



LA DEMOCRACIA COMO FENÓMENO RELIGIOSO

*DEMOCRACY AS A RELIGIOUS PHENOMENON**

ANDRÉS FELIPE CRIOLLO SILVA**

Fecha de recepción: 7 de septiembre 2021

Fecha de aceptación: 27 de octubre 2021

Disponible en línea: 30 de diciembre 2021

RESUMEN

La democracia, siendo la base del Estado moderno, no es solo una forma de gobierno sino su fundamento y, en últimas, aspira a convertirse en el fundamento de la sociedad. La pregunta que busca resolver este texto es si esta fundamentación indiscutible del poder en la democracia parte de presupuestos religiosos. Si consideramos que toda posición política es consecuencia de una posición teológica, puede concluirse que la democracia es un fenómeno religioso bajo el velo de aparente laicidad del llamado Estado neutral.

Palabras clave: democracia, dogma, religión, Estado moderno, neutralidad, secularización, teología política.

ABSTRACT

Democracy, being the basis for the modern State, does not only rises as a form of government but also as its foundation and furthermore aspires to be the foundation of society. The question this

* El autor agradece las observaciones hechas por María Paulina Santacruz Salazar y Carlos Lasprilla Villalobos en uno de los borradores del presente escrito, las cuales fueron esenciales para su perfeccionamiento. Igualmente, se agradecen los comentarios pertinentes de Daniel Mugnier Zuluaga para llegar a la versión final del escrito.

** Estudiante de octavo semestre de la Carrera de Derecho de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá D.C., Colombia). Contacto: a-criollo@javeriana.edu.co

paper seeks to answer is if this indisputable foundation of power in democracy comes from religious presuppositions. If we consider that all political positions are a consequence of a theological one, we can conclude that democracy is a religious phenomenon under the veil of pretended laicity of the so-called neutral State.

Keywords: democracy, dogma, religion, modern State, neutrality, secularization, political theology.

Bajo los tejos negros que los albergan, los búhos se sostienen en fila, al igual que dioses misteriosos, se asoman con sus ojos rojos. Meditan.

— Charles Baudelaire, *Los búhos*

1. INTRODUCCIÓN

La democracia es el sistema imperante en todo Estado que se repete moderno. Sea bajo uno u otro título, esta o aquella fórmula, siempre se puede afirmar que la idea de democracia se encuentra presente y aspira a encauzar el poder alrededor del globo. En efecto, de acuerdo con el *Democracy Index* de 2020 son 75 los países con una democracia (dividiéndose estos en «democracias plenas» y «democracias defectuosas»: 23 y 52 respectivamente); esto equivale a poco menos de la mitad de la población mundial (The Economist Intelligence Unit, 2020).

No obstante lo anterior, es pertinente recalcar que la idea de democracia se encuentra presente incluso en los países catalogados como «regímenes híbridos» o «regímenes autoritarios» en el informe ya mencionado. La democracia es justificación para todos los espectros políticos en sus luchas; tal como sucede con el derecho (González Jácome, 2015), puede afirmarse que la democracia no está casada con una sola ideología política.

Pero más allá de los usos que distintos movimientos políticos le quieran dar, la democracia moderna es, a grandes rasgos, la legitimación tras la toma de decisiones por unos representantes elegidos por la población. Los detentores del poder son elegidos por la ciudadanía a través de elecciones o por una suerte de democracia indirecta. Es así como el gobierno democrático se resume en la máxima de Lincoln: un gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo (2013). Lo anterior sin perjuicio de comprender a la democracia desde la dimensión ideológica, por la cual implicaría el respeto a derechos fundamentales, separación de poderes, la primacía de la dignidad humana, etc.

En los sistemas democráticos contemporáneos el pueblo escoge a sus gobernantes a través del sufragio universal: según esta concepción, el pueblo llega a

gobernarse a sí mismo. Así, al pensar en democracia pensamos en un ente benevolente que guía a los pueblos del mundo; un ente creado por estos mismos a través de la soberanía que les es innata. De allí que para definir a la democracia siempre se remita a su etimología: *demos* (pueblo) y *krátos* (poder), un sistema de gobierno por el cual el pueblo ejerce el poder. Por ello, para efectos de este artículo, el sentido de democracia que se desarrollará será la forma de gobierno que emana de la voluntad popular como mera fuerza política, sin entrar a delimitarla o clasificarla entre distintas categorías como democracia constitucional, democracia efectiva, entre otras. En suma, el gobierno que apela a la voz del pueblo, sin importar si está sujeto a un marco constitucional o no.

De hecho, intentar delimitar la democracia e intentar reducirla a una única definición, o intentar concertar ideas disímiles de lo que es, son tareas difíciles, si no imposibles a esta altura. Tal como es citado Vegas Latapié por Ayuso (2018) al inicio de su artículo «Dos democracias y dos derechos públicos», las acepciones del vocablo «democracia» no pueden agotarse puesto que continúan forjándose de acuerdo con el capricho de los autores. De allí que caigamos en el riesgo de aparentar llegar a una definición final de democracia anteriormente; pero, sin la definición provisional antes planteada no nos sería posible proseguir. Teniendo en cuenta esto, el propósito de este artículo es responder al siguiente par de preguntas: ¿puede la democracia considerarse una idea con elementos religiosos?, ¿puede llegar a constituir una religión?

Para responder a pregunta tan extravagante —y quizá osada—, este ensayo buscará exponer previamente diversas facetas de la democracia. En primer lugar, se explicará cómo la democracia pasó de ser una forma de gobierno entre tantas a ser el fundamento mismo del gobierno. En segundo lugar, se expondrá cómo la democracia es un agente y forma universal de dirigir el poder, lo cual implicaría en primer término una «invasión» a la esfera privada de los individuos y a la esfera doméstica de otras naciones; posteriormente, establecer una sacralización de la democracia. En tercer lugar, identificar la tensión entre política y religión, y el conflicto entre democracia y religión. Por último, se buscará presentar a la democracia como fenómeno religioso o, a lo sumo, un pilar de algo mayor que tenga tal carácter, todo bajo el velo de la aparente laicidad y/o neutralidad que es propia de todo Estado social de derecho.

2. LA DEMOCRACIA COMO FUNDAMENTO DEL GOBIERNO

Como se afirmó anteriormente, la democracia es la forma de gobierno que domina el orbe. No importa su nomenclatura ni sus formas: es la regla general en

los Estados contemporáneos con escasas excepciones (quizá podamos mencionar a Arabia Saudita, ahora Afganistán, Qatar, Brunéi, entre otros pocos).

En efecto, Bobbio (1985) nos dice que desde la época clásica el término «democracia» siempre ha sido usado para designar *uno*¹ de los diversos modos por el que el poder político se ejerce; la democracia se diferencia de los otros en cuanto el poder político es ejercido por el pueblo (p. 126).

Pero ¿es realmente solo una forma de gobierno? Es decir, ¿una opción más para la administración del Estado entre otras muchas? La respuesta que nos daría un lugar común es afirmativa, sobre todo teniendo en cuenta las excepciones anteriores: hay otras formas de gobierno y, por lo tanto, la democracia es solo una más entre ellas. Pero, hemos de polemizar esta afirmación para proseguir.

Los Estados modernos tienen el afán de reputarse democráticos, aun cuando esto pueda sonar contradictorio o incluso irónico si se tiene en cuenta la estructura de sus regímenes. Es el caso de la República Popular Democrática de Corea (Corea del Norte), o de la República Democrática del Congo. Caso último que, tal como apuntó Michael Dorf (2021) en la presentación del libro *Constitutionalism: Old Dilemmas, New Insights* en la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad Javeriana, está pasando por una crisis política. De esto dice:

Si bien un Estado autoritario puede tener una constitución simulada, puede que también tenga elecciones más o menos competidas para ciertos cargos; con tal de cualificar como democracia, así sea una defectuosa, el sistema político como un todo debe ser responsivo sustancialmente a elecciones. [...] la frontera entre democracias defectuosas y no democracias es últimamente convencional. [...] Entonces, a pesar de incluir “democrática” en su nombre [República Democrática del Congo], clasificaría al país en el momento como no democrático; pero aun así, puede decirse que se trata de una democracia bastante defectuosa².

1 En la filosofía política de Aristóteles (trad. de 1988) se identifican tres formas de gobierno, a saber: 1) la monarquía, 2) la aristocracia y 3) la *politeia* o república (nombre genérico, por cierto, pues tanto aristocracias como monarquías son formas de *politeias*). La desviación de esta última es la democracia, entendida en aquella época como una oclocracia —«gobierno de la muchedumbre o de la plebe»— y no en su significado contemporáneo. En otras traducciones (y quizá más populares) esto es ostensiblemente distinto, donde se denomina a la desviación de la *politeia* o república (en cuyo caso se la traduce como «democracia») como demagogia. Por ello, cuando se haga referencia a la democracia en su sentido clásico en las próximas páginas deberá entenderse como esta *politeia*: «cuando la mayoría gobierna en vista del público interés».

2 «Although an authoritarian State may have a sham constitution, it may even have somewhat contested elections for some offices; to qualify as a democracy, even a defective one, the po-

El caso norcoreano es también interesante, ya que en el artículo 6.º de la Constitución de República Popular Democrática de Corea (1972) se establece que «Los órganos del poder estatal en todos sus niveles, desde la Asamblea Popular del condado hasta la Suprema Asamblea Popular, son elegidos en el principio del sufragio universal, igualitario y directo a través del voto secreto». Estos órganos estatales son formados y funcionan de acuerdo con el principio del centralismo democrático (concepto leninista: Kelsen, 2013, p. 57), según el artículo 5.º de la misma constitución. En principio, podría asumirse que lo anterior se aúna al concepto de *sham constitution* (constitución simulada, postiza o «pseudoconstitución») mencionado por Dorf (2021) en su misma intervención, y definida por Law y Versteeg (2013) como la constitución cuyas provisiones no son puestas en práctica. Sin embargo, este no es el caso pues «*a constitution that fails to embody certain substantive principles, such as limited government and the rule of law, does not deserve to be called a constitution at all* [una constitución que falle en incorporar ciertos principios sustanciales, como el gobierno limitado y el Estado de derecho, no merece siquiera llamarse constitución]» (p. 880)³.

Esto no quiere decir que la democracia solo pueda presentarse en un entorno constitucional. Como aclaramos anteriormente, se la entenderá como *fuera política*, como emanación de la voluntad popular.

Las distintas formas en que se presenta la democracia nos serán útiles para realizar la siguiente afirmación ya esbozada en la introducción: el concepto de democracia, en su acepción más universal, es adoptado por diversas ideologías políticas. Así, la democracia se somete a los ajustes necesarios para encajar en tal ideología; después de tales ajustes, el concepto que surge termina considerándose antagónico de otros que le sean divergentes. Por ejemplo, así se expresaba el *Diccionario filosófico abreviado* (1959) —de marcadísimo corte marxista— de las democracias de raigambre liberal en países capitalistas:

Régimen político en que el poder pertenece al pueblo. La democracia siempre tiene un carácter de clase y no es otra cosa que la forma política de la dictadura de las clases dominantes.

litical system as a whole must be substantially responsive to elections. [...] the line between defective democracies and non-democracies is not necessary clear and ultimately stipulative. [...] Thus, despite including "democratic" in its name [Democratic Republic of the Congo], I would classify the country as currently non-democratic; but perhaps it could be said to be a very defective democracy».

- 3 Opinión esta que va en la misma línea del artículo 16 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: «Una Sociedad en la que no esté establecida la garantía de los Derechos, ni determinada la separación de los Poderes, carece de Constitución». En otras palabras, no hay constitución por fuera del ideal liberal.

En la sociedad capitalista la democracia representa la forma del dominio de clase de la burguesía, bajo cuya vigencia se declara la igualdad de los ciudadanos ante la ley, se proclaman los derechos de la personalidad y las libertades democráticas: libertad de palabra, de prensa, de reunión, &c. Sin embargo, estas libertades tienen un carácter limitado, porque no puede haber igualdad verdadera entre los explotadores y los explotados, entre los capitalistas y los obreros. El aparato estatal de la democracia burguesa defiende los intereses de los propietarios, que se valen de miles de artimañas para apartar a los trabajadores de la participación en la dirección y dificultar su acceso al órgano representativo superior del estado burgués, *el parlamento* (Rosental & Iudin, pp. 119-120, 1959).

Tipo de democracia que, enseguida, contrasta con la «democracia proletaria socialista», identificada con el concepto de dictadura del proletariado: «*La dictadura del proletariado* [...] es en su esencia el poder del pueblo, para el pueblo y en interés del pueblo»⁴. La democracia, concepto flexible y maleable, no atiende a fronteras ideológicas.

Todo lo anterior puede resumirse en la siguiente observación hecha en *Dicionário de Política* (Galvão de Sousa et al., 1998):

La apropiación de la palabra “democracia” por regímenes tan diferentes, como el individualista liberal o el colectivista totalitario —diferentes, aunque tengan presupuestos compartidos— vienen a confirmar lo que ya en su libro *De la démocratie en France*, publicado en 1849, decía Guizot (1787-1874) [...] que aquella palabra, soberana y universal, era utilizada por todos los partidos, queriendo todos apropiarse de ella como si fuese un talismán. Y añadía: “*La fuerza de la palabra democracia es tal que ningún gobierno, ningún partido osa vivir, ni cree poder vivir, sin escribirla en su bandera*” [énfasis agregado] (p. 158)⁵.

4 Kelsen (2013) en *The Essence and Value of Democracy* respondería de cierta forma a esta concepción comunista de la democracia, arguyendo en primer lugar que la dictadura del proletariado se dirigía invariablemente a una clase de autocracia (dictadura de partido) (p. 26) y, en segundo lugar, que el llamado de Lenin a abolir el parlamentarismo liberal a través de la participación popular en la esfera administrativa no llevaría a la superación de la democracia, sino una vuelta a ella; una democracia depurada (p. 54).

5 «*A apropriação da palavra “democracia” por regimes tão diferentes, como o individualista liberal e o coletivista totalitário —diferentes, embora tendo pressupostos comuns— vem confirmar o que já em seu livro De la démocratie en France, publicado em 1849, dizia Guizot*

O, en palabras también de Kelsen (2013) en un período posterior al de Guizot: «Democracia es el lema que ha dominado casi universalmente las mentes de los siglos diecinueve y veinte» (p. 25). La democracia es, así, un axioma político ineludible como lo fue el derecho divino para las monarquías absolutistas de los siglos XVII y XVIII.

Establecida ya la relativa uniformidad en el discurso de ideologías y movimientos antagónicos respecto a la democracia, debemos pasar a la razón de dicho uso⁶: a la transformación de la democracia de una forma de gobierno al fundamento mismo del gobierno.

Este proceso de la fundamentación de todo gobierno en la democracia puede remitirse a la Revolución Francesa y su Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, sobre todo en sus artículos 3.º y 6.º (la soberanía reside exclusivamente en la Nación y la Ley es expresión de la voluntad general, respectivamente). La democracia moderna⁷, al tener a la ley como expresión de la voluntad general, conlleva invariablemente a considerar al consenso como fundamento del poder político (Ayuso, 2018, p. 33).

Es así como el sistema democrático contemporáneo se distingue de su antecedente ático (o séase, la «democracia clásica») en cuanto a su propósito. Mientras la democracia ateniense buscaba regir la polis mediante la deliberación ciudadana en el ágora (sin pretensiones de fundamentación) la democracia moderna procura fundamentar y legitimar a todos los Estados. En otras palabras, para la concepción clásica la democracia «no es sino un simple régimen entre otros, que se puede preferir o rechazar por razones técnicas, de oportunidad o de conveniencia política» (Ayuso, 2018, p. 18). En cambio, la democracia moderna se percibe como la única forma de gobierno plausible en cuanto es, en sí misma, el fundamento mismo del gobierno.

(1787-1874), homem de Estado e homem de letras, ou seja, que aquela palavra, soberana e universal, era utilizada por todos os partidos, querendo todas apropriar-se dela como se fosse um talismã. E acrescentava: "A força da palavra democracia é tal que nenhum governo, nenhum partido ousa viver, nem crê poder viver sem inscrevê-la em sua bandeira"».

- 6 Uso que podríamos considerar abusivo o hasta fetichista por parte de grupos políticos tan diversos entre sí; a esto se hará referencia posteriormente. Pero, sin ir más lejos, solo tengamos en cuenta el uso que hacen de la palabra «democracia» el partido político de gobierno y los distintos movimientos de la oposición en nuestro país.
- 7 A modo de aclaración, se llamará al sistema democrático contemporáneo y dominante en Occidente como «democracia moderna» al tratarse del resultado de las revoluciones de finales del siglo XVIII.

Para aterrizarlo a nuestra normatividad constitucional, debemos tener presente lo siguiente. De acuerdo con Bobbio (1986), son interdependientes entre sí el Estado democrático y el Estado liberal siempre que (del liberalismo a la democracia) «son necesarias ciertas libertades para el correcto ejercicio del poder democrático» y porque (de la democracia al liberalismo) «es indispensable el poder democrático para garantizar la existencia y la persistencia de las libertades fundamentales» (p. 15). Es por ello que un Estado liberal es necesario para asegurar un correcto funcionamiento de la democracia, y un Estado democrático es el único capaz de garantizar libertades fundamentales (p. 16). El uno no puede funcionar sin el otro⁸. Colombia, como un Estado de estirpe liberal, adopta esta interdependencia conceptual.

Por esta razón, la democracia, comprendida como el fundamento del gobierno, ha sido recogida en nuestra normatividad constitucional. La Constitución determina que Colombia es un Estado social de derecho democrático (art. 1.º) y que la soberanía «reside exclusivamente en el pueblo, del cual emana el poder público» (art. 3.º), además de otras disposiciones que regulan la participación democrática como los artículos 103 y 104. Y, por supuesto, sin escatimar el «marco democrático, pluralista y participativo» que introduce el preámbulo. En pocas palabras, nuestra Constitución reconoce a la democracia como el fundamento del gobierno. Esto es más patente en nuestra jurisprudencia constitucional. Por ejemplo, la Corte Constitucional ha declarado lo siguiente:

La democracia en tanto eje axial [sic] del sistema jurídico colombiano así como los conceptos que usualmente se encuentran asociados a ella como “soberanía”, “pueblo”, “participación” y “representación” son empleados en la Constitución con varios propósitos, plenamente articulados con las implicaciones antes referidas. En efecto, tales categorías son incorporadas en la Carta Política para establecer *la fundamentación del poder político* ejercido por los diferentes órganos (*la democracia como fuente de legitimidad*), para reconocer y tutelar los derechos de participación de los individuos y la sociedad en la conformación y control del poder político e imponer deberes de respeto y protección al Estado y a los particulares

8 Una contraposición con Fareed Zakaria (1997), aunque también defensor de una concepción mínima de democracia (Santacruz, 2021): para que la democracia sea capaz de garantizar libertades individuales y un relativo progreso económico, debe estar aunada al constitucionalismo de corte liberal. De lo contrario, el sistema democrático termina por conducir a regímenes en que se usurpan otras ramas del poder, se debilitan las libertades individuales, etc. La democracia y el liberalismo no son interdependientes, en cuanto el liberalismo ha llevado a la democracia, pero la (mera) democracia no trae consigo necesariamente un Estado liberal.

(la democracia *como fundamento de derechos y obligaciones*) y para definir la forma en que tal poder opera democráticamente y los ámbitos en los que su aplicación puede exigirse (la democracia como expresión de reglas de funcionamiento y toma de decisiones) [énfasis agregado] (Corte Constitucional, C-150, 2015).

La democracia, como se dijo previamente, es un axioma político; pero también es un axioma jurídico. Es político en cuanto fundamenta el poder de dicha índole ejercido por los diferentes órganos, sea de una forma directa o solo representativa⁹; esta fundamentación del poder político es, en últimas, la democracia como fuente de legitimidad. También es jurídico en cuanto «fundamenta los derechos y obligaciones de los ciudadanos», así como «establece y expresa las reglas de funcionamiento y toma de decisiones dentro del aparato estatal» (Corte Constitucional, C-150, 2015). La democracia termina por irrigar todo el ordenamiento jurídico y con ello crea el derecho¹⁰.

Sobra decirlo, pero la tipología de la democracia no se reduce a los gobiernos de corte republicano. Las monarquías constitucionales contemporáneas son productos de procesos históricos que desembocaron en la integración de esquemas liberales. Estos procesos han sido, por ejemplo, revoluciones o disputas dinásticas (la Revolución inglesa de 1688, la Revolución Francesa, las revoluciones de 1848 o la victoria del bando liberal en las Guerras Carlistas de España), o por conflictos impulsados por procesos de occidentalización/modernización (la Restauración Meiji en el Japón de finales del siglo XVIII y la posterior ocupación americana de posguerra). En cada uno de estos ejemplos, los monarcas como jefe de Estado tienen unas facultades determinadas —en algunos casos se gozan de mayores facultades que los otros— que no pueden contrariar la Constitución establecida. Todos estos casos terminarían desembocando en la adopción de esquemas democráticos tarde o temprano.

Hoy son muchos en la opinión pública española los que llaman al Reino de España como una «república coronada»¹¹. Es así como la democracia moderna

9 «El pueblo la ejerce [la soberanía] *en forma directa o por medio de sus representantes*, en los términos que la Constitución establece [énfasis agregado]» (C.P., 1991, art. 3).

10 Schmitt (1966) en *Teoría de la Constitución* afirma que la «Democracia es un concepto *político*; sus principios afectan a la determinación de la unidad política como un todo, es decir, Legislación y Gobierno [cursivas originales]» (p. 315). Los jueces, que deben sostenerse exclusivamente al derecho, se sujetan en última instancia al principio democrático ya que de este se legitima o hasta surge el derecho.

11 Término considerado informal, aunque su origen lo podamos encontrar en *Modern Democracies* de James Bryce (1921): «*By Monarchy I understand the Thing, not the Name*, i.e. *not any*

ha llegado a fundamentar y legitimar una forma de gobierno (o más bien, de Estado) que en un principio se presentaba como un régimen en abierta contradicción.

Ya que hemos expuesto la transformación de la democracia de una forma de gobierno entre otras, al mismísimo fundamento de todo gobierno, a continuación argumentaremos cómo esto implica que la democracia moderna se alza como dogma.

3. LA DEMOCRACIA COMO DOGMA

De acuerdo con la visión presentada, si la democracia es el fundamento de todo gobierno y es por lo tanto la única forma de gobierno plausible, entonces cualquier otra clase de gobierno es ilegítima. En otras palabras, no puede haber un gobierno —justo y legítimo— que no esté fundamentado en la democracia.

Ya en otros términos, la natural consecuencia de considerar a la democracia como fundamento de gobierno, y por lo tanto como única forma legítima de gobernar, es que los Estados en que no se vean integrados elementos democrático-liberales (siquiera formales, como el convocar a las urnas, la creación de partidos políticos y deliberación parlamentaria; o sustanciales, como intervención popular, libertades civiles y políticas, garantías constitucionales, etc.) sean ilegítimos. Esta distinción entre gobiernos legítimos e ilegítimos ya la hacía Kant, en cuyo caso distinguía entre regímenes republicanos, constitucionales y representativos, y regímenes autocráticos; el criterio esencial evaluador de ambos se trataría de la libertad (Urbinati & Invernizzi, 2013, p. 6).

El axioma político-jurídico de la democracia moderna, con todos sus elementos, se torna entonces en un dogma, una suerte de ley universal. Así, la democracia se convierte en un proceso obligatorio, el único que puede llegar a otorgarle la legitimidad a un gobierno (Galvão de Sousa et al., 1998). Por lo tanto, es como si por fuera de la democracia no existiera otra forma para los

State the head of which is called King or Emperor, but one in which the personal will of the monarch is a constantly effective, and in the last resort predominant, factor in government. Thus, while such a monarchy as that of Norway is really a Crowned Republic, and indeed a democratic republic, monarchy was in Russia before 1917, and in Turkey before 1905, and to a less degree in Germany and the Austro-Hungarian Monarchy till 1918, an appreciable force in the conduct of affairs» (p. 535). El mismo texto sería citado por Schmitt (1966) en su teoría constitucional para aclarar la existencia de Estados monárquicos con formas de organización democráticas (p. 259).

pueblos de la humanidad de organizarse políticamente: *extra Democratiam nulla salus*, como parodia del dogma católico.

El dogma en el catolicismo solo lo es en cuanto no puede ser derogado o modificado por decisión humana. Es decir, no tiene un carácter volitivo; a lo mucho se reconoce, pero no se constituye ni se crea. Parte de una verdad revelada al hombre por Dios, la cual es posteriormente expuesta por el magisterio de la Iglesia. No hay lugar a discusión ulterior una vez se reconozca.

La democracia como fundamento del gobierno, pilar del pensamiento político moderno, es un dogma o por lo menos apunta a serlo de la misma manera. Esto es aún más patente en nuestro ordenamiento jurídico con la teoría de la sustitución (Corte Constitucional, C-551, 2003), por la que si se llega a reemplazar un «eje definitorio» de la Constitución a través de un acto legislativo, dicha «reforma» (que en verdad sería una sustitución) sería inexecutable. La sustitución le correspondería únicamente al Poder Constituyente, que en últimas no podría presentarse sino por vías de hecho. La volición de la representación de la soberanía popular se ve mermada en el mundo jurídico.

Determinar qué es un eje definitorio, como anotan García Jaramillo y Gnecco Estrada (2016), es una tarea espinosa en cuanto la Constitución nunca limitó material ni expresamente las reformas que se le podían hacer (a diferencia de, por ejemplo, el caso alemán); los ejes definitorios parten de normas implícitas, determinados en última instancia por la Corte Constitucional —un poder constituido determinando lo que no puede hacer un poder constituyente secundario, otorgándole esta facultad exclusivamente al poder constituyente originario—.

Uno de los ejes definitorios de la Constitución, tal como consta en la sentencia C-150 del 2015 ya mencionada, serían los mecanismos de participación ciudadana y la democracia en general. Igualmente, López Michelsen reconocería este carácter democrático en nuestras cartas políticas al afirmar que «el dogma roussoniano [sic] de la soberanía popular, [sic] ha permanecido inalterable a través de todas las constituciones y de todas las reformas que han tenido lugar en casi un siglo y medio de vida independiente» (López Michelsen, 1983 como fue citado por García-Jaramillo & Gnecco-Estrada, 2016, p. 67).

Entonces, con la sentencia C-551 de 2003 se considera al Estado social y democrático de derecho con forma republicana como una cláusula pétrea o inmodificable. En consecuencia, la teoría de la sustitución «lleva a la posibilidad de petrificar el ordenamiento constitucional». (García-Jaramillo & Gnecco-Estrada, 2016, p, 78).

Entonces, si hacemos un símil entre la democracia y el concepto de dogma, ella se alza como un dogma incompleto por cuanto no puede ser derogado ni reformado por el poder constituido del legislativo (asimilado a la voluntad humana), mas sí por los poderes del Constituyente¹² (el origen mismo del derecho).

No obstante, podemos completar la idea del dogma. Primero, desarrollaremos el concepto de «democracia invasora» bajo diferentes puntos de vista. Después, a partir de campos del conocimiento ajenos al derecho como la filosofía y la antropología. Por ello, para desarrollar esta proposición hemos de disertar en dos fases: i) la «invasión» de los presupuestos democráticos y ii) la sacralización de la democracia; siempre en el entendido de que la i nvasión es consecuencia de la sacralización.

3.1. La invasión democrática

Para este punto, trataremos el término «invasión» bajo dos modalidades: a) la invasión a espacios ajenos a la política y b) la invasión dentro de la esfera doméstica de los Estados (un espacio ya propiamente político); este último punto lo dotaremos de una bifurcación: i) la invasión ideológica y ii) la invasión bélica.

3.1.1. Democratización de los espacios sociales

En primer lugar, la invasión democrática de los espacios apolíticos es aquella por la cual la democracia —además de irrigar el ordenamiento jurídico y fundamentar el gobierno— busca fundamentar la sociedad.

En *El concepto de lo político* (1991), Schmitt cita a Jacob Burckhardt que afirma que la democracia es una cosmovisión por la cual el poder del Estado sobre el individuo nunca es suficiente, por lo que «*desdibuja las fronteras entre Estado y sociedad*, asigna al Estado todo cuanto supone que no va a hacer la sociedad [énfasis agregado]» (p. 54). Para esto, la democracia ha de abolir todas las diferenciaciones y despolitizaciones típicas del liberalismo decimonónico: ahora todo es político o lo es potencialmente. Por eso es que lo religioso, cultural, económico, jurídico y científico no pueden despolitizarse o incluso considerarse antítesis de lo político, tal como se pretendía en el siglo XIX; al contrario, todos estos elementos adquieren carácter político bajo lo que Schmitt llama el

12 Esto remite, otra vez, al anterior acápite en cuanto el Poder Constituyente no encuentra fundamento fuera de sí mismo: «La nación existe ante todo, es el origen de todo. Su voluntad es siempre legal, es la ley misma» (Sieyès, 2019). El fundamento de la democracia como forma de gobierno es ella misma.

«Estado total», ente que no conoce nada que sea absolutamente apolítico (p. 53). En otras palabras, en la democracia Estado y sociedad se confunden, y aquel termina por filtrarse en la esfera privada de los individuos.

Y es que la confusión Estado-sociedad es tan solo una consecuencia lógica de la democracia. Si la democracia moderna es el poder del pueblo manifestándose con relativa constancia, entonces el poder político es el poder de la sociedad. Kelsen (2013) intentó delimitar esta identificación entre el Estado con la sociedad al argumentar que el «pueblo» no es un conglomerado heterogéneo de personas de carne y hueso, sino un sistema de actos humanos individuales regulados por el ordenamiento jurídico estatal; actos que son prohibidos o exigidos por ese ordenamiento. Es decir, se es parte del pueblo en cuanto se realiza cualquiera de estos actos¹³ (pp. 36-38).

Pero esta delimitación termina por ser insuficiente: tal como lo explica Schmitt, si la democracia busca abolir todo lo que pueda ser considerado antitético hacia la política y en consecuencia politizar los diversos elementos en la mayor medida de lo posible, los «actos humanos individuales regulados por el ordenamiento jurídico estatal —esto es, el mismo Estado democrático—» no dan abasto. No hay un límite establecido en cuanto qué se considera político y qué no.

Por lo tanto, la política (entiéndase democracia) comienza a «invadir» la esfera privada del individuo. Tal como ha apuntado Alvear (2018), «[la democracia] subyace al régimen político, una manera de organizar la sociedad, esto es, de someterla, en su conjunto, a un *sistema*. Con lo que se pretende, además, derivar una *forma de vida* [cursivas originales]» (p. 118). Los procesos de democratización no se limitan solo a la forma de gobierno, sino a diversos espacios que no son propiamente políticos; la democratización no se mide respecto de *cuántos* pueden participar, sino *dónde* pueden hacerlo. Los dos espacios que se deben «invadir» para que la democratización sea plena son el aparato administrativo y la empresa privada (Bobbio, 1986, p. 21-22)¹⁴. Pero, al final, este proceso de democratización carece de límites: un proceso interminable hacia una

13 La forma más racional y eficiente de canalizar estos actos, de acuerdo con Kelsen, es el sistema de partidos en un entorno parlamentarista (2013, p. 38).

14 En cuanto a la democratización de la administración, Schmitt (1966) diría que «se trata tan solo de llevar a cabo reformas y aplicar tendencias correspondientes a la idea fundamental democrática o al programa de partidos democráticos». Una administración que concuerde con el principio de identidad democrática es un imposible; en la administración no opera ningún tipo de representación.

«democracia de verdad» (Alvear, 2018, p. 120). Esto, en consecuencia, hace que los procesos de democratización salgan de los espacios políticos hacia espacios apolíticos y sociales.

Por eso no es de extrañarnos encontrar varias referencias a esta «democratización» en nuestra Constitución Política (1991): los colegios profesionales deben tener una estructura interna y un funcionamiento democrático (art. 26, inc. 2.º); la fomentación de prácticas democráticas en instituciones de educación oficiales o privadas (art. 41); organizaciones deportivas con una estructura y propiedad democrática (art. 52, inc. 2.º); uno de los propósitos de la educación es el respeto a la democracia (art. 67, inc. 2.º), entre otras.

La democracia debe ocupar todos los espacios que le sean posibles, aunque estos no sean, en principio, políticos. Así, ella no es solo forma, fundamento del gobierno y principio constitucional (Bernal Pulido, 2007), sino además principio superior al que los ciudadanos deben atenerse so pena de contaminar su conciencia cívica. Un principio superior que, por consiguiente, debe ser observado por la sociedad en su conjunto: la democracia se convierte también en el fundamento de la sociedad.

En conclusión, la democracia no es solo una forma de gobierno, sino también un sistema social y una forma de vida.

3.1.2. La invasión democrática en el orden global

No hay mayor órgano interestatal que la Organización de las Naciones Unidas. Esta tiene a la democracia como uno de sus valores centrales, a pesar de que en su Carta no se haya incluido el término «democracia»; mas, de acuerdo con la organización, se sobreentiende porque «las palabras iniciales de la Carta, “Nosotros los Pueblos”, reflejan el principio fundamental democrático de que la voluntad del pueblo es la fuente de legitimidad de los Estados soberanos y, por consiguiente, de las Naciones Unidas en su totalidad» (Organización de las Naciones Unidas [ONU], s.f.).

A pesar de que las Naciones Unidas afirman no abogar por un modelo específico de gobierno, esto se contradice al reconocer que «promueven la gobernanza democrática como un conjunto de valores y principios que deberían seguirse para la mayor participación, igualdad, seguridad y el desarrollo de todos los seres humanos» (Organización de las Naciones Unidas [ONU], s.f.); a esto es a lo que nos referimos como «invasión» ideológica de la democracia en un plano internacional, y del cual la ONU es su mayor partícipe.

No obstante, ¿por qué la democracia específicamente? Esto es así porque «[e]stos valores [democráticos] están incorporados en la Declaración Universal de Derechos Humanos, que proyecta el concepto de democracia al afirmar que “la voluntad del pueblo será la base de la autoridad del gobierno”» (Organización de las Naciones Unidas [ONU], s.f.)¹⁵. Es decir, la democracia y los derechos humanos tienen una estrechísima relación. Tanto es así que en el informe *Democracia y derechos humanos: El rol de las Naciones Unidas* se afirma que:

La relación entre la democracia y los derechos humanos es compleja y simbiótica, se refuerzan mutuamente. Cada vez más, se considera que un enfoque de la democracia basado en los derechos y cimentado en el Estado de derecho es la mejor garantía contra las violaciones de los derechos humanos. Las Naciones Unidas deberían atender a los llamamientos en favor de las reformas democráticas a medida que van surgiendo, al tiempo que participan en procesos de construcción de democracias sostenibles basadas en los derechos humanos (IDEA Internacional, p. 6, 2013).

Democracia y derechos humanos son interdependientes, con «un vínculo complejo y simbiótico de apoyo recíproco»; es así como «[l]a democracia no puede definirse sin los derechos humanos. Los derechos humanos solo pueden protegerse debidamente en un Estado democrático» (IDEA Internacional, 2013, p. 27). Esto no es un dato menor. Douzinas (2008) identifica a los derechos humanos como vehículo para las mayores empresas imperialistas de los últimos tiempos: las intervenciones de Occidente en países como Irak y Afganistán, bajo el estandarte de los derechos humanos, dieron lugar —paradójicamente— a violaciones contra ellos mismos, amén del derecho internacional y ocasionar una mayor desestabilización de la región. Estas «intervenciones humanitarias» no son más que formas de expandir el sistema capitalista y democrático por el globo. La siguiente observación de Schmitt (1991) sobre la defensa de la humanidad como *casus belli* es pertinente:

[...]

El que se hagan guerras en nombre de la humanidad no refuta esta verdad elemental [de que el concepto de humanidad excluye el de enemigo], sino que posee meramente un sentido político particularmente intenso.

15 La voluntad del Pueblo mencionada en el artículo 21 de la Carta de las Naciones Unidas como «base de la autoridad del poder público» es, como hemos establecido antes, no solo una forma de gobierno sino su fundamento mismo.

Cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en la que un determinado Estado pretende apropiarse [de] un concepto universal frente a su adversario, con el fin de identificarse con él (a costa del adversario), del mismo modo que se puede hacer un mal uso de la paz, el progreso, la civilización con el fin de reivindicarlos para uno mismo negándoselos al enemigo. «*La humanidad*» resulta ser un instrumento de lo más útil para las expansiones imperialistas, y en su forma ético-humanitaria constituye un vehículo específico del imperialismo económico. [...] *Aducir el nombre de la «humanidad», apelar a la humanidad, confiscar ese término, habida cuenta de que tan excelso nombre no puede ser pronunciado sin determinadas consecuencias, solo puede poner de manifiesto la aterradora pretensión de negar al enemigo la calidad de hombres, declararlo hors-la-loi [por fuera de la ley] y hors l'humanité [por fuera de la humanidad], y llevar así la guerra a la más extrema inhumanidad [énfasis agregado]* (p. 84).

Dentro de este «nuevo credo» de una «iglesia extendida» secuestrada por los gobiernos del mundo, se encuentra el móvil perfecto para librar la guerra y expandir los nuevos imperialismos (Douzinas, 2008): una *bellum iustum* de la modernidad, a imitación de las cruzadas. Pero esa «cruzada democrática» contra los totalitarismos, acentuada desde la Segunda Guerra Mundial, no puede entenderse sin un sentimiento cuasirreligioso o un estado del espíritu que la convoque (Galvão de Sousa et al., 1998). La razón subyacente de la invasión democrática, ideológica o bélica, solo puede comprenderse si consideramos la sacralización de la democracia.

3.2. La democracia sacralizada

La democracia moderna puede considerarse un *dispositivo*¹⁶. Término acuñado por Foucault y explicado por Agamben (2011) en su texto *¿Qué es un dispositivo?*, se trata de a) una red de cosas heterogéneas como instituciones, discursos, leyes, proposiciones filosóficas, edificios, entre otras cosas, b) con una función estratégica concreta al estar envuelta en una relación de poder y, por tanto, c) un cruzamiento entre relaciones poder-saber. Para Agamben, el dispositivo en su mayor generalidad es «todo aquello [...] que tiene la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las

16 Esta identificación de instituciones modernas y liberales como *dispositivos* y su correspondiente sacralización no es propia. Cfr. *El discurso profano del derecho penal colombiano* de Santiago Niño (2020).

conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos» (p. 257). Estos dispositivos se trasladan de la esfera de lo profano a lo sagrado y, con ello, salen del uso común de los hombres: no puede cuestionarse, no puede asirse salvo se profane. La profanación de los dispositivos (un contradispositivo) es un tema que no trataremos, pero mencionaremos la observación de Agamben en cuanto la profanación de los dispositivos modernos es particularmente difícil.

El dispositivo, además, tiene la potencialidad de invadir diversos espacios y diseminar su poder en la esfera privada (Agamben, 2011, p. 263). El uso que se le haga por el gobierno de turno es indiferente, ya que este siempre buscará usarlo «de la forma correcta».

Con esta sucinta descripción de lo que constituye un *dispositivo*, podemos identificar a la democracia como uno. La democracia tiene sus propias leyes, discursos, proposiciones filosóficas e incluso instituciones que procuran salvaguardarla o expandirla (como la Fundación Nacional para la Democracia de los EE. UU); parte de una relación de poder e incluso entrecruza el poder con el saber. Captura, orienta, determina, intercepta, modela, controla y asegura la opinión de sujetos individualizados y a su turno a la opinión pública. Se asegura a sí misma al extender sus raíces en lo más profundo de la sociedad y, por tanto, no puede ser cuestionada fácilmente. Es así como la democracia se sacraliza y se torna un elemento de gobierno con aires «mágico-religiosos» (por usar terminología kelseniana)¹⁷.

Si tenemos en cuenta lo desarrollado por García Arboleda (2016), podríamos complementar esta idea con la de la *ontologización* del Estado moderno: considerarlo como forma universal, regular y constante de limitar y estabilizar el poder¹⁸. Con esta sacralización del Estado moderno «ni siquiera se le pueden

17 Por ello esa naturaleza «fetichista» de la democracia, que termina por ser una «palabra mágica» (Dip, 2018) o «talisman» (Galvão de Sousa et al., 1998). Esto también podríamos conjugarlo con el «fetichismo del Estado», formulado por Taussig, en un mundo secular y moderno como el nuestro (García Arboleda, 2016, pp. 115-116)

18 «La seducción y equívocidad de la palabra “democracia” puede simbolizar bien este desconcierto y confusión. No se cae en la cuenta muchas veces de que con este término no se significa ya generalmente en nuestros días una organización política, que asegure el derecho de los ciudadanos a participar en la vida pública y en el ejercicio del poder—legítimo concepto tradicional—, sino que significa hoy la palabra democracia toda una concepción del mundo: la que atribuye a la voluntad humana, como “voluntad general”, el carácter de fuente primera y única del orden social, y también el de origen autónomo e independiente—frente a cualquier legislación divina natural o revelada—de todo valor y norma ética. Inherente a esta filosofía es, por lo mismo, el interpretar la “democracia” como un absoluto, y el ejercicio de la misma como algo en que la humanidad ejercita prácticamente el rechazo de toda norma trascendente a lo humano» (Canals Vidal, p. 895, 1983)

formular las preguntas ontológicas fundamentales: ¿eres?, ¿qué eres?, ¿cómo has llegado a ser?, ¿siempre has sido?, ¿siempre serás?, ¿eres único?» (p. 107). Es decir, no se lo puede cuestionar, y formas alternativas de encauzar el poder se ven marginalizadas, sean formas contemporáneas en sociedades ajenas a la occidental (las cuales son tratadas por García Arboleda en su artículo desde perspectivas antropológicas y sociológicas); históricas, como las monarquías tradicionales que perduraron en Europa hasta poco después de la Paz de Westfalia en 1648, e incluso hipotéticas, como las aristocracias iluminadas formuladas por liberales escépticos de la democracia (González Jácome, 2015).

Como elemento medular de este Estado moderno *ontologizado* y sacralizado, la democracia también padece de estos fenómenos, puesto que el Estado liberal moderno no puede entenderse sin la democracia, y la democracia no puede entenderse sin este Estado liberal, tal como esbozamos arriba con ayuda de Bobbio (1986).

La consecuencia de que la democracia adquiera este carácter sagrado es que deba enfrentarse con *dispositivos* que Agamben (2011) llama «tradicionales», como la religión.

4. LA TENSIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA: EL CASO DE LA DEMOCRACIA POLÍTICA

La tensión entre la religión y la política es un tópico transversal en la historia política y jurídica de Occidente. Como lo apunta Negro Pavón (2007), religión y política son una unidad dialéctica. Ambas se encuentran en conflicto no tanto por las instituciones por las que se ven representadas sino por su naturaleza misma: una representa el allende, la vida después de la muerte y una realidad del espíritu (o por lo menos un supuesto de realidad con la muerte como línea divisoria, si es que se duda del más allá) y la otra el aquende, lo mundano. Es, en últimas, el conflicto entre *auctoritas* y *potestas*, en que la *potestas* (el poder político) precisa de la *auctoritas* (la religión) para legitimarse.

Esta distinción entre dos poderes fue acentuada por el laicismo propiciado por la propia Iglesia con tal de evitar la mitificación/sacralización del poder político; laicismo ratificado posteriormente por Gregorio VII con su «revolución legal», que vendría a «asentar la idea europea del Derecho» (p. 171)¹⁹.

19 Laicismo que conviene distinguir de los futuros procesos de secularización, como se verá más adelante.

En el mundo moderno, la tensión aparenta desdibujarse o debilitarse, puesto que la religión «ya no es un tema que se discute abiertamente en los espacios de lo público, por el contrario, se convirtió en un asunto propio de los individuos y su lugar de discusión es privado» (Garzón, 2014, p. 39). Es decir, la religión se ha visto desplazada de los espacios públicos. Esto no implicó solo desterrar la religión a un ámbito privado sin mayor controversia posterior: el conflicto se resume en ella, por lo que la tensión no está muerta.

Como ejemplo contemporáneo de lo anterior, podemos ver el caso del Islam en la República Francesa, en el que las comunidades musulmanas se enfrentan a un proceso de «domesticación» adelantado por funcionarios del gobierno francés e intelectuales públicos que buscan adecuar la religión con las normas y valores locales. Así, se crea una dicotomía dentro de la misma religión: un Islam *en* Francia y un Islam *de* Francia (Bowen, 2004). En un conflicto entre el republicanismo francés con su neutralidad religiosa (la *laïcité*), y la del Islam con instituciones jurídicas como la fetua y la sharía —cuya comunidad, como lo relata el artículo, está dividida en la cuestión de la *domesticación*—, la controversia no se suscita sobre el control que ejercen las autoridades religiosas sobre los fieles o sus instituciones. En cambio, se trata de una tensión entre dos cosmovisiones con pretensiones universales; un universalismo humanista y uno teocrático, respectivamente.

Este principio de laicidad (en sus distintas modalidades) está presente en la mayoría de los Estados contemporáneos, incluido el nuestro (Corte Constitucional, T-152, 2017). Los procesos de secularización son variados y con distintos presupuestos, pero centrándonos en la secularización occidental podemos considerar el análisis que hace Schmitt (1991) en «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones». En los procesos de secularización incesante no hay tanto una neutralización de los postulados religiosos, sino un cambio en los «centros de gravedad»: de la teología se pasó a la metafísica de la modernidad temprana, de esa metafísica al moralismo humanitario de las nacientes repúblicas liberales y, por último, del moralismo humanitario a la economía y la técnica²⁰ (Schmitt, 1991). Se tiene una fe religiosa en cada uno de esos centros de gravedad, incluso en los últimos en que se pretende apartar a la religión *stricto sensu* de la vida pública. Como afirma Gómez Dávila (2002), el Estado laico

20 Cfr. Jünger, E. (1995) «La movilización total» en *Sobre el dolor seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*: «Pero una cosa es segura: que solo una fuerza de índole cultural, solo una fe, pudo caer en el atrevimiento de extender hasta el infinito la perspectiva de la finalidad. ¿Y quién pondría en duda que el progreso es la gran Iglesia popular del siglo XIX — la única Iglesia que goza de una autoridad efectiva y de una fe exenta de críticas?» (pp. 92-93).

es presupuesto necesario para la democracia, con tal de que ningún elemento axiológico —como lo puede ser la religión o la moral— hiera las sensibilidades de los mandatarios burgueses en cuanto a los avances de esa misma técnica o al éxito de un negocio (p. 81).

El conflicto al día de hoy entre un universalismo de corte político con una concepción puramente religiosa²¹ puede entenderse como un intento por parte de los Estados de homogeneizar a la población a sus fines últimos a través de esa «neutralidad». En palabras de Garzón (2013):

El secularismo pretende entonces que se identifiquen los fines de los ciudadanos individuales con los fines del Estado pues otras identificaciones, como aquellas promovidas por los ideales religiosos, no son deseables ya que es posible que produzcan divisiones sociales. Paradójicamente esto está produciendo el resultado contrario pues en nombre de “evitar los problemas” se ha logrado desactivar el proyecto político como proyecto vital (p. 51).

Donoso Cortés, en su *Discurso sobre la dictadura* (1962), propone una analogía interesante para ilustrar esta tensión entre religión y política. Existen dos represiones posibles: una interna y otra externa; la religiosa y la política, respectivamente. En una especie de termómetro, mientras la presión religiosa esté alta, la represión política baja; al contrario, si la presión religiosa está baja, la represión política sube y termina por constituir una tiranía. Por ello, si el Estado moderno busca homogeneizar a la ciudadanía con tal de que se identifique con sus fines últimos, procurará que la represión interna sea la menor posible y, para ello, buscará «invadir» la vida privada a través de supuestas neutralidades.

Si la democracia no acepta mayor legitimación que ella misma, la consecuencia lógica de esto es que ella (como *potestas*) buscará erigirse también como *auctoritas*, secuestrándola o absorbiéndola:

La primacía corresponde siempre a la autoridad religiosa, y la mera *potestas* al gobierno. Si la *potestas* rechaza o absorbe la *auctoritas*, deja de estar limitada y se convierte en poder. Y el poder sin trabas tiende a sacralizarse al convertirse en autoridad definidora de la verdad (Negro Pavón, 2007, p. 14).

21 Ya no tratamos aquí de un universalismo religioso, pues si bien el Islam como distintas denominaciones del cristianismo tienen esa vocación universal (advértase que esta sección toma como punto de referencia al catolicismo en su evolución histórica), no podemos aseverar que toda religión la tenga. Por poner algunos ejemplos, podemos mencionar a las comunidades judías ultraortodoxas, a los drusos o las comunidades parsis.

La forma de gobierno democrático que se autofundamenta termina por autosacralizarse al constituir su propia «religión civil» o religión política, uniendo *potestas* con *auctoritas*. Así, la democracia «aspira a ser la religión de la política uniendo la *auctoritas* que le atribuye a la opinión con la *potestas* del mecanismo estatal» (Negro Pavón, 2007, p. 15). Es así como la democracia moderna adquiere un carácter religioso cuando considera que la ley (antes entendida como expresión de un orden superior) es tan solo la voluntad de los hombres (Ayuso, 2018, p. 21) y, en consecuencia, se legitima a sí misma.

5. LA DEMOCRACIA; ¿RELIGIÓN?

No son pocos los autores que llegan a denominar a la democracia como una suerte de religión. Gómez Dávila (2002) llega a considerarla como una religión antropoteísta al considerar a los hombres como voluntades libres, soberanas, e iguales, señores de su propio destino (pp. 58-64). Para Dawson (2015), para que la filosofía liberal de la revolución penetrara en el pueblo más allá de unas clases privilegiadas, debía tornarse en una religión apelando a esa fuerza psicológica; tuvo que convertir las ideas en artículos de un nuevo credo cuyo profeta y fundador fue Rousseau: la religión de la democracia (pp. 30-32). La mayor parte de lo que se argumentará a continuación atiende a la teología política de Donoso Cortés (2006), por la cual tras toda cuestión política viene una gran cuestión teológica.

Samons (2004), al rastrear el origen de la democracia en Atenas, hace un símil entre esta democracia clásica con la democracia contemporánea en los Estados Unidos de América, en cuanto en ambas no hay propiamente una esfera «secular». Democracia, clásica o moderna, tiene sus propios ritos y postulados religiosos. En el caso de la democracia moderna, sin embargo, esta se ha convertido en artículo de fe. Se la considera como la mejor forma de gobierno o hasta sinónimo de «buen gobierno» y, a pesar de que la Constitución americana establezca la separación entre iglesia y Estado, esto termina por sacralizar la democracia e incluso deificarla. La separación iglesia-Estado, aunada a la democracia y a la idea de un «buen gobierno», también ha terminado por convertirse en uno de esos «artículos de fe» de la política americana que son incuestionables:

Hablar de la democracia como una suerte de religión nacional puede parecer absurdo, especialmente dado que la democracia americana contemporánea ha convertido en doctrina santificada la separación entre iglesia y Estado. Pero consideremos la idea por un momento. Seguramente, es

justo decir que la democracia representa hoy una doctrina que pocos osan retar abiertamente con seriedad o de forma fundamental. Las consideraciones americanas públicamente expresadas sobre lo que es el gobierno y la sociedad parecen reflejar una creencia casi absoluta en el valor de la democracia, tratándola como algo más que un simple sistema político con unas ciertas propiedades que han existido en momentos particulares en la historia (p. 176)²².

La «religión de la democracia» adquiere carácter teológico, y llegar a cuestionarla implicaría una contaminación de la conciencia cívica del sujeto, como se apuntó anteriormente en relación a la democracia como principio superior: cuestionar o rechazar a la democracia o sus postulados como el sufragio universal (sin consideración a cualificaciones o méritos) es controversial, si no tabú (p. 177).

Es más, dentro de la democracia americana surgen distintas «sectas» que proclaman ser los verdaderos receptores de la democracia, al igual que las diversas denominaciones del cristianismo. La viabilidad de políticas públicas no se mide en cuanto puedan llegar a constituir un bien social, sino con qué eficiencia pueden dar lugar a espacios democráticos (democratización) (Samons, 2004, pp. 176-178). La dicotomía entre secularización democrática o religión termina por ser falsa:

Si al final la democracia se ha convertido en religión y el intento por separar iglesia y Estado en América ha fallado, tal vez sea porque las sociedades humanas tienen una tendencia tan fuerte de organizarse a sí mismas alrededor de una serie de principios y creencias entrelazadas. Una iglesia de libertad ha surgido de entre las ruinas de los anteriores ideales americanos, y el mensaje proclamado desde su púlpito es claro:

Escoge cualquier cosa menos no creer (Samons, 2004, p. 186)²³.

22 «To speak of democracy as a kind of national religion may seem absurd, especially since contemporary American democracy has made separation of church and state such a hallowed doctrine. But let us consider the idea for a moment. Surely it is fair to say that democracy now represents a doctrine that few dare to challenge openly in any serious or fundamental way. Publicly expressed American views about government and society seem to reflect an almost absolute belief in the value of democracy, treating it as something more than a mere political system with certain properties that has existed at particular moments in history».

23 «If, in the end, democracy has become a religion and the attempt to separate church and state in America has therefore failed, it may be because human societies have such a strong tendency to organize themselves around a set of interlocking principles and beliefs. A church of freedom

La separación americana del Estado respecto de la iglesia, o ya toda religión en general, termina por trasladar el «centro de gravedad» teológico o metafísico al moralismo humanitario, por el cual la posibilidad de elección (*choice*), la diversidad y la libertad se alzan como los valores más altos de una nueva religión (pp. 181-183). Tocqueville (2018) en *La democracia en América* ya advertía el cariz religioso que podrían adquirir las sociedades democráticas:

Es de creer que el imperio intelectual de la mayoría sería menos absoluto en un pueblo democrático sometido a un rey que en el interior de una democracia pura, pero será siempre muy absoluto y, cualesquiera que sean las leyes que rijan a los hombres en los siglos de igualdad, *se puede prever que la fe en la opinión común se convertirá en una especie de religión cuyo profeta será la mayoría* [énfasis agregado] (p. 716).

Todo lo anterior puede ser confrontado con lo que dice Kelsen (2013) sobre el carácter filosófico de la democracia: la democracia no puede aspirar a verdades absolutas. El creer que el Pueblo tiene la verdad y, por tanto, que sabe lo que es bueno, no es nada más que una hipótesis religioso-metafísica que termina por ser ridícula: que el Pueblo tiene un derecho divino (p. 102). Hacer uso de argumentos trascendentes para justificar la democracia termina por ir contra de su propia naturaleza: «Cualquier intento serio por parte de la democracia de justificarse a sí misma de esta manera la convertiría en un asno con piel de león». La democracia es incompatible con verdades absolutas o aspiraciones trascendentes; el conflicto entre autocracia y democracia radica en que aquella tiene una cosmovisión absoluta y metafísica; la democracia, en cambio, una cosmovisión crítico-relativista que deriva en un relativismo político. La mayoría no acierta porque no hay por lo que acertar; por lo tanto, la minoría tiene espacio para desarrollarse dentro del sistema político e incluso convertirse en la mayoría eventualmente (pp. 102-104). En otras palabras, para que la empresa democrática sea viable, una verdad absoluta no debe ser siquiera considerada.

La argumentación de Kelsen, en vez de contrariar lo establecido hasta ahora (que la democracia puede tratarse de una religión), termina por concatenarse por lo dicho por Gómez Dávila (2002): una de las ideologías democráticas es el «ateísmo patético» propiciado por el Estado laico —esto es, el Estado relativista y agnóstico, según palabras de Schmitt (1991, p. 126)—. La democracia es atea porque requiere la inexistencia de Dios para subsistir: «el ateísmo democrático

has arisen amid the ruins of previous American ideals, and the message proclaimed from its pulpit is clear: Choose anything but not to believe».

es teología de un dios inmanente [i.e., la religión antropocentrista democrática]» (Gómez Dávila, 2002, p. 66); la supuesta neutralidad, indiferencia o ambivalencia del Estado en el campo teológico es, en verdad, una firme postura teológica.

La soberanía popular termina no tan solo por alzarse como el fundamento mismo del gobierno o hasta el mismo fundamento de la sociedad como la hemos venido identificando hasta ahora. El dogma de la soberanía popular termina por erigirse como religión cuando se ha desterrado la idea de Dios como la fuente de autoridad de los Estados.

Para Davidson (1899), la religión es cualquier teoría o creencia sobre la relación del hombre con el universo, y su correspondiente acción con esa teoría o creencia. Por ello, termina por identificar a la democracia americana con una religión, por medio de la cual los hombres son libres de desarrollarse en todas las dimensiones posibles. Un Dios en el sentido tradicional del término, para la religión de la democracia, ya no es necesario. Dios, en cambio, está presente en el sentido de lo que es correcto y la fuerza de voluntad que yace en cada alma humana²⁴. Así, el hombre se torna fuente de autoridad; si es fuente de autoridad, es un ser moral, y si es un ser moral, es libre. Bajo este «americanismo» no hay fuerza externa que doblegue al hombre: todo está a su alcance.

Sin embargo, si tenemos en cuenta las reflexiones de García Arboleda (2016) y Garzón (2014), hemos de preguntarnos si no es el Estado moderno el que constituye una religión, y no la democracia como hemos tratado hasta ahora. Desde las reflexiones de Molina (2017) sobre la teología política de Gómez Dávila, al Estado²⁵ se lo puede perfilar como dios desde el sistema westfaliano, pues «los Estados soberanos toman el antiguo lugar de Dios» en cuanto su esencia es la voluntad soberana de los hombres. Esto requiere negar toda voluntad que preceda la del Estado, incluyendo, por supuesto, a la de Dios. Pero el Estado moderno no es religión en sí mismo: la democracia moderna, entendida como religión, es la que le rinde culto al Estado, constituyéndolo. Constitución que se

24 «*God is not a being reflecting barbaric splendor from a cloudy throne, to awe a race of helpless, cringing sycophants, but the sense of right and the strength of will enthroned in every human soul* [Dios no es un ser que desprende un esplendor bárbarico desde un trono nuboso para sorprender a una raza de asquerosos y desamparados aduladores, pero el sentido del bien y la fuerza de voluntad entronizados en cada alma humana]. (Davidson, p. 38, 1899).

25 Un apunte interesante sobre el fetichismo de Estado: «[la racionalización de la violencia] es precisamente la acción conjunta y permanente de razón y violencia en el Estado la que crea en un mundo secular y moderno, *la grandeza de la E mayúscula a la hora de referirnos a nuestro Estado —piénsese, en ese mismo sentido, cómo escribimos los dioses de otros con minúscula y el nuestro con mayúscula—* [énfasis agregado]» (García Arboleda, p. 116, 2016).

da a través de hombrecillos, los hombres libres y abstractos de la democracia, que se creen dioses.

6. CONCLUSIÓN

Una vez entendida la democracia desde su dimensión religiosa es que podemos comprenderla como un elemento sacralizado que busca expandirse en esferas más allá de lo público y alrededor del globo, a través de la presión internacional o con la fuerza física. Por consiguiente es que podemos entenderla como dogma que la convierte en el fundamento del gobierno y que, por lo tanto, la convierte en única forma de gobierno moral y admisible: se convierte en sinónimo de *buen gobierno*. Es así cómo estos elementos deben entenderse dentro de una cadena de efectos y consecuencias.

Una vez comprendemos a la democracia en su dimensión religiosa es que podemos entender cómo (a pesar de todas sus falencias y vicios) ha podido alzarse como la única forma legítima de encauzar el poder político, desterrando las más diversas alternativas. Esto se hace más evidente en cuanto los regímenes más disímiles entre sí hacen uso de su significado, aunque se aparten bastante de sus postulados: su fuerza retórica es innegable para los Estados modernos.

Es más, no solo es su fuerza retórica. Es la esencia y religión del Estado moderno y, en últimas, lo que le ha permitido perpetuarse a lo largo del tiempo. El Estado moderno, en cuanto establece lo que es justo y lo que no, lo bueno y lo malo, toma el rol que tenía Dios antes de la Paz de Westfalia (Molina, 2017)²⁶; su esencia, la voluntad soberana del hombre, la democracia, es la fuente de su legitimación. Si quisiéramos resumir todo lo dicho hasta ahora en unas cuantas palabras, este escolio de Gómez Dávila (2004) sería el más pertinente: «Sólo las religiones duran, o sus simulacros» (p. 126).

Este trabajo, que buscó esbozar la ideología democrática desde la teología política (o por otros autores ajenos a ella) como una religión civil, también tiene el propósito de controvertir la idea de democracia como fin último: un estándar supremo ante el cual no se antepone ningún otro criterio, como puede ser la virtud o una conciencia ciudadana sin perjuicio de la forma de gobierno. En palabras de Samons (2016), «no se trata de la forma de gobierno, sino de encontrar mejores ciudadanos en nosotros mismos como en los demás».

26 El cambio producido con la Paz de Westfalia en el orden internacional, según Molina (2017), fue la introducción de la anarquía (en cuanto ya no existe un valor supremo como lo es el de una deidad, en este caso la cristiana) y, con ello, la laicización del derecho internacional.

Y es que como los dioses que observan desde las brumas de la modernidad política son tan numerosos, no podemos afirmar que análisis de este estilo puedan agotarse aquí. Este podría ser un buen punto de partida para futuros trabajos que versen sobre otros fenómenos como las constituciones como emanaciones de la voluntad popular, la decadencia contemporánea de las democracias liberales (y su transición, al fin y al cabo, a otra clase de democracias), la disolución de los *ethos* nacionales debido a los procesos de globalización, etc. Debemos preguntarnos si vale la pena perpetuar el *silete, theologi!* lanzado a comienzos de la era de los Estados (Schmitt, p. 45, 1999) o si, en cambio, vociferamos *dicatis, theologi!*

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? (Trad. R. J. Fuentes). [Qu'est-ce qu'un dispositif?]. *Sociológica*, 26(73), 249-264.
- Aristóteles. (1988). *Política* (Trad. Manuela García Valdés). [Politeia]. Editorial Gredos.
- Ayuso, M. (Ed.) (2018). *De la democracia «avanzada» a la democracia «declamada»*. Marcial Pons.
 - Alvear, J. (2018). *La «anti-metafísica» de la democracia moderna: la raíz de todos sus males*. En *De la democracia «avanzada» a la democracia «declamada»* (pp. 115-141). Marcial Pons.
 - Ayuso, M. (2018). *Dos democracias y dos derechos públicos*. En *De la democracia «avanzada» a la democracia «declamada»* (pp. 17-50). Marcial Pons.
 - Dip, R. (2018). *Democracia, derecho público e instituciones, hoy*. En *De la democracia «avanzada» a la democracia «declamada»* (pp. 143-150). Marcial Pons.
- Bernal Pulido, C. (2016). La democracia como principio constitucional en América Latina. *Cuestiones constitucionales* (17). 32-51.
- Bobbio, N. (1985). *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*. Giulio Einaudi Editore.
- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Bowen, J. R. (2004). Does French Islam Have Borders? *American Anthropologist*, 106(1), 43-55.
- Bryce, J. (1921). *Modern Democracies* (Vol. 2). The Macmillan Company.
- Canals Vidal, F. (1983). El ateísmo como soporte ideológico de la democracia. *Revista Verbo*, (217-218), 893-900.
- Constitución Política de Colombia [C.P.]. (1991). (38.ª ed.). Legis.
- Constitución de la República Popular Democrática de Corea. (1972). Reformada en 1998. https://www.constituteproject.org/constitution/Peoples_Republic_of_Korea_1998.pdf
- Corte Constitucional de Colombia, Sala Plena. (9 de julio de 2003). Sentencia C-551 [M.P.: Eduardo Montealegre Lynett].

- Corte Constitucional de Colombia, Sala Plena. (8 de abril de 2015). Sentencia C-150 [M.P.: Mauricio González Cuervo].
- Corte Constitucional de Colombia, Sala Tercera de Revisión. (8 de marzo de 2017). Sentencia T-152 [M.P.: Alejandro Linares Castillo].
- Cortés, J. D. (1962). Discurso sobre la dictadura. *Revista Verbo*, (8), 33-55. <https://fundacionspeiro.org/revista-verbo/1962/8/documento-167>
- Cortés, J. D. (2006). *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Editorial Comares.
- Davidson, T. (1899). American Democracy as a Religion. *International Journal of Ethics*, 10(1), 21-41.
- Dawson, C. (2015). *The Birth of Democracy*. En Dawson, C., *The Gods of Revolution* (pp. 29-44). The Catholic University of America Press.
- Dorf, M. C. (2021). *The Role of Constitutional Courts in Defective Democracies*. En Book Launch: Constitutionalism: Old Dilemmas, New Insights [Webinar]. Facebook. <https://www.facebook.com/150444648383808/videos/190661566236467>
- Douzinas, C. (2008). *El triunfo los derechos humanos*. En Douzinas, C., *El fin de los derechos humanos* (pp. 1-26). Legis.
- Galvão de Sousa, J.P., Lema Garcia, C. & Fraga Teixeira de Carvalho, J. (1998). *Diccionario de Política*. T.A. Queiroz, Editor.
- García Arboleda, J.F. (2016). Los aportes epistemológicos del pensamiento antropológico sobre el Estado moderno y las etnografías sobre sus prácticas cotidianas. *Universitas Humanística*, (82), 105-134. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh82.aepa>
- García-Jaramillo & Gnecco-Estrada. (2016). La teoría de la sustitución: de la protección de la supremacía e integridad de la constitución, a la aniquilación de la titularidad del poder de reforma constitucional en el órgano legislativo. *Vniversitas*, (133), 59-104. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.vj133.tsps>
- Garzón, J. (2014). *Reflexiones sobre el proceso de secularización, el encantamiento del mundo y el lugar del derecho. Estudio de los casos de Las Pavas y El Garzal*. (Trabajo de pregrado). Pontificia Universidad Javeriana.
- Gómez Dávila, N. (2002). *Textos I*. Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2004). *Escolios a un texto implícito*. Tomo I. Villegas Editores.
- González Jácome, J. (2015). *Estados de excepción y democracia liberal en América del Sur: Argentina, Chile y Colombia (1930-1990)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- International Institute for Democracy and Electoral Assistance [IDEA International]. (2013). *Democracia y derechos humanos: El rol de las Naciones Unidas*. Massimo Tommasoli. <https://www.idea.int/sites/default/files/publications/democracia-y-derechos-humanos.pdf>
- Jünger, E. (1995). *La movilización total*. En Jünger, E. (1995) *En Sobre el dolor seguido de La movilización total y Fuego y movimiento* (pp. 89-123). Tusquets Editores.
- Kelsen, H. (2013). *The Essence and Value of Democracy*. Rowman & Littlefield publishers, Inc.

- Law, D. & Versteeg, M. (2013). Sham Constitutions. *California Law Review*, 101(4), 863-952.
- Lincoln, A. (2013). *Gettysburg address*. <https://www.pbs.org/newshour/extra/app/uploads/2013/11/Transcript-of-the-Gettysburg-Address.pdf>
- LópezMichelsen, A. (1983). *Introducción a estudio de la Constitución de Colombia*. Universidad Santo Tomás.
- Molina, T. F. (2017). El sistema westfaliano: un análisis desde la teología política de Nicolás Gómez Dávila. *Papel Político*, 21(2), 411-434. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.papo21-2.swat>
- Niño, S. (2020). El discurso profano del derecho penal colombiano. *Universitas Estudiantes*, (21), 11-38.
- Negro Pavón, D. (2007). Democracia y religión. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 41, 163-181. <https://doi.org/10.30827/acfs.v41i0.867>
- Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (s.f.). *Desafíos globales: Democracia*. <https://www.un.org/es/global-issues/democracy>
- Rosental, M. & Iudin, P. (1959). *Diccionario filosófico abreviado*. Ediciones Pueblos Unidos. <https://www.filosofia.org/urss/dfa1959.htm>
- Samons, L. (2004). *Democracy and Religion*. En Samons, L., What's Wrong with Democracy? From Athenian Practice to American Worship (pp. 163-186). University of California Press.
- Samons, L. (2 de noviembre de 2016). *Pericles of Athens and the Dangers of Democracy - Loren J. Samons* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=I-y7wFgOXinE>
- Santacruz, M. (2021). *El ágora digital: deliberación y democracia en la era de las redes sociales*. (Trabajo de pregrado). Pontificia Universidad Javeriana.
- Schmitt, C. (1966). *Teoría de la constitución*. Editora Nacional.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.
- Sieyès, E. (2019). *¿Qué es el Tercer Estado?* <https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=-libros/que-es-el-tercer-estado.pdf> de Tocqueville, A. (2018). *La democracia en América*. Editorial Trotta.
- The Economist Intelligence Unit. (2020). *Democracy Index 2020*. The Economist. <https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2020/>
- Urbinati, N. & Invernizzi, C. (Ed.). (2013). *Editor's Introduction*. En Kelsen, H., The Essence and Value of Democracy (pp. 1-24). Rowman & Littlefield publishers, Inc.
- Zakaria, F. (1997). The Rise of Illiberal Democracy. *Foreign Affairs*, 76(6), 22-43.