

## GNOSTICISMO Y RELIGIÓN DEMOCRÁTICA

José Miguel Serrano Ruiz-Calderón  
*Universidad Complutense de Madrid*

**Abstract:** In the centenary of the birth of the writer Nicolás Gómez Davila, author of “Scholiato text implicit” has produced an update on the debate about which is the implicit text referred to the whole of his work. The article disputes the idea that there is only implicit in the text referred to the author glosses. Rather suggests that it is scholiato each of the readings of the author, certainly united by the appreciation of the Western tradition or common tradition. For criticism of democratic religion implicit text is the work of Eric Voegelin, and to a lesser extent by Hans Jonas, Karl Löwith or Hans Urs von Balthasar. In all perceived a critique of modernity that is attributed Gnostic foundation.

**Keywords:** Gnosticism, democracy, religion, atheism, liberalism.

**Resumen:** En el centenario del nacimiento del escritor Nicolás Gómez Dávila, autor de los “Escolios a un texto implícito”, se ha producido una actualización del debate sobre cuál es el texto implícito al que se refiere el conjunto de su obra. El artículo discrepa de la idea de que existe un único texto implícito al que se refieren los escolios del autor. Más bien sugiere que se trata de escolios a cada una de las lecturas del autor, ciertamente unificadas por el aprecio a la tradición occidental o tradición común. En el caso de la crítica a la religión democrática el texto implícito es la obra de Eric Voegelin, y en menor medida de Hans Jonas, Karl Löwith o Hans Urs von Balthasar.

En ellas se percibe una crítica de la modernidad a la que Voegelin, Jonas y Balthasar atribuyen un fundamento gnóstico.

**Palabras clave:** gnosticismo, democracia, religión, ateísmo, progresismo.

**SUMARIO:** 1 Texto o textos implícitos en la obra de Nicolás Gómez Dávila.- 1.1 Escolio y texto.- 1.2. La religión democrática como texto implícito.- 1.3. El lector que escribe.- 2 Un texto comentado: Eric Voegelin.- 2.1. Religión política, manifestación gnóstica y enfermedad del alma.- 2.2.

Tradición limitada- 2.3. Falta de sistema y pluralidad de perspectivas.- 3. La religión a la inversa.- 3.1 Democracia como religión antropoteísta.- 3.2. Dualismo vida temporal-vida eterna.- 3.3. Neutralidad y ciencias sociales.- 3.4. Liberalismo y democracia.- 4. Origen herético de la religión democrática.- 4.1. Gnosticismo y cristianismo.- 4.2. Ideas cristianas que se han vuelto locas.- 4.3. Carencias del antropoteísmo.- 5. Ideas principales de la religión democrática.- 5.1. Voluntarismo.- 5.2. Progresismo.- 5.3. Transmutación de los valores.- 5.4. Determinismo Universal.-

## 1 TEXTO O TEXTOS IMPLÍCITOS EN LA OBRA DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

### 1.1 ESCOLIO Y TEXTO

Para la mayor parte de sus intérpretes, la obra del escritor colombiano Nicolás Gómez Dávila se extiende principalmente en el comentario de un texto que no se explicita, un texto implícito, en cierta forma misterioso. De hecho sus escritos más acabados, la parte fundamental de su obra, se titularon bajo el epígrafe común de Escolios a un texto implícito. En una constante reiteración se denominaron sucesivamente *Escolios*, *Nuevos Escolios* y *Sucesivos Escolios a un texto implícito*<sup>1</sup>. Su otra publicación principal *Notas*<sup>2</sup> es un cuaderno preparatorio, de enorme valor interpretativo, pero al fin y al cabo un boceto de la obra posterior. Tan sólo *Textos*<sup>3</sup> parece alejarse del género gnómico; se trata de una recopilación importante de artículos moderadamente extensos, de notable interés, pero a la que casi todos llegamos tras los escolios<sup>4</sup>.

Sabemos que el escolio es un modesto comentario a un texto dotado de autoridad, donde el autor, por decirlo de alguna forma, se esconde<sup>5</sup>. Autor

<sup>1</sup> *Escolios a un texto implícito*. (Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, 1977, 2 Vols.) y luego otras dos *Nuevos escolios a un texto implícito* (procultura, Presidencia de la República, Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura, Bogotá, 1986, 2 Vols.) y *Sucesivos escolios a un texto implícito*, (Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1992). En España todos publicados bajo el título *Escolios a un texto implícito*. Atalanta. Gerona. 2009.

<sup>2</sup> Gómez Dávila, Nicolás. *Notas 1*, ed. Privada, México, 1954, *Notas, 2 ed.*, Villegas Editores, Bogotá, 2003

<sup>3</sup> *Textos 1* (Bogotá, Editorial Voluntad, 1959), vid. la edición española, Atalanta, Gerona, 2010.

<sup>4</sup> Como dijo Franco Volpi: “Desde el punto de vista del autor, un simple ejercicio preparatorio olvidable; para nosotros un atisbo precioso para espiar el atelier del escritor, observar desde el nacimiento sus movimientos y sus resquicios creativos, entender su espíritu, reconocer y ver madurar su inconfundible estilo construido alrededor de fulminantes efectos lingüísticos y mentales. En suma, es la clave –especulativa, poética y a ratos personal y biográfica– para ensimismarse en la perspectiva gomezdaviliana y entender su visión del mundo y su original teoría del aforismo”. “Entre pocas palabras”, *Paradoxa*, n 14, Diciembre 2007, pag. 9.

<sup>5</sup> Así precisa Francia Elena Goenaga “El escolio, en efecto, tiene la intención de esclarecer un texto (segunda palabra de título), que en la Edad Media tenía un nombre propio: los diálogos de

apenas conocido sobre texto dotado de autoridad propia, considerado de forma canónica. En el mundo jurídico esa fue la forma adoptada para “recibir” el Digesto en los primeros comentaristas, relectura reverencial que transforma sorprendentemente el texto, de forma inadvertida por los autores. Otro es el caso de los escolios de Gómez Dávila, donde al no explicitarse el texto, la unidad se adquiere sobre el acto de escribir del nuevo autor, verdadero hilo conductor entre la sucesión de escolios<sup>6</sup>. En consecuencia, los gomezdavilianos, si esta secta existe, nos unificamos por el aprecio a la escritura sintética que surge de la lectura peculiar que realizaba el propio don Colacho<sup>7</sup>.

## 1.2. LA RELIGIÓN DEMOCRÁTICA COMO TEXTO IMPLÍCITO

Uno de los tópicos sobre el autor bogotano Nicolás Gómez Dávila es averiguar cuál es el texto implícito a sus Escolios. Su gran amigo Francisco Pizano de Brigard había sido contundente y afirmaba que ese supuesto texto “velado” era la religión democrática. En el curso de los debates personales tras el encuentro gomezdaviliano de Varsovia, que tuvo lugar en la Facultad de Derecho de esa Universidad el 19 de abril de 2012, se abrió paso una idea que harían más fuertes, por un lado, las dudas que mantenemos sobre la posibilidad de que la religión democrática fuese ese texto buscado y anhelado, mientras que por otro nos hacían pensar que en cierta forma estábamos en una búsqueda iniciada en un malentendido. En el Congreso gomezdaviliano de Bogotá, celebrado en la Universidad de la Sabana los días 16, 17 y 18 de mayo, Diego Pizarro, el más joven contertulio de don Colacho, ratificó que fué

Platón o un fragmento d la Metafísica de Aristóteles, por ejemplo, mediante la escritura de anotaciones en los márgenes o en las interlineas del manuscrito; produciendo, de esta manera, otro texto, en donde la voz de la primera autoridad, la del texto comentado, resonaba en el segundo y humilde texto anónimo del escoliasta”. Goenaga Olivares, Francia. Elena. *La tumba habitada. Nicolás Gómez Dávila, el caso colombiano*. Editorial Académica Española, Berlin, 2011. Pág 5.

<sup>6</sup> Como indica Francia Elena Goenaga “El escolio es comentario de texto y también método, camino andado para llegar a comprender. ¿Pero qué comenta don Nicolás?, ¿cuáles son sus textos? El texto delimitado físicamente por frases y párrafos, cubiertas y lomo, no lo conocemos con exactitud, en ocasiones aparece como cita en el comentario, pero no corresponde a un fragmento determinado o a una obra en particular. Solamente sabemos que está allí, tal vez sobre un atril, en la biblioteca de la calle 74 con carrera 11, en Bogotá. De tal manera, que el escolio aquí es la autoridad, en cuanto tiene voz y nombre propio: Nicolás Gómez Dávila (NGD), y el texto se convierte en una voz anónima implícita para el lector.” Francia Elena Goenaga Olivares, *ibidem*, p. 7.

<sup>7</sup> De nuevo con Goenaga: “Luego, tenemos aquí una paradoja, porque si hay un texto leído cuyo título exacto permanece en el anonimato y, dos, porque el comentario no se convierte, a su vez, en texto explícito. Así, aquel primer texto explícito que se convierte en anónimo e implícito en cada escolio, está presente como origen de la reflexión, de la iluminación, del impulso de llenar cuadernos con anotaciones producto de la lectura, produciendo una especie de traslación no sólo de sentido sino de autoridad. ¿Cómo hacer para que la autoridad del texto no se pierda? De la única manera como puede hacerlo el lector ( en este caso NGD), convirtiéndose él mismo en texto”. Francia Elena Goenaga, *ibidem*, p. 7.

el propio Gómez Dávila quien afirmó que ese era el texto implícito. Ello no obsta para que la respuesta pudiera considerarse insatisfactoria.

Primero concuerdo con Abad en que bajo la fórmula general del escolio hay diversos géneros, aunque ciertamente se puede buscar una fórmula más querida o reiterada en Gómez Dávila, fórmula derivada de Joubert, pero ciertamente endurecida; tal como indica Volpi: “Lo que distingue a Gómez Dávila son las tintas más fuertes, la sistemática búsqueda de la sentencia contundente, el entimema preferido a la máxima argumentativa y al razonamiento completo”<sup>8</sup>.

La variedad de formas, con la inclinación citada, surge, sin embargo de un único método, la lectura aún más que la escritura, como deduce Francia Elena Goenaga. Y de cada texto leído brota un comentario, un escolio, muchas veces derivado de la autoridad de lo leído, de su autor, otras de la discrepancia de Gómez Dávila con el autor o de la crítica a la anticultura predominante, crítica engarzada a su vez en otro texto inspirador, de ahí las páginas de don Colacho sobre la superioridad de la lectura sobre la llamada “vida”.

Un escolio a un texto implícito, que se suma a otro escolio a un texto implícito y así sucesivamente, hasta juntar los escolios a un texto implícito, donde desde mi punto de vista no tiene sentido buscar un solo texto comentado. Al final, si ese texto existe, sólo puede componerse a través del conjunto de las lecturas comentadas del propio don Colacho; es decir, no es un texto autónomo al autor sino el conjunto de textos con escolios anotados.

No pienso, en consecuencia, que la obra de Gómez Dávila sea un comentario sobre la religión democrática, una especie de crítica desde todos los ángulos a ese fenómeno moderno.

Es Francisco Pizano quien sugirió la idea que ahora abordamos; aún en vida del autor, fue categórico y concretó el texto implícito en una de las contribuciones de Gómez Dávila: “El reaccionario auténtico”: “El texto **implícito** está contenido en las páginas 61 a 100 de su libro *Textos I* (Bogotá, 1959) y su tema es la democracia”. Citemos el párrafo que enuncia el argumento central:

“La democracia es una religión antropoteísta. Su principio es una opción de carácter religioso, un acto por el cual el hombre asume al hombre como Dios. Su doctrina es una teología del hombre-dios; su práctica es la realización del principio en comportamiento, en instituciones, y en obras”<sup>9</sup>.

De esta posición discrepa Francia Elena Goenaga Olivares que, sin desmerecer la importancia de la religión democrática, realiza una propuesta

<sup>8</sup> F Volpi. *Entre pocas palabras*, ibidem, p. 10.

<sup>9</sup> Pizano de Brigard, Francisco. “Semblanza de un colombiano universal”, *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, Bogotá, n 542, vol LXXI, abril-junio, 1988, pag 9-20, p. 12.

más radical o si se quiere más teológica. Piensa que el centro de referencia de la obra del bogotano es un principio cartesiano, Dios<sup>10</sup>. La opción es sugerente, pues Dios es lo único de lo que merece la pena hablar o, por decirlo en un escolio, *Todo fin diferente de Dios nos deshonra*<sup>11</sup>, aunque podemos añadir que lo que se dice acerca del Ser por excelencia es siempre poco. Dios es, desde luego, algo más complejo que el principio cartesiano y en Gómez Dávila es culminación y explicación vital. De hecho, para algunos autores, la fe en Dios sería la explicación más coherente de la resistencia a la tentación nihilista de don Colacho; si Nicolás Gómez Dávila no dio en Ciorán sería, en cierta forma, por lo único de lo que nunca dudó.

### 1.3. EL LECTOR QUE ESCRIBE

Para exponer una hipótesis aun en contra de lo afirmado por el autor pienso que debemos fijarnos en las “confesiones” que don Colacho realiza sobre su propia labor: la lectura “comprometida” de cada libro que se hace propio en el aprecio o en el desprecio, la necesidad de pensar escribiendo, definida de forma irónica como una limitación, la filosofía como forma de vida, la admiración a la obra ajena que engendra un verdadero juicio sobre la realidad, una humildad intelectual notable que lleva al mero esbozo, pero unida a una feroz sinceridad, sólo en los escritos que probablemente no estuviesen pensados para ver la luz.

Casi todo lo resume en una de sus más largas notas, que sin embargo no me resisto a reproducir:

*Anhelo que estas notas, pruebas tangibles de mi desistimiento, de mi dimisión, salven de mi naufragio mi última razón de vivir.*

*Imposible me es vivir sin lucidez, imposible renunciar a la plena conciencia de mi vida.*

*Actor desastrado, busco una silla de espectador.*

*No pudiendo contribuir noblemente al drama del mundo, prefiero que se me jubile como inepto a que se me admita como comparsa o figurante.*

<sup>10</sup> “La crítica a la democracia constituye, desde luego, el centro del pensamiento reaccionario de Gómez Dávila, pero no es el texto implícito de los Escolios, su centro es un principio cartesiano: Dios. De no ser así las tautologías, las isotopías, presentadas por Gómez Dávila no tendrían sentido, como tampoco lo tendría la estética que hemos llamado trascendente. Dios aparece como la límpida estructura en donde se ordenan todas las verdades, y el arte es una de ellas”. Goenaga Olivares, F. E. *La tumba habitada. Nicolás Gómez Dávila, el caso colombiano*. Editorial Académica Española, Berlín, 2011, pp 30-31.

<sup>11</sup> Escolios, Atalanta, p. 75.

*Ciertamente no creo que para pensar, meditar o soñar sea siempre necesario escribir. Hay quien puede pasearse por la vida los ojos bien abiertos, calladamente.*

*Hay espíritus suficientemente solitarios para comunicarse a sí mismos, en su silencio interior, el fruto de sus experiencias.*

*Mas yo no pertenezco a ese orden de inteligencias tan abruptas; requiero el discurso que acompaña el ruido tenue del lápiz, resbalando sobre la hoja intacta.*

*Última razón de vivir: el deseo de comprender.*

*Secreto anhelo perdurable.*

*Ambición desmedida, pero ambición consciente de la estrechez del recinto que el destino le otorga. Ambición tenaz, decidida a ocupar el diminuto espacio concedido.*

*No se me oculta la mediocridad de los resultados que cabe lograr, pero me basta la sola actividad del espíritu que piensa.*

*No veo, luego, en estos cuadernos el repositorio de raras revelaciones; me contento con arrancar a mi estéril inteligencia unas pocas centellas fugitivas<sup>12</sup>.*

## 2. UN TEXTO COMENTADO: ERIC VOEGELIN

### 2.1. RELIGIÓN POLÍTICA, MANIFESTACIÓN GNÓSTICA Y ENFERMEDAD DEL ALMA

Es indudable, sin embargo, que en este comentario general, la apreciación exacta de la religión tiene una importancia capital. Una religión ciertamente centrada en Dios lo que, por paradójico que parezca, se ha echado de menos a lo largo del siglo XX, y alejada en consecuencia del conjunto de utilidades. Como acertadamente dice nuestro autor:

“Ni la religión se originó en la urgencia de asegurar la solidaridad social, ni las catedrales fueron construidas para fomentar el turismo”<sup>13</sup>.

Si pensamos que los escolios son comentarios a diversos textos la labor de quienes nos acercamos a su vez al comentario sobre los mismos escolios es, entre otras, la de identificar los diversos textos implícitos. Si por la vastedad de las lecturas de Gómez Dávila esto es difícil en algunos casos, aunque nuestro autor ni mucho menos oculta el texto implícito, ni tiene ninguna intención de originalidad, en otros el referente es indiscutible por la fidelidad del comentario.

<sup>12</sup> *Notas*, p. 49.

<sup>13</sup> *Escolios*, p. 84.

En este caso la crítica a la religión democrática como religión política primero, como manifestación gnóstica, segundo, y como enfermedad del alma en tercer lugar, sigue las huellas de Eric Voegelin<sup>14</sup>.

## 2.2. TRADICIÓN LIMITADA

Tal como señalábamos hace unos momentos hay autores (que casi podríamos identificar con “el comentario polaco”) que limitan aún más la tradición a la que se refiere Gómez Dávila. Entendámonos, nadie duda de su extenso comentario de toda la obra occidental, de su aprecio por los antiguos, de su conocimiento de los modernos, pero a la hora de analizar sus preferencias, toda una corriente se detiene en lo que puede denominarse su peculiar teología política. Esto se centra en un escolio ya citado “Las corrientes históricas no fluyen en dirección satisfactoria sino en el trecho del V al XII”. Lo que a juicio de Jacek Bartyzel se aleja de una típica alabanza más para los conservadores de la Edad Media, en cuanto incluye “siglos oscuros” y excluye en s. XIII (el de la armonización entre fe y razón). Para el polaco “la visión del reaccionario de Bogotá se puede interpretar en la manera siguiente: la pasión por la nueva, más poderosa que cualquier otra dosis del conocimiento antiguo provocó en los intelectuales del s. XIII la actitud de subordinación a la ciencia y sobreestimación de las capacidades epistemológicas de la razón. Nicolás Gómez Dávila no vacila en llamarlo embobamiento creciente por la ciencia” y cargarlo a la responsabilidad de la crisis moderna de la religiosidad<sup>15</sup>.

Así Gómez Dávila, a juicio de Adam Wielomski se aleja en cierta forma de autores como Donoso y el conjunto de los reaccionarios, pues junto a la preferencia antes citada por lo siglos V a XII añade otro escolio “Los tres traspies de la Iglesia han sido: el aristotelismo, el jesuitismo y la comisión bíblica<sup>16</sup>”.

<sup>14</sup> Tres pasos descritos por Peter J. Opitz “El primero de estos intentos decantó en su concepción de las religiones políticas. A partir de ella Voegelin reconstruyó los procesos a través de los cuales la cultura comunitaria cristiana sostenida y traspasada por el cristianismo como religión del espíritu, se disolvió y fue progresivamente solapada, desplazada y destruida por una religiosidad intramundana que adquirió su forma ideológica y política en los movimientos de masas del comunismo, del fascismo y del nacionalsocialismo... y como esencia de ese proceso se señalaba la “inmanentización de la idea cristiana de redención, que adquirió su forma especulativa y encontró su traducción política en las filosofías de la historia de la Ilustración francesa así como en las de Hegel y Marx. Voegelin conceptualizó en *New Science of politics* el tipo especulativo que subyace a este proceso, y a la vez lo impulsa, al identificar la “esencia de la Modernidad como el avance del gnosticismo”. Opitz, Peter J. “La tesis sobre la gnosis. Voegelin y la crítica de la Modernidad”, en *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, Hydra, Buenos Aires, 2009. p. 62-63.

<sup>15</sup> Bartyzel, Jacek, El estilo románico en el catolicismo, en *Nicolás Gómez Dávila, I jęgoDzięlo*, Furta Sacra, Varsovia, 2008, p. 56.

<sup>16</sup> Wielomski, A. La teología política de Nicolás Gómez Dávila, en *Nicolás Gómez Dávila, I jęgoDzięlo*, Furta Sacra, Varsovia, 2008, p. 158.

Si seguimos la clave interpretativa de Voegelin, la crítica al XIII se produciría principalmente por la crisis que el difícil equilibrio de la fe sufre en ese momento, tiempo en cierta forma de apogeo de la civilización cristiana pero también de desarrollo de la tentación gnóstica, que penetra en unos hombres a los que el realismo cristiano respecto a la condición humana les puede parecer excesivamente duro. Florecen entonces las sectas gnósticas, ciertamente en paralelo a la construcción tomista. (Infravalorada por don Colacho)<sup>17</sup>.

### 2.3. FALTA DE SISTEMA Y PLURALIDAD DE PERSPECTIVAS

La falta de sistema, incluso en la crítica al sistema del mismo autor, explica que nos podamos acercar a la obra desde una pluralidad de perspectivas o, si se quiere, que personas muy distintas se incluyan entre los lectores de Gómez Dávila. Aquí está la razón de la admiración por nuestro autor de tantos. Cualquiera que abomine de la profesionalización de la cultura: “Sólo profanos y catecúmenos creen en la importancia de la instrucción. Todo pedagogo furtivamente analfabeto”<sup>18</sup> por la opresión pedagógica, tiene en Gómez Dávila una fuente de inspiración. Quien sienta la sensualidad, como la propia existencia, de una manera tensa y envuelta en problemas. Quien busque un *beatus ille* en la conciencia del desengaño de la realidad. Quien pueda contemplar de frente la realidad política y el marasmo ideológico. Quien comparta sus simpatías por ciertos autores y sus antipatías o, también, quien las sienta de forma inversa. Los insomnes, especie amplia y relativamente solidaria; los rivales de los clerics progresistas; los pesimistas sinceros, todos pueden encontrar el escolio que describe el pensamiento propio de una forma brillante, inalcanzable para la mayoría de nosotros.

Por eso mismo puede discreparse de otros escolios, sin que disminuya un ápice la admiración por el autor. Esto sucedería con la incomprensión por la

<sup>17</sup> Este juego de apogeo y crisis es así descrito por Voegelin: “Estamos ante la extraña situación de que cuanto más se difunde socialmente la fe cristiana, cuantos más hombres mantiene bajo presión institucional y cuanto más claramente se elabora su esencia, más amenazada se encuentra esta fe. En la Alta Edad Media la amenaza alcanzó su punto crítico en virtud de su éxito social entre las masas. De hecho, el cristianismo había abarcado institucionalmente a los hombres de la sociedad occidental y en la nueva cultura urbana su esencia había accedido a su más elevada claridad bajo el influjo del gran movimiento de órdenes; y al mismo tiempo que su grandeza se había hecho visible su debilidad: grandes masas de hombres cristianizados, que no eran suficientemente fuertes para la aventura heroica de la fe, se tornaron receptivos a ideas que podían darles un grado mayor de certeza que la fe sobre el sentido de su existencia. La realidad del ser, tal como es conocida en su verdad por el cristianismo, es difícil de soportar y la fuga de una realidad que se ha avizorado claramente, tal como se da en las construcciones gnósticas, seguirá siendo siempre un fenómeno ampliamente difundido allí donde el cristianismo haya penetrado en una civilización”. Voegelin, E. “Sustituto de la religión. Los movimientos de masas gnósticos de nuestra época.” En *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Hydra, Argentina, 2009, pp. 179-180.

<sup>18</sup> Escolios, pag 167.



obra de España en América<sup>19</sup>, sin pretender una visión rosa con la crítica al idioma español que tanto recuerda a Borges, ambos que lo llevaron a límites de perfección, también con su manía contra Santo Tomás, no sé si para provocar a los del Rosario o, sobre todo, con su eugenismo, que desde mi punto de vista es notablemente acrífico.

### 3. LA RELIGIÓN A LA INVERSA

#### 3.1. DEMOCRACIA COMO RELIGIÓN ANTROPOTEÍSTA

Volviendo a la crítica de la religión democrática, que desarrolla de forma sistemática a lo largo de 29 páginas extraordinariamente densas, don Colacho centra el debate en lo que entiende por democracia en sentido estricto, respecto a la cual afirma que debe manifestar su discrepancia no sólo todo cristiano sino también todo espíritu abiertamente religioso. En efecto, para Gómez Dávila la democracia no es una forma de gobierno, ni un sistema electoral, es una religión o, si se quiere, la religión a la inversa:

“La democracia no es procedimiento electoral, como lo imaginan católicos cándidos; ni régimen político, como lo pensó la burguesía hegemónica del siglo XIX; ni estructura social, como lo enseña la doctrina norteamericana; ni organización económica, como lo exige la tesis comunista”<sup>20</sup>.

Como religión la democracia es antropoteísta, se traduce en la divinización del hombre; de nuevo en sus palabras:

“La democracia es una religión antropoteísta. Su principio es una opción de carácter religioso, un acto por el cual el hombre asume al hombre como Dios”<sup>21</sup>.

De aquí se deduce que la democracia exige el ateísmo como única forma de mantener precisamente la divinidad del hombre<sup>22</sup>, aun cuando muchas veces los demócratas puedan no ser conscientes de ello, o el debate público tienda a engañarse sobre la verdadera razón de la democracia:

“La democracia no es atea porque haya comprobado la irrealidad de Dios, sino porque necesita rigurosamente que Dios no exista”<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Aunque ciertamente alguna nota, en su ironía, es muy notable: Cuando el español piensa, siempre se mira pensar. *Notas*, p. 218.

<sup>20</sup> *Textos*, Atalanta, 2010, p. 58.

<sup>21</sup> *Textos*, p. 62.

<sup>22</sup> Como indica Sebastián Stodolak: “El punto de partida del filósofo se podría llamar un argumento teológico. Nicolás Gómez Dávila afirma que la democracia ilícitamente excluye a Dios como fuente del poder. Por lo mismo la democracia se basa en la sacrílega convicción de la soberanía del pueblo”. “Breve estudio de la crítica de la democracia en la obra de Nicolás Gómez Dávila”, En *Nicolás Gómez Dávila. I jegodzielu*, Furta Sacra, Varsovia, 2008, p. 171.

<sup>23</sup> *Textos*, p. 66.

Debe entenderse que la extensión del ateísmo en las democracias en sentido estricto, y para Gómez Dávila las populares lo eran<sup>24</sup>, no es meramente un proceso de crisis de la religión o un dato observable estadísticamente, sino una exigencia política de primera magnitud<sup>25</sup>. Por ello, la divinización del hombre propia de la democracia tiene su contraposición en la pervivencia religiosa más allá de núcleos relativamente aislados. Esto se produce también en capas extensas de la población que resisten a lo largo de siglos el “*non serviam*” democrático, en contra de lo que, en cierta forma, pensaba Gómez Dávila.

De esta forma, y una vez que concluimos que el ateísmo es exigido por la divinización del hombre, se explica que don Colacho mantenga sólo alguna esperanza en el ateo que no ha dado el paso definitivo, o en palabras del bogotano: “No hay que desesperar del ateo mientras no adore al hombre”<sup>26</sup>.

Por supuesto, en el juego de la paradoja que tanto le agradaba, Gómez Dávila piensa que, a veces, ciertos anticipos de la religión democrática tienen aspectos ambivalentes, tal como ocurre con Rousseau:

“El orfismo y Rousseau ocupan en la historia una posición semejante.

Si ambos, por una parte, impulsaron el movimiento democrático y la religiosidad gnóstica, ambos, por otra, propiciaron el sentimiento religioso y la actitud reaccionaria.

Difficil explicar a Burke sin el clima rousseauniano o a Platón sin el clima órfico”<sup>27</sup>.

Esta exigencia antirreligiosa explicaría que los demócratas en sentido estricto, que hoy tienden a denominarse laicistas, por poner el acento precisamente en este aspecto de la doctrina democrática, históricamente hayan manifestado una notable deriva violenta hacia la religión, exceptuando si se quiere, como es obvio, a la religión democrática.

Indudablemente también en estos aspectos don Colacho mostraba su superior ironía, alejada del mero ingenio o juego de palabras, a lo Wilde, para deshacer de un solo golpe muchas torres presuntuosas:

<sup>24</sup> No creo que sea ingenuidad ni literalismo la descripción de toda democracia bajo un carácter común, lo que no quiere decir que nuestro autor no valore el resto liberal en las democracias partitocráticas.

<sup>25</sup> La raíz está también en el sentido moralizante absoluto de la revolución. De nuevo en palabras de Dalmacio Negro: “Considerada en su conjunto, el espíritu de la revolución fue de orden moral, con un claro tinte religioso, más que político y social: de ahí su fuerza. Buscando la perfección, un concepto religioso, su espíritu era moralizante: “las otras revoluciones no exigían sino la ambición, la nuestra impone virtudes” decía Robespierre, el Incorruptible. La idea directriz de la revolución consistía en erradicar definitivamente el azar y el mal para crear una nueva historia y una nueva tierra feliz. Jünger la vio como la disolución del mal en tanto el mal, como un tumor más o menos encapsulado hasta entonces, se difundió como una metástasis”. Negro, D. *Historia de las formas de Estado, una introducción*. El buey mudo, Madrid, 2010, pp. 181-182.

<sup>26</sup> *Escolios*, p. 265.

<sup>27</sup> *Escolios*, p. 1062.

“De los modernos sucedáneos de la religión probablemente el menos abyecto es el vicio”<sup>28</sup>.

En efecto, el moralista contemporáneo vuelve con violencia a su actitud antireligiosa:

“Quienes presenciaron la violencia irreligiosa de las convulsiones democráticas, creyeron observar una sublevación profana contra la alienación sagrada. Aun cuando la animosidad popular sólo estalle esporádicamente en tumultos feroces o burlescos, una crítica sañuda del fenómeno religioso, y un laicismo militante, acompañan, sorda y subrepticamente, la historia democrática”<sup>29</sup>.

Por supuesto, la denuncia de esta pasión no es nueva. Otro autor fragmentario, aunque ciertamente más conocido por el impacto revolucionario de su poesía, Baudelaire, había descrito esta pasión popular con inimitable acidez:

El pueblo es adorador nato del fuego.

Fuegos artificiales, incendios, incendiarios.

De poder imaginar a un adorador nato del fuego, una Parsis nato, podríamos crear una novela corta<sup>30</sup>.

Y todo ello por que como insiste el conjunto de la línea antimoderna, en contra de los diversos modos adaptativos, las cuestiones fundamentales son siempre teológicas.

“Todo acto se inscribe en una multitud simultánea de contextos; pero un contexto unívoco, inmoto, y último, los circunscribe a todos. Una noción de Dios, explícita o tácita, es el contexto final que los ordena”<sup>31</sup>.

### 3.2. DUALISMO VIDA TEMPORAL-VIDA ETERNA

Dalmacio Negro observa igualmente, de la mano de don Colacho, que la peculiar moralización democrática tiene el efecto de romper el dualismo vida temporal-vida eterna. Así:

*Lo más grave es que, apoyado en las religiones políticas, ideologías o bioideologías que hace suyas, el Estado ha suprimido, o por lo menos suspendido o puesto en entredicho, el dualismo fundamental vida temporal-vida eterna, con lo que la fe religiosa y las instituciones religiosas han perdido su capacidad integradora, y también la Iglesia su auctoritas... Eso explica que el Estado y la religión política democrática deban suplir las funciones de la religión tradicional y las Iglesias, ya que*

<sup>28</sup> *Escolios*, Atalanta, p. 100.

<sup>29</sup> *Textos*, p. 59.

<sup>30</sup> Baudelaire, Ch. Escritos Íntimos, ed. de F. Torres Monreal, Universidad de Murcia, 1994, p. 60. La cita es de Fusees.

<sup>31</sup> *Textos*, p. 61.

*decía Gómez Dávila “la pérdida del sentido de la trascendencia desequilibra y perturba todos los actos humanos”*<sup>32</sup>.

De ser cierta la apreciación de don Colacho, el debate contemporáneo, al menos tal como aparece en los medios, es un debate trucado, donde es posible que algunos precisamente al confundir los términos exactos de la polémica lleven siempre las de perder. En efecto, la raíz del debate laicista no se explicita casi nunca. Ocurre lo mismo que acontece con la denominada neutralidad moral, forma conocida de imponer una determinada visión parcial y omnicomprendiva, por utilizar la expresión polémica macinteriana en crítica a Rawls. No estamos, en general, hablando de la presencia o exclusión de la religión de la vida pública o del espacio público, como nos dicen, y como se acepta en el propio debate por los interlocutores religiosos que porfían sobre la expresión pública de la religión. La razón de la expulsión de las religiones del espacio público, empezando literalmente por la pretendida expulsión de la calle, es que ese espacio quiere reservarse para la religión democrática o, como decía Rousseau, para la religión civil.

### 3.3. NEUTRALIDAD Y CIENCIAS SOCIALES

Alasdair MacIntyre ha mostrado la falsedad de ciertas neutralidades en lo que se refiere al pensamiento, fundamentalmente. La exclusión de Dios, en nuestro caso la sustitución por un hombre inventado, produce un efecto indudable en la comprensión total de la realidad, desde la Ciencia, a la Filosofía o al mismo Orden Social. Parafraseándolo en su definición de las implicaciones de creer en Dios (en el original inglés Theism, distinto de nuestro teísmo) MacIntyre afirma que el teísmo no es un conjunto de doctrinas sobre Dios, sino que afecta a la naturaleza del orden natural y social en cuanto creado y sostenido por Dios, como concreción de sus propósitos. Para los teístas (en el sentido utilizado) entender como son las cosas es inseparable de entenderlas como “informadas por los propósitos de Dios”. Por lo que todo estudio sobre física, historia o ciencia política que omita la referencia a Dios será muy incompleto. Finalmente, esto coloca a cualquier teísta como un extraño ante la interpretación puramente secular de esas disciplinas<sup>33</sup>.

La prohibición de la referencia a Dios provoca igualmente un efecto en el conjunto del saber. Efecto apenas disimulado por las imposiciones totalitarias, y que explica en buena medida el desconcierto contemporáneo. Se trata de la incompreensión de la realidad en su conjunto que tiene su paradigma en

<sup>32</sup> Negro Pavón, D. *La situación de las sociedades europeas, la desintegración del ethos y el Estado*. Unión Editorial, Madrid, 2008, p. 52.

<sup>33</sup> MacIntyre, Alasdair: *God, philosophy, universities. A History of the Catholic Philosophical Tradition*. Continuum, Londres, 2009, p. 15.

la disolución de la articulación de los saberes en la Universidad Contemporánea. Como dice MacIntyre, para la física los seres humanos están compuestos por partículas fundamentales que interactúan con la probabilística generalización del quantum mecánico; para la química somos el lugar de ensamblaje de elementos y compuestos; para la biología organismo celulares que pertenecen a especies; para los historiadores algo explicable tras largas transformaciones históricas, etc<sup>34</sup>.

Por su parte, Dalmacio Negro centra su crítica en el nacionalismo, al que atribuye las características que Gómez Dávila ve en la democracia en sentido estricto:

“El Estado-Nación heredó el problema de la Iglesia, unida por la Monarquía al Estado según la fórmula «el Trono y el Altar»”. Igual que en los países protestantes, pero respetando la supremacía del Papa en tanto cabeza de la Iglesia romana. Esto daba cierta independencia a las iglesias particulares, por lo menos en los asuntos estrictamente religiosos y morales. La sustitución del cristianismo por el culto al Ser Supremo o a la Razón como una religión civil, fue bastante transitoria, pues aquél seguía siendo abrumadoramente mayoritario entre el pueblo. Pero a la larga tendría consecuencias.

La teología política de Rousseau facilitó con su doctrina implícita del Estado Moral y la ciudadanía, la sustitución del Pueblo Dios por el pueblo-sociedad-nación como un ente moral. Y de la doctrina del Estado Moral emergió el nacionalismo como una ateideología en competencia con el cristianismo<sup>35</sup>.

El mismo Dalmacio Negro no le quita peso al denominado Estado del Bienestar, al que considera perfeccionamiento del Estado Totalitario; así cita a Gómez Dávila, aunque corta el Escolio correspondiente:

*El Estado de Bienestar que les ha sucedido (se refiere a los totalitarios) es todavía más totalitario, si bien no apela directamente a la violencia. Interviene en todo legalmente, incluso directa o indirectamente en la conciencia, en la vida más íntima, y es por eso el verdadero Estado Totalitario. Retrospectivamente, con una perspectiva histórica, los anteriores fueron algo así como un ensayo prematuro y preparatorio. Citando otra vez a Gómez Dávila: Llamase Estado Totalitario el que resulta de la tentativa de reemplazar con una integración estatal la integración social<sup>36</sup>.*

<sup>34</sup> Ibidem, p. 175.

<sup>35</sup> Negro, D. *Historia de las formas de Estado, una introducción*. El buey mudo, Madrid, 2010, p. 191.

<sup>36</sup> Negro, D. *La situación de las sociedades europeas, la desintegración del ethos y el Estado*. Unión Editorial, Madrid, 2008, p. 50. El Escolio seguía así “destruida por la mentalidad liberal y democrática”.

Esto explica otro fenómeno que igualmente crea cierta perplejidad y que es la cristofobia en Occidente y la supuesta permisividad hacia el islamismo, incluso en formas extremas. Creo que se trata de un problema de amenaza o competencia. La religión democrática no se siente amenazada entre nosotros por ciertas formas religiosas que entiende no pueden atraer al conjunto de la población lejos de su credo. Evidentemente este juicio puede ser equivocado, pero esa no es la cuestión que tratamos<sup>37</sup>. Por otra parte, pueden pensarse sistemas políticos de exclusión de la religión, cuya esencia sea un panteísmo estatal y no exclusivamente la religión democrática. El problema es que, de una forma u otra, todos los Estados parecen basar su legitimidad en alguna justificación revolucionaria remotamente democrática, como ocurre por ejemplo con China o Birmania.

Ciertamente, don Colacho es consciente de la peculiaridad areligiosa de los nuevos sucedáneos religiosos, que exige una reconstrucción aún más radical de la que se produjo en el cambio de paganismos y cristianismo.

“Hoy no basta una apologética del cristianismo. Ni siquiera una apologética de la religión.

Requerimos hoy una introducción metódica a esa visión del mundo fuera de la cual el vocabulario religioso carece de sentido.

No hablemos de Dios a quienes no juzgan plausible que se hable de los dioses”<sup>38</sup>.

#### 3.4. LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

En un sentido muy clásico Gómez Dávila es consciente de la diferencia entre libertad y democracia, relación que el teórico Bertrand de Jouvenel, en una línea que enlaza con Chateaubriand y Tocqueville, ambos queridos por nuestro autor, describe con precisión y gusto literario:

“No sería justo, sin embargo, tratar esta transformación política como si no hubiera sido más que un sencillo cambio de un soberano a otro. Si no

<sup>37</sup> De nuevo con Dalmacio Negro: “Por lo pronto, los revolucionarios, ignorando la distinción entre *auctoritas* y *potestas* –debilitadas por lo de la *potestas* indirecta y directa– en coherencia con la doctrina de la voluntad general a la que se atribuyen ambas, hicieron lo posible por destruir la religión y la Iglesia, en la seguridad, interpretaba Tocqueville, de que así conquistarían al pueblo. Como dijo Mirabeau, un revolucionario moderado, “si queréis una revolución es necesario comenzar por descatolizar Francia”. Danton reconoció, que “los curas y los nobles no son en absoluto culpables”, pero “como están fuera de época, estorban el movimiento de las cosas y son un impedimento para el porvenir”. Desde entonces, la descristianización es una de las ideas claves de todo pensamiento revolucionario en el sentido heredado de la francesa, tras el cual se esconde la idea de crear un hombre nuevo. *Religio est libertas*: la religión contiene el poder público y era incompatible con la libertad dentro del Estado-Nación, la nueva comunidad autodivinizada inmanentemente”. *Ibidem*, p. 194.

<sup>38</sup> *Escolios*, p. 123.

hubiera habido otra cosa, no se comprendería que a la noción de democracia, que *strictu sensu* no significa más que una soberanía radicada en el pueblo y ejercida en nombre del pueblo, se encuentren incorporadas las nociones, en buena lógica ajenas de libertad y legalidad. Su presencia aquí es un testimonio. Como la presencia de conchas en la cima de una montaña atestigua que estuvo el mar en otro tiempo, así también las asociaciones emotivas de libertad y legalidad con la democracia evocan que se quiso algo más que un simple cambio de soberano. Los que se pretendió fue civilizar al minotauro, convertir al dominador impulsado por sus apetitos en un simple mecanismo purgado de todo elemento subjetivo y ejecutor impasible de leyes justas y necesarias, incapaz de atentar contra la libertad individual; un servidor, en fin, de las grandes ideas de legalidad y libertad<sup>39</sup>.

Como los grandes republicanos romanos, Gómez Dávila vinculará siempre la libertad con la aristocracia libre de temores “Nada más noble que el aristócrata liberal –como Tocqueville– para quien la libertad de todos es el privilegio que compete defender a la clase dirigente”<sup>40</sup>.

Por contraste vinculará la falta de libertad precisamente al demagogo, al demócrata estricto en su terminología, que se alza con el poder tras lograr el apoyo de una masa que valora escasamente la libertad. “El pueblo no ovaciona sino al futuro tirano”<sup>41</sup>.

Cuestión que deberemos tratar en su momento es como se vincula esa posible aristocracia a una antropología tan firmemente pesimista, o como siempre esa posible aristocracia se proyecta hacia el pasado, pues del futuro no puede esperarse nada y en el presente no hay nada que encontrar.

De forma muy elocuente, el principal riesgo para la libertad de ese sentido democrático viene por la brutal imposición del gusto de la masa. Algo que ya describió con claridad Tocqueville respecto al gusto plebeyo de Estados Unidos, la primera democracia y que tuvieron que pagar duramente los autores de esa nacionalidad. Esa era la menos la opinión del gran traductor de Poe, Baudelaire, respecto al trato de la nación americana al primero de sus literatos. En su prólogo biográfico a las obras de Poe, se mostró inmisericorde con los inmisericordes:

“La opinión pública en las sociedades democráticas se erige en despiadada dictadora. No esperéis de ella ni caridad ni indulgencia, ni ductilidad alguna en la aplicación de sus leyes sordas y ciegas, para los casos múltiples de vida moral. Parece que del desposorio ateo de la libertad con la plebe ya ha

<sup>39</sup> Jouvenel, Bertrand de, *Sobre el poder. Historia natural de su crecimiento*. Unión Editorial. Madrid. 2011, p. 318.

<sup>40</sup> *Escolios a un texto implícito*, p 79. Vid Raymond Aron, “La definición liberale de la libert e” ; Alexis de Tocqueville et Karl Marx, en *Archives europeennes de sociologie*, 1964, 5.

<sup>41</sup> *Escolios*, p. 1.074.

nacido una nueva tiranía, la tiranía de las bestias, la zoocracia, que por su insensibilidad feroz recuerda al ídolo de Jaggernaut<sup>42</sup>.

Insensibilidad que al contrario de lo que piensan otros autores surge de la exaltación sensiblera burguesa: “El sentimentalismo, la benevolencia, la filantropía, son las incubadoras de las grandes matanzas democráticas”<sup>43</sup>.

Uno de los grandes problemas que crea la democracia, (junto a la absolutización totalitaria que citaba Dalmacio Negro, y que Gómez Dávila sentenció en una dura apreciación sobre Rousseau “Totalitarismo es la realidad empírica de la “voluntad general”<sup>44</sup>), es la creación de un gobierno de expertos; es decir, una tecnocracia. Se produce así la paradoja de la peculiar religión que comentamos: el hombre es llamado a todo, es decir a la participación política completa, aunque se crean las condiciones del caos. Luego, por el contrario, incluso en los aspectos más íntimos el Estado somete al ciudadano al gobierno de expertos:

*La gravedad de la situación actual yace en su esencia misma, que exige a cada individuo una actividad y una política económica sana y recta, negándole simultáneamente la posibilidad de hacerlo.*

*Se lo exige, primero teóricamente, ya que el Estado actual, cualquiera que sea su aspecto superficial, es una democracia, es decir, un Estado donde el individuo es sujeto y objeto de la soberanía.*

*Todo individuo se halla así teóricamente obligado a la plena conciencia política.*

*Se lo exige, en segundo lugar, de manera concreta, ya que el individuo tiene que formar parte del cuerpo político y no hallarse meramente en él.*

*Pero inversamente, le niega la posibilidad de hacerlo, y se lo niega de doble manera.*

*En primer lugar, el Estado actual, al exigir democráticamente la participación inteligente del individuo en la vida, de la sociedad, se obliga a someter, indistintamente a todos, problemas de cuya solución la mayoría es incapaz; fomenta luego un caos de opiniones, donde se prepara el desorden y la decadencia del Estado.*

*Así, niega al individuo la posibilidad de una actividad política sana, recta, atinada y justa.*

<sup>42</sup> Tomo la traducción de González Ruano, César, *Baudelaire*, pp. 132-133.

<sup>43</sup> *Escolios*, p. 1.080.

<sup>44</sup> *Escolios*, p. 1.084.



*En segundo lugar, aspirando el Estado a que la competencia técnica regule todas sus actividades, el individuo se encuentra sacrificado a la parcialidad pragmática del experto. Sus más íntimas necesidades escapan a su voluntad, para que las determine exteriormente una razón o una norma cuya justificación elude su inteligencia<sup>45</sup>.*

Un largo camino ha llevado a esta radical pérdida de libertad, camino que ha recorrido a juicio de don Colacho la misma burguesía. Agente de la industrialización fue luego agente del dominio del experto:

“La burguesía, en el marco feudal, se localiza en pequeños centros urbanos donde se estructura y civiliza.

Al romperse el marco, la burguesía se expande sobre la sociedad entera, inventa el Estado nacional, la técnica racionalista, la urbe multitudinaria y anónima, la sociedad industrial, la masificación del hombre y, en fin, el proceso oscilatorio entre el despotismo de la plebe y el despotismo del experto<sup>46</sup>.

En una aproximación histórica este exceso y esta opresión está relacionada con la creencia de la sociedad de ser dueña de su historia. De nuevo:

*Toda sociedad que se cree dueña de su historia, que se halla segura de sus propósitos, convencida de la excelencia de sus principios y persuadida de poseer la verdad, tiraniza y oprime.*

*Como la ciencia nos amenaza ya con un conjunto imponente de verdades, la sociedad que las acoga puede, empleando algunas deshonestas extrapolaciones, transformarlas en el instrumento de un despotismo ilimitado.*

*La duda y un irracionalismo metafísico son las condiciones necesarias de la aparición y de la supervivencia del individuo<sup>47</sup>.*

Este proceso de implantación de la tiranía total requiere una subversión de las autoridades naturales, es decir, de toda autoridad que no tenga su base en el mismo Estado. Proceso que se ha agudizado en los últimos tiempos a través de las teorías que han trasladado el viejo esquema de la lucha de clases al conjunto de la vida social. En otro Escolio: *La condición suficiente y necesaria del despotismo es la desaparición de toda especie de autoridad social no conferida por el Estado<sup>48</sup>.*

<sup>45</sup> Notas, pp. 199-200.

<sup>46</sup> Escolios, p. 1.082.

<sup>47</sup> Notas, p. 80.

<sup>48</sup> Notas, p. 972.

Si seguimos con la clave interpretativa de Voegelin podríamos decir que la claridad del escolio gomezdaviliano se produce cuando, a diferencia del autor germanoamericano(o del propio Dalmacio Negro) Gómez Dávila, en línea con el reaccionarismo clásico extiende los males de las “nuevas religiones políticas” a la propia democracia moderna, entendida en sentido estricto. Véase así a Voegelin que no usa el término democracia cuando dice: “Por movimientos gnósticos han de entenderse movimientos como: El progresismo, el positivismo, el marxismo, el psicoanálisis, el comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo”<sup>49</sup>.

La vinculación entre democracia y positivismo aclara también el proceso de desencantamiento del mundo, un proceso de raíz en el mismo cristianismo pero que con el positivismo alcanza su culminación. Voegelin, sin embargo, nos muestra como en ese avance del positivismo es observable una oscilación desde el entusiasmo de Comte a la amargura de Weber. En sus palabras:

“La evolución de la humanidad hacia la racionalidad de la ciencia positiva era para Comte un desarrollo indudable, por progresivo; para Weber, en cambio, se trataba de un proceso de desencantamiento (“Entzauberung”) y de secularización (“Entgöttlichung”) del mundo. Por el tono de sus lamentos ante la pérdida del encantamiento divino del mundo, por su aceptación del racionalismo como un destino que había que soportar aunque fuera deseable, por sus quejas ocasionales de no encontrar su alma a tono con lo divino, llegó casi a descubrir su fraternidad con los sufrimientos de Nietzsche”<sup>50</sup>.

#### 4. ORIGEN HERÉTICO DE LA RELIGIÓN DEMOCRÁTICA

##### 4.1. Gnosticismo y cristianismo

Ahondando en la tesis chestertoniana de la verdad católica que se ha vuelto loca<sup>51</sup>, Gómez Dávila sitúa el origen de la doctrina democrática precisamente en el propio cristianismo, o más exactamente en las herejías que sucediéndose desde la Antigüedad, atravesaron la Edad Media para eclosionar en los albores de la Modernidad:

“La moderna religión democrática se plasma, cuando el dualismo bogomilo y cátaro se combina, y fusiona, con el mesianismo apocalíptico. En los parajes de su nocturna confluencia, una sombra ambigua se levanta”<sup>52</sup>.

Como había afirmado Voegelin, de donde procede en una parte sustancial el comentario Gómez Daviliano: “Evidentemente nuestra comprensión de los

<sup>49</sup> Voegelin, E., *Sustituto de la religión*, p. 149.

<sup>50</sup> Voegelin, E. *Nueva Ciencia de la política*, p. 39.

<sup>51</sup> Chesterton, G. K., *Ortodoxia*, FCE, México. 1987.

<sup>52</sup> *Textos*, p. 74.

movimientos políticos modernos contemporáneos y posteriores a la Ilustración ganará una nueva profundidad cuando dejemos de ver como “nuevas” las ideas de Comte, Marx, Lenin y Hitler sobre la transfiguración definitiva de la historia, y las veamos como especulaciones escatológicas que se remontan al misticismo activista del siglo XIII; cuando dejemos de considerar la dialéctica hegeliana o marxista de la historia como un nuevo historicismo y un nuevo realismo, y la consideremos como un nuevo ascenso de la especulación gnóstica”<sup>53</sup>.

Löwith interpreta igualmente que la idea de progreso es una secularización del Eschaton cristiano, y añade que las posturas anticristianas como las de Nietzsche y Heidegger dependen del “horizonte teoantropológico abierto por el cristianismo”. Lo que es respondido por el mismo del Noce, parafraseando a Voegelin, que insiste en que la diferencia entre gnosis antigua y moderna se encuentra en que la primera ateiza el mundo en nombre de la trascendencia divina, mientras la segunda lo hace en nombre de un inmanentismo radical<sup>54</sup>.

La posición de Löwith no aprecia el carácter absolutamente herético de la secularización del escatón y la necesaria actitud antireligiosa que genera el paraíso inmanente. Vease si no el siguiente párrafo, ciertamente poco concorde con la actitud que Gómez Dávila toma de Voegelin:

“Nosotros, los hombres del presente, interesados en la unidad de la Historia Universal, de su progreso hacia un fin último, o, por lo menos, hacia un mundo mejor, nos encontramos todavía en la línea del monoteísmo profético y mesiánico; somos todavía judíos y cristianos, no obstante lo poco que podamos pensar de nosotros mismos en tales términos; pero al lado de esta tradición predominante somos también los herederos de la sabiduría clásica. Estamos en la línea del politeísmo clásico cuando nos interesamos en la pluralidad de las diversas posturas y exploramos con curiosidad ilimitada la totalidad del mundo natural e histórico, guiados solamente por un conocimiento desinteresado, sin preocupación alguna en la redención”<sup>55</sup>.

#### 4.2. IDEAS CRISTIANAS QUE SE HAN VUELTO LOCAS

Hay un pasaje de Chesterton, muchas veces mal citado y que es extraordinariamente revelador. Indudablemente, fué conocido por Gómez Dávila. El pasaje tiene tres elementos: el primero es una sacudida de la religión, especí-

<sup>53</sup> Voegelin, Eric *History of political ideas, vol IV, Renaissance and Reformation*, Columbia University of Missouri Press, 1998, p. 178.

<sup>54</sup> Vease a Borghesi, Máximo. *Secularización y nihilismo*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 50. Löwith, K. *El sentido de la Historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1973. del Noce, A. *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, Introducción a la edición italiana de Nueva Ciencia de la Política, Turín, 1968.

<sup>55</sup> Löwith, Karl, *El sentido de la Historia*, Aguilar, Madrid, 1974, p. 26.

ficamente una sacudida del catolicismo, el segundo es la liberación de vicios, pero el tercero y clave de la paradoja es dejar sueltas las virtudes, (cristianas) que producen aún mayor daño. Con Chesterton:

“Cuando alguna teoría religiosa es sacudida, como lo fue el Cristianismo en la Reforma, no sólo los vicios quedan sueltos y vagan causando daños por todas partes; también quedan sueltas las virtudes, y éstas vagan con mayor desorden y causan todavía mayores daños. Podríamos decir que el mundo moderno está poblado por las viejas virtudes cristianas que se han vuelto locas. Y se han vuelto locas, de sentirse aisladas y de verse vagando a solas”.<sup>56</sup>

O como afirma don Colacho en *Sucesivos escolios a un texto implícito*:

“La idea peligrosa no es la falsa, sino la parcialmente correcta”<sup>57</sup>.

De ahí que la religión democrática pueda compararse con otras formas religiosas, especialmente con el gnosticismo, con quien comparte numerosos elementos, aunque cabe apreciar también diferencias<sup>58</sup>.

El texto implícito de Voegelin, específicamente su “Nueva Ciencia de la Política” había señalado el carácter híbrido del gnosticismo, como herejía cristiana pero también como movimiento férreamente anticristiano, en cuanto construía una forma de teología civil, al principio menos explícita, disfrazándose bajo un supuesto cristianismo:

“El experimento gnóstico de construir una teología civil estaba, sin embargo, sembrado de peligros, que procedían de su carácter híbrido en cuanto derivación del cristianismo... Los movimientos gnósticos no se contentaban con llenar el vacío que suponía la carencia de una teología civil, sino que tendían a eliminar el Cristianismo. En sus primeras fases, el ataque se disfrazaba todavía como un movimiento de “espiritualización” o “reforma” cristiana, pero en las últimas, al hacérsenos radicalmente inmanente el escatón, se transformó en abiertamente anticristiano”<sup>59</sup>.

No sería, en consecuencia, la religión democrática una forma de panteísmo sino un peculiar antropoteísmo. En sus palabras:

<sup>56</sup> *Ortodoxia*, p. 54.

<sup>57</sup> Cito por *Sucesivos escolios a un texto implícito*, Villegas Editores, Bogotá, 2005, pag. 12.

<sup>58</sup> En este sentido todo el artículo de Alfredo Andrés Abad Torres *Las raíces gnósticas de la modernidad*, “Las últimas páginas del primer tomo de Nuevos escolios a un texto implícito y las primeras del tomo segundo detallan algunas impresiones que Nicolás Gómez Dávila tuviera con respecto al gnosticismo y la supuesta influencia que sus doctrinas tuvieron en el nacimiento del pensamiento moderno. Dichas impresiones no elaboran una tesis definida pero sí consolidan una visión negativa del movimiento gnóstico catalogado por el autor como la fuente perversa de la divinización del hombre y por ende, de las creencias nacidas en el mundo moderno que se desprenden de tal consideración”. Nicolás Gómez Dávila, *Myslielwspólczesny?*, Furta Sacra, Varsovia, 2010, p. 239.

<sup>59</sup> Voegelin, Eric, *Nueva Ciencia de la Política*, Rialp, Madrid, 1968, p. 252.

“Las religiones antropotestas forman un grupo homogéneo de actitudes religiosas, que no es lícito confundir con las teologías panteístas. El dios del panteísmo es el universo mismo como vuelo de un gran pájaro celeste; para el antropotestismo, el universo es estorbo o herramienta del dios humano”<sup>60</sup>.

Como señala igualmente Opitz, ese peso de la Gnosis es especialmente apreciado por Hans Urs von Balthasar, de enorme influencia en Voegelin y en Gómez Dávila:

“La gnosis no deja de brotar en todas y cada una de las estaciones del desarrollo espiritual de Occidente cuando el hombre, existencialmente hastiado de la fe, busca insensatamente apoderarse de ella; al colocar en el lugar de la redención a través del Dios que desciende en lo “cotidiano” la autoreducción del hombre cuya aspiración trasciende lo “cotidiano” y se eleva sobre él”<sup>61</sup>.

La relación sorprendente entre el gnosticismo y buena parte de las concepciones contemporáneas, especialmente el existencialismo heideggeriano, es presentada con indudable acierto por Hans Jonas que, sin pretensiones de elaboración de una “filosofía de la historia” señala en el último capítulo de su estudio *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*<sup>62</sup>, al menos los siguientes paralelismos: Primero, la ruptura entre el Dios creador de un Universo hostil y el Dios desconocido, en consecuencia el abandono del hombre ante un mundo naturalmente inexplicable (frente a la antigua idea de Cosmos o incluso de Creación que dirige a Dios); segundo, el esfuerzo liberador del hombre se realiza a través de una profundización en la alienación respecto al Mundo. Lo que hay que superar es, pues, el propio Mundo, a través del Salvador venido de fuera y a través del conocimiento “gnosis”. En este segundo caso es claro que el Mundo se supera a través del poder y como dice Jonas “La superación aquí, por supuesto, no es sino una cuestión de poderío tecnológico”<sup>63</sup>.

No es sólo la ruptura de la idea de cosmos lo relevante, aún más lo es lo que Jonas denomina antinomismo gnóstico. Aun siendo menos radical que la muerte de Dios en Nietzsche, esta muerte del señor del cosmos dejó una profunda huella en los primeros siglos de nuestra era. La similitud entre ambas épocas en lo que se refiere a la creación de valor la establece Jonas de la siguiente forma “En otras palabras, para todo lo concerniente a la relación del hombre con la realidad que lo rodea; ese Dios oculto es una concepción nihi-

---

<sup>60</sup> *Textos*, p. 63.

<sup>61</sup> Cit. Opitz, *Ireneo de Lyon Geduld des Reifens*, Hans Urs von Balthasar ed Klosterberg Bassel. Beno Schwabe & company, 1943, pag. 13.

<sup>62</sup> Jonas, Hans: *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid, 2003.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 346.

lista: ningún nomos emana de él, ninguna ley para la naturaleza y, así, ninguna ley para la actuación humana como parte del mundo natural”<sup>64</sup>.

#### 4.3. CARENCIAS DEL ANTROPOTEÍSMO

Es evidente que el antropoteísmo tiene una enorme dificultad, que no se nos puede escapar en cuanto miembros de la especie humana. Nadie que se conozca a sí mismo; aquí se podría contra argumentar que esto no es tan fácil o, sobre todo, que trate con sus congéneres, puede aceptar la divinización de los hombres que son sus contemporáneos, ni siquiera puede hacerlo con ninguna abstracción como la Humanidad que se alzase sobre los elementos comunes de esos mismos hombres<sup>65</sup>. Pero para ello, los antropoteísmos tuvieron siempre su solución, no es tanto, para Gómez Dávila, un acto al modo de Lucifer –que se creyó lo que era– sino una ilusión que proyecta una imagen fantástica hacia el pasado o hacia el futuro. En *Textos* afirma que:

“El antropoteísmo, ante la miseria actual de nuestra condición, define la divinidad del hombre como una realidad pasada, o como una realidad futura. En su presente de infortunio, el hombre es un dios caído, o un dios naciente”<sup>66</sup>.

“Los primeros antropoteísmos, el gnosticismo y antes las sectas órficas proyectaron ese hombre dios hacia el pasado. La religión democrática se convierte en cambio en un *antropoteísmo futurista*”<sup>67</sup>.

Respecto a esta religión futurista diría Voegelin en el texto implícito que “En la gnosis moderna, la posibilidad de salvación queda asegurada o bien por la postulación de un espíritu absoluto que, en el despliegue dialéctico de la consciencia, llega a sí mismo desde el extrañamiento, o bien de un proceso dialéctico-materialista de la naturaleza que, en su marcha hacia la libertad del existir plenamente humano, atraviesa el extrañamiento de Dios y la propiedad privada, o bien por medio de la postulación de una voluntad de la naturaleza que lleva al hombre más allá de sí mismo y lo convierte en superhombre”<sup>68</sup>.

Para sostener ese mito, vinculado al concepto de progreso, es preciso un enorme esfuerzo de construcción ideológica, que describe Gómez Dávila:

“La doctrina democrática es una superestructura ideológica, paciente-mente adaptada a sus postulados religiosos. Su antropología tendenciosa se

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 349.

<sup>65</sup> De nuevo, Chesterton considera esa creencia en sí mismo un claro indicio de locura: “Si usted consultara su experiencia de los negocios humanos, y no su filosofía tan feamente individualista, reconocería usted que el creer en sí mismo es uno de los síntomas más inequívocos de la degeneración”. Chesterton, G.K., *Ortodoxia*, op. cit., pag. 20.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> Eric Voegelin “Ciencia, política y gnosis” en *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Op. cit., pag. 79.

prolonga en apologética militante. Si la una define al hombre de manera compatible con su divinidad postulada; la otra, para corroborar el mito, define al universo de manera compatible con esta artificiosa definición del hombre. La doctrina no tiene finalidad especulativa. Toda tesis democrática es argumento de litigante, y no veredicto de juez<sup>69</sup>.

Precisamente el sistema, y uso la palabra prohibida en Gómez Dávila con enorme precaución, que puede encontrarse en una parte de su pensamiento surge como la descripción de las exigencias, más históricas que lógicas, que tiene la religión democrática. En efecto, hacer al hombre Dios tiene un conjunto de decisiones más que ideas que se desenvuelven a lo largo de la historia reciente y que definen nuestro pensamiento actual; ese sobre el que ironiza Gómez Dávila. Ahora sí podemos entender que la observación de Pizano fue muy aguda pues en las páginas de su obra *Textos* se encuentra una importante clave de lectura del conjunto de la obra del bogotano.

## 5. IDEAS PRINCIPALES DE LA RELIGIÓN DEMOCRÁTICA

La religión democrática entendida como antropoteología aparece asociada a una serie de ideas que en la caracterización gómezdaviliana son exigencias para mantener la ficción del hombre Dios.

### 5.1. VOLUNTARISMO

El primer principio de la religión democrática es, a juicio del bogotano, el voluntarismo. En sus palabras:

“Para que el hombre sea dios, es forzoso atribuirle la voluntad como esencia, reconocer en la voluntad el principio, y la materia misma de su ser. La voluntad esencial, en efecto, es suficiencia pura. La voluntad esencial es atributo tautológico de la autonomía absoluta. Si la esencia de un ser no es voluntad, el ser no es causa de sí mismo, sino efecto del ser que determina su esencia... El hombre democrático no tiene naturaleza, sino historia voluntad inviolable que su aventura terrestre disfraza, pero no altera<sup>70</sup>.”

Nunca se exageran los riesgos implícitos en este voluntarismo; al divinizarse la nueva voluntad, desaparecen los límites, tal como reconoce otro liberal clásico Bertrand de Jouvenel en su imprescindible *El poder*:

“Si se imagina que las leyes de la comunidad no pueden ser en modo alguno modificadas, el déspota tendrá que atenerse a ellas. Si se imagina que en estas leyes hay una parte inamovible que corresponde a los decretos divinos, eso al menos será fijo.

<sup>69</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>70</sup> Textos, p. 64-65.

Y aquí se entrevé que de la soberanía popular puede salir un despotismo mucho más radical que de la soberanía divina”<sup>71</sup>.

De hecho, don Colacho al definir al hombre que se cree el demócrata, da las características que también se proyectarán en el Estado, por supuesto democrático, base o efecto de la autonomía que se presume del hombre:

“Para la antropología democrática, los hombres son voluntades libres, soberanas e iguales”<sup>72</sup>.

Esta radical autonomía, o autonomía a secas, un *non serviam* perenne, ha sido analizada por Joseph Ratzinger que traza también una brillante paradoja entre obediencia y libertad:

“Aquí es importante subrayar que se trata de obediencia y que es precisamente la obediencia la que da la libertad. El tiempo moderno ha hablado de la liberación del hombre, de su plena autonomía; por tanto, también de la liberación de la obediencia de Dios. La obediencia debería dejar de existir; el hombre es libre, es autónomo: nada más. Pero esta autonomía es una mentira: es una mentira ontológica, porque el hombre no existe por sí mismo y para sí mismo, y también es una mentira política y práctica, porque es necesaria la colaboración, compartir la libertad. Y, si Dios no existe, si Dios no es una instancia accesible al hombre, sólo queda como instancia suprema el consenso de la mayoría. Por consiguiente, el consenso de la mayoría se convierte en la última palabra a la que debemos obedecer. Y este consenso –lo sabemos por la historia del siglo pasado– puede ser también un *consenso en el mal*”<sup>73</sup>.

Estado que, a riesgo de repetirnos, se fundamenta en la religión secular. La misma línea sigue Dalmacio Negro:

“La respuesta del siglo al silencio de Dios fue el recurso a una nueva religión enteramente secular, mundana, immanentista, y al espíritu científico, cuyo cometido consiste justamente en explorar lo inmanente. Una religión artificiosa, constructivista, pretendidamente ateológica, hontanar de las sacralizaciones, que ha suscitado y suscita las ateologías contemporáneas legitimadoras de la política. En esta religión descansan las ideologías como religiones de la política”<sup>74</sup>.

## 5.2. PROGRESISMO

Entre esas exigencias de la religión democrática y, junto al voluntarismo que hemos descrito, aparece en segundo lugar la idea de progreso. De nuevo

<sup>71</sup> De Jouvenel, B. *El Poder*, Editora Nacional, Madrid, 1974, p. 48.

<sup>72</sup> *Textos*, p. 65.

<sup>73</sup> Benedicto XVI, *Homilía concelebración eucarística con los miembros de la Pontificia Comisión bíblica*.

<sup>74</sup> Negro, D. *Historia de las formas de Estado, una introducción*. El buey mudo, Madrid, 2010,



aquí enlaza Gómez Dávila con una tradición cercana en la que destaca el imprescindible Baudelaire:

“Nada hay tan absurdo como el progreso; que el hombre como lo prueba la experiencia cotidiana, es siempre semejante e igual al hombre, es decir, siempre al hombre en estado salvaje. ¿Qué son los peligros del bosque y de la pradera comparados con los enfrentamientos y conflictos diarios de la civilización? Que el hombre abrace a su víctima en el bulevar o atravesese de parte a parte a su presa en selvas ignotas: ¿no estamos ante el hombre eterno, ante el más perfecto animal de presa?”<sup>75</sup>.

O como dice en *Mi corazón al desnudo*, insultando de paso a los belgas (sujetos que, para él, se encuentran en algún lugar entre el molusco y el simio):

“La creencia en el progreso es una doctrina de perezosos, una doctrina de belgas. El individuo que cuenta con sus vecinos para hacer su cometido.

El progreso (verdadero, es decir, moral) sólo puede darse en el individuo y por el individuo mismo.

Pero el mundo está compuesto por gentes que sólo son capaces de pensar en común, en bandas. Las Sociedades belgas son un buen ejemplo.

Están también los que sólo se divierten en manada, el héroe verdadero se divierte sólo”<sup>76</sup>.

Por supuesto, no consta que Gómez Dávila compartiera la irracional aversión a los belgas que manifestaba el genial poeta francés que venimos tratando. Pero, hay influencias de Baudelaire en escolios como este: *De progreso se podrá hablar si se logra hacer al hombre menos feo, menos bruto, menos caco*<sup>77</sup>.

El efecto de la fe en el progreso no puede despreciarse por su capacidad de movilización. Peculiarmente, y por razón de la evolución histórica, la filosofía muta de contemplación en motor histórico, precisamente al mismo tiempo que observa la inevitabilidad de los acontecimientos respecto a los que los actos del individuo son puramente elementos causales. Recordando la tesis XI de Marx sobre Feuerbach “Los filósofos han interpretado hasta ahora el mundo en modos diversos, ahora se trata de cambiarlo”.

No debemos, sin embargo, olvidar que la inevitabilidad de los acontecimientos históricos daba cuenta de la ciencia de la doctrina marxista, de ahí su completa desaparición ante el incumplimiento de las previsiones. Con otro Escolio: *El marxista serio no abraza la causa comunista, constata la inevitabilidad de su victoria*<sup>78</sup>.

---

pag. 197.

<sup>75</sup> Baudelaire, *Escritos íntimos*, op. cit., p. 70.

<sup>76</sup> Baudelaire, *Mi corazón al desnudo*, IX, 15. cito *Escritos íntimos*. p. 84.

<sup>77</sup> *Escolios*, pag. 1.202.

<sup>78</sup> *Escolios*, p. 987.

Hay sin embargo una petición de principio en la misma idea de progreso y en su definición de lo posterior necesario y superior a lo anterior. Una reconstrucción hacia el pasado que tiende a explicarlo como una causa de un presente que se hace así inevitable. Este profetismo a la inversa es objeto de otro de los geniales sarcasmos de Gómez Dávila:

“No logrando realizar lo que anhela, el “progreso» bautiza anhelo lo que realiza”<sup>79</sup>.

Progresismo cuya raíz puede rastrearse hasta los intentos de Joaquín de Fiore<sup>80</sup>. En palabras de Voegelin:

“En este primer intento occidental de hacer inmanente el significado de la historia no se perdió la conexión con el Cristianismo. La nueva era de Joaquín comportaría un aumento de la plenitud histórica, pero este no se debería a una erupción inmanente, sino que se lograría por medio de una nueva y trascendental irrupción del Espíritu Santo. La idea de una culminación radicalmente inmanente fue incubándose con lentitud a través de un largo proceso que, en general, podría denominarse “desde el humanismo a la ilustración. Sólo en el siglo XVIII, con la idea de progreso el aumento de significado histórico llegó a convertirse en un fenómeno completamente intra-humano, sin irrupciones trascendentales. Esta segunda fase del proceso inmanentista será llamada secularización”<sup>81</sup>.

El anti progresismo de don Colacho es tan consciente y completo que no dudo en manifestar su irónica discordancia, incluso con la incorporación del término al lenguaje del magisterio pontificio. Y en otro de sus escolios disidentes hacía lo que entendía como claudicación afirma:

“El Sucesor de los Apóstoles proclama urbi et orbi, desde el solio pontificio, que encabezaré el “progreso de los pueblos” hacia un paraíso suburbano”<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> *Escolios*, p. 78.

<sup>80</sup> *Tractatus super quatuor evangelia*, Roma, 1930. Como indica Voegelin “Joaquín rompió con la concepción agustiniana de la sociedad cristiana al aplicar el símbolo de la Trinidad al curso de la historia. Según él, la historia de la humanidad tenía tres periodos, que se corresponden con las tres personas de la Santísima Trinidad... Del cálculo de su duración se desprendía que la edad del Hijo tocaría a su fin hacia el año 1260. El caudillo de la primera Edad fue Abrahám; el de la segunda, Cristo y Joaquín predecía que hacia 1260 aparecería el “Dux de Babylone”, el señor de la tercera Edad”. Voegelin, E. *Nueva Ciencia de la política*. p. 174.

<sup>81</sup> Voegelin, E. *Nueva Ciencia de la Política*, p. 186.

<sup>82</sup> *Escolios*, pag. 386. Parece referirse a la carta Encíclica *Populorum Progressio* del Papa Pablo VI a los obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos de 26 de marzo de 1967, donde, por otra parte, no se acepta el sentido del término progreso que criticamos.

### 5.3. TRANSMUTACIÓN DE LOS VALORES

La relación voluntad progreso en la nueva religión requiere igualmente una peculiar teoría de los valores o más exactamente su transmutación: En este sentido el juicio de don Colacho vuelve a ser agudo:

“Según la doctrina democrática, el valor es un estado subjetivo que comprueba la concordancia entre una voluntad y un hecho. La objetividad del valor es función de su generalidad empírica, y su carácter normativo proviene de su referencia vital. Valor es lo que la voluntad reconoce como suyo”<sup>83</sup>.

### 5.4. DETERMINISMO UNIVERSAL

Finalmente la última tesis de la apologética democrática es el determinismo universal.

Por supuesto este determinismo está ligado a la idea de progreso antes analizada, como base de la propia descripción de la historia. Recordemos con Tangheroni que el determinismo es la doctrina de la necesidad causal. Si determinismo y causalidad no se identifican, sí es cierto que la proyección desde las ciencias físicas a las ciencias humanas del primero creó la peculiar doctrina progresista, que de forma paradójica libera al hombre convirtiéndolo como individuo en un mero agente causal. O parafraseando a don Colacho el determinismo histórico no es otra cosa que el síntoma del entumecimiento que aflige al historiador<sup>84</sup>.

Desde el punto de vista histórico eso significa que desde el pasado se establece una relación necesaria y determinada entre pasado y presente. Pero a su vez, y volviendo al sistema de análisis que se vuelve dato analizado, el pasado se observa, si se me permite, como mera preparación del presente. La libertad absoluta del hombre, su reinado o deificación requiere un universo rígido. De aquí procederá el absoluto positivismo del ideal democrático, la reducción del Derecho a un equilibrio momentáneo:

“La justicia, en una democracia individualista y liberal es lo que existe en cualquier momento”<sup>85</sup>.

Y lo mismo, en otro sentido, ocurre en la democracia colectivista:

“Para la democracia colectivista y despótica, la realización del propósito democrático prima sobre toda consideración cualquiera. Todo es lícito para fundar una igualdad real que permita una igualdad auténtica, donde la soberanía del hombre se corona con la posesión del universo”<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> *Textos*, p. 68.

<sup>84</sup> Tangheroni, Marco, *Della Storia. In margine ad aforismo di Nicolás Gómez Dávila*, Sugar edizioni, Milán, 2008, p. 63.

<sup>85</sup> *Textos*, p. 70.

<sup>86</sup> *Textos*, p. 73.

En su crítica de la religión democrática Gómez Dávila, pese a su simpatía por el sistema de libertades formales, que considera con acierto aristocrático, busca menos compromiso del que acepta su comentado Voegelin. Vease si no el texto esperanzado con el que Voegelin en los años cincuenta comenta la contraposición entre las democracias anglosajonas y el totalitarismo soviético, texto con el que culmina su *Nueva Ciencia de la Política*:

“En esta situación existe una chispa de esperanza porque las democracias americana e inglesa, cuyas instituciones representan con mayor solidez las verdades del alma, son a la vez las potencias más fuertes en el orden existencial. Pero serán precisos todos nuestros esfuerzos para que esa chispa llegue a convertirse en llama que detenga la corrupción gnóstica y restaure las fuerzas de la civilización. En nuestros días, el destino se encuentra aún en la balanza”<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> Voegelin, E. *Nueva Ciencia de la Política*, p. 292.