



Revista de Derecho (Valparaíso)

ISSN: 0716-1883

dirder@ucv.cl

Pontificia Universidad Católica de

Valparaíso

Chile

Alvear Téllez, Julio

La comprensión del Estado laico y de la secularización del poder político según Jellinek, Gauchet,
Schmitt y Gambra

Revista de Derecho (Valparaíso), núm. XLIII, julio-diciembre, 2014, pp. 765-799

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=173636985018>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**LA COMPRENSIÓN DEL ESTADO LAICO
Y DE LA SECULARIZACIÓN DEL PODER POLÍTICO
SEGÚN JELLINEK, GAUCHET, SCHMITT Y GAMBRA**

[Jellinek, Gauchet, Schmitt and Gamba Concept of Secular State and
Secularization of Political Power]

Julio ALVEAR TÉLLEZ*
Universidad del Desarrollo, Santiago, Chile

RESUMEN

La secularización del poder político se condensó primeramente en el Estado laico y luego, una vez que aquél hubo de entrar en crisis, en la democracia plurivalente. Cada cual a su modo, Georg Jellinek y Marcel Gauchet proponen analizar ambos fenómenos desde el punto de vista de la autonomía. Carl Schmitt, en cambio, cuestiona la validez y los alcances de la neutralidad reivindicada por el laicismo liberal. El aporte de Rafael Gamba destaca estas dos consecuencias paradójicas del proceso de secularización: el Estado convertido en poder omnipresente y la delicuescencia de la comunidad política, significada por la democracia plurivalente.

PALABRAS CLAVE

Secularización – Estado laico – Modernidad – Jellinek – Gauchet – Schmitt – Gamba.

ABSTRACT

Secularization of political power mainly condensed in the secular State and then, when it entered in crisis, it condensed in the plurivalent democracy. Georg Jellinek and Marcel Gauchet, each in its own way, suggest the analysis of both phenomena from the autonomy stand point. Carl Schmitt, instead, puts into question the validity and scope of neutrality claimed by the liberal laicism. Rafael Gamba's contribution highlights these two paradoxical consequences of the secularization process: the State has become an omnipresent power and the deliquesce of the political community, meant by the plurivalent democracy.

KEYWORDS

Secularization – Secular State – Modernism – Jellinek – Gauchet – Schmitt – Gamba.

RECIBIDO el 29 de octubre y ACEPTADO el 15 de diciembre de 2014

* Doctor en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid. Director de Investigación y profesor de derecho constitucional de la Universidad del Desarrollo. Correo electrónico: jalvear@udd.cl

I. INTRODUCCIÓN

Es un lugar común afirmar que gracias a la modernidad y a la secularización se introdujeron los límites al abuso del poder en la historia de las instituciones políticas¹. La afirmación choca, sin embargo, con la gran tensión que subyace a la construcción del poder político moderno: mientras las constituciones escritas reconocieron derechos individuales, construyeron, en paralelo, el poder omnímodo del Estado nacional.

Dicha tensión se encuentra velada en toda la corriente del pensamiento político moderno que valora positivamente la secularización del poder. Dicha estimación se funda en esquemas interpretativos que invocan el paradigma de la autonomía y la argucia de la neutralidad.

Del paradigma de la autonomía hay variados esquemas interpretativos. En este trabajo presentamos los de Georg Jellinek y Marcel Gauchet. Ambos condensan con bastante exactitud la postura en examen en sus dos momentos fuertes: el del Estado nacional laico y el de su crisis vertida en la democracia plurivalente.

El alegato de neutralidad del poder político laico no es propiamente un paradigma pues de suyo no supone ni un conocimiento global de la secularización como proceso ni un modelo de legitimación absoluta en el orden político, moral o jurídico. Es más bien una nominación argumentativa que adopta un significado laudatorio en los muy delimitados esquemas del pensamiento liberal.

De suyo la argucia de la neutralidad es bastante conocida y no tendría objeto científico exponerla aquí. Resulta en cambio un expediente más interesante ponerla en cuestión, sea en el ámbito semántico, sea en el histórico o en el conceptual. Es lo que hacemos a partir de la lectura de algunos textos de Carl Schmitt.

Tanto la autonomía como la neutralidad del proceso de secularización moderno son susceptibles de ser analizados a través de un esquema de interpretación que destaque sus aspectos negativos. Es lo que proponemos recurriendo a la postura del maestro español Rafael Gambra.

Una vez convocados cada uno de estos autores, sus aportes son analizados en la conjunción de sus enfoques para resaltar, en definitiva, que el proceso de secularización del poder político, y su fruto más característico, el Estado (soberano y laico), presentan ángulos problemáticos para la evolución de las

¹ Una excepción en nuestro medio: GUZMÁN BRITO, Alejandro, *El derecho privado constitucional de Chile* (Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso de la Universidad Católica de Valparaíso, 2001), pp. 27-32. Desde el punto de vista histórico: BRAVO LIRA, Bernardino, *El Estado de Derecho en la historia de Chile* (Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1996), pp. 9-60.

instituciones políticas. Porque si la modernidad quiso construir un poder autónomo dentro de la clave de la secularización, el resultado fue el inverso, al erguirse el Estado nacional como leviatán irresistible, hoy transmutado en una democracia que licúa el orden político, al menos en su antigua acepción.

Una palabra sobre los “esquemas de interpretación”. No pretendemos realizar una sistematización del pensamiento de cada autor en su conjunto. Ni siquiera de todo lo que cada uno de ellos ha escrito sobre el objeto de análisis. Presentamos esquemas, es decir, aspectos de ideas ejemplares que revelan una interpretación del proceso de secularización y que nos permiten leerlo retrospectivamente desde el ángulo de la historia de las instituciones políticas. Una selección de citas representativas de cada autor que nos permiten comprender una interpretación viable del sentido unitario del proceso.

Tomamos el término modernidad en su significado teórico y no cronológico². Lo mismo dígase del término secularización, en torno al cual referimos a estudios ya clásicos³.

II. ESQUEMAS DE INTERPRETACIÓN DEL PROCESO DE SECULARIZACIÓN DEL ORDEN POLÍTICO

1. Georg Jellinek. *Las exigencias del desenvolvimiento del Estado nacional*.

Georg Jellinek (1851-1911) ha sido uno de los representantes más destacados de la teoría del Estado moderno. Ve el proceso de secularización del orden político realizado en la desarrollo de la idea de Estado en la historia moderna.

Recoge el autor el legado de la doctrina iuspublicista alemana del siglo XIX, la dota de un aparato conceptual y de una sistematización que se prolongan más allá de los presupuestos positivistas de su orientación filosófica⁴.

² Sobre la modernidad política y jurídica la bibliografía es abundante y conocida. Por todos, remitimos para la primera, a GALVAO DE SOUZA, José Pedro, *La rappresentanza politica* (Traducción de Giovanni Turco, Napoli - Roma, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009), pp. 203-282 y a CASTELLANO, Danilo, *¿Es divisible la modernidad?*, en *Verbo* LI (Madrid, 2013) 515-526, pp. 445-472. Para la modernidad jurídica, GROSSI Paolo, *Mitología Jurídica de la Modernidad* (Traducción de Manuel Martínez Neira, Madrid, Trotta, 2003), pp. 15-93.

³ Sobre la noción de secularización, MARRAMAO, Giacomo, *Poder y secularización* (Traducción de Juan Ramón Capella, Barcelona, Península, 1989), p. 22-24; BOBBIO, Norberto - MATTEUCCI, Nicola - PASQUINO, Gianfranco, *Dicionário de Política* (11^a edición, Brasilia, UNB, 1983), pp. 3-4, 696-697 y 670-674.

⁴ La visión sistemática del Estado se encuentra en *Allgemeine Staatslehre* (1900), obra sobre la cual girará nuestro análisis. No hay que olvidar, sin embargo, al menos como referencia, la relación entre Estado y mutación de la Constitución, o el papel que le caben a los derechos públicos subjetivos en la delimitación de los poderes estatales.

En su *Allgemeine Staatslehre* (1900)⁵, Jellinek retrotrae los antecedentes del Estado moderno a las primeras tentativas de avance hacia el estado nacional en la Edad Media. Postula que la idea de Estado, anclada en la categoría de soberanía, sólo se abre paso en la historia enfrentándose a la autoridad espiritual del Papado y a los contrapoderes internos representados por los fueros, derechos o potestades de los cuerpos intermedios⁶.

Para nuestro autor, ni el pensamiento greco-romano ni el cristiano-medieval conocieron una doctrina científica del Estado⁷. La idea de Estado es un fenómeno nítidamente moderno⁸. Sólo a partir de Maquiavelo y Bodino fue posible iniciar su elaboración, removiendo el obstáculo del fundamento teológico para situar la base del edificio en el derecho natural racionalista, del que emergió el contrato social.

El iusnaturalismo racionalista contribuyó a la idea de Estado en dos aspectos. En primer lugar, y no obstante postular la primacía de los derechos individuales en diverso grado, concibió el poder político como una unidad

Para lo primero, JELLINEK, Georg, *Reforma y mutación de la constitución* (traducción de Christian Förster; “Estudio preliminar” de Pablo Lucas Verdu, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991), pp. 1-90. Sobre la categoría de derechos públicos subjetivos, JELLINEK, Georg, *System der subjektiven öffentlichen Rechte* (Tübingen, Mohr Siebeck, 2011), particularmente pp. 100-336. Sobre las declaraciones históricas de derechos humanos, resulta interesante destacar que el autor sostiene el lazo inmediato que une los “Bills of Rights” estadounidenses (particularmente de Virginia de 1776, de Maryland de 1776, de Massachusset de 1780 y de New-Hampshire de 1783) con la *Declaration* francesa de 1789. A su vez vincula aquellos con las cartas de derechos coloniales del siglo XVII, singularmente la Constitución de Rhode Island de 1663, lo que le da pie para afirmar la tesis de que las declaraciones modernas se han elaborado a partir de la recepción jurídica de la libertad de conciencia y de religión. JELLINEK, Georg, *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (traducción y estudio preliminar de Adolfo Posada; estudio introductorio de Miguel Carbonell, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2000), pp. 85-95 y 115-126.

⁵ Utilizamos la clásica versión española de inicios del siglo XX, recientemente reeditada, en JELLINEK, Georg, *Teoría General del Estado* (traducción de Fernando de los Ríos Urruti, Granada, Comares, 2000).

⁶ Ibíd., pp. 432-445.

⁷ Ibíd., pp. 55-56. Más adelante (p. 433) refiere que para la Cristiandad medieval era incomprensible la idea de Estado soberano: “a toda la doctrina del Estado de aquella Edad (Media), le falta el conocimiento claro de que el poder es un elemento esencial del Estado”.

⁸ Nuestro autor no habla de “modernidad” sino de “mundo moderno”. Se trata de un asunto no cronológico sino teórico. La modernidad como movimiento destinado a crear un hombre nuevo y una sociedad nueva, abandonando la Cristiandad. En sus palabras, ese “mundo moderno busca (a partir de Maquiavelo, Bodino y la Reforma Protestante) “una base nueva y firme para fundar sobre ellas relaciones igualmente nuevas”. Ibíd., p. 56.

que en sí misma necesitaba concentrar el poder de dominación. De Hobbes a Locke y Rousseau se pergeña esta idea, para el autor ineluctable derivación del racionalismo⁹. En segundo lugar, el poder estatal requería ser esencialmente laico. El autor lo resalta en un sintomático pasaje donde sostiene que es la naturaleza desacralizadora del iusnaturalismo moderno la que empuja a sostener la primacía del Estado sobre la Iglesia. Pues mientras la Iglesia se superponga al Estado, éste no puede realizarse¹⁰.

En este sentido, la Reforma protestante fue determinante en el orden histórico para apuntalar en sus orígenes los rumbos del movimiento estatal. La autoridad de la Iglesia no sólo quedó quebrada en los países reformados, sino que en las propias naciones católicas los principes comenzaron a darle un apoyo condicionado a sus intereses nacionales. Roma pierde paso a paso, desde el punto de vista político, su jurisdicción universal y su autoridad espiritual¹¹.

En cuanto a la soberanía como concepto polémico, Jellinek precisa la idea de que el Estado solo se puede construir alrededor de dicha categoría, pues es ésta la que le permite combatir a los poderes para-estatales, sea para absorverlos, sea para dominarlos o liquidarlos. Es lo que Jellinek llama la lucha por la “*concepción sustancial del Estado*”¹².

Hay aquí dos frentes. El primero es el espacio interno de los poderes sociales del feudalismo, las corporaciones y las ciudades libres. El proceso de dominio o usurpación estatal de estos poderes llega a su consumación con la Revolución Francesa.

Otro frente es el espacio exterior del poder espiritual o moral, incardinado por antonomasia en la Iglesia Católica Romana. Para Jellinek se trata de una lucha secular que tiene sus antecedentes remotos en las disputas doctrinarias medievales en torno a la potestad del papa. Y como ariete no tanto la célebre cuestión de las investiduras, cuanto la progresiva afirmación de autonomía de la monarquía francesa frente a la jurisdicción universal de Roma que, por obra de los legistas, del galicanismo y del comportamiento real, derivará hacia el absolutismo.

La confluencia de aquellas dos tendencias –la centrípeta, de rompimiento o alejamiento del Papado, según los casos y la centrífuga, de absorción de los

⁹ Ibíd., p. 321.

¹⁰ Ibíd., p. 322.

¹¹ Ibíd., p. 319.

¹² Ibíd., pp. 432-433. Para Jellinek (ibíd., p. 419) un elemento esencial de la soberanía es el poder de dominación, que define como “aquel que posee fuerza bastante para obligar por sus propios medios a la ejecución de sus órdenes”. Es propio del Estado moderno ser el único sujeto del poder de dominación.

contrapoderes sociales en una sola unidad política– señalan la emergencia del Estado moderno. Esta emergencia puede ser seccionada en dos etapas:

a) Una etapa de génesis encarnada en la monarquía absoluta, en quien se plasman claramente las tendencias aludidas en beneficio de un Estado nacional.

La unidad monárquico-nacional es, en la fase histórica pre-revolucionaria, expresión imperfecta pero vital de la idea moderna de soberanía¹³.

b) Una etapa de maduración o consolidación: el Estado es moldeado en su figura plena por las sucesivas revoluciones modernas. Jellinek nota que prácticamente en todos los países el Estado moderno cobra su forma plena bajo el impulso de una revolución (o de su emulación): la revolución inglesa, la francesa y la americana, la revolución europea de 1848 y la unificación revolucionaria de Alemania e Italia. Habría que agregar, por cierto, los Estados que nacen de la emancipación Hispanoamérica.

El fruto de todas estas revoluciones es el mismo: el aparecimiento o consolidación de un Estado que concentra en una unidad todo el poder de dominación. Y que es capaz de actuar como una persona moral que se organiza y se auto-limita a sí misma, pero que no reconoce límites fuera de su propio organismo¹⁴.

En la línea de acrecentamiento del poder soberano, no hay solución de continuidad entre la monarquía absoluta y el Estado surgido con la Revolución. La novedad radica en que todos los procesos revolucionarios son para Jellinek un solo continuo del que van naciendo, como frutos maduros, los Estados modernos, hipóstasis vencedoras del dualismo espiritual-temporal.

El poder estatal, cuya naturaleza connota el término de “soberanía”, co-

¹³ Al respecto hay un párrafo (*ibid.*, pp. 456-457) de gran interés: “El gran proceso de expropiación por el Estado de los poderes públicos coordinados y subordinados a él, proceso que forma la tan peculiar evolución política de los tiempos modernos, encuentra en esta teoría (la soberanía) un fuerte apoyo. El concepto de la soberanía del Estado, en su forma absolutista, ha sido, a causa de esto, uno de los grandes hechos históricos que han influido en el concepto moderno de Estado. La convicción práctica de que éste es el que mantiene todo el poder público, y de que por tanto, sólo de él puede nacer el derecho al ejercicio de las funciones públicas, procede de esta idea moderna del Estado”.

¹⁴ Esta concepción del poder moderno es fundamental: “La idea de unidad es la conclusión de una gran evolución histórica. El Estado moderno tiene como punto final lo que para el antiguo era el punto de partida. Como el segundo, atribuyese también a él, y aún en mayor medida, el derecho y el poder para dominar de un modo efectivo todos los aspectos de la vida de la comunidad. Es verdad que pone limitaciones de gran importancia a su acción, pero solo lo son las que él mismo se ha puesto en vista del conocimiento que tiene del problema. Por el contrario, no reconoce a ninguno de sus miembros un derecho extra-estatalista que pueda ofrecerle una limitación absoluta; si existiese, equivaldría esto a una reaparición de aquel dualismo (espiritual-temporal) que fue vencido después de una lucha de siglos” (*ibid.*, p. 321).

secha conceptualmente todas las disquisiciones teóricas que desde la época del iusnaturalismo racionalista y del absolutismo venían haciéndose para idear la concentración del poder en manos de un solo ente. La doctrina del derecho divino de los reyes se une al contrato social y a la teoría constitucional para marcar los pasos de una misma evolución. Y, a su vez, la idea de soberanía, como noción positiva ya madura, sirve para poner en práctica los experimentos constitucionales del siglo XIX, de los que salen afiatados todos los Estados modernos¹⁵.

Constitucionalmente, la soberanía, como atributo esencial del Estado, es un poder limitado por el derecho, apunta Jellinek. En otros términos, siguiendo la doctrina iuspublicista alemana decimonónica, el Estado moderno es un Estado de derecho¹⁶. Pero, insiste, es un Estado de derecho autónomo, que en la anatomía del poder no reconoce límites, porque los límites los produce él mismo, por así decirlo, para efectos de su propia fisiología. En este ángulo, el Estado moderno es esencialmente algo distinto a lo que le ha precedido, por la novedad e inmensidad de su poder¹⁷.

Nuestro autor sugiere que el valor del Estado de Derecho es bastante relativo si se miran las cosas desde la cúspide de la pirámide estatal. Porque el doble movimiento centrípeto y centrífugo al que hemos aludido ha producido, en realidad, un Poder dominador omnímodo. Desde el punto de vista de Jellinek, es un Poder benéfico, porque representa el triunfo de la razón racionalista en la historia. Y ese mismo motivo hace que el Estado se limite a sí mismo, eximiéndose de aplastar con su peso a los ciudadanos, reconociéndoles sus derechos individuales. Pero, en ningún caso, admite la preeminencia de otro poder –de cualquier naturaleza que sea y aún en el

¹⁵ Ibíd., pp. 455-459. Hobbes, Blackstone, Rousseau, Hooker, Locke, Montesquieu, Sieyes o Constant, se unen en el tiempo, para construir la idea del Estado soberano. De este modo, “la teoría constitucional y la del contrato social tienen la exigencia común de querer moldear la vida del Estado según sus propios principios, del propio modo que en los dos siglos anteriores lo había pretendido en la Europa Occidental la teoría de la soberanía del principio” (ibíd., p. 458).

¹⁶ Una valoración de la teoría germana del Estado de Derecho en SOBOTA, Katharina, *Prinzip Rechtsstaat: verfassungs- und verwaltungsrechtliche Aspekte* (Tübingen, Mohr Siebeck, 1997), particularmente pp. 55-250.

¹⁷ JELLINEK, Georg, *Teoría General*, cit. (n. 5), p. 322: “El Estado de la edad moderna, el Estado uno, Estado que reúne en sí todos los poderes públicos y todos los derechos, no es sino el resultado de una evolución lenta y de un proceso continuo que ha tendido a superar las divisiones profundas [...]. Toda la evolución histórica del Estado moderno lleva consigo una característica que lo difiere esencialmente de todas las formas anteriores del Estado”.

ámbito de la moral pública— fuera del Estado. De lo contrario, se atentaría contra la propia esencia del Estado moderno¹⁸.

De cara al problema de la secularización, es nítida la tesis conclusiva de Jellinek: el Estado moderno sólo puede constituirse removiendo los límites morales y religiosos impuestos por la Iglesia, que condicionan el ejercicio del poder político.

El autor no precisa qué entiende por potestad espiritual de la Iglesia, aunque da cuenta de conocer *in genere* la doctrina medieval de las dos espadas. Sin embargo, no parece tener una comprensión precisa de su naturaleza y fines, probablemente por su formación en la cultura protestante¹⁹. De todos modos, es notable en la historia del pensamiento político, su captación

¹⁸ Sugestivo es el siguiente párrafo (*ibid.*, p. 432): “Al fortalecerse el poder del Estado en la lucha que hubo de sostener con las fuerzas que lo combatían, fue apropiándose de los poderes de todos los miembros subordinados al Estado, y de esta suerte fue completando el sometimiento de todos a su poder. El Estado adviene en gran Leviatán que va devorando todas las fuerzas políticas. Aún allí donde deja subsistir una fuerza exterior a él, aprópiasela en la forma, porque él se afirma a sí mismo como el principio originario de los sometidos, aun cuando les conceda frente a él un poder de relativa independencia. Esto se pone de manifiesto en el derecho que a sí mismo se atribuye de disponer, mediante leyes, en su territorio, de todo el poder de dominación. Es verdad que el Estado moderno reconoce a todos los individuos y a todas las asociaciones un círculo de libertades que están limitadas por las leyes, pero no puede reconocer, a causa de su propia esencia, un derecho de dominación sustantivo, propio, infranqueable para él. El punto de vista opuesto es irreconciliable con el moderno concepto de Estado”. Recordemos que para Jellinek el principio de dominación es el nervio de la soberanía, y corresponde al Estado como sujeto único. De ahí que, al evaluar la evolución constitucional inglesa y la norteamericana, en donde, por razones históricas esa dominación no es tan clara, nuestro autor se ve forzado a sostener que los poderes de los municipios y corporaciones de la época no son sino delegaciones del poder del Estado (*ibid.*, p.424).

¹⁹ Sobre la influencia del protestantismo en Jellinek, véase: MARRA, Realino, *La religione dei diritti: Durkheim, Jellinek, Weber* (Torino, Giappichelli, 2006), pp. 80-120. La falta de comprensión de este punto al interior de la cultura protestante ya se nota en los primeros teóricos del Estado moderno. HOBBS, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil* (traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2004), III, XLII, pp. 454-480, por ejemplo, dedica en la tercera parte de su “Leviatán” un extenso intento de refutación a las tesis de San Roberto Belarmino, que defiende la autoridad universal del Papa, directa en materia espiritual, e indirecta en materia temporal. En tal empeño, Hobbes ha reducido previamente el poder eclesiástico a la sola capacidad instructiva de la Iglesia, siempre que ésta haya sido concedida por el soberano, de tal manera que elimina de tal sujeto toda potestad autónoma. Ya se ve, al igual que Jellinek, cuál es el problema de fondo. Hobbes lo declara en estos términos: “For seeing the Ghostly Power challengeth the Right to declare what is Sinne it challengeth by consequence to declare what is Law, (Sinne being nothing but the transgression of the Law;) and again, the Civill Power challenging to declare what is Law, every Subject must obey two Masters, who bothe will have their Commands be observed as Law;

esencial, declarada explícitamente, de que el Estado moderno no es neutral frente a la Iglesia (o ante una hipotética potestad espiritual autónoma, sea o no cristiana). El lugar que en la Cristiandad ocupaba la Iglesia Católica necesita ser ocupado en los tiempos modernos por el Estado a nivel simbólico y moral a fin de ejercer en plenitud su soberanía. En este sentido, Estado moderno y Estado laico vienen a ser una misma cosa.

La secularización del poder político es, en consecuencia, una exigencia necesaria de la teoría general del Estado moderno. Si éste se identifica con el poder de dominación omnímodo (aunque auto-limitado para los efectos de los derechos individuales), es precisamente porque no puede reconocer prerrogativas autónomas de poder espiritual alguno, particularmente el poder moral sobre las conciencias²⁰.

Carga pesada para el hombre el que exista un poder de dominación omnímodo como el Estado. Jellinek cree eludir esta carga con la referida autolimitación que constitucionalmente adopta el nombre de Estado de Derecho. Sin embargo, es el significado propio del poder moderno el que le da su estructura de dominación total. Para tal fin, el laicismo ha servido de instrumento indispensable.

2. Marcel Gauchet. La “retirada de la religión” como principio de legitimidad política y social.

La idea de Estado moderno, tal como fue pensada y analizada por Jellinek, es útil para reconocer la arista totalitaria del poder político secularizado. Sin embargo este paradigma no nos sirve para analizar la situación presente. Y es que la modernidad política hoy se encuentra inmersa en una gran crisis: crisis de fe en el sistema político, crisis de representatividad del Estado nacional y

which is impossible”. HOBBES, Thomas, *Leviathan*, edición en inglés de 1751, versión digital, II, XXIX.

²⁰ Es ésta no solo una cuestión teórica sino también histórica. Hasta la crisis del Estado moderno, la soberanía de los Estados nacionales no se limitó a la estructura político-jurídica. Por su propio despliegue aspiró a asumir la función que antes ocupaba la Iglesia o la autoridad religiosa y moral bajo la forma de dominio de las conciencias y de delimitación de las coordenadas sociales de lo bueno y de lo malo. Operación ejecutada a través de múltiples expedientes como la legislación moral, la educación pública, la propaganda oficial, la liturgia e imaginería republicano-democrática, etc.: ALVEAR, Julio, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento* (Madrid - Barcelona, Marcial Pons, 2013) p. 212. Sobre la estatalidad como instrumento del poder, en sus dos versiones, totalitaria o liberal: NEGRO, Dalmacio, *La tradición liberal y el Estado* (Madrid, Unión Editorial, 1995), pp. 254-329; y JOUVENEL, Bertrand de Jouvenel, *Sobre el Poder* (Madrid, Unión Editorial, 1998) pp. 223-371.

crisis político-jurídica de la soberanía²¹. Los lineamientos clásicos del laicismo operados sobre la estatalidad parecen disgragarse.

Sin embargo, el proceso de secularización de lo político continúa y cobra, en el nuevo contexto, otro cariz. Marcel Gauchet es uno de los pensadores que más se ha detenido a estudiar esta cuestión, vinculando la última etapa de la secularización ya no al Estado sino a la democracia pluricultural²².

Gauchet aborda el proceso de secularización del poder político que desemboca en el Estado laico y ulteriormente en la democracia pluricultural desde la perspectiva del “desencantamiento del mundo”²³. El autor matiza el

²¹ Sobre los problemas actuales del concepto de soberanía, fruto de la crisis del Estado, la “globalización” del derecho y la universalización de los derechos humanos: LEBEN, Charles - LOQUIN, Eric - SALEM, Mahmoud (directores), *Souveraineté étatique et marchés internationaux à la fin du 20ème siècle: à propos de 30 ans de recherche du CREDIMI : mélanges en l'honneur de Philippe Kahn* (Paris, Litec - CREDIMI, 2000); CAZZANIGA, Gian Mario - ZARKA, Yves Charles (directores), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine* (Paris - Pise, Ets - Vrin, 2001); MARTÍ BORBOLLA, Luis Felipe, *La reinvenCIÓN de la soberanía en la globalización. Perspectivas y alcances de la soberanía del estado democrático constitucional en un mundo interdependiente* (Méjico, Porrúa, 2007). Desde el ángulo jurídico positivo: GARCÍA GESTOSO, Noemí, *Soberanía y Unión Europea: algunas cuestiones críticas desde la teoría de la Constitución* (Barcelona, Atelier, 2004); QUESADA ALCALÁ, Carmen, *La Corte Penal Internacional y la soberanía estatal* (Valencia, Tirant lo Blanch, 2005); JACKSON, John H., *Soberanía, la OMC y los fundamentos cambiantes del derecho internacional* (traducción de Nicolás Carrillo Santarelli, Marcial Pons, Madrid - Barcelona, 2009). Sobre la crisis del Estado nacional, la literatura es conocida; por todos: MANENT, Pierre, *La Rrison des nations* (Paris, Gallimard, 2006) pássim; y MANENT, Pierre, *Les métamorphoses de la cité* (Paris, Flammarion, 2010), pp. 356-401.

²² Para un análisis de las tesis del autor sobre el rol de la democracia en el proceso de secularización de la modernidad: BOBINEAU, Olivier (“Introduction et entretien”), *Le religieux et le politique. Suivi de Douze réponses de Marcel Gauchet*, (Paris, Desclée de Brouwer, 2010) pp. 32-125; DE BRIEY, Laurent, *Démocratie, religion et pluralisme: de Tocqueville à Gauchet et retour*, en *Revue Philosophique de Louvain*, 104 (Louvain, 2006) 4, pp. 741-761; BRECKMAN, Warren, *Democracy between Disenchantment and Political Theology: French Post-Marxism and the Return of Religion*, en *New German Critique*, 94 (2005), pp. 72-105; BEHRENT, Michael, *Religion, Republicanism and Depoliticization. Two Intellectual Itineraries. Regis Debray and Marcel Gauchet*, en BOURG, Julian (editores), *After the Deluge. New perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France* (Lanham, Lexington Books), pp. 325-349. Sobre la evaluación de la democracia en los tiempos posmodernos: BRAECKMAN, Antoon (editor) *La démocratie à bout de souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet* (Louvain-la-Neuve, Editions de l’Institut Supérieur de Philosophie - Peeters, 2007), especialmente pp. 42-70.

²³ La obra de referencia es GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (París, Gallimard, 1985). Debe correlacionarse con desarrollos ulteriores. Gauchet sostiene la tesis de que el único futuro para la religión es

concepto weberiano de “Entzauberung der Welt”, en donde la secularización como desencantamiento está representada por el declinio de la religión como medio de salud social, a causa del progreso científico que torna innecesario lo sobrenatural. Gauchet vuelve ambivalente el término. Acepta que pueda connotar un sentido negativo, en la medida en que el rechazo a la interferencia de lo divino en el mundo humano conduzca a un vacío de sentido y a su reemplazo por una pluralidad de valores que esconde la pasión burguesa por el dinero. Tal sería, por ejemplo, la crítica romántica a la modernidad. Pero tiene un sentido positivo, pues, a juicio del autor, es un hecho que la sustitución de un mundo de sentido tranterreno por un universo de pluralismo valórico no supone en sí mismo una decadencia moral, cultural o política. En suma, el progreso de la incredulidad puede ser valorada como un bien y la secularización o la “laicización” puede ser designada simplemente como un proceso de “retirada de la religión” (“sortie de la religion”) de la sociedad y del Estado²⁴.

La consecuencia política de esta retirada es el desconocimiento (o negación) del cristianismo como fuente de legitimidad y principio de referencia societaria. Y es que en la consolidación de la democracia contemporánea la vivencia privada de una religión es el máximo umbral al que puede llegar. Gauchet ha precisado estas ideas en *La religion dans la démocratie*²⁵, que analizaremos a continuación.

El autor prefiere la categoría de retirada de la religión a la de secularización. “Laicización” o “secularización”, no obstante su utilidad descriptiva, no dan cuenta de toda la complejidad del proceso. Aluden sólo a un aspecto de la obra de la modernidad política respecto de la religión, o más específicamente, del cristianismo. Indican únicamente la “emancipación del mundo humano con relación a la empresa legisladora de lo religioso”, pero dejan en la penumbra lo más relevante, la dimensión positiva del proceso, a saber, la “recomposición del conjunto del mundo humano por reabsorción,

transmutarse en formas inmanentes y electivas de espiritualidad. Es lo que corresponde políticamente a la democracia pluricultural. Véanse: GAUCHET, Marcel - FERRY, Luc, *Le religieux après la religion* (Paris, Grasset, 2004), pp. 34-123; GAUCHET, Marcel, *Le religieux et le politique, Douze réponses de Marcel Gauchet* (Paris, Desclée de Brouwer, 2010), pp. 88-97. Un amplio análisis de la democracia moderna hasta el umbral de la posmodernidad: GAUCHET, Marcel, *L'avènement de la démocratie* (Gallimard, Paris, 2007), 3 vols.

²⁴ Esta es una de las ideas a las que conduce la lectura de GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris, Gallimard, 1985), particularmente pp. 200-350.

²⁵ GAUCHET, Marcel *La religion dans la démocratie* (Paris, Gallimard, 2000). Seguimos la edición española: GAUCHET, Marcel, *La religión en democracia. El camino del laicismo* (Madrid - Barcelona, El Cobre-Editorial Complutense, 2003)

reforma y reelaboración de aquello que, durante milenios, tuvo el rostro de la alteridad religiosa”²⁶.

Es decir, la dinámica moderna que ha llevado hasta nuestros días a la privatización de la religión –que el autor llama también “secundarización”– se ha logrado por medio de la inmanentización del antiguo elemento religioso que legitimaba la sociedad y el orden político. El cristianismo, que antes “estructuraba el mundo”, inspirando la realidad de lo político y definiendo “la economía del lazo social”, se ha privatizado, retirándose a la infraestructura, al ámbito de los sentimientos individuales. La religión ya no hace parte del funcionamiento social, porque su papel ha sido asumido por instancias mundanas, lo que es reivindicado por el autor como un fenómeno positivo y no negativo.

Gauchet secciona en tres fases el proceso de retirada de la religión con el objeto de describir la evolución histórica del proceso de secularización política en Occidente, resultado a su vez de una conjunción de causas religiosas, políticas y culturales:

a) La fase de la monarquía absoluta. Se caracteriza por la subordinación procesiva de la religión cristiana al orden político.

El proceso de retirada de la religión se teje aquí con la ayuda de tres sucesos: la revolución religiosa del protestantismo en la primera mitad del siglo XVI; la revolución científica de Galileo, que respalda a la primera en orden a remover la imagen sacral del mundo antiguo; y la afirmación autonómica del poder monárquico.

Gauchet destaca la unidad de dos factores que a primera vista podrían parecer contradictorios: la intimidad de la fe, reivindicada por el protestantismo, y la religión de Estado impuesta política y socialmente por la monarquía absoluta. En realidad, discierne el autor, la religión de Estado debe leerse como aplicación al campo de lo público y social de las doctrinas que el protestantismo difundió en el ámbito privado e individual. Donde hay independencia de la conciencia frente a la autoridad religiosa, después hay emancipación de la razón pública del Estado ante la misma autoridad.

La nueva concepción de la monarquía tiene como lema “l’Eglise est dans l’Etat, l’Etat n’est pas dans l’Eglise” y se repite en casi todos los países europeos de la primera mitad del siglo XVII. Se replica asimismo en las teorías políticas que dan propiamente inicio a la modernidad, y que, según el autor, comparten todas la base absolutista²⁷.

Pero si el poder absoluto es capaz de subsumir la religión dentro de su propia estructura monárquica, significa que de algún modo es dueña de la

²⁶ GAUCHET, Marcel, *La religión en democracia*, cit. (n. 25), p. 24.

²⁷ Ibíd., p. 44.

Iglesia. Y si la autoridad humana domina a la Iglesia, resulta entonces que lo sagrado está en manos del hombre y no a la inversa. La crisis en torno al principio de autoridad fundado en categorías trascendentes –toda monarquía lo es– es cuestión de tiempo. “La repentina incertidumbre en cuanto a la legitimación caída del cielo –apunta Gauchet– es uno de los aspectos más importantes de la “crisis de la conciencia europea”²⁸.

Los “philosophes” ilustrados y la Revolución Francesa sacan partido de la crisis, no obstante los tardíos y ocasionales guiños de Luis XIV y sus sucesores a Roma. Las consecuencias de la afirmación autonómica del poder monárquico eran previsibles, aunque en el contexto cultural monárquico no fueran ineluctables: sólo quienes combatieran la cultura monárquico-católica, enajenándole de sus referencias sagradas, podían gatillar la reivindicación revolucionaria de independencia de lo humano respecto de lo divino y de la autoridad de sus ministros –el trono y el altar– en la tierra. Lúcidamente sentencia Gauchet que “la empresa revolucionaria consistió en liberar a la mariposa de la crisálida real”²⁹. Porque si la monarquía de derecho divino no quiere estar vinculada a una instancia trascendente que formalmente le imponga obediencia en el nombre de Dios, porque ella dice representarlo, basta con mutar lo divino en humano para encontrarnos con un poder absoluto fundado en la soberanía popular.

Esta es la obra doctrinaria perfeccionada por Rousseau. El ginebrino entrega el dominio de la soberanía absoluta al pueblo, puesto que el rey, que ya es todo humano, no tiene derecho precedente sobre él. La entrega es, en su profundidad, una desacralización definitiva del poder político. Y las nuevas dotes de omnipotencia que en su concepción asume el Estado son a la vez, en la lectura de Gauchet, consecuencia y condición de dicha desacralización. Estado absoluto y laicismo se necesitan, y Rousseau es su mejor expositor en los momentos previos a la Revolución³⁰.

La Revolución Francesa planta su semilla sobre el terreno del poder

²⁸ Ibíd., p.48. En pp. 48-50, Gauchet analiza de forma bastante incongruente el papel del jansenismo, que, a su juicio, nace para mantener en su pureza intimista la religión cristiana ante el acercamiento con Roma de Luis XIV a partir de 1693. En realidad, a largo plazo, el jansenismo tuvo un papel nítidamente revolucionario en lo religioso y en lo político. Por su repudio a Roma y su apariencia de genuina devoción, colaboró con el proceso de autonomía del poder político en relación al Papado, apuntalando doctrinariamente, por otro lado, la crítica al absolutismo en cuanto sagrado. Sobre las ideas políticas del jansenismo en la monarquía absoluta es útil VAN KLEY, Dale K., *Los orígenes religiosos de la Revolución Francesa. De Calvin a la Constitución civil del clero (1560-1791)* (Traducción de Carmen González del Yerro, Madrid, Encuentro, 2002), pp. 119-201 y 361-433.

²⁹ GAUCHET, Marcel, *La religión en democracia*, cit. (n. 25), p. 46.

³⁰ Ibíd., p. 66: “Rousseau opera un prodigo, la apropiación democrática de la soberanía

absoluto de la monarquía y cosecha el fruto del Estado moderno laico. Al convertir en hecho histórico la interdicción del principio de trascendencia, inicia una nueva etapa en el proceso de secularización. Porque, insiste Gauchet, “la única libertad con valor es la que libera al género humano de las cadenas del cielo”³¹.

b) La fase republicana. Se caracteriza por la separación gradual entre el principio político-social y el religioso. Culmina con la separación entre la Iglesia y el Estado.

El proceso de secularización se desenvuelve de manera distinta en los países protestantes y en los católicos. Siguiendo a los maestros del laicismo francés, Jean Baubérot y Francoise Champion, Gauchet destaca que en las naciones católicas la laicización sólo fue posible a través de “una intervención voluntarista y quirúrgica del poder político” que permitiera “la aparición de una esfera pública fuera del dominio de la Iglesia romana”³². Se fraguó este resultado mediante la separación Iglesia y Estado, en el ámbito institucional, correlativa a la separación que impone la estatalidad entre esfera pública y esfera social, o, si se quiere, entre lo público y lo privado. En cambio, en los países protestantes, al predominar la animadversión y ruptura con el Papado, las iglesias nacionales se colocaron sin mayores problemas al servicio de la esfera pública, sometiéndose al Estado.

Gauchet data en 1800 –año en que se consolida Napoleón– el inicio de la segunda etapa del proceso de secularización. A partir de la fecha, el Estado emergente disocia la estructura política de la sociedad civil, por lo que la autonomía moral y religiosa del primero tiene como correlato la reivindicación de las libertades modernas en la última. En este plano, liberalismo y socialismo no se oponen sino que son sólo interpretaciones del hecho liberal caracterizado por tal escisión.

El autor nota que el movimiento que pretende expulsar la religión cristiana del Estado, tiene que luchar contra los lastres del pasado, y a veces contemporizar. Pero la tendencia definitiva sólo puede consumarse en dicha expulsión, lo que dentro de las nuevas fronteras del Estado moderno se logra encapsulando a la religión en el espacio privado de la sociedad civil.

Es interesante identificar lo que hemos llamado “lastres”, y que nuestro autor tipifica como “herencias”. La historia contemporánea generalmente las omite, como obstáculos molestos que impidieron durante el siglo XIX la realización completa de la promesa liberal de emancipación de la sociedad civil. Gauchet nota que dicha herencia fue al menos doble: la herencia autoritaria

nía absoluta. Es necesaria una omnipotencia del Estado, la de la ley, pero esa omnipotencia sólo puede provenir de la incorporación del conjunto de las voluntades ciudadanas.

³¹ Ibíd., p. 67.

³² Ibíd., p. 26.

del absolutismo monárquico, esto es, la representación del poder político como superioridad digna de culto; y la herencia de la tradición católica, que llevó a compromisos como el establecimiento de los Estados confesionales³³.

Nuestro autor reconoce que durante todo el siglo XIX liberalismo y republicanismo se dieron la mano en Francia para combatir esta última tradición. Fueron muchas las estrategias y los medios utilizados con el objeto de construir un Estado formalmente laico, esto es, separado de la autoridad de la Iglesia Católica. Sólo por la fuerza del mismo Estado, y después de un siglo, fue posible consagrar en el país la ansiada separación.

Para el autor, la separación entre la Iglesia y el Estado, operada en circunstancias traumáticas en 1905, cobra una significación “metafísica” si se la inserta en el proceso de la modernidad: representa la reivindicación del “poder de los hombres de decidir colectivamente su destino” y la ejecución del “proyecto de la autonomía” incardinado en la aspiración liberal y democrática. Gauchet exalta devotamente el poder prometeico de lo humano y exclama que el acontecimiento concede al hombre el “control de sus razones y sus fines” y con ello la capacidad de auto-organizarse, dando “forma a una reapropiación de la opción individual en escala colectiva”³⁴.

En este punto, el Papado, representante del “partido de la heteronomía”, se aplicó en una lucha estéril con el “partido de la autonomía”, personificado en el Estado laicista de la III República Francesa, retrasando el desenvolvimiento de la modernidad³⁵. Gauchet sostiene que la lucha contra el catolicismo era, en todo caso, necesaria, pues la “autonomía” del poder político sólo puede consumarse a través de su separación de la Iglesia y el régimen de libertad religiosa moderna, que excluye la vigencia social de la fe.

Desde este ángulo, el Estado laico encarna la “metafísica de la autonomía” frente al cristianismo que encarna la heteronomía. Y tal metafísica se desarrolla hasta la crisis del Estado en la segunda mitad del siglo XX a través de dos caminos:

a) El camino democrático-totalitario. Este aspira a la “destrucción de toda religión en nombre de la autonomía” y propone “la absorción de la existencia entera de los ciudadanos por la política” para su realización. A juicio de Gauchet, el totalitarismo es una auténtica religión secular. Sin separación no podría existir el totalitarismo, pero éste va más allá. Es una suerte de remedio de la trascendencia, en la medida en que busca suplantar la religión conduciéndose con sus propios parámetros –la salvación– pero cabalmente secularizados. El proyecto de autonomía de la modernidad se

³³ Ibíd., pp. 51-52.

³⁴ Ibíd., p. 64.

³⁵ Ibíd., pp. 74 y 64.

transforma aquí en “la pretensión de gestar el fin último de la historia. La teocracia renace como ideocracia³⁶.

b) El camino democrático-liberal. Exento de toda convicción mística sobre el sentido de la historia, este camino otorga a cada miembro de la sociedad la capacidad de orientar su propia autonomía. De ahí su identificación con el pluralismo que fomenta “una cultura del reparto, de la división, de la contradicción”, que prefiere “el problema antes que la solución”, y que plantea “la deliberación sobre los fines colectivos” como “un fin en sí” mismo.

Gauchet destaca que las versiones *a)* y *b)* del Estado laico, no obstante las diferencias que parecen irresolubles, coinciden en lo fundamental: la emancipación de lo divino en el nivel de lo colectivo a fin de que la humanidad se posea a sí misma.

La consecuencia, sin embargo, no deja de ser totalitaria también en la vía democrático liberal. Gauchet observa que en el Estado nacional clásico el individuo sólo se vuelve autónomo participando como ciudadano en la “autonomización colectiva”. En esta etapa, el único tópico posible de realización individual es el punto de vista del conjunto³⁷. De ahí la vocación estatal en orden a ocupar la zona de lo sagrado arrogándose la facultad soberana en materia moral.

De ahí que irrumpa una tercera fase.

c) La fase del neo-individualismo liberalizador. Ella implica una redefinición de la democracia, una crisis del Estado-nación y una retirada definitiva de la religión.

Gauchet indica la media de la década de los setenta como ingreso a esta nueva etapa. La irrupción conservadora anglo-americana de Thatcher y Reagan a fines del decenio sirve de modelo para suplantar la “fe voluntarista en la fuerza del Estado” por la creencia en la des-regulación, que cobra carta de ciudadanía universal con la caída del comunismo y la emergencia de los nuevos fenómenos socioeconómicos de finales del siglo XX, que, a su vez, crean un nuevo espacio interhumano, en donde prima la descentralización y la intercomunicación de identidades dispersas.

La democracia se redefine: su centro se traslada del “ejercicio de la soberanía de los ciudadanos en bloque” hacia “la garantía de los derechos individuales”. De los “instrumentos de poder” de las mayorías a los medios de protección de las minorías³⁸.

El Estado-nación, en su punto culminante de Estado providencia, entra en crisis, lo que ahonda el proceso de secularización y de autonomía, que,

³⁶ Ibid., p. 70.

³⁷ Ibid., pp. 70, 71, 77 y 78.

³⁸ Ibid., pp. 82-83.

habiendo sido encerrado en el espacio público, se reproduce ahora en el interior de la vida privada. Gauchet retrata el inmenso papel que el Estado ha ejercido para que el hombre pueda caminar por las rutas actuales que señalan su propio decrecimiento³⁹.

Este neo-individualismo liberalizador de todo lazo heterónomo no ha dejado de tocar ninguna institución, de suerte que se puede decir, a juicio de nuestro autor, que nos encontramos con una auténtica “reorientación antropológica”.

El denominador común de todas estas características es el ahondamiento del proceso de secularización: se ha derrumbado el régimen de creencias que permitió a la modernidad política imponer en el espacio público la autonomía en desmedro de la heteronomía. Las “fuentes” que nutrían las ideas de Estado republicano y de laicismo, y que iban unidas, también se han “secado” porque: “Han cumplido su misión con tanto éxito que la eliminación de su rival las priva de su razón de ser. Nada podrá restituirles su antigua energía espiritual al sacerdocio del ciudadano, a la majestad moral del Estado, a los sacrificios en el altar de la cosa pública. Estos instrumentos de culto han perdido irremediablemente su función. Ya no es necesario erigir la ciudad del hombre con vistas al cielo. Estamos aprendiendo la política del hombre, no con el cielo, ni en lugar del cielo, ni en contra del cielo, sino sencillamente sin el cielo”⁴⁰.

La última frase es expresiva. Las relaciones entre política y religión deben redefinirse, no porque exista esperanza de un surgimiento social del elemento religioso, sino precisamente porque ya no existe tal esperanza, y la autonomía ya no tiene adversario contra el cual luchar. Para Gauchet, la retirada de la religión ha sido aceptada incluso por la Iglesia después del Concilio Vaticano II⁴¹.

En esta tercera fase, la neutralidad pluralista cruza todos los espectros y pide –*in recto* es una gran exigencia– la pérdida de las certezas absolutas.

³⁹ Ibíd., p. 81: “El Estado-providencia ha funcionado como un poderoso agente de desvinculación; al ofrecer seguridad a los individuos, los ha dispensado de la pertenencia familiar o comunitaria, que antes constituía una protección indispensable. El factor técnico quizás haya sido solo un añadido que ha favorecido la salida a luz, desde los años setenta, de un fenómeno que llevaba veinte años fermentando en la bodega de las burocracias redistribuidoras [...]. Volvemos a toparnos aquí con el desplome de las esperanzas puestas en la acción política o el poder público. No es que hayan sido derrotados por el asalto de los individuos y el atractivo de lo privado. Es que se han carcomido desde el interior y han cedido el paso a unos individuos forzados y obligados a descubrirse como individuos”.

⁴⁰ Ibíd., p. 77.

⁴¹ Ibíd., pp. 75-76. La discusión de este punto en DUMONT, Bernard (editor), *Eglise et politique. Changer de paradigme* (Perpignan, Artege, 2013), pp. 12-256.

El Estado ha perdido sus antiguas convicciones fuertes y hasta la Iglesia se comporta como si hubiera renunciado a las suyas, cuando predica el ideal de la connivencia entre todas las religiones, cada cual con sus “cuotas” de verdad⁴².

En este cuadro, el laicismo del Estado cambia de significado. Es conducido a su faceta terminal. Ya no representa la autonomía de lo colectivo (marginando a la religión), sino que garantiza que la autonomía –también de la religión– sea asunto de cada individuo, previa definición aséptica del espacio público, que se reduce al papel de árbitro moral. Es evidentemente un árbitro moral autónomo ateo, pero con una autonomía que se nutre del individualismo, dado que sólo hay versiones individuales del fin último de la vida colectiva⁴³.

La tercera fase ha roto definitivamente con el principio de trascendencia por la vía de la disolución individualista de todo lo común. La secularización se ha consumado: el Estado ha perdido su fe laica en la vocación unitaria nacional o republicana y la religión ha sido expulsada de lo público (no tiene nada que hacer en él) para nunca más volver. Ese “nunca más” es claro desde el momento en que la religión antigua se ha transmutado en el ámbito de lo privado en una mera expresión subjetiva de espiritualidad intimista⁴⁴. Solo subsiste la democracia pluricultural, sin antecedencia de sentido, cuya misión es garantizar la expresión de las opciones individuales disímiles. Ahí está el futuro de lo político.

Concordando en lo grueso con el diagnóstico, discordamos profundamente de los juicios valorativos del autor. La tercera etapa de la secularización, que aún se confunde con la vía democrático liberal, ha sido en realidad una forzada inducción ambiental al escepticismo colectivo y en su forma de Estado protector y organizador, de Estado providencia, ha intentado relegar definitivamente “lo divino” en pro de la redención socio-económica.

La neutralidad laica es, como reconoce Gauchet, una fórmula teológica política para reafirmar el triunfo del “partido de la autonomía” sobre el “partido de la heteronomía”. Pero esto supone, mirada las cosas desde el conjunto, una no neutralidad: *i*) total independencia del Estado en el orden moral; *ii*)

⁴² Gauchet, Marcel, *La religión en democracia*, cit. (n. 25), p. 84.

⁴³ Ibíd., pp. 88-89.

⁴⁴ El declive de la religión se manifiesta en las siguientes características: *i*) La religión ha dejado de ser antecedencia de sentido y de autoridad; *ii*) Se desmoronan las prácticas religiosas, las vocaciones decrecen, caen los magisterios; *iii*) La propia religión se encuentra en el transcurso de una metamorfosis. Ahí donde existe se des-dogmatiza y renuncia cuanto puede a la trascendencia, lo que supone una auténtica “revolución íntima” rumbo a la no-religión; *iv*) La religión cumple un papel humanista: proveer de sentido a la vida de quien quiera elegirlas. Ibíd., pp. 119-120, 26-27, 21, 90. La sistematización es nuestra.

agnosticismo ambiental de la vida pública; *iii*) negación per diametrum de la naturaleza social de la fe cristiana, estigmatizada a la vez como una ilícita “pretensión terrenal”; y *iv*) privatización de la religión, su reclusión en el “fuero interior”, en los casos en que ésta no termina ahogada por *ii*).

Desde nuestra clave de interpretación, puede destacarse la dimensión negativa de los dos instrumentos jurídico-políticos del Estado laico: *i*) la separación Iglesia-Estado se convierte en un sistema de intromisión, un instrumento estatal para desvincular a los fieles de la autoridad de la Iglesia en el espacio público; *ii*) el régimen moderno de libertad religiosa pasa a ser una herramienta de reclusión: busca encerrar la fe en el nivel de los sentimientos particulares.

En definitiva, lo fundamental del Estado laico es el paso de la heteronomía a la autonomía en todos los niveles. El Estado es el guardián, el vigilante y el guía de este tránsito secularizador. La neutralidad laica resulta ser el artero intento de asfixia del Dios cristiano en la sociedad política. Las nuevas coordenadas del Estado en crisis o de la democracia plurivalente solo hacen parte de un fenómeno de transmutación, que no inhiben la faceta anticristiana de la secularización moderna. Analizaremos dicha faceta a través del pensamiento de Gambra, el cuarto de nuestros autores.

3. Rafael Gambra. La renuncia a la Cristiandad.

Marcel Gauchet afirma que la secularización del orden político supone el triunfo de la autonomía colectiva e individual, lo que legitima todo el proceso. ¿Existe algún esquema de interpretación que nos lleve a cuestionar de raíz esta lectura? Es la propuesta de Rafael Gambra quien, a través de un análisis diacrónico del proceso, disecciona sus aspectos negativos, reconduciendo el problema a la gran cuestión de las relaciones entre el principio religioso y el principio político⁴⁵.

Los puntos de partida del filósofo español hunden sus raíces en la comprensión anti-moderna del pensamiento político católico⁴⁶. Para Gambra

⁴⁵ Sobre las relaciones entre ambos principios, los estudios del autor son amplios. GAMBRA, Rafael, *Vazquez de Mella* (Madrid, Publicaciones Españolas, 1953), pp. 73-100; GAMBRA, Rafael, *Tradición o mimetismo* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976), pp. 31-47; GAMBRA, Rafael, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (Sevilla, Editorial Católica Española, 1964), pp. 23-44, 67-106; GAMBRA, Rafael, *El silencio de Dios* (2^a edición, Madrid, Prensa Española, 1968), pp. 57-66, 147-196; GAMBRA, Rafael, *El lenguaje y los mitos* (Madrid, Speiro, 1983), pp. 71-86; GAMBRA, Rafael, *La interpretación materialista de la historia* (Madrid, Instituto Balmes de Sociología, 1946), pp. 153-214; GAMBRA, Rafael, *Eso que llaman Estado* (Madrid, Montejurra, 1958) pp. 139-151.

⁴⁶ CASTELLANO, Danilo, *L'antimoderno politico di Rafael Gambra Ciudad e il problema dell'ordine sociale* en CASTELLANO, Danilo, *L'Ordine della Politica. Saggi sul*

hay distintos grados de realización del principio religioso en las sociedades políticas occidentales, de acuerdo al criterio de su mayor o menor penetración. A partir del grado de neutralidad o no-penetración, propio de los Estados modernos, se hace real el proceso de secularización de la modernidad en el orden político. Los modelos sucesivos que marcan los extremos son los siguientes:

a) *Modelo de la Cristiandad medieval.* No se trata, propiamente, de un Estado católico, sino de una comunidad política católica, lo que tiene gran relevancia a la hora de comprender de qué manera la religión puede ser principio político sin transformar un cuerpo político en teocracia o, entonces, sin convertirlo en un totalitarismo.

Para comprender bien este modelo el autor resalta que no existiendo el Estado, el poder político no se manifiesta en un solo poder temporal centralizado y de ejecución uniforme, sino en una jerarquía de poderes autónomos en su ámbito, a cuya cabeza está el príncipe⁴⁷. La política se vuelve plural y el poder auténticamente participativo. Es en este medio donde entra a jugar el principio religioso. Este es acogido por una sociedad que lo comparte comunitariamente, respetando pero trascendiendo la autonomía de la estructura pluralista del poder temporal. Se realiza de este modo, en diversos grados históricos, el conocido axioma tomista: las dimensiones temporal y espiritual se distinguen, pero están unidas y subordinadas en el orden de sus fines⁴⁸.

b) *Modelo del Estado confesional.* Gamba se refiere al Estado

fondamento e sulle forme del politico (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997), pp. 55-68. Sobre el pensamiento de Gamba en general, AA.VV., *Comunidad Humana y Tradición Política. Liber Amicorum de Rafael Gamba* (Actas, Madrid, 1998); AYUSO, Miguel, *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gamba* (Madrid, Speiro, 1998).

⁴⁷ La Iglesia tampoco opera como una estructura de poder única, pues se distinguen distintas gradaciones jurisdiccionales u honoríficas dentro de la jerarquía eclesiástica.

⁴⁸ GAMBRA, Rafael, *La unidad religiosa*, cit (n. 45), pp. 127-128. Lo eterno prima sobre lo temporal; los intereses de la vida eterna priman sobre los intereses seculares. De ahí que a los representantes de la comunidad política les está vedado infringir la ley divino-natural en sus actos de gobierno o en sus regulaciones de derecho positivo. Lo que no significa que de hecho no la puedan violar. Porque el equilibrio entre autoridad y libertad es bastante vivo cuando no hay Estado incluso en este ámbito. Gamba (p. 128) lo destaca: "Esto no supone que aquella sociedad fuera perfecta en tal o cual época: la penetración del principio religioso en una sociedad es análoga a la que puede darse en un individuo, y ofrecer situaciones prácticas muy semejantes. Un hombre creyente y religioso puede adolecer de una conducta desordenada, al igual que un no creyente puede manifestarse en un comportamiento austero y ordenado. El primero, sin embargo, vivirá tales desórdenes con conciencia de pecado, que es una actitud religiosa, al paso que el segundo se refrirá por virtudes puramente naturales, fruto de la mera ordenación racional de la vida, lo que –sea cual fuere su mérito ante Dios- no constituye una vivencia religiosa".

católico, tal como se conoció en el siglo XIX y XX, pero, *mutatis mutandis*, su análisis se puede ampliar, en cierto sentido, al Estado confesional protestante⁴⁹. De todos modos, lo característico del Estado confesional es que en su constitución política o en su declaración de principios se define a sí mismo como religioso.

Sucede, sin embargo, que el Estado católico no deja de ser una figura incongruente. Porque a partir de la Revolución Francesa, surge el Estado precisamente como una estructura de poder que se ha construido sobre las ruinas del “orden comunitario-religioso de la Cristiandad”. Es decir, el Estado emerge precisamente rechazando o ahogando (por el propio dinamismo de la centralización y uniformidad del poder soberano) los principios socio-políticos que debiera incentivar. Asimismo, desde el ángulo de su fundamento doctrinario, el Estado supone la aceptación de la “Voluntad General” como “origen de todo poder y estructura de la sociedad”.

La conclusión de Gamba es que sólo por una “loable inconsistencia” los Estados constitucionales modernos han podido declararse confesionalmente católicos, dado que, bien miradas las cosas, la profesión religiosa colectiva es incompatible con el principio constitucional del contrato social que reconoce como origen la “Voluntad General” o mayoritaria⁵⁰.

c) **Modelo del Estado laico o neutro.** Este modelo se caracteriza por el “neutralismo religioso” del orden político-social, pero tiene diversos significados atendida sus motivaciones:

i) El “neutralismo religioso” puede ser el resultado de una transacción histórica frente a una situación de hecho consumada, como la división religiosa al interior de un país. En tal caso nos encontramos con un neutralismo de facto por parte del Estado que busca evitar situaciones graves de conflicto religioso.

ii) El “neutralismo religioso” puede ser fruto de una ideología liberal laicista o estatista totalitaria. Se trata de un neutralismo dogmático: el Estado asume como “principio incondicionado” la relatividad de toda creencia religiosa y presupone su “carácter de opinión para sí misma”. En consecuencia, para la religión queda excluida la posibilidad o siquiera el ideal de plantearse

⁴⁹ El autor (*ibid.*, p. 42) sostiene que “si en un principio, por razones de táctica, (el protestantismo), apoyó el derecho divino de las monarquías rebeladas contra la autoridad papal, pronto llegó, en el terreno jurídico-político, a sus naturales consecuencias”, esto es, a la desvinculación de las realidades políticas y sus estructuras de la religión, concebida como un fenómeno cada vez más intimista. Cita (pp. 43-44 y 51) como abono los análisis de Radbruch y Scheler acerca de la inesencialidad del Derecho y del Estado para Lutero y la subsunción del poder religioso al civil en los Estados de confesión protestante, cuyo modelo es Gran Bretaña.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 128-129.

dentro de la sociedad como un principio de inspiración de una comunidad política.

De ahí que las relaciones entre religión católica y Estado laico estén marcadas por el conflicto –como se vio en el siglo XIX– en tanto uno de los dos, o ambos, no renuncien a la lógica de sus doctrinas. Es claro desde esta óptica el carácter no neutral del Estado laico⁵¹.

d) Modelo del Estado formalmente ateo (marxista). El Estado totalitario de corte marxista profesa un ateísmo militante. No sólo niega que Dios exista sino que difunde activamente su negación.

Podría pensarse que el Estado ateo representa el último estadio del Estado moderno en el proceso de total secularización. Pero este tipo de Estado se funda en un absoluto ideológico, que, en realidad, lo que hace es ocupar el mismo lugar que le cabe a la religión en una teocracia. Estado ateo equivale a teocracia invertida.

De ahí que el proceso de secularización fuerce, por su propia lógica, a disgregar también el potencial político de los Estados modernos que se han fundado en absolutos ideológicos o morales, substitutivos de las antiguas religiones trascendentes. El ideal posmoderno de la modernidad secularizadora no es el ateísmo fuerte sino el agnosticismo débil. El modelo que lo caracteriza es el de la coexistencia neutra como norma o estructura deseable para la sociedad humana⁵².

Este modelo de la coexistencia neutra en que el Estado aparentemente se retira para jugar el papel de árbitro representa para el autor el último eslabón del proceso de secularización. Es el eslabón de la indiferencia. En eso coincide con Gauchet. Pero a diferencia de éste, se trata de un eslabón que abre paso a una delicuescencia incontenible⁵³.

Este aspecto es bastante sutil pero de enorme importancia. El pluralismo valórico que la secularización ha impuesto como único paradigma adopta, por su propio dinamismo, un significado cada vez más radicalmente anti-comunitario, en la medida que erosiona los resortes mismos de todo orden político. Sin embargo, con ello consuma la obra de deschristianización. Pues precisamente cuando se obstaculiza de raíz el renacimiento de la comunidad humana se cega la eventual emergencia del cristianismo –fe esencialmente comunitaria– como ideal, norma o vivencia política.

Este último eslabón permite revelar el signo anti-cristiano de todo el

⁵¹ Ibíd., pp. 132-133.

⁵² Ibíd., p. 70.

⁵³ Gamba, Rafael, *El Silencio de Dios*, cit (n. 45), p. 17. Un análisis de la categoría de “delicuescencia” en el pensamiento del autor, en: MILLAN PUELLES, Antonio, *Compromiso y razón. En torno a la figura intelectual de Rafael Gamba*, en AA. VV., *Comunidad humana y tradición política*, cit (n. 45), pp. 37-44.

proceso de secularización moderno, aunque no se le afirma explícitamente. A ojos de Gambra la secularización es un movimiento dirigido específicamente a erradicar la fe y la moral cristianas del espacio político y social. Es un fenómeno de “apostasía” de la antigua Cristiandad, discensible en las diversas etapas de su itinerario intelectual e histórico, que expone a manera de hitos sucesivos⁵⁴.

Como contraposición, Gambra recuerda la tesis católica tradicional de la “relativa significación religiosa del orden político”, y apunta, como explicación adicional, a que la “la separación del poder político respecto del orden moral y religioso” sólo ha podido difundirse al interior del catolicismo y hacerse realidad en los Estados ex cristianos, precisamente gracias a la inconsecuencia que, en términos morales, identifica como “apostasía”⁵⁵.

La tesis de Gambra es muy útil para los efectos de una autocomprendión de la filosofía política católica frente al sentido último de la modernidad como proceso de secularización. Al respecto, es oportuno recordar que el carácter apostático y delicuente del proceso ha sido observado también desde otros horizontes para destacar la función disolutoria o derogatoria de lo divino como elemento esencial de la secularización moderna⁵⁶.

4. Carl Schmitt. La pretendida neutralidad del poder desacralizado y laico.

Uno de los aportes más sugerentes de Carl Schmitt es su análisis de la doctrina liberal del Estado como poder neutro. Desde tal ángulo discierne de qué manera los diversos usos y significados de la neutralidad política equivalen, en realidad, a funciones no neutrales reivindicadas por los poderes públicos de los Estados o regímenes políticos modernos⁵⁷.

⁵⁴ No podemos detenernos en estos aspectos. Los hitos apuntan al ideario político de la Modernidad que pasa del nominalismo a la desacralización del poder y de ahí al ideal laico. GAMBRA, Rafael, *La unidad religiosa*, cit (n. 45), pp. 89-100; y GAMBRA, Rafael, *Tradición o mimetismo*, cit (n. 45), pp. 48-54. La “apostasía” es comprensible históricamente como un proceso disolutorio de la Cristiandad y moralmente como una renuncia de la sociedad política a reconocer una norma superior a su propia voluntad, que se traduce en el rechazo a la ley natural y cristiana (ibíd., pp. 31-54 y 91-102).

⁵⁵ GAMBRA, Rafael, “*La unidad religiosa*”, cit (n. 45), p. 168. Gambra analiza la raíz histórica y emocional de la tendencia del catolicismo contemporáneo hacia la desacralización. La designa como “progresismo” definiéndola como una huida de lo sagrado y una inmersión en los aspectos puramente inmanentes de lo temporal (ibíd., pp. 129-147).

⁵⁶ Por ejemplo, MARRAMAO, Giacomo, *Poder y secularización*, cit (n. 3), p. 24. Aunque el autor no parece aquilatar el carácter delicuente tan caro a la evaluación de Gambra.

⁵⁷ Sobre la filosofía política de Carl Schmitt la bibliografía es infinita. Destacamos en el ultimo tiempo, HERRERA, Hugo Eduardo, *Carl Schmitt als politischer Philosoph. Versuch einer Bestimmung seiner Stellung bezüglich der Tradition der praktischen Phi-*

Abordaremos nuestra propia lectura de Carl Schmitt a partir de la conjunción de cuatro textos. En *Teología de la política* es donde mejor se discierne filosóficamente el problema político de la neutralidad. En el *Concepto de lo político* el autor brilla por la solvencia de sus alcances semánticos. También hay que considerar *La época de la neutralidad* y el *glosario*. De lo anterior se extraen diversos argumentos, que pueden articularse en enfoques concurrentes:

a) El punto de vista histórico. En *La época de la neutralidad*⁵⁸, Carl Schmitt analiza lo que denomina “el desenvolvimiento progresivo de la neutralidad” teniendo como base la definición del Estado liberal del siglo XIX como “*Stato neutrale e agnostico*”. Detrás de la pretensión de neutralidad, Schmitt ausulta una doctrina precisa de carácter no neutral⁵⁹ que engloba lo que conocemos como secularización, pero que va más allá, porque al afectar todos los goznes de las convicciones intelectuales y morales de la sociedad, conduce, con apariencia aséptica, hacia el imperio de los intereses del dinero y de la técnica.

Desenvolvimiento progresivo de la neutralidad quiere decir incesante búsqueda de un terreno donde el conflicto no nazca y el procesivo desplazamiento de la operatividad estatal hacia ese terreno, a fin de garantizar de manera perpetua el papel pacificador del Estado, que desde el fin de las guerras de religión le viene siendo atribuido.

Nuestro autor disecciona las distintas etapas de este desenvolvimiento:

i) De la teología a la ciencia. Con el acicate de las guerras religiosas, el siglo XVII transita de la teología al espíritu científico. Los espacios de neutralidad devienen en espacio de secularización. Sea por vía especulativa, sea por vía

losophie (Berlín, Duncker & Humblot, 2010); JIMÉNEZ, Carmelo, *Contrarrevolución o resistencia: La teoría política de Carl Schmitt (1888-1985)* (Madrid, Tecnos, 2009); VILLACAÑAS, José Luis, *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2008); HERRERO, Montserrat, *El nomos y lo político. La filosofía política de Carl Schmitt* (Pamplona, Eunsa, 1997); NICOLETTI, Michele, *Trascendenza e potere. La teología política di Carl Schmitt* (Brescia, Morcelliana, 1990). Una interesante ejercicio comparativo en: HERRERO, Montserrat (editor), *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors: Briefwechsel* (Berlín, Duncker & Humblot, 2004).

⁵⁸ SCHMITT, Carl, *La época de la neutralidad*, en EL MISMO, *Estudios políticos* (Traducción de Francisco Javier Conde, Madrid, Doncel, 1975), pp. 11-31. La edición cuenta con un prólogo del autor a la edición española.

⁵⁹ SCHMITT, Carl, *La época*, cit. (n. 58), p. 23: “¡Extraño fenómeno el de este Estado liberal del siglo XIX que a sí mismo se titula “*Stato neutrale et agnostico*”, y se obstina en ver en su neutralidad un derecho de existencia!. Este hecho inesperado no es fácil de explicar en pocas líneas. La doctrina del Estado neutro del siglo XIX es la expresión de la tendencia general que se desprende del estudio de la historia europea de los últimos siglos y viene a parar en la neutralidad intelectual”.

práctica –Schmitt no entra en detalles– se abre la época de la hostilidad y de la exclusión del Dios cristiano. Hostilidad de parte de quienes ven en El un adversario de las promesas políticas de la modernidad. Exclusión de parte de quienes prefieren que El no se haga presente en la sociedad a fin de no atizar los conflictos. La pendiente hacia la transmutación de lo religioso en opinión privada queda así asegurada.

De este modo, neutralidad viene a significar privatización de lo divino para evitar el conflicto. Y dado que es el Estado el que asegura la paz y el orden, el Estado también es el que debe procurar tal privatización⁶⁰.

ii) La neutralidad religiosa hace surgir nuevos terrenos de lucha en otros ámbitos, desplazando la necesidad de neutralización a otros espacios. Al espacio de las luchas nacionales le siguió el que corresponde al comercio, la industria y, en general, el ámbito económico, que es el espacio mental de la sociedad burguesa, y posteriormente el espacio de la técnica, que es la zona de neutralidad contemporánea.

Schmitt critica aceradamente la supuesta neutralidad de la última de las eras, la de la técnica⁶¹, que en todo caso, como afirma en una obra posterior, *La Revolución legal mundial*, no ha roto con el espíritu de la industria. Lo que ha hecho es transformar el “*cujus regio, ejus religio*” en “*cujus industria, ejus regio, o cuius regio, ejus industria*”⁶².

En definitiva, ha sido misión esencial del Estado en la historia europea encerrar dentro de sí mismo lo político a fin de realizar la fórmula “paz, seguridad y orden”. “Todo es político, al menos en cuando a posibilidad”. De ahí la conocida noción de Estado total. Un Estado concebido como “unidad política cerrada y pacificada en lo interno” porque tiene el monopolio de lo político y es capaz de decidir y de regular todo. Un ente que aparece como “cerrado y soberano frente a otros soberanos” iguales a él⁶³.

⁶⁰ SCHMITT, Carl, *La época*, cit. (n. 58), pp. 23-24.

⁶¹ Ibíd., pp. 25-26. El autor comenta que la técnica, al estar a disposición de todos, es en realidad un instrumento de dominación de quienes la manejan. Su supuesta neutralidad ha ocasionado la neutralidad espiritual o inercia del espíritu, que “ha reducido a abstracciones la religión, la teología”, la filosofía, y la memoria de la historia, cooperando con el surgimiento de masas cada vez más manipulables (ibíd., pp. 26-28).

⁶² SCHMITT, Carl, *La Revolución legal mundial*, en *Revista de Estudios Políticos*, 10 (Madrid, 1979), p.12.

⁶³ SCHMITT, Carl, *Der Begriff des Politischen: El concepto de lo político, con un prólogo y tres corolarios* (traducción de la edición alemana de 1963 por Dénes Martos, Buenos Aires, Editorial Virtual de Buenos Aires, 2005). La última versión al español de la Editorial Struhart y Cia (traducción de Francisco Javier Conde, Buenos Aires, 2006), que en lo pertinente hemos tenido a la vista (pp. 107-125 y 129 y 137), nos parece menos fiel que el original. Seguimos, en consecuencia, la versión electrónica sin indicación de páginas.

En este plano, se puede interpretar la expansión de “neutralidad” del Estado moderno como una tendencia irrefrenable hacia el “acaparamiento progresivo de monopolios decisivos: primero, tras el de la jurisdicción, el de las armas, la fuerza; luego, con el de la creación del Derecho, el del poder político; luego, con el de la propiedad, el poder social; al final, con el monopolio del conocimiento, el de la autoridad”⁶⁴.

b) El punto de vista teológico-político. Cuatro enunciados definen este punto de vista: *i)* “Todos los conceptos relevantes de la teoría del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados”, en razón no sólo de su desarrollo histórico sino también de su propia estructura semántica⁶⁵; *ii)* Atendida la tesis anterior, se puede constatar más particularmente que el proceso de secularización ha inmanentizado el gobierno de Dios y sus atributos –omnipotencia, providencia, etc.– en el gobierno del Estado⁶⁶; *iii)* El Estado laico, supuestamente neutral, en realidad reniega de Dios para elaborar un nuevo concepto de legitimidad por donde éste se endiosa a sí mismo dentro de la lógica de la inmanencia⁶⁷; y *iv)* El Estado moderno transita del deísmo al ateísmo. Estructuralmente la neutralidad del Estado laico es ateísmo político⁶⁸.

c) El punto de vista filosófico-político. La neutralidad significa una toma de posición espiritual frente al fenómeno religioso. En palabras de Schmitt, “ningún centro de atracción espiritual puede ser dominio neutro. El espíritu nunca lucha contra la falta de espíritu: la lucha es del espíritu contra el espíritu”⁶⁹. Luego, podemos deducir que la neutralidad del Estado laico no es más que aparente, y en realidad, no significa sino neutralización de lo religioso en el orden político y en la vida pública.

⁶⁴ Es la lectura que hace NEGRO, Dalmacio, *La tradición liberal*, cit (n. 20), p. 97. Negro ha analizado detenidamente la evolución del Estado moderno. Propone diversas tipologías: *i)* Estado de derecho; *ii)* Estado romántico *iii)* Estado liberal burgués de Derecho; y *iv)* Estado social de Derecho. El autor analiza la evolución del Estado rumbo al Estado total, en los que incluye el Estado totalitario, de acuerdo al modelo nazi, fascista y comunista, y el Estado-providencia, que es la respuesta aparentemente liberal al totalitarismo, pero de fondo igualmente totalitario. NEGRO, Dalmacio, *La tradición liberal*, cit (n. 20), pp. 197-329. El Estado como condensación del poder más amplio de la historia política, en JOUVENEL, Bertrand de, *El poder*, cit (n. 20), pp. 300-371.

⁶⁵ SCHMITT, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität: Teología política*, en EL MISMO, *Estudios políticos* (Traducción de Francisco Javier Conde, Madrid, Doncel, 1975), p.65.

⁶⁶ SCHMITT, Carl, *Teología política*, cit. (n. 65), p. 67

⁶⁷ Ibíd., pp. 78-79

⁶⁸ La imagen es decidora (ibíd., p. 76): “Se desplaza radicalmente el soberano, que en la imagen deísta del mundo era todavía el montador de la gran máquina, aunque estuviese fuera de ella. La máquina empieza a andar por sí misma”.

⁶⁹ SCHMITT, Carl, *La época*, cit. (n. 58), p. 30.

d) El punto de vista semántico. En el Corolario 1º del *Concepto de lo político* denominado “Sinopsis de los distintos significados y funciones del concepto de la neutralidad del Estado en materia de política interior” se clasifica lo político desde el punto de vista de su utilidad o inutilidad, lo que equivale a plantear el problema de si es funcional o no a la decisión política.

Desde este ángulo, Carl Schmitt tipifica los diversos significados político-jurídicos de la neutralidad en la teoría del Estado moderno:

i) Neutralidad como no-intervención, que equivale a desinterés “laisser passer”, tolerancia pasiva, etc. Es la neutralidad estatal entendida como prescindencia, originariamente religiosa⁷⁰.

Esta neutralidad es, en rigor, indiferentismo, y acompaña al *stato neutrale e agnóstico*, que asume el relativismo religioso y moral como un principio político. Con el Estado liberal, se expande al campo cultural y económico.

Esta faceta de la neutralidad estatal, no obstante su indiferencia, puede llegar a ser extremadamente intolerante, con lo que descubre el carácter dirigido, y pudiéramos decir ideológico, de su neutralidad⁷¹.

ii) Neutralidad como concepción instrumental del Estado. La neutralidad anida aquí en el Estado concebido como “medio técnico que debe funcionar con previsibilidad objetiva y darle a cada uno las mismas oportunidades de utilización”. Esta acepción de neutralidad se basa en una consideración meramente técnica de las funciones públicas⁷².

iii) Neutralidad como igual protección de los derechos políticos, y de acceso y control del poder. Se trata, en palabras de Schmitt, de la neutralidad en el sentido de la “misma oportunidad en la construcción de la voluntad estatal”. Es una indiferencia hacia las formas y regímenes políticos, las que pueden ser configuradas, en última instancia y de cualquier modo, por la voluntad popular. Si se sigue en todo su rigor la lógica liberal, se debe admitir la posibilidad de que la neutralidad de demuela a sí misma⁷³.

iv) Neutralidad como igualdad ante la ley, cualquiera sean las convicciones religiosas, filosóficas o culturales. Carl Schmitt le llama “neutralidad

⁷⁰ SCHMITT, Carl, *El concepto*, cit (n. 63), sin número de página: “Es en este significado que la neutralidad estatal en materia de política interna aparece originalmente en la conciencia histórica y, específicamente, como neutralidad del Estado frente a las religiones y confesiones. Así Federico el Grande en su testamento político dice: ‘je suis neutre entre Rome et Genève’. Por lo demás es una antigua fórmula del siglo XVII que ya se encuentra sobre un retrato de Hugo Grotius y que es de suma importancia para el proceso de neutralización que comienza en ese siglo”.

⁷¹ Ibíd., sin número de página: “Con todo, este Estado todavía puede volverse político porque, al menos supuestamente, todavía conoce cierto enemigo, a saber: a aquél que no cree en esta clase de neutralidad espiritual”.

⁷² Ibíd., sin número de página.

⁷³ Ibíd., sin número de página.

en el sentido de paridad, esto es, admisión de todos los grupos y tendencias involucradas, bajo las mismas condiciones y con las mismas consideraciones, al otorgar privilegios u otros servicios estatales". Recalca especialmente la paridad como igualdad de trato a los grupos disidentes en razón de sus convicciones religiosas, filosóficas o culturales.

Estima nuestro autor que, en la práctica, la paridad es bastante limitada. Es difícil que los grupos de poder renuncien a sus intereses en beneficio de quienes, por su poca capacidad de presión, no son capaces de hacerse presentes. O a la inversa, si están todos presentes, la absoluta paridad conduce a la parálisis del Estado⁷⁴.

En síntesis, la neutralidad como no intervención indicada en *i*) no es propiamente una neutralidad valórica, sino la imposición de un espacio público a-religioso que conduce a la asfixia de las creencias con pretensiones comunitarias. La neutralidad como concepción instrumental del Estado señalada en *ii*) tampoco es neutra, porque deriva de la concepción racionalista del Estado y de la ley. La neutralidad como igual protección de los derechos políticos aludida en *iii*) no puede aplicarse en toda lógica, pues de lo contrario se destruye a sí misma. Finalmente, la neutralidad exteriorizada en *iv*) es impracticable en sus aplicaciones coherentes.

e) El punto de vista constitucional. La neutralidad se concreta en los regímenes liberales en la consagración del derecho al error religioso como modelo de los derechos individuales y base del gobierno constitucional⁷⁵.

Este tipo de neutralidad, como la que les han precedido en el análisis, constituyen un conjunto de neutralidades no neutrales, y desde dicho ángulo, en sus usos operativos, pueden considerarse como otras tantas formas de expresión del principio de inmanencia y de interdicción del principio de trascendencia por parte del Estado moderno. Al final, dicho Estado necesita de una manera u otra expulsar al Dios cristiano y a su ley divino-natural del

⁷⁴ Ibíd., sin número de página. Schmitt distingue otros tipos de neutralidad que convienen con virtudes derivadas de la justicia de acuerdo a la terminología clásica, como la *i*) "neutralidad en el sentido de objetividad y ecuanimidad sobre la base de una norma reconocida" que es la "neutralidad del juez, en la medida en que decide sobre la base de una ley con contenido determinable"; *ii*) "neutralidad sobre la base de una especialización no interesada por egoísmo" que es la "neutralidad del perito o del consultor, del consejero especializado, en la medida en que no sea representante de los intereses, o exponente, del sistema pluralista"; y otras de sentido político que no nos interesan directamente.

⁷⁵ SCHMITT, Carl, *Glossarium* (Berlin, Dunker & Humblot, 1991), p. 6: "El derecho al error religioso se ha transformado en fundamento del derecho constitucional" (día 29 de agosto de 1947).

espacio público, y volverse dueño de él. El proceso de secularización de la Modernidad política cristaliza colectivamente en el Estado así concebido⁷⁶.

III. CONCLUSIÓN Y EVALUACIÓN DE CONJUNTO DE LOS ESQUEMAS DE INTERPRETACIÓN

De los autores analizados, Georg Jellinek y Marcel Gauchet, recogen la valoración positiva del proceso de secularización política. Los dos restantes, Carl Schmitt y Rafael Gambra, problematizan o rechazan los alcances de dicha valoración. En una evaluación de conjunto, es útil destacar lo siguiente:

1º A nivel de fundamentación, las posturas disímiles son consecuencia de la adhesión o repudio previo a los principios constitutivos de la modernidad política. Más allá de sus notables diagnósticos, Jellinek y Gauchet la valoran positivamente aunque en tiempos distintos, y se la representan como un proceso de lucha por la autonomía, encarnada en la historia política por sus típicas instituciones simbólicas y correlacionadas: Estado moderno con poder soberano laico y democracia plurivalente.

En este mismo plano, la postura anti-moderna de Carl Schmitt, al menos como un todo, puede ser discutida. Pero lo que parece indisputable es su filosofía de la sospecha contra los lugares comunes de la modernidad liberal, en particular, contra la pretendida neutralidad del poder desacralizado/laico.

En lo que concierne a Rafael Gambra su rechazo contra la Modernidad es íntegro, tanto en las premisas como en las conclusiones. Lo que para Jellinek y Gauchet es positivo, para el filósofo español es negativo. Lo que para unos es “autonomía” para otro es un acto moral negativo (“apostasía”) que conduce a la disgregación final del orden político por ausencia de lazos comunitarios (“delicuescencia”). La obra final de la secularización es de destrucción, no de construcción.

2º Los cuatro autores examinados identifican la secularización como un proceso, sea en el orden de la historia de las ideas, sea como concatenación de hechos que conducen paulatinamente a un mismo fin: la desacralización del poder político y su inmanentización.

Para Jellinek, la secularización del poder político, con todas las conse-

⁷⁶ Es la lectura de GRASSO, Pietro Giuseppe, *El problema del constitucionalismo después del Estado moderno* (Madrid - Barcelona, Marcial Pons, 2005), p.30. A nuestro juicio, esta conclusión no es explícita en el autor, pero puede ser confrontada con otros análisis. Sobre todo en *El concepto de lo político*, Schmitt sostiene que la idea de Estado nace con ocasión de la ruptura de la Cristiandad. Al quebrarse su unidad eclesiástica y su unidad política universal, como resultado del protestantismo y de las guerras de religión, los *politiques* franceses, especialmente Bodino, concibieron la recomposición pero a nivel nacional y bajo el santo y seña de una unidad política de pretensiones neutrales.

cuencias que acarrea, es, a nivel conceptual, una exigencia necesaria de la teoría general del Estado moderno. El contrato social y el poder soberano así lo exigen. De ahí que históricamente el Estado, como hipóstasis del poder laico, solo se haya podido consolidar neutralizando el poder moral o religioso representado por la Iglesia. El Estado es, en tal sentido, la última etapa de la secularización, en cuanto representa la autonomía de toda la colectividad política.

Gauchet coincide con Jellinek en el rol que le cupo al Estado en el proceso de secularización. Pero da un paso más en dicha lectura, pues la secularización no concluye con aquel Estado nacional, soberano y laico construido y desarrollado durante los siglos XIX y XX. De ahí la evolución presente. Por un lado, la religión se ha retirado de la vida pública mediante la desubstancialización de su antigua pretensión de trascendencia. Por otro, el Estado ha perdido vigor en su rol representativo de la autonomía colectiva, inaugurando la era de los derechos humanos individuales. Y es que en una democracia plurivalente, la autonomía del colectivo político se vuelve heterónoma para los antiguos ciudadanos ahora convertidos en pretensores individualistas. La secularización se consuma hoy con la retirada del rol representativo del Estado, rumbo a la igualación de las opciones de vida de todos los individuos que conforman la sociedad. El hombre le ha ganado al Cielo su partida, devinculándose incluso de las formas laicas de imitación del poder sagrado. La secularización deviene en inmanentización total.

Un lugar especial ocupa aquí Carl Schmitt. De todos sus análisis sobre lo que llamamos modernidad política, hemos destacado el de la “neutralidad”. No ha sido tarea fácil ajustar sus textos sobre la materia, más dispersos de lo que parecen. Pero si nuestra lectura es correcta, hemos de concluir que el pensador germano se aboca a desacreditar en varios niveles esta dimensión tan cara al proceso de secularización del poder político. En lo formal, y a través de un conocido análisis lingüístico, muestra que la mayor parte de los usos del vocablo “neutralidad” tienen un concepto determinado, bastante alejado de la asepsia valorativa. Históricamente, y aquí radica su aporte más fundamental, neutralidad viene a significar “neutralización”, en la medida que el poder moderno se ha construido anulando la posibilidad de tener vida política fuera de él. Proceso que se condensa en el Estado laico, donde la neutralidad es expresión de un agnosticismo que seculariza los atributos divinos de la teología cristiana para reivindicarlos mimetizados como algo propio.

En la materia, la gran contribución del pensador germano, más allá de las diversas interpretaciones que suscita, es haber formulado un mentiz de indudable potencia dialéctica contra las aspiraciones de neutralidad del proceso secularizador conducido por el Estado liberal. En este punto, se puede avanzar con Schmitt afirmando que la neutralidad del poder político liberal

tiene un contenido valorativo reconocible: en lo negativo, la supresión de las bases del antiguo orden político. En lo afirmativo, la sustitución del pueblo reflexivo por la sociedad de masas, de la Providencia divina por el Estado omnipoente, del bien común por el bien economicista, de la prudencia política por la tecnocracia económica, y de la fe religiosa comunitaria por la creencia burguesa individualista.

Rafael Gambra evalúa el proceso de secularización occidental como un continuo cada vez más intenso de liquidación de los lazos que atan la comunidad política al orden trascendente, representado por la penetración relativa del principio religioso en el espacio temporal. El punto de referencia histórico desde el cual parte el proceso es la Cristiandad. Ella fija el horizonte de significado de la secularización, movimiento esencialmente anti-cristiano en su impulso nativo, en su orientación definitiva y en su finalidad última. El escalafón decisivo de la revolución secular no es, sin embargo, el Estado ateo, sino la democracia laica, agnóstica y liberal, a cuya sombra el poder estatal sepulta, bajo la apariencia de libertades individuales, cualquier posibilidad de renacimiento de una comunidad política cristiana. En la operación emerge el fenómeno de la delicuencia intelectual y moral, cuyo efecto más inmediato es la imposibilidad de edificar una comunidad genuinamente política.

3º Los cuatro autores citados, con distintos enfoques y matices, ven en el Estado moderno (laico por definición o vocación) una criatura problemática del proceso de secularización.

Jellinek destaca al Estado como la concentración de un poder inmenso, político y jurídico a la vez, inaudito en la historia. Es el resultado de la lucha del poder moderno contra sus rivales históricos: la monarquía sagrada, los poderes sociales y la Iglesia. El carácter laico queda bien asentado en el combate contra ésta, derivado de la necesidad estatal irremisible de dominar las conciencias. Consolidado este dominio, la única forma de orden humano es la estatal, no pudiendo reconocer ante sí poder, autoridad o límites que le trasciendan. En dicho plexo, el Estado de derecho es una instancia de autolimitación consentida en razón de la búsqueda de legitimidad política. Pero considerado en sí mismo el Estado no deja de ser un poder *total*, en gran parte, debido a su laicismo.

Gauchet resalta cómo el Estado moderno asume el rompimiento de los vínculos con lo sagrado, personificados en la Iglesia Católica, o, más generalmente, según los casos, en el cristianismo. El Estado laico representa en la historia el “partido de la autonomía” que reivindica su independencia frente al “partido de la heteronomía”. Pero el Estado hoy se encuentra en crisis. La “retirada de la religión” (“sortie de la religion”) del orden político y de la vida social, que él mismo ha ayudado a operar, resta verosimilitud a la función contralora de lo laico como calidad del espacio público. La primacía de los

derechos humanos leídos como opciones subjetivas e individuales le obliga asimismo a restarse en su misión representativa de lo colectivo.

El proceso de secularización ha tenido entonces como desenlace no sólo la demolición de lo religioso –o su alteración sustancial– sino que también ha afectado, con la crisis del Estado, la maquinaria política que justificaba su intervención. De múltiples formas el ideal de la modernidad se encuentra a mucha distancia de lo que se ha logrado. En parte, por defectos de teorización, en parte por sus rasgos utópicos. La crisis del Estado es también una crisis del sistema político democrático y de la modernidad política en su conjunto, y no hay como soslayar el problema⁷⁷. La inmanentización se vuelve ahora contra la propia secularización bajo la fórmula de disgragación o licuefacción de todo referente estable de lo político.

Para Carl Schmitt el Estado moderno es un artefacto técnico que impuso una nueva definición de lo político, al acaparar progresivamente monopolios de decisión en los diversos ámbitos de la sociedad. Neutralidad significa neutralización, que se traduce en un agnosticismo relativo al ámbito de lo sagrado, pronto sustituido por la creación de un nuevo espacio: el científico-técnico-industrial, en función del cual se desarrolla el Estado liberal y sus valores supuestamente neutros.

Finalmente, Rafael Gembra resalta la diferencia entre el orden político cristiano y el Estado moderno. El primero no se manifiesta en un solo poder temporal centralizado y de ejecución uniforme, sino en una jerarquía de poderes autónomos en su ámbito, a cuya cabeza está el poder del principio, que se limita a regir. El Estado moderno, en cambio, tiene la pretensión de constituir un principio único de poder y la estructura misma de la sociedad. El laicismo no es más que la consolidación de esa pretensión invasiva, y opera, en concreto, con un significado radicalmente anti-cristiano.

Y es que Estado moderno –y es ésta una conclusión que se puede atribuir en mayor o menor medida a los cuatro autores analizados– se construye *ex novo* desde sí mismo, desde sus propias premisas teóricas e histórico-revolucionarias, sin ninguna referencia trascendente. De ahí que la secularización opere necesariamente en él. Para tales efectos, las premisas pueden adoptar distintas configuraciones ideológicas –voluntad general, la Nación como idea abstracta, la libertad e igualdad revolucionarias, etc.–; lo importante es que el Estado se justifica y se explica desde sus propias entrañas, habiendo condensado en sí mismo el mayor poder político y jurídico que ha conocido la historia.

⁷⁷ El autor reconoce estos problemas en GAUCHET, Marcel, *La démocratie contre elle-même* (Paris, Gallimard, 2002). pp. 300-385 ; y GAUCHET, Marcel, *La démocratie d'une crise à l'autre* (Paris, Cécile Defaut, 2007) pp. 37-48.

Al final del proceso, cae también el Estado como ente globalizador, mientras todo referente político estable es licuado por el devenir caótico de la subjetivización universal.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Comunidad Humana y Tradición Política. Liber Amicorum de Rafael Gambra* (Madrid, Actas, 1998).
- ALVEAR, Julio, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento* (Madrid - Barcelona, Marcial Pons, 2013).
- AYUSO, Miguel, "Koinós". *El pensamiento político de Rafael Gambra* (Madrid, Speiro, 1998).
- BOBBIO, Norberto - MATTEUCCI, Nicola, - PASQUINO, Gianfranco, *Dicionário de Política* (11^a edición, Brasília, UNB, 1983).
- BOBINEAU, Olivier ("Introduction et entretien"), *Le religieux et le politique. Suivi de Douze réponses de Marcel Gauchet*, (Paris, Desclée de Brouwer, 2010).
- BOURG, Julian (editores), *After the Deluge. New Perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France* (Lanham, Lexington Books, 2005).
- BRAECKMAN, Antoon (editor) *La démocratie à bout de souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet* (Louvain-la-Neuve, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Peeters, 2007).
- BRAVO LIRA, Bernardino, *El Estado de Derecho en la Historia de Chile* (Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1996).
- BRECKMAN, Warren, *Democracy between Disenchantment and Political Theology: French PostMarxism and the Return of Religion*, en *New German Critique*, 94 (Milwaukee, 2005).
- CASTELLANO, Danilo, *¿Es divisible la modernidad?*, en *Verbo*, 51 (Madrid, 2013).
- CASTELLANO, Danilo, *L'ordine della politica. Saggi sul fondamento e sulle forme del politico* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997).
- CAZZANIGA, Gian Mario e ZARKA, Yves Charles (directores), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine* (Paris - Pise, Vrin, 2001).
- DE BRIEY, Laurent, *Démocratie, religion et pluralisme: de Tocqueville à Gauchet et retour*, en *Revue philosophique de Louvain*, 104 (Louvain, 2006) 4.
- DUMONT, Bernard (editor), *Eglise et politique. Changer de paradigme* (Perpignan, Artege, 2013).
- GALVAO DE SOUZA, José Pedro, *La rappresentanza politica* (Traducción de Giovanni Turco, Napoli - Roma, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009).
- GAMBRA, Rafael, *El lenguaje y los mitos* (Madrid, Speiro, 1983).
- GAMBRA, Rafael, *El silencio de Dios* (2^a edición, Madrid, Prensa Española, 1968).
- GAMBRA, Rafael, *Eso que llaman Estado* (Madrid, Montejurra, 1958).
- GAMBRA, Rafael, *La interpretación materialista de la historia* (Madrid, Instituto Balmes de Sociología, 1946).
- GAMBRA, Rafael, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (Sevilla, Editorial Católica Española, 1964).
- GAMBRA, Rafael, *Tradición o mimetismo* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976).
- GAMBRA, Rafael, *Vázquez de Mella* (Madrid, Publicaciones Españolas, 1953).

- GARCÍA GESTOSO, Noemí, *Soberanía y Unión Europea: algunas cuestiones críticas desde la teoría de la constitución* (Barcelona, Atelier, 2004).
- GAUCHET, Marcel - FERRY, Luc, *Le religieux après la religion* (Paris, Grasset, 2004).
- GAUCHET, Marcel, *L'avènement de la démocratie* (Gallimard, Paris, 2007), 3 volúmenes.
- GAUCHET, Marcel, *La Démocratie contre elle-même* (Paris, Gallimard, 2002).
- GAUCHET, Marcel, *La Démocratie d'une crise à l'autre* (Paris, Cécile Defaut, 2007).
- GAUCHET, Marcel, *La religión en democracia. El camino del laicismo* (Madrid - Barcelona, El Cobre-Editorial Complutense, 2003).
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris, Gallimard, 1985).
- GAUCHET, Marcel, *Le religieux et le politique, Douze réponses de Marcel Gauchet* (Paris, Desclée de Brouwer, 2010).
- GRASSO, Pietro Giuseppe, *El problema del constitucionalismo después del Estado moderno* (Madrid - Barcelona, Marcial Pons, 2005).
- GROSSI Paolo, *Mitología jurídica de la modernidad* (Traducción de Manuel Martínez Neira, Madrid, Trotta, 2003).
- GUZMÁN BRITO, Alejandro, *El derecho privado constitucional de Chile* (Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso de la Universidad Católica de Valparaíso, 2001).
- HERRERA, Hugo Eduardo, *Carl Schmitt als politischer Philosoph. Versuch einer Bestimmung seiner Stellung bezüglich der Tradition der praktischen Philosophie* (Berlín, Duncker & Humblot, 2010).
- HERRERO, Montserrat, *El nomos y lo político. La filosofía política de Carl Schmitt* (Pamplona, Eunsa, 1997).
- HOBBS, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil* (traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2004).
- HOBBS, Thomas, *Leviathan or the matter, forme, & power of a Common-wealth ecclesiastical and civil*, del impresor Andrew Crooke año 1751, edición digital del sitio del Proyecto Gutenberg: <<http://www.gutenberg.org/files/3207/3207.txt>>.
- JACKSON, John H., *Soberanía, la OMC y los fundamentos cambiantes del derecho internacional* (traducción de Nicolás Carrillo Santarelli, Marcial Pons, Madrid - Barcelona, 2009).
- JELLINEK, Georg, *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (traducción y estudio preliminar de Adolfo Posada; estudio introductorio de Miguel Carbonell, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2000).
- JELLINEK, Georg, *Reforma y mutación de la constitución* (traducción de Christian Förster, "Estudio preliminar" de Pablo Lucas Verdu, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991).
- JELLINEK, Georg, *System der subjektiven öffentlichen Rechte* (Tübingen, Mohr Siebeck, 2011).
- JELLINEK, Georg, *Teoría general del Estado* (traducción de Fernando de los Ríos Urruti, Granada, Comares, 2000).
- JIMÉNEZ, Carmelo, *Contrarrevolución o resistencia: La teoría política de Carl Schmitt (1888-1985)* (Madrid, Tecnos, 2009).
- JOUVENEL, Bertrand de Jouvenel, *Sobre el poder* (Madrid, Unión Editorial, 1998).
- LEBEN, Charles - LOQUIN, Eric - SALEM, Mahmoud (dirsectores), *Souveraineté étatique et marchés internationaux à la fin du 20ème siècle: à propos de 30 ans de recherche du CREDIMI : mélanges en l'honneur de Philippe Kahn* (Paris, Litec - CREDIMI, 2000).
- MANENT, Pierre, *La raison des nations* (Paris, Gallimard, 2006).

- MANENT, Pierre, *Les métamorphoses de la cité* (Paris, Flammarion, 2010).
- MARRA, Realino, *La religione dei diritti: Durkheim, Jellinek, Weber* (Torino, Giappichelli, 2006).
- MARRAMAO, Giacomo, *Poder y secularización* (Traducción de Juan Ramón Capella, Barcelona, Península, 1989).
- MARTÍ BORBOLLA, Luis Felipe, *La reinvenCIÓN de la soberanía en la globalización. Perspectivas y alcances de la soberanía del estado democrático constitucional en un mundo interdependiente* (México, Porrúa, 2007).
- NEGRO, Dalmacio, *La tradición liberal y el Estado* (Madrid, Unión Editorial, 1995).
- NICOLETTI, Michele, *Trascendenza e potere. La teología política di Carl Schmitt* (Brescia, Morcelliana, 1990).
- QUESADA ALCALÁ, Carmen, *La Corte Penal Internacional y la soberanía estatal* (Valencia, Tirant lo Blanch, 2005).
- SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político* (traducción de Francisco Javier Conde, Buenos Aires, Editorial Struhart y Cia, 2006).
- SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político, con un prólogo y tres corolarios* (traducción de la edición alemana de 1963 por Dénes Martos, Buenos Aires, Editorial Virtual de Buenos Aires, 2005; visible en http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/CarlSchmitt/CarlSchmitt_ElConceptoDeLoPolitico.htm).
- SCHMITT, Carl, *Estudios políticos* (Traducción de Francisco Javier Conde, Madrid, Doncel, 1975).
- SCHMITT, Carl, *Glossarium* (Berlin, Dunker & Humblot, 1991).
- SCHMITT, Carl, *La época de la neutralidad*, en EL MISMO, *Estudios políticos* (Traducción de Francisco Javier Conde, Madrid, Doncel, 1975).
- SCHMITT, Carl, *La Revolución legal mundial*, en *Revista de Estudios Políticos*, 10 (Madrid, 1979).
- SOBOTA, Katharina, *Prinzip Rechtsstaat: verfassungs- und verwaltungsrechtliche Aspekte* (Tübingen, Mohr Siebeck, 1997).
- VAN KLEY, Dale K., *Los orígenes religiosos de la Revolución Francesa. De Calvin a la Constitución civil del clero (1560-1791)* (Traducción de Carmen González del Yerro, Madrid, Encuentro, 2002).
- VILLACAÑAS, José Luis, *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2008).

