos de las religiones, siempre tan diversas. Pero en todas hay un elemento común, que forma parte constitutiva de la condición humana: el deseo de felicidad y supervivencia. La religión, todas las religiones, serían el medio más apto para alcanzar esta necesidad vital del cerebro evolucionado. Porque, como afirma Durkheim: "No hay religiones que sean falsas. Todas son verdaderas a su manera, todas responden, aunque de formas diferentes, a ciertas condiciones dadas de la existencia humana". Lo mismo exponen los dos antropólogos más celebrados en el tema de las religiones comparadas: Brian Morris (Introducción al estudio antropológico de la religión, Paidós, 1995) y E. E. Evans-Pritchard (Teorías de la religión primitiva, Siglo XXI, 1991).

### III - LA RELIGION EN NUESTRA VIDA

La multiplicidad de religiones que pueblan la Tierra (tanto si son monoteístas como si son politeístas) sólo se pueden contemplar bajo dos supuestos: o bien todos los dioses adorados por los hombres son verdaderos, o todos son falsos. O tienen existencia real fuera de la materia, o no la tienen, y son pura ilusión virtual. Si lo primero, como defiende el creacionismo, sería indiferente el pertenecer a una u otra religión; la polémica sería exclusivamente 'partidaria' entre politeísmos y monoteísmos, primero, y entre las religiones de un solo dios, después, para dilucidar cuál de ellos es el único y verdadero. Si la falsedad es, por el contrario, consustancial a todas ellas, hay que clamar, aunque sea en el desierto, contra esa múltiple, continuada y fanática alienación que adormece las conciencias, impidiendo ver con claridad el camino para salir indemne de tan loca servidumbre. Algo que solamente podrá llevar a cabo la reflexión imparcial y profunda, el sometimiento de los sentimientos a la razón y de las costumbres supersticiosas a los dictados de la verdad racional, huyendo como de la peste de la fe impuesta y propagada por los falsos profetas, que suelen presentarse bajo el rótulo engañoso de la 'auctoritas'. (No admito más 'autoridad' que mi propia conciencia, de donde nace mi propia dignidad). Cuando el delirio se adueña de la mente humana, deja de ser racional para someterse a las exigencias de la emoción delirante. Al hombre racionalmente sano le basta y le sobra con su razón bien informada para dilucidar sobre la verdad de las cosas, sin necesidad de seguir ningún 'criterio de autoridad', aprendido en las escuelas del 'pensamiento único', donde nadie enseña a vivir y pensar en libertad, que es el único bien que me distingue del animal, y que debe guiar todas mis acciones.

La primera reflexión que se presenta a la consideración humana es la de sustanciar si todas las religiones son iguales, o mejor, igualmente falsas. En este supuesto, ninguna ha de ser preferida por su veracidad, admitiendo la utilidad como el único criterio válido de la fe. Tesis muy práctica, pero egoísta, además de incompatible con el sentido de la espiritualidad. Siguiendo la idea de Freud de que la religión es una ilusión necesaria, sin la cual el hombre no podría sobrellevar las calamidades de la vida, escribió Antonio Gala (1995) que "todas las religiones son innecesarias, pero mientras una religión aquiete al hombre, lo mantenga en paz con sus semejantes y ordene su espíritu para que se sienta acompañado, sea bienvenida". Este utilitarismo individual pasa a ser 'políticamente correcto' cuando la misma sociedad lo acoge como propio: es la paz colectiva la que está en juego.

Se admite la religión en tanto en cuanto 'sirve' al proyecto político de la comunidad. Pero todos sabemos que esta postura acomodaticia atenta contra la dignidad del pensamiento humano. No importa que los fundamentos religiosos sean absurdos ni que sus dogmas anulen la razón y la libertad. Por encima de todo, por encima del ser humano individual, se impone la 'razón de estado' de la sociedad. Es preciso que el amor a la verdad se someta al sosiego social. ¿Por qué, si no, han protegido las autoridades civiles las crueldades de la cristiandad contra los disidentes y aun los meros sospechosos a los inquisidores de la fe? ¿Por qué admiten los seguidores del Islam la pena de muerte contra el adulterio y la homosexualidad? Más aún, ¿por qué las autoridades musulmanas obedecen el mandato coránico de "matar a los que no creen en Alá"? (Corán, s.IX.v.28) ¿No es la creencia religiosa el aglutinante violento y agresivo del nuevo Israel? Para un observador imparcial, resulta incomprensible que estas tres religiones recen al mismo Dios y busquen, por medios tan diversos, la unidad política y la salvación eterna para sus fieles creyentes. En vez de la razón, la esquizofrenia es la enfermedad que parece dominar al hombre.

Quienes consideran que la 'veracidad' de una fe depende del número de adeptos, yerran escandalosamente, porque un consenso generalizado no prueba que una creencia sea cierta. En el colmo del utilitarismo, se propugna una solución tan 'diplomática' como poco efectiva para salvaguardar la dignidad de la razón, es decir, una mezcla de todas ellas, un 'consenso' entre las autoridades religiosas, como hacen los políticos, aunque ello supusiera ceder en sus fundamentos doctrinales. Incomprensiblemente, para algunos filósofos, tenidos por sensatos, como Eugenio Trias, "la única religión verdadera sería aquella que fuese capaz de sintetizar las existentes" (Pensar la religión, Destino, 1997). Como ya dijo, años antes, con similares palabras, Raimon Panikkar, en El silencio de Buda, al propugnar una "fecundación mutua" de las religiones, porque ninguna está en posesión de la verdad absoluta.



En este sentido, el Concilio Vaticano II, que reunió a las autoridades eclesiásticas católicas en 1965, al reconocer (doctrina 'novedosa' en el seno de la Iglesia) la libertad religiosa como uno de los derechos humanos fundamentales, promovió un proceso ecuménico de unión doctrinal de todas las religiones (al menos las monoteístas) por motivos 'utilitarios' de beneficio espiritual para hombres y comunidades. Idéntica finalidad a la que tuvieron en 1986 los representantes de las principales religiones en la basílica italiana de Asís, "para orar en común". Este sincero movimiento de diálogo inter-religioso no será nunca la solución al problema de la diversidad religiosa. La misma Iglesia Católica está dividida, a pesar del Papa y de los Concilios. El cardenal Carlo María Martini sostiene que la salvación es posible "al margen de cualquier Iglesia, si cada uno sigue la gracia de Dios y la conciencia moral". Por su parte, la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el cardenal Joseph Ratzinger, hizo pedazos el proceso ecuménico iniciado por Juan XXIII, al publicar en el año 2000 la Declaración vaticana "Dominus Iesus", firmada por Juan Pablo II, en la que se sostiene, como era doctrina tradicional desde San Cipriano, obispo de Cartago (siglo III), que "fuera de la Iglesia Católica no hay salvación". Idea que fue refutada inmediatamente por casi cien teólogos, los más pertenecientes a la "Teología de la Liberación". Para los ultraconservadores, por el contrario, quien piense que todas las religiones son iguales, cae en el autoengaño y comete 'el triste pecado del indiferentismo'. En otras palabras, "quien no está conmigo, está contra mí", según el conocido adagio evangélico, que puede respaldar cualquier doctrina integrista, de dominio absoluto, sea civil o religiosa. Indiferencia que parece ser la senda escogida por la juventud, según la encuesta "Jóvenes españoles 99", estudio sociológico de la Fundación Santa María y publicada por la autoridad eclesiástica en el suplemento semanal Alfa y Omega. Por ella nos enteramos de que "la cuarta parte de los jóvenes españoles dicen que pasan de Dios". No se trata de rechazar la, por otra parte, tan devaluada idea de lo sagrado, sino de restarle importancia a la espiritualidad y al sentido trascendente de la vida. Las nuevas generaciones vivirán en guardia contra el síndrome de Peter Pan, en el que ha consistido la tradicional educación religiosa: "Si no os hiciéreis como niños no entraréis en el reino de los cielos" (Mc: 10,15).

Hemos llegado a la palabra mágica: educación. Si nos limitamos al ámbito cristiano, educar ha significado siempre 'manipular'. Es decir, orientar la inocente conciencia del niño según los intereses del educador. Intereses que pueden ser históricos y políticos, estamentales, gremiales, familiares o religiosos. Educando para el 'bien'-se argumenta- se pone al escolar en el camino recto o, lo que es lo mismo, en el respeto a Dios, a la patria, a los padres, a la clase social, al trabajo y al prójimo. Pero nunca se ha educado a nadie 'en' la libertad y 'para' la libertad de pensamiento, que es lo único que debe interesarle a cada persona. Porque siempre se ha confundido 'religión' con 'moral', idea defendida, por ejemplo, por un profesor laico de ética, como Aranguren, y rechazada por otro, el rector Unamuno, siempre angustiado por la reflexión religiosa, para quien la ética (o moral) es una cosa, y religión otra. "No es lo mismo ser bueno que hacer el bien" (La agonía del cristianismo). Ser bueno es perfectamente compatible con la falta de fe. Una persona de bien puede ser un agnóstico, un ateo o un indiferente en materia de religión. Incluso un no creyente como el materialista Eugenio Triás puede ser un escritor excelente, que pone en la ética su 'filosofía del límite', al mismo tiempo que defiende como ideología una especie de 'materialismo sagrado'. Porque la moral, como la materia, es previa a toda religiosidad. La religión no se puede reducir a una moral, ni al misticismo, ni a la filosofía, ni a la poesía, aunque todo ello forme parte de su entorno. Como dice José Antonio Marina, "la ética acaba marcando el camino a la religión" (Dictamen sobre Dios, Anagrama, 2002, p. 191).

La religión moldea a la persona, pero después de la infancia cada uno es responsable de su compromiso religioso, sin tener que seguir, a modo de borrego, el cayado del pastor. Como suele ocurrir cuando se nace en el seno de una familia piadosa, de una sociedad confesional, circunstancia determinante para el futuro del creyente "social". Una religión se hereda, como una propiedad, y es preciso, al llegar a la mayoría de edad, decidir si se acepta o se rechaza, eventualidad que queda abierta hasta la última hora. Pero la reflexión inteligente y crítica con lo recibido ha de enfrentarse a menudo con una tradición agobiante, que empuja con fuerza en una dirección determinada. Esto permite hablar de la religión 'colectiva', que se asume como un valor familiar y comunitario que hay que preservar y defender ante la influencia proselitista de otras religiones, siempre miradas con recelo. Y quizás con mayor motivo se recela de la 'conversión' intelectual, de la apostasía de la fe recibida, a consecuencia de la propia desapasionada reflexión, que puede dañar la 'comunidad' salvadora del grupo, tanto si se da el paso hacia otro sistema doctrinal, como si se termina abrazando el agnosticismo, el ateísmo o el indiferentismo. Porque las religiones han ido abandonado, a lo largo de su historia, el carácter 'sagrado', el misterio simbólico de sus inicios, para convertirse en una institución social más, y su liturgia en ritos mecánicos, sin vida interior ni capacidad de alumbrar en el corazón la febril emoción de la virginidad espiritual, perdida en la trepidante vida moderna.

Quien haya nacido en el Extremo Oriente, probablemente será budista o sintoísta. Si su patria fuera el Medio Oriente, su dios sería Alá y su gran ilusión sería peregrinar a La Meca. Si hubiera llegado al mundo entre los indígenas de la selva americana, lo más probable es que sus creencias no se apartarían de la religión natural, sin hacer caso de más iglesias ni dioses antropomórficos. Pero si el inevitable destino quiso que abriera los ojos en una sociedad confesionalmente católica, así sería su educación y su 'circunstancia', como diría Ortega. Esta 'circunstancia' vendría marcada por las ideas de quienes se recibe el amor, la instrucción y la fe religiosa. Pero también por la geografía, la historia, el arte y el mismo sistema lingüístico en el que se desenvuelve la personalidad. ¿Cómo no tener en cuenta las impresiones recibidas en los viajes, el testimonio de una historia manipulada, de unos tesoros artísticos que con preferencia nos hablan de temas religiosos? En todos los pueblos, por pequeños que sean, un templo siempre domina el caserío.

Acá y acullá, en las grandes ciudades catedrales y basílicas, iglesias y conventos, monasterios en los más retirados y bellos rincones naturales. Por todo el mundo, iglesias, mezquitas, sinagogas, pagodas, templos de las más variadas confesiones, las más de las veces lujosas hasta la extenuación. La historia, escrita casi siempre por los vencedores y por los líderes de masas, no hace sino justificar todas las crueldades en nombre del Dios de la Victoria, sin hablar del Dios de la Misericordia; se magnifican las obras misioneras, siempre admirables en su labor altruista, pero muy equivocadas al predicar dioses tan diferentes. El idioma en que nos entendemos, por su parte, cumple a las mil maravillas el objetivo de seducir las conciencias con el uso constante de los términos religiosos, y sobre todo la palabra Dios, enquistada en lo más profundo de la conciencia lingüística, en modismos y expresiones habituales. El arte, sufragado en todos los siglos por el dinero eclesiástico, ha conseguido sus obras maestras al tratar los temas religiosos. El cristianismo, sobre todo desde el siglo IV, ha sabido emplear sabiamente sus fondos, crecientes desde que supo atraerse a la nobleza y a los acaudalados, en la protección y mecenazgo de los grandes artistas, fuesen arquitectos, escultores, pintores, orfebres o músicos hasta conseguir el patrimonio más impresionante de la humanidad, siempre al servicio de su 'divina causa'. Pero no ha conseguido la obediente sumisión de la ciencia. Antes bien, la ha perseguido y anatematizado en tantas ocasiones, que J.W. Draper ha podido publicar un extenso estudio de esa rivalidad histórica, en su Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia (1987). Un resumen insuperable de esa "ilusión trascendente" en que consiste la religión (todas las religiones) se puede encontrar en Ateísmo y religiosidad (Siglo XXI, 1997, pp. 97-256) de Gonzalo Puente Ojea, gran propulsor del debate religioso desde las más recientes proposiciones de la filosofía y de la ciencia. El pensamiento laico ha de navegar contra corriente.

Para el positivismo, con su aversión a la metafísica, la ciencia experimental es la única fuente verdadera del conocimiento. Precisamente porque la religión nace de la emoción del miedo, sentimiento involuntario de angustia y dependencia ante el futuro incierto, para proporcionar al individuo alguna esperanza en su ansiosa búsqueda de felicidad duradera. La ciencia, por el contrario, se basa en la razón deductiva, sin hacer caso de las emociones, busca la verdad por el camino de la experimentación, paso a paso, al margen de revelaciones, mitos y supersticiones. Ni la metafísica ni la teología son capaces de dar una respuesta científica a la pregunta básica: por qué hay algo en lugar de no haber nada. En cambio, el espectacular avance de la ciencia nos va revelando que resulta innecesario acudir a ningún Dios para justificar el origen de la materia, según la teoría del Universo Inflacionario, que propugna un universo sin principio ni fin. Divididos, como todos los humanos, los científicos buscan la verdad de la naturaleza y de la vida, pero dudan en lo más íntimo de su conciencia, aunque la duda es incansable y ha de estar acompañada inevitablemente por el sufrimiento psíquico, lo más noblemente digno que puede soportar cualquier ser humano. La fe religiosa individual es un 'postulado' imaginario y personal, pero la sociedad de la convivencia, de la justicia y de la paz no se puede fundamentar sobre ningún postulado religioso. No queda más que un camino a seguir, la renuncia a todo tipo de compromiso social con cualquier tipo de religión.

**La definitiva y sincera separación de la Iglesia y el Estado. La confesionalidad ha de quedar para lo más íntimo de la conciencia individual. El conjunto de la sociedad, múltiple en sus creencias y devociones, no tiene más solución pacífica que la asunción del laicismo en todas sus instituciones. Si de algo han de servir las enseñanzas de la Historia, la paz y el bienestar de la humanidad solamente se habrán de conquistar en la cultura de todos los pueblos cuando se instale la conciencia libre del laicismo. A la esclavitud colectiva de las religiones ha de suceder, en un futuro próximo, la plena libertad del laicismo en las escuelas, en las costumbres colectivas, en las instituciones sociales.**

**Francisco Aguilar Piñal**



**Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos,  
firmado el 3 de enero de 1979 en la Ciudad del Vaticano.**

Publicado en: «BOE» núm. 300, de 15 de diciembre de 1979, páginas 28781 a 28782 (2 págs.)

**TEXTO**

**DON JUAN CARLOS I - REY DE ESPAÑA**

Por cuanto el día 3 de enero de 1979, el Plenipotenciario de España firmó en la Ciudad de la Santa Sede, ambos nombrados en buena y debida forma al efecto, el Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos;

Vistos y examinados los ocho artículos, las dos disposiciones transitorias y el protocolo final que integran dicho Acuerdo;

Aprobado su texto por las Cortes Generales, y por consiguiente autorizado para su ratificación.

Vengo en aprobar y ratificar cuanto en él se dispone, como en virtud del presente lo apruebo y ratifico, prometiendo cumplirlo, observarlo y hacer que se cumpla y observe puntualmente en todas sus partes, a cuyo fin, para su mayor validación y firmeza, mando expedir este Instrumento de ratificación, firmado por Mí, debidamente sellado y refrendado por el infrascrito Ministro de Asuntos Exteriores.

Dado en Madrid a cuatro de diciembre de mil novecientos setenta y nueve.

JUAN CARLOS R.

El Ministro de Asuntos Exteriores,  
MARCELINO OREJA AGUIRRE

**ACUERDO ENTRE EL ESTADO ESPAÑOL Y LA SANTA SEDE SOBRE ASUNTOS JURÍDICOS**

La Santa Sede y el Gobierno español, prosiguiendo la revisión del Concordato vigente entre las dos Partes, comenzada con el Acuerdo firmado el 28 de julio de 1976, cuyos instrumentos de ratificación fueron intercambiados el 20 de agosto del mismo año, concluyen el siguiente

**ACUERDO**

**ARTÍCULO I**

1) El Estado español reconoce a la Iglesia Católica el derecho de ejercer su misión apostólica y le garantiza el libre y público ejercicio de las actividades que le son propias y en especial las de culto, jurisdicción y magisterio.

2) La Iglesia puede organizarse libremente. En particular, puede crear, modificar o suprimir Diócesis, Parroquias y otras circunscripciones territoriales, que gozarán de personalidad jurídica civil en cuanto la tengan canónica y ésta sea notificada a los órganos competentes del Estado.

La Iglesia puede asimismo erigir, aprobar y suprimir Órdenes, Congregaciones Religiosas, otros Institutos de vida consagrada y otras Instituciones y Entidades Eclesiásticas.

Ninguna parte del territorio español dependerá de Obispo cuya sede se encuentre en territorio sometido a la soberanía de otro Estado, y ninguna Diócesis o circunscripción territorial española comprenderá zonas de territorio sujeto a soberanía extranjera.

**El Principado de Andorra continuará perteneciendo a la Diócesis de Urgel.**

3) El Estado reconoce la personalidad jurídica civil de la Conferencia Episcopal Española, de conformidad con los Estatutos aprobados por la Santa Sede.

4) El Estado reconoce la personalidad jurídica civil y la plena capacidad de obrar de las Órdenes, Congregaciones religiosas y otros Institutos de vida consagrada y sus provincias y sus casas, y de las asociaciones y otras entidades y fundaciones religiosas que gocen de ella en la fecha de entrada en vigor del presente Acuerdo.

Las Órdenes, Congregaciones religiosas y otros Institutos de vida consagrada y sus provincias y sus casas que, estando erigidas canónicamente en esta fecha, no gocen de personalidad jurídica civil y las que se erijan canónicamente en el futuro, adquirirán la personalidad jurídica civil mediante la inscripción en el correspondiente Registro del Estado, la cual se practicará en virtud de documento auténtico en el que conste la erección, fines, datos de identificación, órganos representativos, régimen de funcionamiento y facultades de dichos órganos. A los efectos de determinar la extensión y límite de su capacidad de obrar, y por tanto, de disponer de sus bienes, se estará a lo que disponga la legislación canónica, que actuará en este caso como derecho estatutario.

Las asociaciones y otras entidades y fundaciones religiosas que, estando erigidas canónicamente en la fecha de entrada en vigor del presente Acuerdo, no gocen de personalidad jurídica civil y las que se erijan canónicamente en el futuro por la competente autoridad eclesiástica, podrán adquirir la personalidad jurídica civil con sujeción a lo dispuesto en el ordenamiento del Estado, mediante la inscripción en el correspondiente Registro en virtud de documento auténtico en el que consten la erección, fines, datos de identificación, órganos representativos, régimen de funcionamiento y facultades de dichos órganos.

5) Los lugares de culto tienen garantizada su inviolabilidad con arreglo a las Leyes. No podrán ser demolidos sin ser previamente privados de su carácter sagrado. En caso de su expropiación forzosa será antes oída la autoridad eclesiástica competente.

6) El Estado respeta y protege la inviolabilidad de los archivos, registros y demás documentos pertenecientes a la Conferencia Episcopal Española, a las Curias Episcopales, a las Curias de los superiores mayores de las Órdenes y Congregaciones religiosas, a las parroquias y a otras instituciones y entidades eclesiásticas.

## ARTÍCULO II

La Santa Sede podrá promulgar y publicar libremente cualquier disposición referente al gobierno de la Iglesia y comunicar sin impedimento con los Prelados, el clero y los fieles, así como ellos podrán hacerlo con la Santa Sede.

Los Ordinarios y las otras Autoridades eclesiásticas gozarán de las mismas facultades respecto del clero y de sus fieles.

## ARTÍCULO III

El Estado reconoce como días festivos todos los domingos. De común acuerdo se determinará qué otras festividades religiosas son reconocidas como días festivos.

## ARTÍCULO IV

1) El Estado reconoce y garantiza el ejercicio del derecho a la asistencia religiosa de los ciudadanos internados en establecimientos penitenciarios, hospitales, sanatorios, orfanatos y centros similares, tanto privados como públicos.

2) El régimen de asistencia religiosa católica y la actividad pastoral de los centros mencionados que sean de carácter público serán regulados de común acuerdo entre las competentes autoridades de la Iglesia y del Estado. En todo caso, quedará salvaguardado el derecho a la libertad religiosa de las personas y el debido respeto a sus principios religiosos y éticos.

## ARTÍCULO V

1) La Iglesia puede llevar a cabo por sí misma actividades de carácter benéfico o asistencial.

Las instituciones o entidades de carácter benéfico o asistencial de la Iglesia o dependientes de ella se registrarán por sus normas estatutarias y gozarán de los mismos derechos y beneficios que los entes clasificados como de beneficencia privada.

2) La Iglesia y el Estado podrán, de común acuerdo, establecer las bases para una adecuada cooperación entre las actividades de beneficencia o de asistencia, realizadas por sus respectivas instituciones.

## ARTÍCULO VI

1) El Estado reconoce los efectos civiles al matrimonio celebrado según las normas del Derecho Canónico.

Los efectos civiles del matrimonio canónico se producen desde su celebración. Para el pleno reconocimiento de los mismos, será necesaria la inscripción en el Registro Civil, que se practicará con la simple presentación de certificación eclesiástica de la existencia del matrimonio.

2) Los contrayentes, a tenor de las disposiciones del Derecho Canónico, podrán acudir a los Tribunales Eclesiásticos solicitando declaración de nulidad o pedir decisión pontificia sobre matrimonio rato y no consumado. A solicitud de cualquiera de las Partes, dichas resoluciones eclesiásticas tendrán eficacia en el orden civil si se declaran ajustadas al Derecho del Estado en resolución dictada por el Tribunal Civil competente.

3) La Santa Sede reafirma el valor permanente de su doctrina sobre el matrimonio y recuerda a quienes celebren matrimonio canónico la obligación grave que asumen de atenerse a las normas canónicas que lo regulan y, en especial, a respetar sus propiedades esenciales.



## ARTÍCULO VII

La Santa Sede y el Gobierno español procederán de común acuerdo en la resolución de las dudas o dificultades que pudieran surgir en la interpretación o aplicación de cualquier cláusula del presente Acuerdo, inspirándose para ello en los principios que lo informan.

## ARTÍCULO VIII

Quedan derogados los artículos I, II, III, IV, V, VI, VIII, IX, X (y el Acuerdo de 16 de julio de 1946), XI, XII, XIII, XIV, XVII, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXXIII, XXXIV, XXXV y XXXVI del vigente Concordato y el Protocolo final en relación con los artículos I, II, XXIII y XXV. Se respetarán, sin embargo, los derechos adquiridos por las personas afectadas por la derogación del artículo XXV y por el correspondiente Protocolo final.

### **Disposición transitoria primera.**

Las órdenes, Congregaciones religiosas y otros institutos de vida consagrada, sus provincias y sus casas y las asociaciones y otras entidades o fundaciones religiosas que tienen reconocida por el Estado la personalidad jurídica y la plena capacidad de obrar, deberán inscribirse en el correspondiente Registro del Estado en el más breve plazo posible. Transcurridos tres años desde la entrada en vigor en España del presente Acuerdo, sólo podrá justificarse su personalidad jurídica mediante certificación de tal registro, sin perjuicio de que pueda practicarse la inscripción en cualquier tiempo.

### **Disposición transitoria segunda.**

Las causas que estén pendientes ante los Tribunales Eclesiásticos al entrar en vigor en España el presente Acuerdo seguirán tramitándose ante ellos y las sentencias tendrán efectos civiles a tenor de lo dispuesto en el artículo XXIV del Concordato de 1953.

## PROTOCOLO FINAL

### **En relación con el artículo VI, 1):**

Inmediatamente de celebrado el matrimonio canónico, el sacerdote ante el cual se celebró entregará a los esposos la certificación eclesiástica con los datos exigidos para su inscripción en el Registro Civil. Y, en todo caso, el párroco en cuyo territorio parroquial se celebró el matrimonio, en el plazo de cinco días, transmitirá al encargado del Registro Civil que corresponda el Acta del matrimonio canónico para su oportuna inscripción, en el supuesto de que ésta no se haya efectuado ya a instancia de las partes interesadas.

Corresponde al Estado regular la protección de los derechos que, en tanto el matrimonio no sea inscrito, se adquieran de buena fe por terceras personas.

El presente Acuerdo, cuyos textos en lengua española e italiana hacen fe por igual, entrará en vigor en el momento del canje de los instrumentos de ratificación.

Hecho en doble original.

Ciudad del Vaticano, 3 de enero de 1979.

MARCELINO OREJA AGUIRRE,

CARDENAL GIOVANNI VILLOT,

Ministro de Asuntos Exteriores

Secretario de Estado, Prefecto del Consejo para los Asuntos de la Iglesia

**El presente Acuerdo entró en vigor el día 4 de diciembre de 1979, fecha del canje de los respectivos instrumentos de ratificación, según lo previsto en dicho Acuerdo**

Lo que se hace público para conocimiento general.

Madrid, 5 de diciembre de 1979.—El Secretario general Técnico del Ministerio de Asuntos Exteriores, Juan Antonio Pérez Urruti Maura.

Documento BOE-A-1979-29489



## Análisis

- Rango: Acuerdo Internacional
- Fecha de disposición: 03/01/1979
- Fecha de publicación: 15/12/1979
- Ratificación por instrumento de 04 de diciembre de 1979.
- Entrada en vigor 4 de diciembre de 1979.
- Fecha Resolución Ministerio de Asuntos Exteriores: 5 de diciembre de 1979.

### Referencias posteriores

Criterio de ordenación:  por contenido  por fecha

- SE DICTA DE CONFORMIDAD:
  - sobre asistencia religiosa en establecimientos penitenciarios: Orden de 24 de noviembre de 1993 (Ref. [BOE-A-1993-29646](#)).
  - sobre Fundaciones Religiosas de la Iglesia Católica: Real Decreto 589/1984, de 8 de febrero (Ref. [BOE-A-1984-7388](#)).
  - con el art. 3, determinando fiestas de ámbito nacional a efectos laborales: Real Decreto 2819/1981, de 27 de noviembre (Ref. [BOE-A-1981-27723](#)).

### Referencias anteriores

- DEROGA:
  - determinados preceptos del Concordato de 27 de agosto de 1953 (Gazeta).
  - Acuerdo de 16 de julio de 1946 (Gazeta).
- CITA Acuerdo de 28 de julio de 1976 (Ref. [BOE-A-1976-18294](#)).

### Materias

- Acuerdos internacionales
- Código Civil
- Fiestas
- Iglesia Católica
- Matrimonio
- Registro Civil
- Santa Sede

ACUERDOS ESPECÍFICOS FIRMADOS POR ESPAÑA Y EL VATICANO / 3

*Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre enseñanza y asuntos culturales*

**ARTICULO I**

A la luz del principio de libertad religiosa, la acción educativa respetará el derecho fundamental de los padres sobre la educación moral y religiosa de sus hijos en el ámbito escolar.

En todo caso, la educación que se imparta en los centros docentes públicos será respetuosa con los valores de la ética cristiana.

**ARTICULO II**

Los planes educativos en los niveles de educación preescolar, de Educación General Básica (EGB) y de Bachillerato Unificado Polivalente (BU P) y grados de Formación Profesional correspondientes a los alumnos de las mismas edades incluirán la enseñanza de la religión católica en todos los centros de educación, en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales.

Por respeto a la libertad de conciencia, dicha enseñanza no tendrá carácter obligatorio para los alumnos. Se garantiza, sin embargo, el derecho a recibirla.

Las autoridades académicas adoptarán las medidas oportunas para que el hecho de recibir o no recibir la enseñanza religiosa no suponga discriminación alguna en la actividad escolar.

En los niveles de enseñanza mencionados, las autoridades académicas correspondientes permitirán que la jerarquía eclesiástica establezca, en las condiciones concretas que con ella se convenga, otras actividades complementarias de formación y asistencia religiosa.

**ARTICULO III**

En los niveles educativos a los que se refiere el artículo anterior, la enseñanza religiosa será impartida por las personas que para cada año escolar sean designadas por la autoridad académica entre aquellas que el ordinario diocesano proponga para ejercer esta enseñanza. Con antelación suficiente, el ordinario diocesano comunicará los nombres de los profesores y personas que sean consideradas competentes para dicha enseñanza.

En los centros públicos de, educación preescolar, de EGB y de Formación Profesional de primer grado, la designación, en la forma antes señalada, recaerá con preferencia en los profesores de EGB que así lo soliciten.

Nadie estará obligado a impartir enseñanza religiosa.

Los profesores de religión formarán parte, a todos los efectos, del claustro de profesores de los respectivos centros.

**ARTICULO IV**

La enseñanza de la doctrina católica y su pedagogía en las escuelas universitarias de formación del profesorado en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales, tendrá carácter voluntario para los alumnos.

Los profesores de las mismas serán designados por la autoridad académica en la misma forma que la establecida en el artículo III y formarán también parte de los respectivos claustros.

**ARTICULO V**

El Estado, garantiza que la Iglesia católica pueda organizar cursos; voluntarios de enseñanza y otras actividades religiosas en los centros universitarios públicos, utilizando los locales y medios de los mismos. La jerarquía, eclesiástica se pondrá de acuerdo con las autoridades de los centros para el adecuado ejercicio de estas actividades en todos sus aspectos.



## **ARTICULO VI**

A la jerarquía eclesiástica corresponde señalar los contenidos de la enseñanza y formación religiosa católica, así como proponer los libros de texto y material didáctico relativos a dicha enseñanza y formación.

La jerarquía eclesiástica y los órganos del Estado, en el ámbito de sus, respectivas competencias, velarán porque esta enseñanza y formación sean impartidas adecuadamente, quedando sometido el profesorado de religión al régimen general disciplinario de los centros.

## **ARTICULO VII**

La situación económica de los profesores de religión católica en los distintos niveles educativos que no pertenezcan a los cuerpos docentes del Estado se concertará entre la Administración central y la Conferencia Episcopal Española, con objeto de que sea de aplicación a partir de la entrada en vigor del presente acuerdo.

## **ARTICULO VIII**

La Iglesia católica puede establecer seminarios menores diocesanos y religiosos, cuyo carácter específico será respetado por el Estado.

Para su clasificación como centros de educación general básica, de bachillerato unificado polivalente o curso de orientación universitaria, se aplicará la legislación general, si bien no se exigirá ni número mínimo de matrícula escolar, ni la admisión de alumnos en función del área geográfica de procedencia o domicilio de familia.

## **ARTICULO IX**

Los centros docentes de nivel no universitario, cualquiera que sea su grado y especialidad, establecidos o que se establezcan por la Iglesia se acomodarán a la legislación que se promulgue con carácter general, en cuanto al modo de ejercer sus actividades.

## **ARTICULO X**

1. Las universidades, colegios universitarios, escuelas universitarias y otros centros universitarios que se establezcan por la Iglesia católica se acomodarán a la legislación que se promulgue con carácter general, en cuanto al modo de ejercer estas actividades.

Para el reconocimiento a efectos civiles de los estudios realizados en dichos centros, se estará a lo que disponga la legislación vigente en la materia en cada momento.

2. El Estado reconoce la existencia legal de las universidades de la Iglesia establecidas en España en el momento de entrada en vigor de este acuerdo, cuyo régimen jurídico habrá de acomodarse a la legislación vigente, salvo lo previsto en el artículo XVII, 2.

3. Los alumnos de estas universidades gozarán de los mismos beneficios en materia de sanidad, seguridad escolar, ayudas al estudio y a la investigación y demás modalidades de protección al estudiante que se establezcan para los alumnos de las universidades del Estado.

## **ARTICULO XI**

La Iglesia católica, a tenor de su propio derecho, conserva su autonomía para establecer universidades, facultades, institutos superiores y otros centros de ciencias eclesiásticas para la formación de sacerdotes, religiosos y seglares.

La convalidación de los estudios y el reconocimiento por parte del Estado de los efectos civiles de los títulos otorgados en estos centros superiores, serán objeto de regulación específica entre las competentes autoridades de la Iglesia y del Estado. En tanto no se acuerde la referida regulación, las posibles convalidaciones de estos estudios y la concesión de valor civil a los títulos otorgados se realizarán de acuerdo con las normas generales sobre el tema.

También se regularán de común acuerdo la convalidación y reconocimiento de los estudios realizados y títulos obtenidos por clérigos o seglares en las facultades aprobadas por la Santa Sede fuera de España.

## **ARTICULO XII**

Las universidades del Estado, previo acuerdo con la competente autoridad de la Iglesia, podrán establecer centros de estudios superiores de teología católica.

## **ARTICULO XIII**

Los centros de enseñanza de la Iglesia de cualquier grado y especialidad y sus alumnos tendrán derecho a recibir subvenciones, becas, beneficios finales y otras ayudas que el Estado otorgue a centros no estatales y a estudiantes de tales centros, de acuerdo con el régimen de igualdad de oportunidades.

## **ARTICULO XIV**

Salvaguardando los principios de libertad religiosa y de expresión, el Estado velará para que sean respetados en sus medios de comunicación social los sentimientos de los católicos y establecerá los correspondientes acuerdos sobre estas materias con la Conferencia Episcopal Española.

## **ARTICULO XV**

La Iglesia reitera su voluntad de continuar poniendo al servicio de la sociedad su patrimonio histórico, artístico y documental y concertará con el Estado las bases para hacer efectivos el interés común y la colaboración de ambas partes con el fin de preservar, dar a conocer y catalogar este patrimonio cultural en posesión de la Iglesia, de facilitar su contemplación y estudio, de lograr su mejor conservación e impedir cualquier clase de pérdidas, en el marco del artículo 46 de la Constitución.

A estos efectos y a cualesquiera otros relacionados con dicho patrimonio se creará una comisión mixta en el plazo máximo de un año, a partir de la fecha de entrada en vigor en España del presente acuerdo.

## **ARTICULO XVI**

La Santa Sede y el Gobierno español procederán de común acuerdo en la resolución de las dudas o dificultades que pudieran surgir en la interpretación o aplicación de cualquier cláusula del presente acuerdo, inspirándose para ello en los principios que lo informan.

## **ARTICULO XVII**

1. Quedan derogados los artículos XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX y XXXI del vigente Concordato.
2. Quedan asegurados, no obstante, los derechos adquiridos de las universidades de la Iglesia establecidas en España en el momento de la firma del presente acuerdo, las cuales, sin embargo, podrán optar por su adaptación a la legislación general sobre universidades no estatales.

## **DISPOSICIONES TRANSITORIAS**

1. El reconocimiento a efectos civiles de los estudios que se cursen en las universidades de la Iglesia actualmente existentes, seguirán rigiéndose, transitoriamente, por la normativa ahora vigente, hasta el momento en que para cada centro o carrera se dicten las oportunas disposiciones de reconocimiento, de acuerdo con la legislación general, que no exigirá requisitos superiores a los que se impongan a las universidades del Estado o de los entes públicos.

2. Quienes al entrar en vigor el presente acuerdo en España estén en posesión de grados mayores en ciencias eclesiásticas y, en virtud del párrafo 3 del artículo XXX del Concordato, sean profesores titulares de las disciplinas de la Sección de Letras en centros de enseñanza dependientes de la autoridad eclesiástica, seguirán considerados con titulación suficiente para la enseñanza en tales centros, no obstante la derogación de dicho artículo.

## **PROTOCOLO FINAL**



Lo convenido en el presente acuerdo en lo que, respecta a las denominaciones de centros, niveles educativos, profesorado y alumnos, medios didácticos, etcétera, subsistirá como válido para las realidades educativas equivalentes que pudieran originarse de reformas o cambios de nomenclatura o del sistema escolar oficial

La enseñanza y estudio de la religión en los centros docentes no es obligatoria, según se desprende del acuerdo firmado entre la Iglesia católica y el Estado español, relativo a la enseñanza y a los temas culturales. En este acuerdo se inscriben importantes ventajas en materia educativa para la Iglesia, de acuerdo con la legislación civil vigente, relativas a la creación y mantenimiento de los centros docentes religiosos y se destaca que «*en todo caso, la educación que se imparta en los centros públicos será respetuosa con los valores cristianos*».

### **El Concordato garantizaba un sistema docente paralelo**

El Concordato de 1953 adjudicaba a la Iglesia católica el papel de gran censora y vigilante en materia de enseñanza, ya que no sólo fijaba la obligación de que toda la actividad docente, estatal o privada, se ajustase a sus principios morales y dogmáticos, sino que se les reconocía a los obispos la facultad de verificar el cumplimiento de este principio y retirar, incluso, determinadas publicaciones que pudieran circular por los centros docentes.

Puestas así las cosas, la enseñanza de la religión católica adquiriría el carácter de asignatura obligatoria en todo tipo de centros y los obispos se reservaban el derecho de proponer a los enseñantes o de vetar a los ya designados. Los programas de religión eran fijados también de acuerdo con la jerarquía eclesiástica, que en cualquier caso tenía en sus manos la facultad de no otorgar el *nihil obstat*.

El Estado se comprometía también a cuidar de que en los medios de comunicación, especialmente en la radio y en la televisión, se diera «el conveniente puesto» a la defensa de «la verdad religiosa» por medio de clérigos, nombrados siempre de acuerdo con el obispo.

Por lo que el reconocimiento de los títulos eclesiásticos se refiere, el Estado reconocía a la Iglesia plena libertad para fijar sus propios programas de estudios, al mismo tiempo que se comprometía a reconocerlos con validez suficiente como para ejercer de profesores titulares en un centro de la Iglesia. De este modo, el Estado carecía de, cualquier control sobre unos títulos que en la práctica adquirirían rango universitario en los circuitos de la enseñanza religiosa.

Si a esto se añade que la Iglesia tenía, el derecho de organizar y dirigir escuelas públicas de cualquier orden y grado, resulta que la jerarquía católica tenía en sus manos todo un sistema docente que en la práctica escapaba del control estatal. Tan sólo el reconocimiento civil de los títulos eclesiásticos quedaba pendiente, en última instancia, de un acuerdo, que no encontraba demasiadas dificultades, entre el Estado y la Iglesia.

Documento BOE – A – 1979 – 29489 / Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado

### **MÁS INFORMACIÓN**

- **Libertad para el estudio y enseñanza de la religión católica**  
(Los centros públicos deben respetar la ética cristiana)
- **"UCD satisfecha con la revisión del Concordato"**

# DEMOCRACIA Y RELIGIÓN

Dalmacio NEGRO PAVÓN

Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (España)

**Palabras clave:** Democracia. Religión. Política. Cristianismo.

**Key words:** Democracy. Religion. Politics. Christianity.

## RESUMEN

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

## ABSTRACT

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

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



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

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

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

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

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

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

En efecto, lo político salió de lo religioso como muestra, por ejemplo, Marcel Gauchet<sup>1</sup>. Y es la política la que suele revolverse contra la religión; bien para ponerla a su servicio instrumentalizándola, utilizándola como una ideología, o bien por ser un obstáculo a sus designios de poder. De hecho, los conflictos más graves se deben a la disputa por la *auctoritas*, cuando la política se entremete en asuntos religiosos o en asuntos morales.

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

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

---

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



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

La existencia histórica de muchos regímenes democráticos es un hecho histórico comprobado. Una enumeración y descripción puede verse en la obra de Jean Baechler *Démocraties*<sup>2</sup>. Si se descuentan los matices, seguramente podrían contarse muchos más. En efecto, materialmente puede existir democracia y formalmente no y viceversa y, naturalmente, pueden darse toda clase de errores al considerar democráticos a algunos regímenes y formas de gobierno o al no incluir otros que lo han sido o lo son. La democracia, cualquiera que sea el nombre que se le dé en los numerosos casos comprobables y aceptables, no es ninguna novedad contemporánea, como creen muchos integrándola en el mito del progreso<sup>3</sup>. Y, por supuesto, tampoco es inevitable como la culminación de la historia humana, pues puede haber involuciones, como en la Europa actual, dominada por el consenso oligárquico del Estado de Partidos<sup>4</sup>, regresiones y caídas. A pesar de las apariencias, da la impresión

2. París, Calmann-Lévy, 1985.

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

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

de que la democracia ha llegado a su cenit y probablemente está iniciando su caída, y en el caso de Europa, arrastrándola con ella. Para detenerla, la única defensa posible consiste en restaurar su auténtico sentido. Y lo más urgente es separarla de la creencia ingenua en la marcha inexorable hacia la democracia, una ilusión ligada a la utopía del advenimiento inexorable de un régimen perfecto. A este respecto conviene recordar que una de las mayores innovaciones de la Ilustración ha sido la supresión o exclusión del azar o la casualidad. Esto ha ligado la democracia al fatalismo, al que se inclina con facilidad la inteligencia en los tiempos democráticos, como observó agudamente Tocqueville. También es bueno recordar que Maquiavelo atribuía a la Fortuna el cincuenta por ciento de los sucesos políticos<sup>5</sup>.

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

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

---

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

vención europea, como suele decir Pierre Manent, de la Monarquía Absoluta<sup>6</sup> —en rigor debiera llamarse Monarquía Estatal, que explica más que Absoluta—, oscurece el hecho de que las monarquías medievales también eran generalmente Repúblicas aristocráticas y en ciertos casos democráticas<sup>7</sup>.

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

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

---

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

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

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



aislada en tanto articulación de contenidos habituales. Es un orden estable en las ideas, en las costumbres, en las instituciones y en los hábitos.<sup>9</sup> Se podría decir con Ortega, quien debía mucho a Comte y Tocqueville, que es una masa orgánica de ideas creencia coherentes entre sí<sup>10</sup>.

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

El propio Tocqueville, sin dejar de rendir cierto tributo, como buen discípulo de Montesquieu, a las influencias germánicas, la célebre *deutsche Freiheit* “de los bosques de Franconia” (sobre la que ironizaba Hegel diciendo que era libertad para la desunión<sup>11</sup>), asevera que es una revolución inducida por el cristianismo, por la religión. La religión como origen y causa, no de la democracia política, pues la política no le interesa, sino del estado democrático de la sociedad, cuyo principio es la igualdad.

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

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

---

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

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

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

cráticos no hubieran sido posibles históricamente, es decir, fácticamente, sin el cristianismo, siendo esta religión lo que los sostiene en el plano de las creencias y las estructuras. De hecho, las mismas ideas clave de la democracia política están impregnadas de cristianismo<sup>12</sup>.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

En quinto lugar, esto suscitó agudamente en el mundo histórico el viejo problema de “las dos lealtades”, en rigor el de la coherencia entre la fidelidad (de *fides*) y la lealtad (de *legis*), pues cada hombre ha de tener en cuenta esta duplicidad y coordinarla en su conducta. Problema que reproduce una vez más la inevitable relación entre la religión y la política, entre cualquier religión y la política. Pues religión y política forman una unidad dialéctica semejante a la existente entre la vida real en este mundo y la realidad de la vida tras la muerte; irrealidad, si no se cree en ella; pero, en todo caso, la muerte, si no es una divisoria, es un límite entre el aquende y el allende que separa dos realidades. Precisamente por eso, la Iglesia impulsó el laicismo a fin de, evitando la confusión entre las dos formas de vida, evitar la sacralización o mitificación de lo natural, de la política y del poder político. Ello dio lugar a la temprana distinción entre los “dos poderes” —entre la *auctoritas* y la *potestas*—, cuya primera formulación explícita se debe al papa Gelasio (siglo V). Otro papa, Gregorio VII, afirmó más tarde el laicismo al lanzar la “revolución legal” que asentó la idea europea del Derecho con su famoso decreto de 1075 origen de la lucha de las Investiduras<sup>13</sup> y, culturalmente, del Renacimiento.

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

---

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

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



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

Esta concepción de la libertad política hace, efectivamente, de ella una suerte de libertad absoluta, *erga omnes*, distinta de la libertad política de los antiguos, de los griegos y los romanos, que fueron los primeros en caer en la cuenta de las posibilidades de la libertad, si bien como mera libertad exterior. Se enorgullecían de ser políticamente libres a diferencia de los *barbaroi* (bárbaros o extranjeros). Mas, para ellos, se trataba de un *status* legal por la pertenencia a una *Pólis* (*spoudaios* era el hombre libre y *polités* el libre que gozaba de la ciudadanía, de la libertad política, *eleutheria*) o a la *Civitas* romana (la *libertas* propia del *cives*), a una entidad colectiva. Benjamín Constant intentó explicar la diferencia entre la libertad de los antiguos y la de los modernos. En el fondo, el principal problema más o menos consciente de los liberales europeos en general en los siglos XIX y XX consistió en distinguir las dos formas de la libertad política, al ser la forma moderna, debida al cristianismo, por decirlo así absoluta, no condicionada por el estatut jurídico o cualquier otra circunstancia<sup>15</sup>.

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

---

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

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

Precisamente, la gran inversión de la democracia contra la que previno Tocqueville, no sin introducir alguna aparente confusión, consiste en hacer de la igualdad el principio de la democracia en lugar de la libertad. Esto es lo que ocurrió en Europa casi desde el principio de la irrupción de la democracia política. La causa principal de esta corrupción consiste en la mentada confusión entre el estado democrático de la sociedad y la democracia política, que lleva a la adopción de la igualdad como su principio. Contra ello prevenía ya la Biblia: René Girard ha insistido en que el décimo mandamiento prohíbe expresamente los deseos miméticos, el deseo de tener lo mismo que el prójimo por cualquier medio; previene contra la envidia igualitaria<sup>16</sup>.

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

Naturalmente, el cristianismo, al no ser una ideología sino una religión<sup>18</sup>, ni se preocupó por las ideas políticas que se desprenden de ella —y otras relacionadas— ni las impuso.<sup>19</sup> Fueron penetrando lentamente y con altibajos hasta configurar una mentalidad más o menos difusa, conformadora del *ethos* de los pueblos europeos. Un tema muy interesante, que no cabe tratar aquí, es el que los economistas llaman “globalización” y muchos escritores políticos “supranacionalización de la política”. Pues consiste en gran medida en la difusión de la idea cristiana de la libertad, aún si va envuelta en ideologías. “Podría definirse el progreso de la humanidad, escribió el gran filósofo A. N. Whitehead en *Aventuras de las ideas*, como el proceso de ir

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

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

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

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

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

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

Aristóteles ya había propuesto la democracia como única forma posible de contrapesarla y de control al mismo tiempo, una suerte de forma mixta de gobierno, la *politeia*. Montesquieu enfatizó dos mecanismos institucionales: la separación de los poderes y los poderes intermediarios. En Norteamérica, que siguió a Montesquieu, anterior a Rousseau, contemporáneo de su revolución, rigen ambas fórmulas. Pero en Europa, al estar vinculados los poderes intermediarios existentes al estado aristocrático de la sociedad, sólo se retuvo la separación de poderes, más formal que efectiva, de la que resultó el parlamentarismo, que, por otra parte, pretendía imitar al inglés, basado en una sólida tradición de *selfgovernment* procedente del “régimen” medieval<sup>21</sup>. El resultado es que aquí se pretendió poner remedio a la ley de hierro mediante la representación, por así decirlo “pura”, mientras en Estados Unidos se aplicó la representación como una suerte de representación-mandato imperativo, fórmula proscrita teóricamente en Europa<sup>22</sup>, pues, irónicamente, es muy efectiva cuando los representantes son designados por los partidos, como es notorio en el Estado de Partidos.

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

---

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

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

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

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



la oligarquía política del Estado de los Partidos<sup>24</sup>. Ahora bien, lo que interesa señalar aquí es el origen religioso de la representación política.

Ni en Grecia ni en Roma, inmersas en el estado aristocrático de la sociedad, existió la representación política. En la Edad Media se recurría al mandato imperativo, una fórmula de derecho “privado” (no existía la artificiosa distinción estatal entre el derecho “público” y el derecho “privado”) coherente con el régimen de autogobierno imperante. La representación fue una invención de las órdenes religiosas medievales dispersas por toda la Cristiandad para elegir a sus superiores. Éstas se autogobiernan sin perjuicio de su pertenencia a la *communio* espiritual —concepto distinto al de comunidad temporal— que es la Iglesia universal. Naturalmente, funcionó y sigue funcionando en el contexto eclesiástico, pues tiene la incomparable ventaja de que las comunidades religiosas no están sometidas por su condición de *communio* a la ley de hierro, y electores y elegidos, representados y representantes, actúan en conciencia. El que alguna vez pueda darse alguna distorsión o abuso, no influye en el funcionamiento de este sistema de autogobierno, general en toda la Iglesia<sup>25</sup>.

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

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

---

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

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

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

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

En la época moderna, la descripción por Maquiavelo de lo que sucedía en su época rompió la unidad dialéctica entre la religión y la política. Así se liberó la *potestas* de las trabas o límites de la *auctoritas* y se convirtió en poder, el poder de la Monarquía Estatal o Absoluta, la soberanía<sup>27</sup>. La soberanía se sacralizó, inventándose para justificarla y legitimarla la fórmula del derecho divino de los reyes, por la que participaban estos últimos en la *auctoritas* mediante la alianza del Trono y el Altar. La solución del cardenal Bellarmino de atribuirle a la Iglesia una suerte de *potestas* indirecta sobre el poder político fue empero, como observó Schmitt, además de deficiente, una mala solución al problema de la *auctoritas*.<sup>28</sup>

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

El orden político es una forma de orden que descansa en la opinión, cuya titularidad, si no se restringe a unos pocos, es el origen de la democracia política, no el poder. Sin embargo, el orden político es una parte del orden natural universal y toda forma de orden implica una concepción de la verdad, sea ésta de origen cosmológico, antropológico o soteriológico, según la conocida distinción de Voegelin<sup>29</sup>.

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

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

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

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

la oligarquía (la Nación Política) sobre la vida de un pueblo, aunque se atribuya a su opinión el rango de “poder constituyente”, hace las veces de un derecho natural voluntarista o positivista *Ersatz* peculiar del artificioso orden estatal<sup>30</sup>. Decía Rahner que, “con el pretexto de cualquier Constitución se pueda realizar una concentración del poder que acabe con la libertad”<sup>31</sup>.

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

En el trasfondo de la dialéctica entre la *auctoritas* y la *potestas* está en juego mucho más que una cuestión jurisdiccional. En esa dialéctica, que para Álvaro d’Ors expresa la auténtica división de los poderes, de las potestades, se ha visto con justicia la causa de que la historia occidental pueda considerarse la historia de la razón y la libertad<sup>32</sup>.

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

---

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

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

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



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

Pero no es sólo eso. La democracia social ha desembocado en su evolución, en la formación del Estado de Partidos y esta forma del Estado (que en el fondo disuelve la estatalidad) traslada formal y materialmente el necesario consenso social a la esfera política trasmutándolo en consenso político. Y el consenso político, una especie de *pouvoir spirituel* comteano, se convierte en fuente de la verdad y la realidad. El único consenso legitimador, polémico frente al consenso social natural en el que descansa el orden político<sup>35</sup>. Ahora bien, esto es una inversión de la realidad: es el *éthos* particular del orden político el que debiera atenerse al de la sociedad, puesto que todo orden político descansa en el consenso social prepolítico, y éste es informado por la religión (no le faltaba razón a Durkheim cuando atribuía cierto carácter sagrado a lo social). Si no es así, es lógico que choquen la religión y el consenso político social-demócrata autoerigido a la vez mediante la representación en *pouvoir spirituel* (el consenso entre los partidos) y *pouvoir temporel* (el mecanismo o aparato estatal, la burocracia). Y no cabe imputarlo a la naturaleza del Estado, sino a la opinión regida por ese consenso, pues el Estado, en tanto neutral, es indiferente. Marx decía que el Estado es ateo, pero a su carácter de técnico, de máquina<sup>36</sup> sólo se le puede atribuir la indiferencia. Religioso o ateo, confesional o nihilista es el Gobierno, el pueblo, la nación o la sociedad, en todo caso hombres concretos. De modo que el consenso político laico de la democracia social, abusa del Estado al utilizarlo para oponerse a la religión en la medida en que esta informa el *éthos* prepolítico. Ahora bien, si impone legalmente su criterio en contra del *éthos* o espíritu colectivo, borra todo rastro de legitimidad. El Estado

---

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

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

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

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

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

9. Pronosticó Tocqueville: “La fe en la opinión pública se convertirá en una especie de religión, en la que la mayoría será el profeta.” El pronóstico se ha cumplido o está en trance de cumplirse: la democracia como religión de la política se está imponiendo, al menos en Europa, a la religión tradicional sustituyéndola por la indiferencia laicista. De este modo, la democracia social como religión política<sup>37</sup> funciona como una religión civil laicista opuesta, no sólo al cristianismo sino, paradójicamente, a toda religión. ¿Se estará cumpliendo la profecía de Comte de que en el futuro, a medida que el hombre sea cada vez más religioso superará incluso el ateísmo que, en último análisis, es un concepto del estado metafísico intermedio entre el estadio teológico y el positivo de la Humanidad? La democracia como estado de la sociedad y la democracia como forma de gobierno son expresión del laicismo tradicional europeo vinculado al cristianismo como la religión de los cristianos. La democracia como religión de la política ¿no expresará el hecho de que el hombre se vuelve cada vez más religioso cuanto más iguales son los hombres, entendiéndose por religión el conformismo absoluto?

La religión política democrática se presenta de momento como una religión civil inmanente en competencia con la religión tradicional trascendente. Pueden encontrarse ilustres antecedentes intelectuales en el último capítulo del *Contrato social* de Rousseau, en la religión moralista basada en la virtud de la justicia que deificó a la diosa Razón en la revolución francesa, y, por supuesto, en la positivista Religión de la Humanidad de Augusto Comte. Sobre todo en esta última, fuente del humanitarismo democrático vigente. Habría que añadir también el intento de los epígonos de Marx y Freud observado en 1950 por Karl Jaspers, quien siempre se interesó por este asunto, de elaborar una suerte de *Glaubenssatz*, de sucedáneo de la fe<sup>38</sup>. Y, desde luego, habría que sumar como ingredientes de la religión civil de la democracia, el cientificismo como un denominador común (muy explícito en Marx, Comte y Freud), el pacifismo, etc... Un acontecimiento importante a este respecto fue sin duda la revolución de mayo de 1968. La democracia política comenzó a degradarse definitivamente a partir de este momento al presentarse francamente como la religión de la política. La degradación se aceleró paradójicamente a partir

---

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

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

de la caída del Muro de Berlín en 1989, justamente cuando Fukuyama proclamaba el triunfo planetario de la democracia liberal<sup>39</sup>.

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

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

Pues la democracia política-social no puede fundamentar el estado democrático de la sociedad, ya que el orden político es siempre superficial, epidérmico, reflejo de todos los órdenes parciales que configuran el orden social<sup>40</sup>. Es evidente que el orden político no religa por sí sólo el estado de la sociedad, a no ser imponiéndose coactivamente. Para eso necesita la religión civil, en este momento la democrática. Sin embargo, el orden político ha prosperado tan desmesuradamente que, paradójicamente, la politización (lo que suele llamarse secularización), a medida que impregna todo con su politicidad, despolitiza el mismo orden político al sustituir su politicidad natural por la religiosidad democrática que le es inherente. A ello se debe que el orden social como una totalidad se encuentre en un permanente estado de transformación, al carecer por sí mismo de legitimidad puesto que depende solamente de la opinión.

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

---

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

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

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



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

---

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

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