

PREÁMBULO. MIEDO Y LAICIDAD

En el siglo IV el filósofo Sópatro de Apamea fue ejecutado por orden de Constantino, después de haberse negado a purificarlo por asesinar a su hijo; fue acusado de trivializar la fe cristiana. En el 415 o 416, Hipatia de Alejandría, la famosa mujer filósofa, quien se opuso al abuso del poder religioso, fue rasgada en pedazos con fragmentos de vidrio y piedra por una turba histérica de cristianos guiados por Pedro, y llevada hasta la puerta de la Catedral para ser mostrada como trofeo. Carlomagno, en el 782, mandó a decapitar a 4,500 sajones por no haberse convertido al cristianismo. Cerca del año 1456, en las guerras otomano-húngaras, se aniquilaron a más de 80,000 turcos en nombre de Dios. En 1542, Paulo III declaró jurisdicción sobre todos los creyentes y ordenó la persecución, condena y ejecución de todos los herejes.

De esta forma, podríamos recorrer muchas de nuestras etapas históricas, citando tragedias como éstas que se encuentran en ese tejido de la humanidad y la religión. Podríamos, incluso, y sin sorpresa, llegar hasta los siglos XX y XXI encontrando sucesos como éstos. Sería posible recordar nombres como el del capellán del ejército argentino de seudónimo Marcial Castro Castillo, quien en 1972, en su libro *Fuerzas armadas, ética y represión*, decía:

Nuestra civilización no es contradictoria como la estupidez democrática liberal... Podemos aniquilar la subversión sin dejar de ser buenos cristianos; es más: la condición de triunfo es que sepamos ser mejores cristianos a través de la pelea, mediante la guerra victoriosa, cumpliendo nuestra misión de soldados de Cristo y de la Patria...¹

Los que se nieguen a esos fines y principios provenientes de nuestra espléndida tradición católica, directamente se enrolan en el enemigo; vale decir, se definen revolucionarios rebeldes al orden natural y al magisterio de la Iglesia.²

Podríamos recordar también el nombre del ex presidente de Estados Unidos, George W. Bush, quien se decía cristiano y rezaba a diario. Éste lle-

¹ Castro Castillo, Marcial, *Fuerzas armadas, ética y represión*, Buenos Aires, Nuevo Orden, 1979, p. 32.

² *Ibidem*, p. 31.

vaba su fe hasta la vida pública y decía que la libertad era el “plan del Cielo para la humanidad”. El presidente que defendió el “poder de la fe” e hizo que en la Casa Blanca fuera obligatorio asistir a las sesiones de lectura bíblica.³ Pero, como se sabe, fue con base en esa fe con la que trató de ayudar al mundo, sobre todo, quiso salvar a Iraq de la perdición eterna; y por ello aniquiló a 600,000 personas en 2006, y se contaban casi un millón en 2007, según el estudio del Opinion Research Business.

En el siglo XXI, como en los anteriores, la laicidad se encuentra encerrada en medio de un juego perverso guiado por el miedo. Como celador de una prisión que aún sin haber sido condenado vive en el infierno, la laicidad se encuentra encerrada en un mundo de temor: el temor de aquellos que no creen en un “ser superior” y se resisten a ser gobernados por una idea fundamentada en su existencia, y el temor de quienes consideran que, cuando el Estado no se basa en sus creencias sobre el destino divino, nos está guiando hacia la perdición eterna.

Para el pensamiento laico, el miedo llega por partida doble: el dogmático teme al antidogmático y el antidogmático al dogmático. Y en medio de ellos el pensamiento laico se convierte, como el Hermes de la era moderna, en conciliador entre estos dos bandos que se temen mutuamente en términos políticos. La laicidad, como pensamiento mediador del liberalismo, no puede favorecer ni a la antirreligiosidad, como tampoco a la religiosidad; debe mantenerse incólume entre dos reclamos que difieren sobre los fundamentos de la autoridad política. Dos bandos irreconciliables en tanto que uno procura su libertad y autonomía en el mundo terrenal, y el otro continúa angustiado por su destino divino.

Esta angustia que refiero es traducida en la Biblia con la palabra “miedo”. La primera emoción experimentada por los personajes de la Biblia. Cuando Adán come del árbol del conocimiento, descubre que está desnudo y se esconde. Se esconde de Dios, quien lo está viendo, y le confiesa: “Tenía miedo porque estaba desnudo”. La historia de la Iglesia católica ha estado construida sobre esta misma base. Sobre la base del temor, el temor a Dios, el temor al pecado y el temor al infierno. Moisés insta a los judíos a que abandonen su miedo a los enemigos y teman a Dios. El miedo fue la causa y la herramienta de la Santa Inquisición; momento de la historia en el que las leyes positivas equivalían a las leyes de la Iglesia. Hay que temer para salvarse en el más allá. De ahí el miedo que genera en los creyentes (los más fundamentalistas) que el Estado no esté guiado por las enseñanzas

³ Singer, Peter, *El presidente del bien y el mal. Las contradicciones éticas de George W. Bush*, Barcelona, TusQuetes, 2004, p. 135.

del libro sagrado. Pues para ellos debe existir una relación intrínseca entre el pecado y la ley. Entonces, ¿qué sucede cuando lo que está plasmado en la ley positiva, en la ley creada por el ser humano, contradice las enseñanzas divinas?, ¿qué sucede cuando la ley no corresponde con el pecado o con la ley de Dios?

Es por ello que la laicidad, como figura central del liberalismo y enseñanza que heredamos de la Ilustración, siempre está presente cuando tratamos de responder preguntas centrales de la filosofía política, como: ¿debe estar la autoridad política fundamentada en la razón o en la revelación?, ¿Jerusalén o Atenas?, ¿la autoridad política radica en el reconocimiento democrático o en el reconocimiento divino?, ¿las leyes son buenas porque las hemos elegido nosotros, o son buenas porque reflejan la voluntad de un Dios?

Esa calidad de Hermes conciliador que le confiero a la laicidad, moderador entre lo terrenal y lo divino, es lo que en la literatura especializada se le suele atribuir cuando la relacionan con otros conceptos distintos como la neutralidad y la tolerancia. La reconocen como un punto intermedio que concilia entre nuestra libertad de creer y la prohibición de imponer.

Indudablemente, estos conceptos están, hasta cierto grado, relacionados e intrincados con una misma clase de doctrina filosófica —el liberalismo—, pero debemos notar que son de distinto calado y que requieren, normativamente hablando, cosas distintas. Empero, y a pesar de estas diferencias conceptuales que son importantes, lo relevante de esta relación es que el liberalismo le ha conferido a la laicidad el papel de mediador ilustrado entre polos radicalmente distintos que surgen por el miedo, y la considera como el antídoto del temor, calificándolo de infundado.

El miedo por quién ocupará el poder político e imponga su visión del mundo sirve como válvula de escape de los valores políticos liberales. El miedo al fundamentalismo, el miedo al totalitarismo, apoyan la idea de la tolerancia, del pluralismo y, por supuesto, del pensamiento laico.

Las sociedades modernas, temerosas de contraer enfermedades ideológicas como el dogmatismo religioso o el nihilismo moral, encuentran sustento para el liberalismo en el pensamiento laico; éste se convierte en la penicilina que cura estas enfermedades endémicas de las sociedades plurales. Por ello, el liberalismo construye su pensamiento con diferentes clases de antídotos: el imperio de la ley, la democracia liberal, y los derechos humanos.

Es decir, el miedo no es únicamente una preocupación de los religiosos sino también de los seculares. En la época premoderna ambos, religiosos y seculares, cultivaban deliberadamente el miedo como apoyo a una especie de conocimiento moral sobre cómo debían conducirse los hombres y las muje-

res en tanto seres éticos. Es muy conocido que uno de los fundamentos del pensamiento hobbesiano, en el que radica la fundamentación del Estado, es el miedo.

Pero también encontramos la misma preocupación dentro del pensamiento liberal. Autores como Locke consideran al miedo como un estado de intranquilidad mental; el filósofo inglés estima que “el principal acicate de la laboriosidad y las acciones humanas, si no es que el único, es la intranquilidad”, es decir, el miedo.⁴ Para Rousseau, el fundamento del contrato social deriva de la depravación del hombre. Rousseau tiene que esperar a la corrupción del alma, debe esperar a que el *bon sauvage* se convierta en “animal degenerado”, para encontrar los fundamentos del contrato social y justificar el paso a la República; momento en el que ya no existe la imposición unilateral del poder, sino que éste ya pertenece a todos.

El liberalismo moderno, desde Rawls a la fecha, se ha configurado como una doctrina que pretende construir una moral independiente de cualquier concepción comprensiva del bien; basada en la idea de un “consenso traslapado” que logre aglomerar las preocupaciones generales y compartidas de todos los individuos con el fin de lograr una estabilidad social. Lo importante acá es la distancia que toma el liberalismo frente a cualquier concepción del bien.

Así, el *liberalismo político* también está relacionado con el mismo miedo en el que está inmiscuida la laicidad. Un miedo ante el dogmatismo y el fundamentalismo ideológicos. El liberalismo político trató, desde la aparición de *A Theory of Justice*, de encontrar una fórmula que evitara el maniqueísmo político de la época. De ese maniqueísmo político entre izquierda y derecha, entre comunismo y capitalismo, entre creyentes y agnósticos, que Rawls veía como la imposición política de distintas concepciones del bien, contradictorias e incommensurables, las cuales no necesariamente son correctas o razonables.

Fue el espíritu que antes también guió a Hannah Arendt cuando analizó el páramo moral en que resultó la Segunda Guerra Mundial. Para Arendt, los axiomas del pasado ya no servían, eran inoperantes, y lo que quedó fue el miedo de los horrores generados durante la guerra, pero en ese miedo yacía el instrumento de un nuevo consenso moral y político.⁵ Era, de nueva cuenta, el miedo lo que movía la maquinaria del pensamiento liberal.

En temas directamente relacionados con la laicidad, es el miedo al imperio de una religión como mecanismo de fundamentación de los criterios

⁴ Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Campell Fraser, Alexander (ed.), Nueva York, Dover, 1959, p. 334.

⁵ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004, p. 537.

de justicia en general, y de las normas jurídicas en particular, que da auspicio a la idea misma de un pensamiento secular. Como he dicho, la laicidad se encuentra encerrada entre dos clases de miedos: 1) el miedo de que sea una religión en particular la que se apodere del espacio público, eliminando así el diálogo plural y democrático, e imponiendo una cosmovisión única del mundo a individuos libres e iguales, y 2) el miedo que experimentan creyentes y religiosos al ver que las leyes del Estado no coinciden con las leyes divinas y pensar que esto nos llevará a la perdición eterna.

De ahí que una de las implicaciones prácticas que se le atribuyen al pensamiento laico sea la neutralidad estatal. Pues funciona como el antídoto que evita intestinas pugnas por el poder entre distintas concepciones del bien, y logra garantizar una justicia imparcial y universal.

Efectivamente, está el problema, de por sí interesante, sobre cuál es la clase de neutralidad de que se trata cuando hablamos de laicidad. Sin embargo, lo que me interesa subrayar aquí son los motivos por los que se discute y acepta esta relación entre laicidad y neutralidad; es decir, los criterios que han motivado el reclamo secular por la neutralidad estatal. No busco la fundamentación de la neutralidad, sino las razones que se tuvieron para comenzar a discutirla. Esos criterios, como vengo diciendo, los encuentro bajo el argumento del miedo.

Desde la perspectiva laica, el Estado neutral no se sostiene en bases morales (como lo fundamentan filósofos como Rawls o Dworkin) sino en consideraciones de corte prudencial. Siendo así, el principio de neutralidad se toma como un mecanismo de protección y no como un reclamo moralmente cimentado en la autonomía de las personas.

Esta forma de comprender la neutralidad estatal considera necesario restringir las acciones del Estado para que éste no se convierta en represivo, abusivo o tiránico. Riesgos que son en los que se cimienta la neutralidad prudencial que —digo— defiende el pensamiento laico.

George Sher ha distinguido tres clases de razones que apoyan el argumento a favor de la neutralidad del Estado: la opresión, la inestabilidad y el error. Cuando habla de la “opresión”⁶ se refiere específicamente al tipo de presión que el poder del Estado puede infundir a ciertos individuos o grupos sociales y que elimina cualquier posibilidad de libertad. Sher describe esta postura de la siguiente manera:

Para mantener el orden, proteger a los ciudadanos frente a amenazas externas y para proporcionar servicios esenciales y los bienes públicos, el gobierno

⁶ Sher, George, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 107-111.

debe tener tanto el monopolio de la fuerza, como el acceso a la riqueza. Pero, obviamente, estos recursos también se pueden utilizar de maneras menos saludables: para suprimir a los disidentes, para consolidar y mantener el poder personal, y para crear y mantener criterios injustos de ventaja y privilegio.⁷

Esta perspectiva sobre las autoridades estatales y gubernamentales es arquetípica del pensamiento liberal. Ciertamente, por sus rasgos esenciales se puede confundir con el argumento moral de la “defensa de la autonomía personal”. Sin embargo, el punto de vista es bastante diferente a éste. Sus orígenes se remontan a la obra de Benjamin Constant (entre otros, como Montesquieu); en la filosofía contemporánea se ha defendido a través del “liberalismo del miedo” de Judith Shklar.⁸

Tanto Shklar como Constant creen que los grandes poderes conferidos al Estado, si no están lo suficientemente controlados, pueden dar lugar a las formas más eficaces de represión y tiranía. El liberalismo de Shklar, específicamente, toma distancia frente a cualquiera de las versiones “utópicas” del liberalismo que, según ella, están representadas fundamentalmente por el liberalismo de los derechos naturales y por el liberalismo de la autonomía personal. “El liberalismo de los derechos naturales prevé una sociedad justa compuesta de ciudadanos políticamente robustos, cada uno capaz y dispuesto a ponerse de pie por sí mismo y frente a los demás”.⁹

El liberalismo de la autonomía personal sostiene que la “libertad, es tan necesaria para el progreso personal como para el social... y la moral es imposible a menos que tengamos la oportunidad de elegir nuestros propios cursos de acción”.¹⁰

Ubicándonos en el liberalismo del miedo, la perspectiva cambia. Estas formas de comprender a la neutralidad y la relación entre el Estado y los individuos son erróneas —según Shklar— por dos razones fundamentalmente: *i*) por pensar que los derechos individuales, por sí solos, servirán como un mecanismo de protección eficaz y, *ii*) por pensar que un gobierno “corrupto” tenga la voluntad para detenerse en nombre del progreso social y la autonomía personal.

Esta perspectiva, a diferencia del liberalismo de la autonomía, defiende la idea de la neutralidad estatal desde un punto de vista “negativo” en vez de uno “positivo”. Esta última perspectiva comprende el gobierno y el po-

⁷ *Ibidem*, p. 106.

⁸ Shklar, Judith N., “The Liberalism of Fear”, en Rosenblum, Nancy L. (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, pp. 21-38.

⁹ *Ibidem*, pp. 26 y 27.

¹⁰ *Ibidem*, p. 27.

der político como una forma de alcanzar la libertad y la autonomía personal. Por lo tanto, el Estado es neutral para no afectar la autonomía personal y la libertad.

El Estado se toma como un aliado, incapaz de conferir ningún mal. Al contrario del liberalismo del miedo, que entiende la neutralidad como un reclamo necesario frente a un poder en el que ve una amenaza latente hacia la libertad y tiende a oprimir diferentes concepciones del bien que difieren de las jurídicamente aceptadas. Se entiende al gobierno y al poder político como una amenaza constante para los individuos. Aquí el Estado se toma como un enemigo latente.

Antes dije que Sher consideraba tres clases de razones, la segunda de ellas es la inestabilidad. El poder del Estado puede ser utilizado por ciertos grupos sociales para defender una concepción particular del bien que conduce a una supresión inevitable y al debilitamiento de concepciones del bien antagónicas. El resultado más obvio, y que trata de evitar un pensamiento laico, es el de un panorama político-social básicamente regido por una relación de resistencia-imposición. Acá, el pensamiento laico juega un papel predominante, pues según éste “para evitar este tipo de conflictos es necesario poner cualquier concepción del bien estrictamente fuera de los límites del Estado”.¹¹

La idea básica de este argumento es que concibe a la neutralidad como un *modus vivendi*. La neutralidad es vista como un acuerdo de carácter instrumental según la vieja leyenda *vive y deja vivir*, como una forma de acomodar a los individuos que mantienen concepciones divergentes sobre la vida buena.

La tercera y última razón discutida por Sher se refiere a la posibilidad del error: ¿qué sucedería si la idea sobre lo “bueno” que es defendida por el gobierno, e impuesta a sus ciudadanos, no resulta ser “buena” en absoluto?

Decía que el pensamiento laico es un punto medio, entre el dogmatismo y el nihilismo, pero esto no implica que los defensores del argumento del miedo ante el error sean escépticos en materia moral. Por el contrario, lo que sostiene este punto de vista “no es que no podamos conocer el bien, sino que no importa qué tan bien lo conozcamos, éste no tiene porqué guardar una relación y tener influencia en el poder político”.¹² Sher lo explica de una manera más clara:

Aquellos que tienen ideas correctas o profundas sobre la bondad puede ser que carezcan de la habilidad para afectar la retórica pública o para influir en aquellos que tienen el poder, ya sea porque su público potencial está sesgado,

¹¹ Sher, George, *op. cit.*, p. 107.

¹² *Ibidem*, p. 108.

preocupado, o le falta interés. Y a la inversa, los que poseen una autoridad pueden tener opiniones sobre lo bueno que son superficiales, incompletas o simplemente erróneas.¹³

Con esto en la cabeza, volvamos al liberalismo del miedo de Shklar. Ella insiste en que las bases “instrumentalistas” (que he llamado antes “prudenciales”) que defiende en estos casos no responden a ningún vicio, sino que son una virtud. El sentido de la razón instrumental defendido por el liberalismo del miedo pretende resaltar los esfuerzos de todos aquellos que no quieren pagar el precio de las empresas utópicas. Los motivos de esta clase de liberalismo, que defiende la neutralidad secular del Estado, son negarse a tomar riesgos a expensas de los demás en la búsqueda de un ideal, la perspectiva entera se apoya en la idea del miedo a la opresión, a la inestabilidad o al error; para los partidarios de esta perspectiva los derechos individuales son una buena manera de mantener al “león” enjaulado, en lugar de tenerlo liberado y olfateando nuestra piel.

Para Shklar, el liberalismo del miedo sin duda no ofrece un *summum bonum* hacia el cual deben derivar todos los agentes políticos, pero ciertamente empieza con un *summum malum* que todos nosotros conocemos y que evitaríamos si pudiéramos. Ese mal es la crueldad a la que tarde o temprano lleva todo dogmatismo impuesto políticamente hablando, el temor que inspira la ausencia de libertad, y como diría Michel de Montaigne “el temor al miedo mismo” que inspira la imposición de una forma de pensar, por correcta que está parezca. Como lo ha expresado el intelectual-político Michael Ignatieff:

En el siglo XX, la idea de la universalidad humana no se basa tanto en la esperanza como en el temor, no tanto en el optimismo que despierta la capacidad humana para el bien como en el pánico que produce su capacidad para el mal, no tanto en el hombre creador de su propia historia como en el enemigo que resulta para su propia especie.¹⁴

El argumento de Ignatieff continúa diciendo que quizá no sepamos quiénes somos ni tampoco qué es verdaderamente bueno o justo, pero sí sabemos a qué tener miedo.

Un conocimiento casi instintivo estructura nuestra vida pública y ánima nuestros esfuerzos, el miedo es la energía disonante de nuestra fe cívica, el irritante necesario de un objetivo en común. Energía e irritación que no

¹³ *Idem.*

¹⁴ Ignatieff, Michael, *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Madrid, Santillana, 1999, p. 24.

cesarán hasta que las distintas fracciones religiosas no consigan aceptar que el bien común se construye con base en una moral de aceptación universal y, en consecuencia, dejen de perseguir el poder estatal; hasta entonces, la única salida que tenemos está marcada por el mecanismo liberal que llamamos laicidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004.
- CASTRO CASTILLO, Marcial, *Fuerzas armadas, ética y represión*, Buenos Aires, Nuevo Orden, 1979.
- IGNATIEFF, Michael, *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Madrid, Santillana, 1999.
- LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Campell Fraser, Alexander (ed.), Nueva York, Dover, 1959.
- SHER, George, *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- SHKLAR, Judith N., “The Liberalism of Fear”, en ROSENBLUM, Nancy L. (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Massachusetts, Harvard University Press, 1989.
- SINGER, Peter, *El presidente del bien y el mal. Las contradicciones éticas de George W. Bush*, Barcelona, TusQuetes, 2004.

René GONZÁLEZ DE LA VEGA
Facultad de Derecho de la UNAM