PODER POLITICO Y RELIGION: ¿UNA APORIA?

POR

ANTONIO SEGURA FERNS

Tal parece a muchos, preocupados teórica o prácticamente en la problemática social: ¿Cómo relacionar coherentemente el Poder político, que para Max Weber (1) incluye «en su seno la coacción física», como legislación jurídica obligatoria, y la Religión, cuya misma posibilidad sólo es concebible en la libertad de las conciencias?

Obviamente la Religión reclama un marco metafísico transcendente, un orden-venido-de-fuera, lo que no ocurre con el Poder político que si históricamente se fundamentó heterónomamente en la religión hoy se reclama autónomo. A. Renaut (2) nos dice que «el humanismo es en el fondo la concepción y valoración de la humanidad como capacidad de *autonomía* (...); lo que constituye la modernidad es el hecho de que el hombre va a pensarse como la fuente de sus representaciones, como su fundamento (sujeto) o incluso como su autor (...). El hombre del humanismo es el que no espera ya recibir sus normas y leyes ni de la naturaleza de las cosas (Aristóteles) ni de Dios, sino que las funda él mismo a partir de su razón y de su voluntad. Así, el derecho natural moderno será un derecho subjetivo plasmado y defendido por la razón humana (voluntarismo político). Así, las sociedades modernas se concebirán todavía, políticamente, como auto-instituidas mediante el esquema contractualista».

Por el contrario, en la transcendencia, todo Poder «viene de lo Alto» (Jn, 19-11) y, por ende, se fundamenta en el Poder de

(1) MAX WEBER, *Economía y sociedad*, Ed. FCE, 1968, pág. 663.
(2) A. RENAUT, *La era del individuo*, Ed. Destino, 1993, pág. 62.

Fundación Speiro

Dios, Creador y Ordenador de toda realidad, incluso la política. El autor más representativo de este discurso es Tomás de Aquino que dedica toda su obra a la explicitación de la unidad del Plan Divino. Tal vez, donde lo expone más claramente en términos de razón filosófica es en la *Suma contra gentiles,* que en el Libro I expone la existencia de Dios y su relación de bondad con las creaturas, llamadas a la felicidad eterna. El libro II propone un tratado sobre la creación: Dios no sólo funda el ser, sino también el obrar de lo creado. En el Libro III expone Su gobierno particular de la creaturas inteligentes, según Su Providencia del universo creado y Su gobierno. El marco filosófico de Tomás es el hylemorfismo aristotélico y la metafísica del acto y la potencia.

En el capítulo 128/III señala cómo «conforme a la ley divina es estimulado el hombre a guardar el orden de la razón en todas las cosas que pueden venir en su uso. Entre todas ellas las principales son los otros hombres, pues el hombre es naturalmente un *animal social* (Aristóteles IEt. 5, B 1097b 11) y necesita de muchos para alcanzar lo que uno solo no puede ... La ley divina es cierto plan de la divina providencia para gobernar los hombres. A esta atañe mantener en su debido orden a todos los sometidos, de suerte que cada uno esté en su lugar y grado (...) lo cual no es otra cosa que estar los hombres en mutua paz, que no es otra cosa que una ordenada concordia (...); cuando se da a cada uno lo suyo, lo que es la justicia (...). Para observar tal justicia, establecida por la ley divina, el hombre tiene una doble inclinación, interior y exterior. Interiormente cuando voluntariamente guarda tal ley divina (...). Mas porque algunos no están dispuestos interiormente para que espontáneamente hagan por sí mismos lo que les manda la ley, han de ser atraídos exteriormente al cumplimiento de la justicia, lo que acontece por el temor a las penas y así cumplen la ley servil y no liberalmente».

Tras tan clara fundamentación del orden humano veamos el tema de Poder. Lo integra Tomás en el Plan divino en la «Quaestio disputata de Potentia Dei» que desarrolla en el plano metafísico por el acto y la potencia, coprincipios de toda realidad. Pero aquí el Aquinate añade a la «forma» (acto) y la «materia» (po-

Fundación Speiro

tencia) de Aristóteles el «esse ut actus», participado en cada caso en la realidad creada según la potencia receptiva de cada naturaleza espiritual o material, limitante, y que es recibido como creatura del *Esse Ipsum Subsistens,* ilimitado, del Creador. Así desarrolla cómo «doble es el sentido de la palabra potencia: una es *activa,* que responde al acto creador que es la operación (...). Otra es *pasiva,* que responde al acto primero que es la forma (...). A Dios le conviene ser acto puro y primero, por ende le conviene un máximo *hacer* y su semejanza se difunda a los demás seres» (D.P., q. 1, ar. 1, r). Esto funda la *Quaestio* 3 sobre «la creación que es el primer efecto de la potencia divina» y es aplicable tanto a las creaturas materiales cuanto a las espirituales, incluyendo al alma racional humana —q. 3, ar. 9—, caso único de la realidad visible —q. 3, ar. 11 y 12— dentro del ser creado en general —q. 3, ar. 18— que incluye el tiempo —q. 3, ar. 17, ra. 2—, lo que implica la imposibilidad de predicar unívocamente de Dios y las creaturas históricas, pues «actio Dei est aeterna, cum sit sua substantia» —q. 3, ar. 17, ra. 12—: El discurso sobre Dios y sobre el hombre sólo puede ser analógico, por ende ésto opera respecto al Poder, la libertad, el bien, la justicia según se apliquen a Dios o a la problemática humana.

Así, frente al Absoluto Poder Divino, entre los hombres «el nombre de Señor incluye en su intelección tres cosas: *a)* poder de coaccionar a los súbditos y, en relación con éstos, sujetos a tal potestad, *b)* el término de la relación súbdito/Señor es relativo de aquél a éste, pero, y *c)* no viceversa. Hay que salvar de este triple significado lo primero y lo tercero, pero no lo segundo, por lo que Ambrosio (I De Fide, 1) dice que Señor es nombre de potestad y Boecio dice que el dominio es cierta potestad coactiva sobre los siervos» —q. 7, ar. 11, ra. 4—. Se ve el realismo de Tomás, en esto anticipo de Weber, Hobbes, Mc. Iwer, que dan definiciones de Poder formalmente iguales. Incluso, adelantándose a la doble modalidad del poder que ve Parsons (3) en la socie-

(3) T. PARSONS, *El sistema social,* Ed. Revista de Occidente, 1966, págs. 136 y sigs.

Fundación Speiro

dad, dice: «Para que haya algún dominio se requiere riqueza o potestad (política) y sobre estas dos causas se funda la relación de dominio» (In II Sent. ds. 44, q. 2, ar. 2, ra. 1). Se ve cómo, en este modelo social, «aquella autoridad que está ordenada a la utilidad de los súbditos no quita la libertad» (ibídem, ra. 1). Pero, por la condición pecadora del hombre, como antes dice, el súbdito a veces necesita la coacción «exterior», por ello, «es patente que no sólo es lícito, sino también meritorio en los príncipes que por celo y justicia castiguen a los malos» (Sup. Romanos XIII, lecc. 1). Es así porque su función es defender la paz social y no es simplemente materia de consejo para el gobernante (...). Nadie debe someter a consejo el fin, sino los medios para conseguirlo» (De Regno III, 12). Es claro que también el príncipe es pecador, pero como dijo Hincmar de Reims el siglo anterior, dirigiéndose a los príncipes, «no seréis juzgados por la ley sálica ni por la gundovadia, sino por la ley de Dios» (De ordine palatii). En virtud de su función, «se les deben los tributos (...) como pago de su trabajo (...) [pero] pueden pecar doblemente los príncipes al recibir los tributos (...) si no procuran la utilidad al pueblo y sólo tratan de saquear sus bienes (...) por arrebatar violentamente por encima de la ley establecida, la cual es una especie de pacto entre el rey y el pueblo» (Sup Rom. loc cit.). Aquí Tomás se adelanta, al menos en el orden tributario, al modelo político contractualista que determina la filosofía social de la inmanencia como único. En el modelo social transcendente vemos que el lugar de lo opinable es la «administración de las cosas, no el gobierno de las personas», según la conocida frase de Lenin. Por el contrario, en el modelo inmanente, como veremos, no se reconoce una verdad social, sino sólo *opiniones* sobre lo social. El problema de fondo aquí está en que la conciencia inmanente es, por definición, individual y sólo metafóricamente puede hablarse de una conciencia social: justamente el paso de aquéllas, reales, a ésta, metafórica constituye el «experimentum crucis» de la inmanencia social. El paso implica una complejidad en la que históricamente se han dado tres raíces, cada una correspondiente a una facultad de la conciencia humana: hay la raíz de la «razón» (Descartes, Spinoza,

Fundación Speiro

Kant, Hegel); la raíz de la «voluntad» (Hume, Locke, Nietzsche) y la raíz del «sentimiento» (J. J. Rousseau).

La raíz racionalista la expone precisamente A. Cortina (4): esta es un «universalismo que tiene prohibido lo *existente ético* hasta que esté permitido discursivamente», como es el intento kantiano y, sobre todo, el de Hegel. En filosofía social lo inicia Spinoza, que afirma que «el pecado sólo puede concebirse en el Estado, es decir, si se ha determinado por el derecho de ordenar que corresponde a la comunidad, cuáles sean las cosas buenas y las malas, y así nadie tiene derecho a hacer nada sin mediar el *decreto* o el *consentimiento común*». En este marco, absolutamente inmanente, están comprendidas las soluciones políticas modernas, tanto el positivismo jurídico de Kelsen, de origen kantiano, generador del «estado de derecho» democrático —«por consentimiento común»— cuanto los totalitarismos marxistas o nazis derivados de Hegel —«por decreto»—. Ambas soluciones llevan a destruir la libertad de las personas, ya por hacerla estallar, ya por triturarla (5).

La versión política de Kant es simple: «Razonad todo lo que queráis y sobre todo lo que queráis, pero ¡obedeced!, ¡obedeced!» (6). Programa ordenancista del funcionario conservador prusiano. Más drásticamente, la absolutización de la razón humana, llevada a cabo por el panlogismo dialéctico de Hegel dice: «El Estado es el Espríitu que reside en el mundo (...) es la voluntad divina como espíritu presente» (Filosofía del Derecho & 270). Aquí, «contra el principio de voluntad individual, se debe recordar el concepto fundamental de que la voluntad objetiva es lo racional en sí, en su concepto, sea conocido o no por la voluntad singular» (ib. & 258). Sólo cabe añadir que la dinámica del movimiento dialéctico se ha añadido a la «ethica more geometrico constructa» de Spinoza y así se explica dónde ha conducido tal explicación racional del Estado cuando la «sittlichkeit» o «espí-

(4) A. CORTINA, *Etica sin moral*, Ed. Tecnos, 1992, pág. 213.

(5) B. SPINOZA, *Obras Completas*, t. III, pág. 343, «Tratado político», Ed. Acervo cultural, 1977.

(6) I. KANT, *Filosofía de la historia*, Ed. FCE, 1981, págs. 28 y 32.

Fundación Speiro

ritu objetivo» del pueblo es la raza aria (Hitler) o la dictadura del proletariado (Lenin, Stalin).

La raíz voluntarista aparece, por el lado del «consentimiento común» spinoziano, como fundamento del poder en la democracia. Hace más de un siglo, Donoso Cortés (7) lo expone así, hablando de la soberanía: «¿En qué parte del hombre la han localizado los filósofos? La han localizado en la voluntad (...). Si la hubieran localizado en la inteligencia y no en la voluntad hubiera quedado aniquilada su teoría (...) porque si el dominio pertenece a la inteligencia (...) ¿qué es la democracia? ¿qué es el pueblo? (...). Al contrario: si la soberanía reside en la voluntad (...) el hombre en cuya frente brilla el rayo del genio, es igual a un ser estúpido (...), porque si todas las inteligencias no son iguales, todas las voluntades lo son, sólo así es posible la soberanía del pueblo». Pero este planteamiento conlleva no pocos problemas, teóricos y prácticos que no pueden ignorarse. En realidad sólo es un cambio de la base del análisis: así como la razón lleva a la ética, ahora lo importante va a ser la motivación de la voluntad, es decir, la psicología; lo cual significa un cambio en el juicio de la relación humana: de ser cualitativa, en términos de mejor o peor, bien o mal, pasa a ser cuantitativa, cuestión de más o menos. Así de Spinoza, Kant, o Hegel pasamos a Hume, Hobbes, Spencer, Freud.

El paso teórico ocurre porque la «razón» se sustituye por la «razón instrumental», «la búsqueda de los medios más eficaces para alcanzar objetivos que escapan a los criterios de racionalidad debido a que dependen de valores sociales o culturales y, por tanto, de elecciones que a veces se hacen según criterios alejados de cualquier referencia a la racionalidad. La técnica se pone al servicio de la solidaridad social, pero también de la represión policíaca, de la producción de masas (...) o de la propaganda y de la publicidad cualquiera que sea el contenido de sus mensajes»,

---

(7) J. DONOSO CORTÉS, «Lecciones de Derecho Político», en Ateneo de Madrid el 29-XI-1836.

Fundación Speiro

nos dice A. Touraine (8), para quien esto significa un «estallido de la modernidad», a nuestro juicio por sustituir la «persona» por el «sujeto» que sólo «es un *movimiento social* (que) no se constituye en la conciencia de sí mismo, sino en *la lucha con el antisujeto,* contra las lógicas del aparato» (ibíd., pág. 350), es decir, del Poder o los poderes.

El paso teórico a la tercera raíz, el «sentimiento» en el discurso social emotivista, viene imperado por la problemática de la reducción de lo múltiple —los individuos— a lo uno —la sociedad—, que en una consideración cuantitativista e igualitaria —«todas las voluntades lo son»— no es «orgánica» sino «sociedad de masas». Como exige el marco de la raíz voluntarista, de la que la raíz emotiva es continuación, aquí es determinante el paso de la ética a la psicología y el problema aparece en el paso de las psicologías individuales a la psicología social, en este caso la psicología de la masa cuyo primer representante es G. Le Bon (9) y, como dice Touraine, es producto de la racionalidad instrumental del consumo masivo, cuyo discurso actual es el *emotivismo,* siendo la masa el lugar natural de la democracia política en la que «es el último soberano de la edad moderna la potencia de las masas», dice Le Bon al comienzo mismo de su obra —pág. 2—.

Frente al racionalismo, «la experiencia nos ha enseñado suficientemente a los hombres que ellos no se conducen jamás con las prescripciones de la razón pura» (pág. 9), pues «en el alma colectiva las aptitudes intelectuales de los individuos (...) se borran» (ib., pág. 17). Así coincide con Donoso cuando afirma que «desde el momento en que están masificados, el ignorante y el sabio son igualmente incapaces de observación» (pág. 50). En resumen: respecto a la masa, «los argumentos que se emplean con ellas y los que pueden actuar sobre ellas son, desde el punto de vista lógico, de un orden tan inferior que sólo por analogía se les puede calificar de razones» (pág. 53). Aquí es bueno, para ver la

(8) A. TOURAINE, *Crítica de la modernidad,* Ed. Temas de hoy, 1993, pág. 136.

(9) G. LE BON, *Psychologie des foules,* Ed. Alcan, 1899, pág. 2.

Fundación Speiro

relación de la psicología individual con la de la masa, lo que respecto al deseo dice J. Marías (10): «El deseo es mucho más amplio que la voluntad; se puede desear todo: lo posible y lo imposible, lo inconciliable, lo presente y lo futuro, y hasta el pasado; lo que se quiere, lo que no se quiere y hasta lo que no se puede querer». Por eso se dan dos resultados, uno personal, otro político, que han recordado dos autores. R. Hugues (11) señala cómo «acabamos por crear una infantilizada *cultura de la queja,* en la que papaito siempre tiene la culpa y en la que la expansión de los derechos se realiza sin la contrapartida de la otra mitad de lo que constituye la condición de ciudadano: la aceptación de deberes y obligaciones. Ser infantil es una manera regresiva de enfrentarse a la tensión de la cultura social: no la toméis conmigo, soy vulnerable».

Por su parte, como condición política, D. Bell (12) señala «un fenómeno comúnmente conocido ahora como el *efecto Tocqueville*: la revolución de las espectativas crecientes es también la revolución del *resentimiento* creciente», después de decir que «al desaparecer las disparidades y hacerse más ostensible la democracia, las esperanzas de la igualdad han aumentado aún con mayor rapidez» (ibíd.). Es evidente para Bell que «hoy el punto de partida para la discusión renovada de la desigualdad como para tantas cuestiones de la política moderna es Rousseau» (ib., pág. 498).

El desarrollo, a veces simultáneo, de las tres raíces ha traído el *escepticismo*: «El escepticismo es una posición esencialmente negativa. Significa negar la posibilidad de conocimiento. El escepticismo toma un sesgo positivo en el moderno pragmatismo (de pragma=acción). Como el escepticismo, el pragmatismo abandona el concepto de verdad en el sentido de correspondencia entre el pensamiento y el ser (...), pero no se detiene ahí, sino que reem-

(10) J. Marías, *Antropología metafísica,* Ed. Revista de Occidente, 1973, pág. 106.

(11) R. Hughes, *La cultura de la queja,* Ed. Anagrama, 1994, pág. 21.

(12) D. Bell, *El advenimiento de la sociedad post industrial,* Ed. Alianza, 1976, pág. 519.

Fundación Speiro

plaza el concepto abandonado por un nuevo concepto de verdad. Según él, verdadero significa útil, valioso, fomentador de la vida» nos dice J. Hessen (13). No hay otra filosofía del *pragmatismo* que «El pensamiento débil» (14) que surge cuando «se supone que, frente a un planteamiento férreamente metafísico del problema del inicio (partir de los primeros principios del ser), o frente a un bosquejo metafísico-historicista (del tipo Hegel...), frente a estos dos programas, repito existe una tercera posibilidad: un procedimiento de corte *empirista* pero desprovisto de cualquier intento de iniciarse con una experiencia pura o purificada de todo condicionamiento histórico-cutural. La experiencia de la que debemos arrancar, y a la que debemos permanecer fieles, es la que cabría calificar como cotidiano», dice G. Vattimo: es decir puro pragmatismo de «gato blanco, gato negro lo que importa es que cace ratones».

Pero, ¿esto es sostenible? ¿Es posible la anomia generalizada?

Sólo nos queda por ver un problema: ¿Es *conciliable* con la transcendencia? Y problema importante y actual, pues en la actual sociedad pluralista hay muchos creyentes en lo transcendente, y en nuestro caso católicos, que aun aceptándolo como constituyente del «bien común» (Cicerón), de la «auctoritas» política (d'Ors), son contrarios a plasmarla en una «potestas» coactiva. Veamos cómo lo expone A. Cortina (15), convencida de la incambiabilidad del actual planteamiento democrático, pero que no deja de ver la problemática teórica y práctica que plantea el pluralismo: «Una sociedad pluralista en la que tiene sentido una moral cívica (...), en la que conviven ciudadanos que profesan distintas creencias religiosas, ateos, agnósticos, grupos que comparten distintos ideales de vida» (pág. 63). Esto vacía de contenido a cual-

---

(13) J. Hessen, *Teoría del conocimiento*, Col. Espasa-Austral, 1979, págs. 43 y sigs.

(14) G. Vattimo y P. Rovatti, *El conocimiento débil*, Ed. Cátedra, 1988, pág. 19.

(15) A. Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Ed. Anaya, 1994, pág. 36 (resto entre paréntesis).

Fundación Speiro

quier concepto de «bien común» que es reducido a *solo* mantener el *pluralismo*. Cortina rechaza «una ética laicista que se propone extirpar la religión» (pág. 144), pero *también* cualquier versión cristiana de un proyecto político, pues la ética cristiana es «invitar al amor a todos y cada uno de los hombres, en lo cual cifra su pretensión de universalidad» (pág. 145) y así «mal se compadecen el amor y la imposición, lo que se ha impuesto bajo el nombre de ética cristiana ha sido más bien el conjunto de deberes, valores y virtudes que ha convenido al poderoso de turno o que mejor han cuadrado para mantener determinadas formas sociales (...); la supuesta ética cristiana no ha logrado sino convertirse en ideología» (pág. 146). Juicio de intenciones de Cortina que obviamente puede aplicarse, en cada caso, a toda ética.

La propuesta de una ética de mínimos y pluralista, su dialéctica con una ética cristiana, reconoce que en ésta, «incluso desde la más ortodoxa tradición católica, se admite que la ley natural resulta accesible a cualquier hombre» (pág. 146). De aquí señala que en la ética de mínimos se funda en «tres generaciones de derechos humanos», los civiles-políticos, los socioeconómicos y los culturales. Y aún más, «cada una de las generaciones viene orientada por un valor-guía, de modo que la primera tiene como valor guía la libertad, la segunda la igualdad y la tercera la solidaridad» (pág. 107), siendo esta última «la fraternidad, que con el tiempo la tradición socialista, entre otras, transformó en solidaridad» (pág. 108), es decir, el trilema de la Revolución francesa. Todo esto asumido «por convicción racional, no fanatismo» (pág. 87).

El paso en esta «fórmula mágica del pluralismo» (pág. 52) de las diferentes propuestas éticas individuales a un «Parlamento no ético» (pág. 46), pero con poder legislador *coactivo,* respecto a los sujetos posibles de esta coacción legal, plantea esta pregunta: «¿Podríamos esgrimir razones para *exigirles* que cambiaran de ideal de felicidad»...? (pág. 54). Para Cortina «las cuestiones de *justicia* se nos presentan como *exigencias* (...) mientras que los *ideales de felicidad* nos *atraen* (...), pero no son exigibles» (pág. 55). Esta respuesta nos lleva a otra cuestión si la pregunta

Fundación Speiro

se presenta en términos equivalentes, pero negativos: ¿Qué *justicia* sería la que nos hace *infelices?* Antes de ver esto pasemos a las exigencias *racionales,* no *fanáticas* de un posible diálogo ético intersubjetivo. Para Cortina, las «reglas de una lógica mínima coherente son: nadie puede autocontradecirse; cualquier predicado aplicado debe ser universal para las situaciones semejantes; no se puede utilizar la misma expresión con significados distintos» (pág. 111).

En resumen: ¿Cómo cada propuesta ética *justifica* racionalmente su exigencia de sacrificio a otra? Obviamente la apelación de unos derechos humanos fundados en la ley natural exige que ésta tenga el mismo significado para todos. Y no podemos ignorar lo que dice Fukuyama (16): «La incoherencia de nuestro actual discurso sobre la naturaleza de los derechos humanos, surge de una crisis filosófica más honda, referente a la posibilidad de comprensión del ser humano». Y, para Mc. Intyre (17) las diversas concepciones de lo que es *justicia* comportan diferentes *racionalidades,* que remiten a primeros principios antagónicos: «De ahí que cada quien opine como quiera y resulte imposible llegar a un acuerdo» (pág. 47), nos dice Cortina, de politeísmo axiológico que, aunque no lo quiera, es inherente al pluralismo social. Por eso, la juridicidad procedente de un «Parlamento no ético» «si viola la norma, es la propia conciencia la que va a mostrarle su desacuerdo (...), la infracción de una norma moral va acompañada de una sanción interna, que suele producirse en forma de remordimiento» (pág. 73).

Llegamos al final: Poder político y Religión: ¿Una aporía?, preguntábamos al principio. No para una filosofía social de marco metafísico transcedente; sí para la desarrollada en un marco inmanente, pues hay que decir con K. J. Arrow (18) que políti-

---

(16) F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre,* Ed. Planeta, 1992, pág. 398.

(17) A. Mc. Intyre, *¿Whose justicie? ¿Which rationalitiy?,* Ed. Duckworth, 1988, cf. pág. 1.

(18) K. J. Arrow, *Social choice and individual values,* Ed. Yale U. P., 1973, pág. 59, Theorem 2.

Fundación Speiro

camente la ética de mínimos implica el «voto útil», el corrimiento hacia la opinión *posible* en la opción democrática que sea menos desfavorable respecto a la propia, por lo que el Ejecutivo resultante es «impuesto o dictatorial»: no eliges lo que quieres, sino el mal menor (pero mal al fin) que no quieres.

Fundación Speiro