



Revista Chilena de Derecho

ISSN: 0716-0747

redaccionrchd@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Casanova, Carlos A.

LIBERTAD RELIGIOSA Y DERECHO NATURAL EN LOS ESTADOS UNIDOS

Revista Chilena de Derecho, vol. 33, núm. 1, enero-abril, 2006, pp. 125-147

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=177014514008>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

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

LIBERTAD RELIGIOSA Y DERECHO NATURAL EN LOS ESTADOS UNIDOS

Carlos A. Casanova*

RESUMEN: Uno de los rasgos más esenciales del Derecho natural clásico reside en el reconocimiento de que ni el hombre ni la sociedad son la medida de lo que es justo. La verdadera medida procede de una inteligencia no humana y fue reconocida en los tiempos de la fundación de los Estados Unidos como necesaria para evitar la caída en un culto indebido al Estado. En los actuales momentos, sin embargo, tanto los mitos democratistas como las doctrinas de los derechos individuales –aliadas con un secularismo sectario– están provocando un gradual sacrificio de la verdadera libertad civil en aras del *Leviatán* terreno. La respuesta más viable a este problema es una vuelta al Derecho natural clásico, de acuerdo con la mejor tradición estadounidense.

Palabras clave: Derecho natural clásico, religión, ideología, *raison d'état*, derechos individuales, libertad religiosa, derecho de asociación, separación Iglesia-Estado, utilitarismo, kantismo.

ABSTRACT: One of the essential characteristics of classical natural law is to acknowledge that neither man nor society is the measure of what is just. The true measure can be found in a non-human Intelligence, known in the early republican life of the United States as necessary in order to avoid an undue cult of society. Currently, however, both democratic myths and doctrines of individual rights, in the hands of sectarian secularism, are gradually causing the sacrifice of true civic freedom on the altar of the earthly *Leviathan*. The most viable answer to this challenge lies in recovering the classical approach to natural law, in accordance with the best tradition of the United States.

Key words: Classical natural law, religion, ideology, *raison d'état*, individual rights, freedom of religion, right of association, separation of Church and State, utilitarianism, Kantism.

Protágoras dijo: "El hombre es la medida de todas las cosas, de aquellas que son, como medida de su ser; y de aquellas que no son, como medida de su no ser" (Teeteto 152a).

Sócrates respondió: "Yo os respeto y os amo, atenienses, pero debo obedecer al Dios antes que a vosotros" (Apología 29d).

Pedro y Juan confirmaron: "Juzgad si es justo delante de Dios obedeceros a vosotros antes que a Dios" (Hechos 4, 19).

Un problema de la mayor trascendencia ahora en los Estados Unidos reside en determinar cuál debería ser la relación entre la “religión” y la vida de ese pueblo. No

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, profesor de la International Academy for Philosophy in de Principality Leichtenstein and at the Pontificia Universidad Católica de Chile.

pocos miembros de la élite intelectual piensan que la religión debería o bien perder todo influjo en la vida pública o bien cambiar enteramente su contenido. Al mismo tiempo, sin embargo, no pocos académicos y, de modo especial, sectores importantes de las masas piensan de modo exactamente opuesto: el Cristianismo tradicional es la única savia que aún puede vivificar el árbol de esa nación.

En las páginas que siguen intentaré tratar esta materia con los ojos de un extranjero que reconoce la relevancia de la discusión y los peligros que entraña la tesis de los secularistas. Por “secularistas” voy a entender aquellas personas que piensan que la religión tradicional es una fuente de irracionales y tiranía, no la multitud de quienes no pertenecen a ninguna iglesia o religión.

Conviene tratar de aclarar el significado de la palabra “religión”. No emprenderé una investigación histórica profunda acerca del nacimiento del símbolo durante la crisis de la República romana y el surgimiento del Imperio, o aun antes. Para los fines de este artículo lo mejor será que nos acerquemos al significado que la palabra evoca en la mente de quienes la usan. En este sentido, “religión” es un conjunto de opiniones, sostenidas por diversos posibles motivos, acerca de la existencia de una dimensión invisible de la naturaleza humana (el alma o espíritu) y acerca de un poder rector y fuente de realidad del mundo o, al menos, de su orden (Dios). Estas realidades invisibles constituyen límites para el poder y para la trascendencia del Estado. El poder “temporal” no puede pedir a sus súbditos una obediencia religiosa, ni es ilimitada la capacidad de aquel para dar mandatos legítimos a los segundos. Tradicionalmente en el mundo occidental la fuente reconocida de este conjunto de opiniones era y es la Fe en la revelación judeo-cristiana.

En este sentido muy general de “religión”, siempre ha habido otra fuente de religiosidad en nuestro mundo. Los civilizadores de las tribus bárbaras que acabaron con el Imperio Romano de Occidente, heredaron de la Grecia clásica la filosofía. Con el uso de esa herramienta, las realidades invisibles están al alcance de la razón natural. Es obvio que esta fuente, a diferencia de la Fe, está abierta solo a las personas cultas¹. Con todo, proporciona otra medida con la que es posible impedir al Estado usurpar un honor que no le corresponde. Como dijo Aristóteles, “sería cosa extraña pensar que la ciencia política o la prudencia constituye el conocimiento más alto, puesto que el hombre no es el ser más excelente del cosmos”². Esta es la razón por la que él y su maestro, Platón, pueden afirmar que hay un Derecho o una Ley que no es convencional, un Derecho Natural desde el que las leyes positivas pueden ser juzgadas como justas o injustas³. Roma recibió estas enseñanzas y las incorporó a su Derecho, principalmente a través de Cicerón.

Desde el siglo XIV, el nominalismo segó en buena medida esta segunda fuente de religiosidad y sabiduría en la Europa Occidental. En parte por ello, después de la Reforma, no hubo vía distinta de la guerra para resolver las diferencias religiosas. En la

¹ Cfr. De Aquino, capítulos 1-8.

² Cfr. Aristóteles, VI 7, 1141a.

³ Ver Aristóteles, V 7.

etapa posterior a las primeras Guerras de Religión, etapa que en los Estados Unidos estuvo vigente hasta el siglo XIX, se impuso como ley el principio *cuius regio eius religio*. Donde un poder político podía establecerse y subsistir, allí mismo imponía a sus súbditos su propia religión. Pero devino imposible el mantener la unidad religiosa dentro de cada entidad política y, por ello, los intelectuales de Europa se vieron forzados a encontrar otra solución. La alternativa consistió en arrojar la "religión" a la esfera privada y afirmar los "derechos del individuo" como fuente de los límites del poder del Estado. La solución era problemática por muchos motivos, pero pudo funcionar en tanto las tradiciones cristianas y los restos de la tradición clásica proveyeron las raíces y el tronco del que, aun sin darse cuenta de ello, la sociedad recibía su savia.

Así, por ejemplo, Alexander Hamilton realizó maravillas retóricas para salvar de sueños utópicos a la república recién nacida. Y pudo hacerlo porque estaba muy familiarizado con las críticas clásicas a la democracia plena y con las experiencias clásicas de unión de una pluralidad de Estados o Ciudades-estado⁴. Lord Ashley salvó a Gran Bretaña de la ceguera de los seguidores de las doctrinas del libre cambio, al ejercer su caridad cristiana con los trabajadores pobres de la industria⁵.

A causa del debilitamiento de las tradiciones cristianas como fuente del orden social, y de la casi completa desaparición de la formación clásica como fuente de sabiduría, la vida de las naciones occidentales se va haciendo cada vez más problemática. Hoy está en juego la existencia misma de la libertad política que siempre ha caracterizado a Occidente. El asunto merece, por ello, una reflexión cuidadosa. Este artículo no pretende ser un estudio exhaustivo de los fenómenos tratados. Como muchas obras retóricas clásicas, solo intenta llamar la atención en torno a los bienes que están en juego y remover sentimientos, de modo que pueda iniciarse una discusión fructífera.

Lo que quiero hacer ahora es mostrar que: 1) los secularistas padecen una ceguera peligrosa que solo recientemente se está convirtiendo en dominante en los estratos intelectuales de los Estados Unidos: no pueden ver que las raíces cristianas de ese país fueron y aún son muy importantes para sus estructuras políticas. 2) Al destruir la religión, el secularismo deja un vacío espiritual que puede acarrear consecuencias desastrosas (a) por disminuir la fuerza moral necesaria para el funcionamiento sano de una estructura institucional, (b) por empujar a la gente a llenar el vacío de sus almas con pseudorreligiones, y (c) por dañar la estructura occidental de la sociedad, que es la única garantía efectiva de libertad política. Esta destrucción se encuentra ya muy avanzada. 3) La salida de las confusiones actuales puede encontrarse solo si se abandona el muy querido nominalismo y se recupera la estructura de la racionalidad práctica, tal como fue analizada por Aristóteles e iluminada por algunos filósofos norteamericanos, hispanoamericanos o europeos. Pero no se está proponiendo, desde luego, una vuelta de Massachusetts, por ejemplo, al Estado o comunidad confesional calvinista.

⁴ Cfr. HAMILTON; MADISON; JAY (1998) artículos VI, VIII, IX, XIV, XXXVII, XLIX, LVIII, LXIII, por ejemplo.

⁵ Cfr. MAUROIS (1937) pp. 437-441.

1) LA IMPORTANCIA DE LA RELIGIÓN EN LOS ESTADOS UNIDOS

Cuando Polibio fue traído a Roma, el griego agnóstico e “ilustrado” descubrió que el pueblo romano todavía guardaba gran respeto por la religión tradicional. Esta era, de hecho, de acuerdo con sus observaciones, la fuente de su fortaleza institucional. Era destino de Roma conquistar la *ecumene* porque ella era el único pueblo capaz de salvar del caos a la tierra habitada. El orden romano era el *télos* de la impresionante sucesión de conquistas que había comenzado con la marcha de los persas hacia el Oeste⁶. Eric Voegelin conoce bien estos pasajes y los menciona en *Order and History* IV. Él, desde luego, no acepta que la conquista romana constituyera el sentido de la locura imperial, porque sabe que el conjunto de creencias y hábitos tradicionales de Roma, al tiempo en que Polibio escribió, estaba entrando en un camino que conduciría a una profunda crisis. Pero admite que el orden político necesita de lo que luego Varrón llamaría una *theologia civilis*⁷.

Otro viajero, esta vez un viajero voluntario, nos dejó un análisis semejante al que escribió Polibio. Un europeo ilustrado, quizá tocado de agnosticismo⁸, Alexis de Tocqueville, visitó los Estados Unidos en el siglo XIX. Él afirmó: “[...] no hay país en el mundo donde la religión cristiana conserve un influencia mayor sobre las almas de los hombres que en [los Estados Unidos de] América”⁹.

Entre las causas principales que tienden a conservar la república de los Estados Unidos, Tocqueville da un lugar prominente a la religión cristiana. Primero, porque la forma democrática misma de la sociedad se debe a la religión puritana de los primeros pobladores anglosajones de Norteamérica¹⁰. Mas los católicos en los Estados Unidos y en el siglo XIX “constituyen la clase más republicana y más democrática [...]”. Ello se debe a que “en puntos doctrinales la fe católica sitúa todas las capacidades humanas en pie de igualdad [...], no negocia con hombre mortal alguno [...]. Si bien el catolicismo predispone a los fieles para la obediencia, de seguro no los dispone a aceptar la desigualdad. Pero lo contrario puede decirse del protestantismo, que generalmente tiende a hacer a los hombres independientes más bien que a hacerlos iguales”¹¹.

Un rasgo más importante es que la religión cristiana común a todas las iglesias mantiene a raya los apetitos y da estabilidad a las instituciones, no tanto por medio de juicios o leyes como por medio de costumbres. Sobre todo, la religión da estabilidad por medio del orden familiar:

⁶ Cfr. Polibio VI, 43-58.

⁷ Acerca de Polibio, cfr. VOEGELIN (1974) pp. 126-133. Acerca de Varrón, cfr. VOEGELIN (1952) p. 81.

⁸ En este respecto él era diferente de Polibio, sin embargo, como puede verse en un pasaje que usaremos luego. Cfr. TOCQUEVILLE (1953) Vol. I, p. 310.

⁹ TOCQUEVILLE (1953) I, p. 303.

¹⁰ Cfr. TOCQUEVILLE (1953) I, pp. 290 y 300. Lamentablemente, el profundo conocimiento que alcanzó Tocqueville acerca de los Estados Unidos puede ser comparado solo a su gran ignorancia de la civilización de la América española en general y de México en particular.

¹¹ Cfr. TOCQUEVILLE (1953) I, pp. 300-301.

Sin duda, no hay país en el mundo donde el vínculo del matrimonio sea más respetado que en [los Estados Unidos de] América o donde la felicidad conyugal se encuentre en más estima. En Europa, casi todas las perturbaciones sociales surgen de las irregularidades de la vida doméstica. Despreciar los vínculos y placeres legítimos del hogar equivale a contraer el gusto por los excesos, la inquietud de corazón y la fluctuación de los deseos. Agitado por las pasiones tumultuosas que a menudo perturban su morada, el europeo se irrita por la obediencia que los poderes legislativos del Estado demandan¹². En cambio, cuando el estadounidense se retira de las turbulencias de la vida pública al regazo de su familia, encuentra allí la imagen del orden y la paz. Allí sus placeres son sencillos y naturales, sus alegrías inocentes y tranquilas y pues encuentra que una vida ordenada es el camino más seguro para la felicidad, se acostumbra fácilmente a moderar tanto sus opiniones como sus gustos. Mientras el europeo se esfuerza por olvidar sus problemas domésticos por medio de la acción social, el estadounidense obtiene en su propio hogar ese amor al orden que luego lleva consigo a los negocios públicos¹³.

Con profundidad platónica, Tocqueville percibe la diferencia entre las costumbres fundamentales que protegen la estabilidad de la sociedad, de una parte, y los asuntos cambiantes de la política y los negocios diarios, por la otra¹⁴. Debido a la universal aceptación del cristianismo, los principios morales son fijos y determinados, y la libertad se halla a salvo de los peligros derivados de su propia locura:

Si la mente de los estadounidenses estuviera libre de todo freno, ellos bien pronto devendrían en los más tercos disputadores del mundo. Pero los revolucionarios de los Estados Unidos están obligados a profesar un respeto ostensible por la moralidad y equidad cristianas, lo cual no les permite violar licenciosamente las leyes que se oponen a sus designios. Ellos tampoco encontrarían fácil la tarea de vencer los escrúpulos de sus partidarios, aun cuando pudieran vencer los suyos propios. Hasta ahora, nadie en los Estados Unidos se ha atrevido a formular públicamente la máxima de que todo sea permitido por los intereses de la sociedad, un adagio impío que parece haber sido inventado en una era de libertad para dar refugio a futuros tiranos. Así, mientras la ley permite a los estadounidenses hacer lo que ellos deseen, la religión les impide concebir y les prohíbe cometer lo que sea imprudente o injusto¹⁵.

¹² Una observación semejante se halla en la encíclica de León XIII (1939) p. 14, bajo el título "Lecciones que han de enseñarse".

¹³ TOCQUEVILLE (1953) I, p. 304.

¹⁴ Cfr. TOCQUEVILLE (1953) I, p. 305. Ver, también, *República* IV, 425-427.

¹⁵ TOCQUEVILLE (1953) I, p. 305.

De la cita anterior es fácil colegir que Tocqueville comprendió con claridad que los seres humanos o bien se sirven a sí mismos en el Leviatán terreno –el Estado–, o bien sirven a Dios. Solo la verdadera religión constituye un obstáculo efectivo para el surgimiento de tiranos. El cristianismo, por ello, sirvió para proteger ese país tanto de la anarquía como de la tiranía¹⁶.

2) EFECTOS DE LA DESTRUCCIÓN DE LA RELIGIOSIDAD VERDADERA

A) RELAJAMIENTO DEL ORDEN SOCIAL

Es fácil concluir de lo que ya se ha explicado que un claro efecto de la decadencia de la religión debería ser el relajamiento de la disposición de las instituciones para actuar con justicia, y un pernicioso estado de intranquilidad. Algunos pueden pensar que tal relajamiento y falta de paz pueden ser un precio que hay que pagar para recibir a cambio la libertad. Tocqueville no está de acuerdo:

[Si alguien sostuviera] que el único elemento que falta para alcanzar la libertad y la felicidad del género humano del otro lado del Océano es creer con Spinoza en la eternidad del mundo o con Cabanis que el pensamiento es una secreción del cerebro, yo solo puedo responder que quienes hacen uso de este lenguaje nunca han ido a los Estados Unidos y nunca han visto ni una nación religiosa ni una nación libre. Cuando vuelvan de una visita a ese país habremos de escuchar lo que tengan que decir.

[...] Hay [gente...] que espera el advenimiento de una forma republicana de gobierno como un estado tranquilo y de larga duración hacia el que la sociedad moderna es empujada cada día por las ideas y las maneras de nuestro tiempo, y que sinceramente desean preparar a los hombres para la libertad. Cuando estas personas atacan las opiniones religiosas, obedecen a los dictados de sus pasiones y no de sus intereses. El despotismo puede gobernar sin fe, pero la libertad no. La religión es mucho más necesaria en la república que imaginan pintada con brillante colorido que en la monarquía que atacan, y es más necesaria en las repúblicas democráticas que en cualesquiera otras. ¿Cómo sería posible que la sociedad escapara de la destrucción si el vínculo moral no fuera fortalecido en la misma proporción en que el vínculo político es relajado? ¿Y qué podría hacerse

¹⁶ Estas observaciones de Tocqueville acerca de los efectos saludables de la religiosidad de los Estados Unidos no deberían interpretarse como si la recepción del cristianismo en ese país hubiera sido perfecta. Tenía muchos defectos, algunos de ellos graves. Los más chocantes pueden encontrarse en el capítulo 18 del primer Volumen de *Democracy in America*, "The Present and Probable Future Condition of the Three Races that Inhabit the Territory of the United States" [TOCQUEVILLE]. Es verdad, entonces, que el cristianismo en los Estados Unidos no estaba libre de defectos. Los seres humanos, de hecho, somos incapaces de recibir el cristianismo con completa perfección. Pero es también verdad que el cristianismo alimentó todos los movimientos dirigidos a alcanzar la emancipación de los esclavos y una cierta igualdad en los Estados Unidos. Aun Rawls reconoce esto en RAWLS (1996) pp. 249-250 y 254.

con un pueblo cuyos miembros fueran sus propios dueños si no se sometieran a la Divinidad?¹⁷

Desde estos párrafos puede colegirse que concebir el ateísmo y el agnosticismo como prerrequisitos de la libertad es un producto de Europa indebidamente importado a los Estados Unidos¹⁸. Las consecuencias de su importación pueden ser desastrosas. Algunos la encuentran “iluminadora” y otros tratan de imponerla como un catecismo. Todos estos o bien no saben lo que están haciendo o bien están guiados por una horrible voluntad de poder, como los *Demonios* de Dostoievsky o los *codottieri* de la libertad de los que habla el mismo Tocqueville:

Hay quienes en Francia miran las instituciones republicanas como el único medio de engrandecerse; ellos miden el espacio inmenso que separa sus vicios y miseria de la riqueza y el poder, e intentan llenar con ruinas ese abismo, con la esperanza de pasar sobre él. Estos hombres son los *condottieri* de la libertad, y luchan por su propio provecho, sin que importen los colores con que se revistan. La república durará lo suficiente, piensan, para levantarlos de su presente degradación¹⁹.

La estructura institucional de una sociedad puede sufrir una degradación poderosa cuando decae la religión. Para los secularistas sectarios eso no es un problema porque lo que ellos usualmente quieren es riqueza o poder, no la libertad de su pueblo. A menudo intentan corromper a los jóvenes como un modo de debilitar la fidelidad a verdaderas religiones tradicionales y de difundir ideologías o pseudorreligiones²⁰. Al hacerlo, ellos supuestamente están ampliando la libertad, pero lo que en verdad hacen es promover un caos donde piensan que pueden medrar en riquezas o poder. Ciertamente y por ejemplo, los jóvenes son más vulnerables a la manipulación y a la propaganda si son libertinos, y la religión es un obstáculo para el libertinaje. Volvamos nuestra atención al estudio de este tipo de fenómenos en la Grecia clásica y en el Occidente moderno.

Platón percibió y experimentó con gran claridad el problema de la disolución social causada por el relajamiento del vínculo moral asociado a doctrinas religiosas. La nueva manera de razonar y las nuevas experiencias que introdujeron los sofistas en Grecia había debilitado profundamente el encanto que la religión tradicional ejercía sobre el pueblo, y esto demostró ser un fenómeno muy destructor del orden de la polis:

Y si hay dioses y se ocupan [de los asuntos humanos], tenemos noticia o hemos oído de ellos solo a través de las leyes y de los poetas que han escrito genealogías;

¹⁷ TOCQUEVILLE (1953) I, p. 307.

¹⁸ Acerca de la europeización de los Estados Unidos al final del siglo XIX, cfr., también, WEBER (1985) p. 268; y BROWNSON (1972) pp. 243 y ss.

¹⁹ TOCQUEVILLE (1953) I, p. 307.

²⁰ Otras veces son solo imprudentes, como muy bien vio Nietzsche: “Fuera de la religión y la filosofía encontramos el mismo fenómeno: el utilitarismo (socialismo democrátismo) critica el origen de las valoraciones morales, pero cree en ellas tanto como cree el cristiano [...].” NIETZSCHE (2003) p. 93.

y estas son las precisas fuentes que nos dicen que los dioses pueden ser aplacados y corrompidos con sacrificios [...]. O bien ambas cosas han de creerse o ninguna. Si han de creerse ambas, debe obrarse la injusticia para después ofrecer sacrificios con las riquezas injustamente adquiridas²¹.

Había que purificar la religión tradicional y, más importantemente, había que encontrar nuevas fuentes para el conocimiento de lo divino. El problema no podía ignorarse. La primera tarea fue realizada en la *República*, la segunda en el *Timeo*, el *Fedro* y las *Leyes*²². En las *Leyes*, especialmente, Platón subrayó que, una vez que la sofística se ha desarrollado en una sociedad, se hace necesario el desarrollo de la teología para salvar a la razón humana. Sin teología, la razón sería condenada a afirmar que ella misma no es sino un resultado accidental de la evolución conjunta de la naturaleza y el azar. El resultado sería la doctrina de que los más sublimes aspectos de la vida humana y del mundo –tales como la “ley”, la “justicia”, la “virtud”, el “servicio a los otros hombres”, la “verdad”, la “belleza”, “Dios”– no son más que meras convenciones. Solo la guerra y la dominación podrían tener un estatus no convencional. Solo ellas pertenecerían a la naturaleza²³.

En el ateísmo y el evolucionismo radical Platón identificó plagas capaces de destruir el orden social²⁴. Sin el temor de los dioses sería imposible mantener a raya las pasiones y evitar la insensatez. Cuando esas plagas florecen, entonces, la sociedad toma el camino del caos y la tiranía. Platón muestra en el libro VI de su *República* que los jóvenes talentosos, atenienses o ciudadanos de otras polis en avanzado estado de descomposición, eran corrompidos por la multitud²⁵. En los libros VIII y IX explica cómo habían llegado las ciudades a tal estado de descomposición. Allí él reformula su famoso principio antropológico²⁶: los régimenes surgen no “de las piedras y encinas”, sino “de los hábitos de los hombres que habitan las ciudades”. ¿Cuál fue la causa de la decadencia, primero, del carácter de los seres humanos y, más tarde, de las ciudades? La respuesta de Platón no es sencilla. El azar juega un cierto papel²⁷. También la gula²⁸. Pero las

²¹ *República* II, 365d-e. Es esta una afirmación de Adimanto.

²² Todos estos diálogos, en este punto, son una análisis de experiencias recogidas en el *Fedón* 96-102.

²³ Cfr. libro X, especialmente 884a-890a.

²⁴ El evolucionismo moderno es una hipótesis metafísica en el sentido de POPPER (1977), pp. 442-444, 446-448, 560-561 y 566), a menudo presentado como si fuera un “hecho”. Así, se ha convertido en una pseudociencia y en una poderosa arma ideológica. Esto no significa que no haya podido haber evolución, sino que esta hipótesis es verosímil porque puede explicar algunas de nuestras experiencias del mundo. Por esta razón es impotente para destruir otras experiencias, tales como la inmaterialidad de nuestro intelecto, la existencia de causas finales (al menos en la naturaleza y acción humanas) y la estructura inteligible del mundo sensible.

²⁵ Cfr. 490e-495b.

²⁶ Acerca de esta denominación del principio, cfr. VOEGELIN (1952) p. 61.

²⁷ Cfr. 546a-547a. Este difícil pasaje merece un esclarecimiento detallado que no puedo ofrecer aquí.

²⁸ Cfr. libro II, 372d y ss. Platón ve en la gula el origen de la necesidad de expansión de los Estados y de las guerras. La semejanza con la expansión de las naciones europeas en la temprana “modernidad” es asombrosa.

principales causas son una falta de sabiduría²⁹ y un exceso de avaricia³⁰ y lujuria, todo lo cual conduce a la desnuda voluntad de poder que puede notarse en Trasímaco o en los sofistas que inspiraron los discursos de Glaucon y Adimanto en el libro II de la *República*. La lujuria se mostrará responsable de la peor corrupción, desde los hábitos económicos y temperados hacia los inmoderados y criminales. Estos segundos hábitos de los individuos son la causa última tanto de la disolución de la moralidad y de la religión tradicionales³¹ como del surgimiento de las tiranías en las polis³².

En el libro IX encontramos un pasaje muy poderoso en el que el papel de la lujuria y del libertinaje en el surgimiento de los tiranos es plásticamente sacado a la luz. Supón que un hombre joven, nos dice Sócrates, “[...] es arrastrado a la completa hostilidad contra la ley, aunque quienes lo arrastran le den a dicha hostilidad el nombre de entera libertad. Supón también que el padre del joven y otros parientes intentan conservar en su alma cierta moderación, mientras aquellos terribles encantadores y fabricantes de tiranos ayudan al otro bando [dentro del alma]. Y cuando los encantadores pierden esperanza de atrapar al joven de cualquier otra manera, se las ingenian para sembrar en él algún amor –un gran zángano alado– para que sea el líder de los deseos ociosos que claman por una distribución entre ellos de todos los recursos disponibles [del alma]. ¿O crees que el amor en tales hombres es otra cosa que un gran zángano alado? [...] Ahora el líder del alma [un amor insensato] toma a la locura como su guardia armada y es aguijoneado hacia el frenesí. Y si encuentra en el alma cualesquiera opiniones o deseos que se puedan llamar buenos y que todavía admitan vergüenza, los mata y los echa fuera hasta que el alma queda limpia de moderación y se llena de locura traída desde fuera’. [Y a esto responde Adimanto:] ‘Tu descripción [...] del origen de un hombre tiránico es bastante perfecta’. [Y Sócrates añade:] ‘Es por esta razón, también, [...] que el amor ha sido llamado “tirano” desde antiguo’”³³.

Los fabricantes de tiranos de este pasaje son sectarios que quieren usar los talentos del joven con el fin de alcanzar el poder. En el Occidente “moderno”, ellos serían los seguidores de una ideología secularista³⁴, quienes intentan reclutar a los jóvenes para su partido, de entre los hijos de personas que participan en una verdadera religión. Sabemos que el método mismo de exacerbar la pasión erótica ha sido usado a propósito. Pero aun si no hubiera sido usado a propósito, la propagación de la lujuria es una de las principales fuentes de la decadencia de la Iglesia en los Estados Unidos después del

²⁹ Cfr. 547e-548c, por ejemplo. En esta expresión se incluyen el ateísmo y otros puntos de vista relacionados.

³⁰ Cfr. 548a-b, por ejemplo.

³¹ Uso estos términos de manera un tanto relajada. “Religión” y “moralidad” son palabras acuñadas más tarde, pero pienso que su contenido puede ser proyectado a lo que quiero decir aquí.

³² Cfr., especialmente, VIII, 559d-561b y IX, 572d-573c. La borrachera también juega un papel. Hoy podríamos añadir la drogadicción. Voegelin apunta que Platón menciona la adicción a sustancias químicas y a construcciones sofísticas de no verdad (cfr. VOEGELIN (1987) p. 46).

³³ Cfr. 572d-573b.

³⁴ Uso la palabra en un sentido cercano al marxista, como una máscara de estructuras de dominación. Pero la usé un poco modificada en una dirección más nietzscheana, como una máscara de la voluntad de poder. En este último sentido, “ideología” engloba al marxismo.

Concilio Vaticano II³⁵. Tras las consideraciones anteriores quizá podamos entender con una nueva luz la verdadera significación de la “revolución sexual”. Eric Voegelin apuntó que “la íntima conexión entre la propagación de la pornografía y la ideología moderna quedó bien demostrada por el Marqués de Sade en su *Philosophie dans le boudoir*”³⁶.

Para debilitar la religión este último personaje histórico, tristemente famoso, eligió como arma la poderosa manipulación de las pasiones sexuales. En la pervertida presentación a la edición francesa de *La Philosophie dans le boudoir*, Michel Delon describe a Sade como un “redescubrimiento” de “una larga tradición que conectaba el filosofar con la seducción erótica”, tradición que según se alega inició Platón. La obra presentada se tiene como un ejemplo del éxito de Sade en el restablecimiento de tal escuela. Delon describe el género literario practicado por Sade haciendo uso del contenido de otra obra, *Dialogue entre un prêtre et un moribund*. “El eclesiástico y el hombre moribundo discuten las cuestiones esenciales de la moralidad y la metafísica, pero el argumento decisivo estuvo constituido por algunas prostitutas [*courtisanes*], reclutadas por el libertino para embellecer sus últimos momentos de vida, y abrazadas por el eclesiástico. ‘El moribundo llama, las mujeres entran y el predicador se transforma en sus brazos en un hombre corrompido por la naturaleza [...].’” Así, el cristianismo se difumina, se quita como una prenda de vestir, vencido por la “moralidad materialista” y el cinismo de Sade³⁷.

Es asombroso el uso de la palabra “argumento” por parte del editor. Las traducciones griega y latina son “*lógos*” (el *nous* en movimiento) y “*ratio*”, respectivamente. No sin razón Voegelin apuntó que el desprecio de la razón [*aspernatio rationis*] y la irracionalidad [*anoia*], que tanto Cicerón como Platón identificaron como enfermedades de que padecían sus respectivas sociedades, son mucho más vigorosas en nuestro tiempo³⁸. Esta irracionalidad es el terreno propio en el que el secularismo sectario florece.

B) LA SUSTITUCIÓN DE LA VERDADERA RELIGIÓN POR PSEUDORRELIGIONES

El segundo efecto de la destrucción de la verdadera religión es la creación de un vacío espiritual. Tocqueville percibió este otro problema:

Los hombres no pueden abandonar su fe religiosa sin una cierta aberración del intelecto y una suerte de distorsión violenta de su naturaleza; ellos son atraídos de nuevo sin remedio a sentimientos más píos. El descreimiento es un accidente y la fe es el único estado permanente del género humano. Si consideramos las instituciones religiosas desde un mero punto de vista humano, puede decirse que ellas

³⁵ Cfr. MCINERNY (1998) pp. 47-92, 138 y 152.

³⁶ VOEGELIN, p. 46.

³⁷ Cfr. DE SADE (1998) Vol. 3, pp. XI-XII. La traducción y las cursivas son mías.

³⁸ Cfr. VOEGELIN (1974) p. 46. Una cosa es tener flaquezas como las que afectan en mayor o menor medida a todos los seres humanos. Otra completamente diferente es transformar esas flaquezas en ídolos.

³⁹ TOCQUEVILLE (1953) I, p. 310.

obtienen en el hombre mismo un elemento inagotable de poder, puesto que pertenecen a uno de los constitutivos esenciales de la humana naturaleza³⁹.

Cuando se destruye la religión tiene lugar una violenta distorsión de la naturaleza humana. La “fe” verdaderamente no desaparece, pero puede sufrir una metamorfosis sorprendente⁴⁰.

Algo semejante describen Max Weber y su discípulo Stephen Kalberg. Solo el compromiso con valores espirituales puede proporcionar a los seres humanos la fuerza necesaria para superar las presiones de la guerra cotidiana por el poder político y económico. Solo una enseñanza espiritual del tipo de una verdadera religión puede imponer sus leyes en medio de las demandas de la *Real-Politic*, dar sentido a la vida y constituir una protección para la libertad y para las dimensiones personales de los seres humanos. Sin una religión verdadera, lo que queda es o bien una completa banalidad o la lucha mortal entre ideologías irracionales. Weber describe agudamente la banalidad: “En el campo de su más alto desarrollo, en los Estados Unidos, la búsqueda de riqueza, despojada de su significado religioso y ético, tiende a asociarse con pasiones puramente mundanas [...]. Para la última etapa de este desarrollo cultural, puede bien decirse con verdad: ‘Especialistas sin alma, sensualistas sin corazón, esta nulidad se figura que ha alcanzado un nivel de civilización nunca antes gozado’”⁴¹.

A pesar de su agudo ingenio, Tocqueville parece haber pasado por alto que el vacío espiritual puede llenarse con una pseudorreligión. En el tiempo y país mismos de Tocqueville uno hubiera podido contemplar este fenómeno de la fundación de la “Religión de la Humanidad” por Augusto Comte. El hombre pasaba allí y entonces a reclamar para sí el culto divino que antiguamente se reservaba para Dios. Bien pronto el Leviatán terreno iba a reclamar un verdadero culto y a imponer como parte de él la *raison d'état*, una máxima pragmática e impía de acuerdo con la cual todo puede permitirse si va en interés de la sociedad. Los autoproclamados *verdaderos* representantes de la humanidad, sean ellos los políticos positivistas latinoamericanos de los siglos XIX y XX, o los miembros de los partidos comunista o Nazi, u otros líderes del “Pueblo”, estarán facultados para hacer cualquier cosa que contribuya al triunfo de su “causa”. En particular, estarán facultados para perseguir a los fieles miembros de un culto rival⁴².

Alasdair MacIntyre nos cuenta que en sus días juveniles pensó que había encontrado en el marxismo el mismo tipo de atractivo que posee el cristianismo. Ofrecía, en efecto, “[...] una interpretación de la existencia humana por medio de la cual los seres humanos pueden situarse en el mundo y dirigir sus acciones hacia fines que trascienden

⁴⁰ Aunque Tocqueville haya ignorado completamente que tanto la Escritura (cfr. *Romanos I, 18-23*) como la filosofía clásica y “medieval” enseñaron que Dios y el alma pueden conocerse mediante la reflexión y la contemplación de la naturaleza, y que los seres humanos pueden alcanzar una religión natural, es verdad que la mayoría de la gente necesita fe humana o divina para alcanzar el conocimiento de Dios y del carácter espiritual del alma humana.

⁴¹ Cfr. WEBER (1985) p. 182. Cfr., también, KALBERG (1980) pp. 1145-1179.

⁴² Aun cuando perseguían a una “raza” o “clase”, los motivos de estas ideologías eran pseudorreligiosos.

los que ofrece la situación inmediata [...]”⁴³. MacIntyre nos dice aún más. Su fe en el cristianismo se hallaba en crisis severa. Como había predicho Tocqueville, los seres humanos no pueden soportar el vivir sin una fe. Por ello, MacIntyre necesitaba un sucedáneo:

Podemos comprender en términos generales el atractivo de un proyecto de elaborar una doctrina secular concerniente al hombre y la sociedad, que tuviera la amplitud y las funciones de la religión, pero que al mismo tiempo fuera racional en el sentido de estar abierta a correcciones en todo aspecto por medio de la reflexión crítica y que capacitara a los hombres para adquirir de modo autoconsciente y de propósito aquellas transformaciones sociales que ellos quisieran ver realizadas. *Tal doctrina se convierte en una necesidad urgente cuando la religión tradicional cesa de proporcionar una visión efectiva del mundo* a porciones de la población al mismo tiempo numerosas e influyentes, y cuando la posición de estas en la vida común es tal que los priva –real o aparentemente– de cualquier relevancia en el orden social. Y precisamente en circunstancias semejantes, y para expresar y satisfacer tales necesidades, surgió el marxismo⁴⁴.

Así, cuando se combate y derrota la religiosidad verdadera, el resultado es un vacío espiritual que se llena con un credo sucedáneo. Puede decirse aún más: el origen de la decadencia de la religión es ya un sucedáneo. Es el amor a la Nación, al Leviatán terreno en cualquiera de sus formas, lo que imprudentemente mueve a intentar destruir la fe en un Absoluto (Dios) distinto del Leviatán. Algunas veces se hace esto en nombre de la “libertad”, pero, tal como Tocqueville comprendió bien, lo que se embosca tras esa retórica es la tiranía⁴⁵. En el diálogo aterrador entre Winston Smith y O’Brien, el representante del “Ministerio del Amor”, puede percibirse que el punto de quiebre del argumento de Smith a favor de la libertad es su ateísmo⁴⁶. Cuando el *Volksgeist* toma el lugar de Dios como medida de la justicia y la verdad, entonces O’Brien y Göbbels pueden proclamar que una mentira repetida mil veces se transforma en verdad.

Quienes entregan el alma a una pseudorreligión son normalmente más fanáticos que aquellos seguidores de una verdadera religión que puedan quizás ser calificados de “fanáticos”⁴⁷. John Searle es testigo de estos grados de fanatismo. Él nos cuenta, en efecto, en su *The Mystery of Consciousness*:

Extrañamente, he encontrado más pasión en los seguidores de la teoría computacional de la mente que en los seguidores de las doctrinas religiosas tradicionales

⁴³ MACINTYRE (1984) p. 2.

⁴⁴ MACINTYRE (1984) p. 5. Las cursivas son mías.

⁴⁵ TOCQUEVILLE (1953) p. 305.

⁴⁶ ORWELL (2003) pp. 257 y 274-279.

⁴⁷ Los seguidores de una verdadera religión no tienen que ser fanáticos. Ellos pueden volverse fanáticos, sin embargo, de modo especial cuando la religión se convierte en una fuente de orgullo “nacional” o “étnico” o es atacada pragmáticamente o poderosa e injustamente.

concernientes al alma. Algunos computacionistas se entregan con una intensidad quasi religiosa a su fe en que nuestros más profundos problemas acerca del alma tendrán una solución computacional. Mucha gente por lo visto cree que de una manera u otra, algo terriblemente importante se perderá, a menos que logremos probar que somos meras computadoras.

No estoy seguro de poder entender la fuente de tal intensidad de sentimientos. Roger Penrose también apunta que cuando ha intentado refutar las doctrinas computacionistas acerca de la mente sus argumentos han encontrado aullidos de rabia. Mi hipótesis es que esos sentimientos poderosos pueden proceder de la convicción que muchos tienen de que las computadoras nos proporcionan el fundamento de un nuevo tipo de civilización –*un nuevo modo de dar sentido a nuestras vidas*, un nuevo modo de comprendernos a nosotros mismos. Las computadoras parecen proporcionar, finalmente, una palabra que puede conducir a explicaciones acerca de nosotros mismos susceptibles de concordar con la visión científica del mundo y, quizás más importante, la teoría computacionista de la mente expresa una cierta tecnológica *voluntad de poder*. Si somos capaces de crear mentes por medio del expediente sencillo de diseñar programas de computación, habremos alcanzado la final dominación tecnológica de los seres humanos sobre la naturaleza⁴⁸.

Las raíces de la pseudorreligión, tal como las percibe Searle son las mismas que se encuentran en el joven MacIntyre. Tales raíces son una distorsionada voluntad de sentido y, sobre todo, la voluntad de poder. El fenómeno de la pseudorreligión empapa a todo nuestro mundo actual y no es difícil encontrar en cada caso las mismas causas.

Los economistas liberales nos dan otro ejemplo claro. Ellos sustituyen a Dios por el mercado y a la caridad por el egoísmo. También son seguidores de una religión secular. Consistentemente se rehusan a asimilar las refutaciones que la realidad impone a sus doctrinas. Además quieren ocupar el lugar de los políticos que gobiernan en los diversos países. Y esta aspiración ha sido coronada con éxito, en buena medida. Hoy, cualquier gobierno de un país iberoamericano que quiera sobrevivir en el contexto de la deuda externa y del sistema financiero internacional se ve forzado a adoptar un discurso economicista y a usar economistas como sus representantes en las negociaciones con organismos internacionales, los gobiernos extranjeros y las empresas transnacionales⁴⁹.

⁴⁸ SEARLE (1997) pp. 189-190. Las cursivas son mías.

⁴⁹ Cfr. MONTECINOS y MARKOFF (1993) pp. 45-47. El único modo de escapar de estas presiones consiste en convertirse en un tirano secularista del tipo de Fidel Castro o Hugo Chávez. Hace algunos años experimenté el fanatismo de los "economistas liberales". Fui invitado por un amigo a dar una charla en una institución gubernamental (en un país hispanoamericano). El tema era la relación entre la política, el Derecho y la economía. La persona que me invitó le contó accidentalmente a uno de los directores de la institución que yo no era "liberal", y este, para sorpresa de mi amigo, envió cartas a todos los trabajadores prohibiendo la asistencia a mi charla.

C) EL PELIGRO Y EL SURGIMIENTO DE LA TIRANÍA Y EL TOTALITARISMO

El mundo occidental es heredero de la filosofía griega y de la profecía hebrea porque las tribus bárbaras que invadieron el Imperio Occidental fueron transformadas en la Cristiandad Latina, por medio de la acción de la Iglesia Católica. En esta civilización, las universidades gozaron desde su nacimiento de libertad frente a los poderes políticos para desarrollar la ciencia, las artes, la filosofía y la teología. La Iglesia representaba la esfera espiritual de la humanidad y su relación con Dios, mientras el Emperador o los reyes representaban el poder “secular”. De este modo, a través de un proceso único, breve pero hábilmente descrito por Eric Voegelin en *La nueva ciencia de la política*⁵⁰, el Occidente llegó a convertirse en un lugar donde el espíritu gozaba también de una libertad única.

Tan pronto como los poderes seculares de Occidente alcanzaron un grado bastante de civilización, surgieron los celos contra la Iglesia y las tensiones entre el Emperador y el Papa; o entre los reyes, de una parte, y el Emperador o la Iglesia, por la otra. La mayoría de las diversas comunidades políticas abarcadas por la Cristiandad Latina aspiraban a convertirse en el único *Cuerpo Místico*, con exclusión tanto de la Iglesia Romana como de las otras comunidades políticas. Así, el *Leviatán* terreno empezó a reclamar para sí un culto que transgrede las palabras de Cristo: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Más tarde, los reclamos de tal culto tomaron dos formas diferentes: el “derecho divino de los Reyes” y la “soberanía popular”.

Esta tendencia del Estado a reclamar un culto político y a anular la libertad tradicional de Occidente se está haciendo clara hoy en los Estados Unidos. Personas que se autoproclaman “liberales”, pero son –de hecho– fanáticos secularistas, quieren transformar toda institución, pública o privada, en un *clone* del *éthos* público que aspiran a imponer a la sociedad. Si tuvieran éxito, la libertad de asociación no sería respetada; ninguna institución del espíritu podría escapar de las garras de estos “liberales”.

El problema se está haciendo más grave cada vez. Existe una presión social y jurídica para impedir a personas públicas o privadas el expresar en la plaza pública su religión (sobre todo si esta es cristiana). Estos ataques contra la expresión de la religiosidad a menudo usan la careta de un supuesto principio constitucional de separación entre la Iglesia y el Estado. De acuerdo con los pensadores secularistas, este principio entraña que Dios tiene que ser progresiva y completamente expulsado de la vida pública, con el alegato de que el Estado tiene que estar abierto a hombres de cualquier credo. Desde luego, esta interpretación y su fundamentación son absurdas. La interpretación es absurda porque, de una parte, los Estados Unidos mencionaron a Dios y a Cristo en el texto mismo que se invoca en favor de la separación entre la Iglesia y el Estado (la Constitución⁵¹) y, de otra, porque el modo como las cosas evolucionaron en el siglo XIX dejó en

⁵⁰ Cfr. VOEGELIN (1952) pp. 102-117. Ver una exposición semejante en BROWNSON (1972) pp. 72 y ss., y 86 y ss.

⁵¹ Así termina el texto de la Constitución: “Hecho en Convención por consentimiento unánime de los Estados presentes, el diecisiete de septiembre del año mil setecientos ochenta y siete de Nuestro Señor”. En verdad, ¡ese país invocaba a Dios hasta en sus billetes de dólar!

claro que todo credo podía practicarse en los Estados Unidos, en la medida en que no pusiera en peligro el orden público de esa sociedad. La fundamentación es también absurda porque el efecto que los secularistas pretenden alcanzar es imponer en la vida pública de todo el país su propia creencia pseudorreligiosa, aun cuando la mayoría del pueblo se sienta incómoda con tal creencia.

Este punto merece un cuidadoso análisis, porque revela que las religiones secularistas pueden ser también no democráticas. Puede no ser la “asamblea del pueblo” la que sea soberana, sino el par “Estado-Conciencia individual”. Phillip E. Hammond, David W. Machacek y Eric Michael Mazur, con su libro *Religion on Trial*, nos proporcionan una ocasión excelente de analizar los prejuicios y el carácter de la secta secularista quizá dominante en los Estados Unidos.

Hammond, Machacek y Mazur exponen la evolución de la palabra “religión” en la jurisprudencia de la Corte Suprema de Justicia durante el siglo XX. De modo gradual, el término vino a abarcar cualquier opinión sostenida con una *actitud* religiosa o con *conciencia* religiosa. La “conciencia religiosa”, a su vez, fue definida por la Corte de un modo kantiano, como un “imperativo moral supremo que algunas veces fuerza a los hombres a elegir un curso de acción en lugar de otro y a adherirse a él a toda costa”⁵². La Corte Suprema garantizó también más libertad frente a las regulaciones y a los requerimientos del orden público a las opiniones sostenidas de un modo religioso –y aun a las acciones basadas en este tipo de opiniones– que a las opiniones no religiosas. En este punto, los autores conectan el desarrollo ahora resumido del significado de la palabra “religión” con el principio de que las opiniones religiosas no pueden ser impuestas por el Estado como oficiales [*“established” by the State*], de acuerdo con la Primera Enmienda. Por esto ellos interpretan la expansión del significado del término “religión” como una expansión de la libertad, porque implicaría que menos y menos acciones podrían ser clasificadas como crímenes o prohibidas por el Estado. Ciertamente, los tipos penales y los límites o prohibiciones se basan en opiniones que, si se consideran “religiosas”, no pueden llegar a ser “oficiales”. Desde luego, la vida en sociedad necesita que se impongan algunos límites a la libertad individual. Por ello, tanto la Corte Suprema como Hammond tienen que formular un *caveat*. Las acciones basadas en opiniones religiosas están permitidas, *a menos que algunas regulaciones del Estado, fundadas en la prevención de claros daños, establezcan una prohibición*⁵³.

No hay que ser un mago para predecir que la manera en que las “opiniones religiosas” y los “daños claros” han de entenderse de acuerdo con Hammond varía conforme a los requerimientos de la ideología secularista. Entre tales “opiniones religiosas”, por ello, los autores sitúan, con admirables piruetas de lenguaje, las que se refieren al inicio de la vida (para defender la legitimidad del aborto), al valor de la vida (para

⁵² HAMMOND *et al.* (2004) p. 97. La cita literal está tomada de un texto de Harlan F. Stone, quien más tarde llegó a ser “chief justice”. La Corte Suprema adoptó una opinión semejante en 1943, *United States vs. Kauten*.

⁵³ Cfr. HAMMOND *et al.* (2004) pp. 94-110. Los “daños claros” parecen entenderse de un modo utilitario, pero esto no se puede concluir con certeza de la exposición de Hammond.

defender la legitimidad de la eutanasia), y a la orientación sexual (para defender el derecho de los homosexuales al matrimonio)⁵⁴.

El “homicidio” es un “daño claro”, pero la “eutanasia” no lo es. Matar la vida distinta y genéticamente completa de un ser humano en el seno de su madre no es un “daño claro”. Una ordenanza de urbanismo [*building code*] y sus requerimientos a menudo estéticos impiden “daños claros” que se producirían con la construcción de iglesias, pero el asalto a la institución del matrimonio presupuesta en la permisión de la homosexualidad no causaría ningún “claro daño”⁵⁵.

Por el modo como se presentan estas doctrinas, quizá podrían parecer inocuas. Pero, de hecho, están lejos de serlo y, en cambio, constituyen el arma más poderosa contra la verdadera religiosidad. La razón es que el objetivo del argumento no es permitir la libre elección individual en estas materias, sino dar *derechos* referidos a ellas, de manera que cualquier institución que encarne un punto de vista moral contrario a esos derechos será destruida: forzada a garantizar el derecho al aborto o a la “muerte dulce” o al matrimonio entre homosexuales, con el pretexto de que una conducta opuesta podría equiparse con el racismo segregacionista. Los derechos se interpretan de un modo individualista, y se hace uso de ellos de tal manera que las asociaciones y cualquier institución intermedia entre los individuos y la Nación, incluidos los Estados, se disolverían en la nada si no se conformaran al ethos *liberal*⁵⁶. Sucede a menudo con los “derechos humanos” que acaban convirtiéndose en un arma del Estado o del Mercado para destruir cualquier institución intermedia que no tenga un *ethos* meramente económico⁵⁷: los derechos se transforman en las armas de un nuevo autoritarismo. Nietzsche vio este problema muy bien, y por ello dijo:

⁵⁴ Cfr. HAMMOND *et al.* (2004) pp. 111-125. Para ilustrar la arbitrariedad del razonamiento de Hammond, consideremos como un ejemplo la “opinión religiosa” relativa al “comienzo de la vida” como una fuente del “derecho al aborto”. Cualquier ciudadano podría ir más allá de lo afirmado por nuestros autores y argüir: “Bien, puesto que las mujeres tienen el derecho-derivado-de-la-libertad-religiosa de considerar al bebé no nacido como parte del cuerpo de su madre, porque tal bebé depende por entero de ella y porque la libertad individual de la madre exige negar cualquier derecho al bebé, ¿por qué no podré yo sostener que mis bebés ya nacidos son parte del cuerpo de su madre (tampoco estos pueden vivir sin ella), o que mis niños hasta la edad de la adolescencia son parte de la casa, de modo que el cabeza de familia (yo mismo o cualquier padre, padre adoptivo o director de un orfanato) pueda “disponer” de ellos o arrojarlos fuera? ¿Qué autoriza al Estado a imponerme su opinión religiosa acerca del comienzo de la vida desde el nacimiento?”. Así, decir que el acto del aborto no puede ser un crimen porque está basado en la opinión religiosa acerca de cuándo comienza la vida humana, implicaría que muchos otros homicidios no deberían considerarse delitos. El profesor Richard Stith de la Universidad de Valparaíso (Indiana) me ha señalado que, de hecho, algunos pensadores secularistas no temen a argumentos como este. Ellos, audaz y sencillamente, sostienen que matar bebés no siempre es un delito. Cfr. Singer (1995) pp. 20-22.

⁵⁵ Cfr. HAMMOND *et al.* (2004) p. 124.

⁵⁶ Cfr. HAMMOND *et al.* (2004) p. 141.

⁵⁷ Ver algunos textos que inconscientemente delatan esta tendencia al rechazo de cualquier institución distinta del Estado o de meras unidades del Mercado (pero en particular el rechazo de instituciones religiosas) en HAMMOND *et al.* (2004) pp. 71 y ss., 97, 99-100, 141, por ejemplo.

Solo bajo un gran despotismo la libertad de conciencia es útil y posible –un síntoma de *atomización*⁵⁸.

Para una persona racional o pensante quizá la más clara fuente de preocupación en lo que concierne a las libertades en los Estados Unidos debería ser que algunos tribunales o Magistrados están intentando redefinir la Primera Enmienda de tal manera que la jurisprudencial “separación entre la Iglesia y el Estado” se está convirtiendo actualmente en el arma más poderosa de los fanáticos secularistas para imponer su credo. Cualquier cosa que se oponga a ese credo, de hecho, se redefine como “opinión religiosa” que no puede imponerse a otros ciudadanos sin violar sus derechos o la libertad individual, protegida por la Enmienda Decimocuarta aun contra la legislación de los Estados. En este punto nos vemos empujados a considerar brevemente el derecho o libertad de asociación.

Es fácil percibir que las libertades frente al gobierno o el Estado serían del todo ineficaces o vanas si los individuos no pudieran asociarse mutuamente para actuar de acuerdo con tales libertades. ¿A qué se reduciría el uso de la libertad de pensamiento o de expresión si uno no pudiera establecer una escuela para propagar las propias opiniones? ¿Qué ocurriría con la libertad religiosa, si no se pudiera establecer una escuela para educar a los propios hijos en la Fe o si estuviera prohibido adorar a Dios exteriormente y en unión con otras personas de la manera que a ese grupo pareciera correcta? Estas y semejantes preguntas muestran que la existencia de una verdadera libertad de asociación es indispensable para la existencia verdadera de las libertades del individuo. La Corte Suprema de los Estados Unidos reconoció este punto en 1937, en la voz del Magistrado Cardozo:

[...] La cláusula del proceso debido de la Enmienda Decimocuarta puede hacer inconstitucional para un Estado el restringir por medio de sus normas la libertad de palabra que la Enmienda Decimocuarta protege de los ataques del Congreso... o la semejante libertad de prensa... o el libre ejercicio de la religión... o el derecho a la asociación pacífica, sin el que la palabra sería indebidamente pisoteada [...]⁵⁹.

El problema reside en que los dos niveles de libertad (individual y asociativo) parecen estar opuestos entre sí. Por ello, por ejemplo, los “derechos” de los niños han concedido al Estado demasiado poder para intervenir en los asuntos familiares. Y la libertad académica de un profesor individual parece amenazar la peculiaridad de cualquier escuela en la cual los seguidores de una religión particular se han unido para transmitir su fe a sus niños o para desarrollar una visión del mundo conforme a esa fe. La tensión exige una clara comprensión de los bienes o “valores” en juego.

⁵⁸ NIETZSCHE (2003) p. 65.

⁵⁹ *Palko vs. Connecticut* (1937). El texto fue tomado de HAMMOND *et al.* (2004) p. 79. (Se eliminaron las citas internas). ¿Quién negaría que “la libertad de expresión o de palabra” incluye la “expresión o palabra religiosa”?

Algunos tribunales de otros países han enfrentado estos problemas con el uso de principios profundos. Se ha dicho que las libertades individuales, para que puedan ser efectivas, necesitan la protección del derecho de asociación. De este modo, cuando se funda una escuela, por ejemplo, los fundadores pueden darle un *ideario*, una descripción normativa de los principios y propósitos que animan la fundación. Los profesores que acepten un trabajo en tal institución tendrían el deber de someterse y mostrar respeto al ideario en su enseñanza, pero el ideario, desde luego, no podría violar el orden público ni prohijar la apología del delito⁶⁰.

A la luz de estas consideraciones, no es difícil entender que algunas leyes y tribunales de los Estados Unidos están violando el derecho de asociación cuando ordenan a “Catholic Charities” dar a sus trabajadores un seguro médico que cubra los gastos en métodos anticonceptivos contrarios a la enseñanza de la Iglesia. Esto constituye un paso importante hacia la tiranía⁶¹. Los autodenominados “liberales” están destruyendo lentamente cualquier diferencia entre el *ethos* público y el de cualquier institución privada. Están tratando de fundir la esfera del poder y la esfera del espíritu. Están imponiendo el culto religioso al *Leviatán* terreno. Esta es la substancia del totalitarismo. Tanto las personas religiosas como las no religiosas deberían reaccionar por igual, no solo para proteger la religión, sino también para proteger el ejercicio de la verdadera libertad política.

3) RAZONABILIDAD Y SEPARACIÓN ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

Es obvio que el estado actual de la civilización en los Estados Unidos no deja lugar para la existencia de un régimen confesional. Ninguna religión “positiva”⁶² tiene la

⁶⁰ Cfr. las sentencias del 13 de febrero de 1981 y 27 de marzo de 1985, del Tribunal Constitucional Español. La doctrina contenida en ellas coincide con el principio de subsidiariedad.

⁶¹ Cfr. *California's Health and Safety Code*, Sección 1367.25, “Women's Contraception Equity Act”, recurrido por “Catholic Charities of Sacramento” en un caso ya decidido contra “Catholic Charities” por la Corte Superior del Condado de Sacramento y por la Corte Suprema de California (1 de marzo de 2004). La Corte Suprema de los Estados Unidos negó la revisión de la última sentencia el 4 de octubre de 2004, paradójicamente el día de la fiesta de san Francisco. Algunos erróneamente creen que las decisiones de los tribunales se fundaron en el hecho de que “Catholic Charities” recibe financiamiento público (cfr., por ejemplo, la opinión de Christopher Westley: <http://www.lewrockwell.com/orig/westley7.html> [consultada el 15 de julio de 2005]). De hecho, la Sección 1367.25 del Código de Salud de California es aplicable a cualquier empleador que (a) o bien no desarrolle una actividad que esté mayormente dirigida a la “inculcación de valores religiosos”, o (b) emplee “personas que no comparten las posiciones religiosas de la entidad”, o (c) no “sirva primariamente a personas que comparten las posiciones religiosas de la entidad”, o (d) “no sea una organización sin fines de lucro”. La ley y las decisiones de los tribunales son, por tanto, una violación grosera de la libertad religiosa en los Estados Unidos y tienden a eliminar cualquier presencia pública de la religión en la sociedad. Parece que el ideal de los jueces secularistas es la Cuba de Fidel Castro: allí las instituciones son en verdad seculares, y la religión puede ser enseñada dentro de las fronteras de la familia únicamente, y a niños que por esta sola enseñanza serán condenados a constituir ciudadanos de segunda clase.

Una decisión importante en dirección opuesta fue tomada por la Corte de Apelaciones de los Estados Unidos para el Distrito del Circuito de Columbia, cuando dispuso que “es constitucional el sostenimiento de escuelas religiosas con dineros provenientes de los impuestos, siempre que el financiamiento público se destine a ‘programas de auténtica elección privada’” (“Appeals Court Upholds ACE Funds,” *The Observer* [Notre Dame], 16 de marzo de 2005, pp. 1 y 6).

⁶² Como opuesto a la religión natural.

a autoridad de proveer los criterios de razonabilidad que deberían guiar los procesos públicos de decisión. Esta afirmación incluye, desde luego, a las religiones o pseudorreligiones secularistas.

Necesitamos, por ello, una teoría de la razonabilidad pública, porque los “derechos individuales” tienen que ser coordinados para su propia supervivencia y para la salvaguarda del bien común. El trabajo de John Rawls fue muy oportuno, precisamente porque identificó esta necesidad. Sus intentos de encontrar una fuente para llenar de contenido el estándar de la “razonabilidad” fracasaron, sin embargo. Unas veces dijo Rawls que la fuente debería ser “el gobierno de la mayoría”⁶³. Otras, sostuvo que la Corte Suprema tendría potestad para anular una reforma constitucional aprobada por la mayoría, si tal reforma violara ciertos principios liberales⁶⁴. En algunos pasajes prohibió el uso de lo que él llamó “doctrinas comprehensivas” para la determinación del contenido de la “razonabilidad”, y apeló a creencias generalmente aceptadas como la única fuente posible de tal contenido⁶⁵. Al mismo tiempo, sin embargo, usó y enmascaró una doctrina comprehensiva⁶⁶ (que era materialista en su ontología, y semikantiana y semiutilitarista en su ética⁶⁷), y empleó el artificio teórico de la “posición original”, que estaba muy lejos de constituir una creencia generalmente aceptada⁶⁸.

Quizá el utilitarismo pueda reclamar para sí el derecho de llegar a ser el criterio con que se determine qué es razonable. Sabemos, sin embargo, que esta doctrina puede llegar a convertirse en la justificación de un terrible autoritarismo o aun de un totalitarismo⁶⁹. Solo un manantial de verdad que se encuentre allende el dominio humano puede llegar a ser una barrera real para tal desarrollo⁷⁰. Pero el kantismo y sus doctrinas sobre la autonomía y los derechos individuales no pueden ser el camino para resolver el problema, porque el individuo desnudo frente a un Estado todopoderoso no sería políticamente libre en realidad. Sin asociaciones dentro de las cuales la persona humana pueda florecer, los derechos individuales pueden convertirse en un arma muy efectiva para destruir cualquier *ethos* particular que intente defender un espacio dentro del *ethos* dominante del Estado y el Mercado.

⁶³ RAWLS (1996) pp. 8, 219 y 224-225, por ejemplo.

⁶⁴ Cfr. RAWLS (1996) p. 237.

⁶⁵ Cfr. RAWLS (1996) p. 224.

⁶⁶ Su concepción de la justicia afectaría, si fuera puesta en práctica, aun a las relaciones entre los cónyuges o entre padres e hijos, tanto como a las relaciones entre los fieles y sus respectivas iglesias. El gobierno, dice Rawls, afectaría el carácter de los individuos más que sus respectivas iglesias (cfr. RAWLS (n. 16), pp. 221 y 222).

⁶⁷ Cfr. CASANOVA (2003).

⁶⁸ Cfr. RAWLS (1996) pp. 224-225. Su descripción de los principios de la razón práctica o de la justicia son igualmente contradictorias. Cfr. CASANOVA (2003) pp. 15-16.

⁶⁹ Recuérdese la obra de HUXLEY, *Brave New World*. Ver, también, de KANT, “On the Common Saying, ‘This May Be True in Theory, but It Does not Apply in Practice’.” Reparé en este pasaje gracias a GALSTON (1991) p. 83. La entera tradición kantiana es muy consciente de este peligro que se esconde tras la preocupación utilitarista por el “bienestar” de las masas “ignorantes”. Cfr., además, VOEGELIN (1975) pp. 51-52.

⁷⁰ Cfr. ORWELL (2003) pp. 257 y 274-279.

De mucha mayor utilidad podrían ser *El federalista* y la obra de John Commons. La noción de bien común que usa *El federalista*⁷¹ puede proporcionar un fundamento natural para la discusión. Y las máximas de Commons, de buscar todos los hechos relevantes, “darles el debido peso” a cada uno de ellos, oír a todas las partes interesadas en un potencial conflicto social con la apertura del sentido común, podrían darnos el procedimiento a través del cual sería posible determinar las exigencias del bien común⁷².

Todo lo anterior implica que los intelectuales de los Estados Unidos deben abandonar su muy querido nominalismo, si es que desean encontrar un terreno para una discusión racional en la que personas de cualquier credo (no contrario al orden público) pudieran contribuir a hallar lo que convenga en materias de interés público⁷³. Como dijo William Galston, ninguna forma de vida política puede justificarse sin una concepción de lo que es bueno para los seres humanos⁷⁴. Por ello, los autores norteamericanos deberían volver su mirada a los maestros del raciocinio referido al bien común, los pensadores griegos y romanos clásicos. Con la ayuda de tales maestros solo se estaría iluminando la medida que está implícita en cualquier práctica política o jurisprudencial, como señala Ralph McInerny⁷⁵.

Los intentos europeos de recuperar la racionalidad clásica⁷⁶ podrían resultar de gran ayuda. Gadamer y su conciencia de la distinción entre la racionalidad técnica y la práctica, Theodor Viehweg y su recuperación de la dialéctica clásica en *Topik und Jurisprudenz*, quizás ambos podrían servir como posibles puntos de partida en una muy amplia empresa de diálogo dirigido a persuadir al país de la necesidad de recuperar la noción clásica de Derecho natural. Y digo “recuperar” porque Hamilton en *El federalista* es un testigo de la fuerza que la tradición clásica tenía en el tiempo de la fundación de los Estados Unidos y de los grandes beneficios que ese país obtuvo de ella en ese momento tan crítico en que los sueños de los utópicos tenían que ser puestos en cintura. Orestes Brownson es también testigo de cómo, en el otro período de peligro mortal para los Estados Unidos después de la Independencia, en la Guerra de Secesión, de nuevo fue la tradición clásica viva lo que salvó al país, esta vez de los mitos contractualistas acerca del origen del poder⁷⁷.

⁷¹ Cfr., por ejemplo, XLI. En esta obra podemos descubrir al menos dos fuentes de influencia. La Ilustración británica y la tradición clásica. Esta segunda es la que puede ser útil hoy, y es también la que predomina en la lucha de Hamilton contra los sueños de los utópicos.

⁷² Cfr. *Industrial Good Will* (Nueva York, 1919) p. 185. Citado por VOEGELIN (1995) pp. 261, y 278-279. Ejemplos de esta razonabilidad a la hora de resolver los conflictos laborales se dan en las pp. 251 y 253-254 del libro de Voegelin. En las páginas 257-260 se puede encontrar la impresionante crítica que Commons dirigió contra Karl Marx. Voegelin a su vez critica a Commons, pero encuentra sus objeciones, por la mayor parte, no convincentes en absoluto.

⁷³ Cfr. CRUZ (1999) p. 107. Allí se muestra que sin la aceptación de bienes inteligibles es imposible evitar el conflicto entre las ideologías.

⁷⁴ Cfr. GALSTON (1991) p. 79.

⁷⁵ Cfr. MACINERNY (1992) pp. 133 y ss.

⁷⁶ Cuando digo “clásico” quiero decir griego y latino. No me refiero a la ilustración británica.

⁷⁷ Cfr. BROWNSON (1972). Ralph McInerny es un autor en el que encontramos una plena restauración de la concepción clásica del Derecho natural. Su libro *Aquinas on Human Action* es una obra maestra que no solo contiene un resumen de la teoría, sino también una crítica a los principales errores contemporáneos cometidos en la recepción de dicha teoría clásica.

Ahora bien, la racionalidad clásica no es antirreligiosa, precisamente porque no es una pseudorreligión. Platón y Aristóteles, en efecto, sabían muy bien que la sociedad no puede dar su último sentido a la vida humana⁷⁸. Por ello, a la luz de este hecho, la separación de la Iglesia y el Estado no implica la destrucción de cualquier manifestación pública de la religión en aras de una pseudorreligión secularista. Sí implica, desde luego, que los argumentos públicos no pueden estar basados ni en la fe en una ideología ni en la fe en una verdadera religión. Implica también que la libertad religiosa es un requerimiento de la justicia. Debe permitirse a todo ciudadano practicar y asociarse con otros para practicar su religión, en la medida en que esta práctica y asociación no sea contraria al orden público ni entrañe apología del delito. La poligamia, por ejemplo, está excluida.

No hay necesidad de perseguir a Dios y al alma para expulsarlos de todo simbolismo público. La Constitución y los billetes de dólares pueden conservar las referencias a lo divino. Porque ese país tuvo un pasado cristiano, y predominantemente un pasado protestante⁷⁹, es natural que este tipo de religión tenga una presencia más fuerte en la vida pública, en tanto esto no suponga un ataque a la libertad de otros cultos legítimos. El respeto no entraña imponer silencio a toda religión. El respeto consiste en permitir que las vidas sean modeladas de acuerdo con la multitud de religiones legítimas que viven juntas en los Estados Unidos.

Quizá MacIntyre tenía razón cuando decía que los actores políticos y económicos de ese país están actuando basados en criterios tan pobres en racionalidad que no quieren ser juzgados por personas o instituciones realmente razonables⁸⁰. Quizá, entonces, este rehusarse a ser juzgados es lo que se encuentre detrás del ataque a la verdadera religiosidad. Si tal fuera el caso, nada disolverá la enemistad entre el cristianismo y la secta secularista. Mi consuelo sería que la verdad y el poder a menudo están enfrentados, pero los imperios, las naciones, los partidos y las sectas surgen y caen, mientras mil años son un ayer que pasó en la presencia de Dios.

Fecha de recepción: 11 de abril 2006

Fecha de aceptación: 8 de marzo 2006

⁷⁸ Esta es la razón de que ellos distingan entre el buen hombre y el buen ciudadano, y de la afirmación de Aristóteles acerca de su creciente amor por los mitos. Cfr. Fr. 618 (Bonitz), 1582b12 y 14.

⁷⁹ Esto es tan obvio que siento vergüenza de tener que justificarlo. Las citas iniciales de Tocqueville dan ya fundamento necesario para nuestra afirmación, así como las citas de John Rawls. Podría añadirse que el estudio de Voegelin (1995), no tiene dificultad alguna para mostrar las raíces calvinistas o cristiano-pioneras de casi todas las manifestaciones *seculares* de la cultura de los Estados Unidos al inicio del siglo XX. Cfr., por ejemplo, pp. 39, 47, 49-50, 59, 61-62, 126-143, 217-219 y 280. A pesar de lo que acabamos de decir, en algunas regiones de los Estados Unidos el catolicismo jugó un papel más importante como religión tradicional. Texas constituye un claro ejemplo.

⁸⁰ MACINTYRE (1990) p. 235.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AQUINO, TOMÁS de, *Summa contra Gentes*.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*.
- BROWSON, Orestes (1972): *The American Republic* (New Haven, College and University Press Publishers).
- CASANOVA, Carlos (2003): *Una lectura platónico-aristotélica de John Rawls* (Pamplona, Cuadernos del Anuario Filosófico).
- CRUZ PRADOS, Alfredo (1999) *Ethos y polis* (Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra).
- GALSTON, William (1991): *Liberal Purposes* (Cambridge, Cambridge University Press).
- HAMILTON, Alexander, MADISON, James, y JAY, John (1780): *El Federalista* (México, Fondo de Cultura Económica, ed. 1998) 430 pp.
- HAMMOND, Phillip, MACHACEK, David, y MAZUR, Eric (2004): *Religion on Trial* (Nueva York, Altamira Press).
- KALBERG, Stephen (1980): "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", *American Journal of Sociology*, vol. 85, N°5.
- LA SAGRADA BIBLIA, *Libro de los Romanos*.
- LEÓN XIII (1939): *On Christian Democracy* (Nueva York, The America Press).
- MAUROIS, André (1937): *A History of England* (Londres, Jonathan Cape Ltd.).
- MCINERNY, Ralph (1992): *Aquinas on Human Action* (Washington, The Catholic University of America Press).
- MCINERNY, Ralph (1998): *What Went Wrong with Vatican II* (Manchester-New Hampshire, Sophia Institute Press).
- MACINTYRE, Adaslaire (1984): *Marxism and Christianity* (Notre Dame, University of Notre Dame Press).
- MACINTYRE, Adaslaire (1990): *Three Rival Versions of the Moral Enquiry* (Notre Dame, Notre Dame University Press).
- MONTECINOS, Verónica y MARKOFF, John (1993): "The Ubiquitous Rise of Economist", *Journal of Public Policies*, vol. 13, N° I: pp. 37-68.
- NIETZSCHE, Friedrich (2003): *Writings from the Late Notebooks* (ed. Rüdiger BITTNER, Cambridge).
- ORWELL, George (2003): *1984* (New York, Harcourt Brace).
- PLATÓN, *Fedón*.
- PLATÓN, *La República*.
- POLIBIO, *Historias*.
- POPPER, Karl (1977): *The Self and Its Brain* (Nueva York, Springer International).
- RAWLS, John (1996): *Political Liberalism* (Nueva York, Columbia University Press).
- SADE, Marqués de (1998): *Oeuvres* (Francia, Editions Gallimard).
- SEARLE, John (1997): *The Mystery of Consciousness* (Nueva York, A New York Review Book).
- SINGER, Peter (1995): "Killing Babies Isn't Always Wrong", *The Spectator*, septiembre 16, 1995: pp. 20-22.

- THE OBSERVER (2005): “Appeals Court Upholds ACE Funds”, *The Observer, Notre Dame*, 16 de marzo de 2005.
- TOCQUEVILLE, Alexis (1953): *Democracy in America* (Nueva York, Alfred Knopf).
- VOEGLIN, Eric (1952): *The New Science of Politics* (Chicago, University of Chicago Press).
- VOEGLIN, Eric (1974): *Order and History* (Baton Rouge, Louisiana State University Press).
- VOEGLIN, Eric (1975): *From Enlightenment to Revolution* (Durham, Duke University Press, 1975).
- VOEGLIN, Eric (1995) *The Form of the American Mind* (Baton, Louisiana State University Press).
- WEBER, Max (1985): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Boston-London, Counterpoint Cambridge University Press).
- WESTLEY, Christopher (2004): *Catholic Charities’ Passion*. Disponible en <http://www.lewrockwell.com/orig/westley7.html> [consultada el 15 de julio de 2005]

NORMAS CITADAS

California Health and Safety Code

JURISPRUDENCIA CITADA

Tribunal Constitucional Español (1981): Sentencias del 13 de febrero de 1981 y 27 de marzo de 1985

— |

| —