

Conceptos cambiantes en la situación política de la religión

Paul W. Kahn *

El pensamiento constitucional Americano se ha visto acorralado en los últimos tiempos por ideas antagónicas acerca de cuál debe ser la relación entre los grupos religiosos y el orden político. Recientemente, la Corte Suprema ha empezado a tratar a los grupos religiosos simplemente como a un grupo de interés más que compite en pos de la regulación gubernamental favorable dentro de una sociedad pluralista. El hecho de que sean grupos religiosos no les garantiza ningún privilegio especial dentro del orden político ni tampoco les impone ninguna desventaja particular. De esta manera, el papel de la Corte Suprema se limita a garantizar que los grupos religiosos sean tratados imparcialmente, es decir, como cualquier otro grupo incluido dentro del proceso político.

Esta perspectiva igualitaria compite con otra perspectiva anterior según la cual los grupos religiosos eran distintos de otros grupos. A algunos grupos religiosos esta distinción les confería privilegios especiales, mientras que los otros grupos sufrían desventajas específicas. Los tribunales suponían, primero, que los grandes grupos religiosos representaban una amenaza especial para el proceso político y, segundo, que los grupos religiosos pequeños eran afectados por desventajas específicas dentro del mismo proceso. Según esta perspectiva, el papel de la Corte consistía tanto en mantener a la religión mayoritaria fuera de la política como en proteger a las religiones minoritarias de los efectos perniciosos del prejuicio político y de la ignorancia acerca de sus creencias y prácticas.

El antagonismo entre estas dos visiones de la igualdad ha llevado al pensamiento norteamericano a una vía muerta. Más que intentar defender una de estas dos posiciones, me propongo extender el terreno de la investigación para incluir en ella la relación mutable entre los conceptos de estado y de religión a lo largo de 200 años de discurso constitucional estadounidense. En general, el problema de la relación entre estado y religión ha sido abordado desde el presupuesto de que existe una oposición fundamental entre el orden secular de una unidad política liberal y democrática, por un lado, y las creencias y prácticas de los grupos religiosos por el otro. Desde el punto de vista práctico y teórico, el problema consistiría entonces en negociar los términos de esta oposición. Sin embargo, un breve escrutinio de la historia constitucional norteamericana muestra que esta relación no puede ser totalmente aprendida si se considera a la religión apenas como una de las mitades de esta oposición binaria.

Voy a proponer tres tesis. Aunque tomadas por separado cada una de ellas es una gran simplificación de fenómenos complejos, en su conjunto proveen un boceto del contexto histórico-cultural dentro del cual podemos dar más sentido a la jurisprudencia constitucional sobre religión. Primero, el orden constitucional norteamericano descansa sobre una estructura de creencias

* Professor, Yale Law School.

que está fuertemente ligada a las religiones tradicionales de Occidente. Esta religión cívica ha fungido como constitutiva de la identidad individual, otorgando a los individuos un valor fundamental por el cual entregarse al sacrificio¹.

Segundo, el cambio más importante en nuestra experiencia religiosa de los dos últimos siglos es la idea de que las creencias religiosas yacen fuera del alcance de la razón. Kant, contemporáneo de la fundación de los Estados Unidos, escribió *La Religión Únicamente Dentro de los Límites de la Razón*. Hoy la religión comienza donde la razón termina, y aunque esto no es exactamente lo mismo que la muerte de dios, a algunos no les resulta fácil creer en un dios irracional.

Tercero, más que por la muerte de dios, esta era contemporánea está marcada por la muerte de la política. Los cambios recientes en la jurisprudencia sobre religión reflejan no tanto las variaciones en el carácter o la fuerza de las convicciones religiosas tradicionales, como una creciente imposibilidad de creer en nuestra religión cívica.

1. LA RELIGIÓN CÍVICA NORTEAMERICANA

Los teóricos del derecho norteamericano tienden a representar a los fundadores de su país como hombres de la ilustración para quienes el problema de la organización constitucional se centraba en la aplicación de las ciencias políticas. Estudiando la historia de cada república entendían sus problemas y construyendo un sistema de representación intentaban remediarlos. Fue en el entendimiento de las instituciones representativas donde los fundadores lograron avanzar más. Un estado bien armado usaría diversos modos de representación para controlar tanto al gobierno como al pueblo, sin abandonar jamás el principio de legitimidad que emana del consenso popular².

Admiramos esta visión no sólo porque contiene la elegancia propia de la ciencia, siendo capaz de explicar mucho usando apenas dos categorías -razón y voluntad-, sino también porque demarca una línea clara entre lo público y lo privado. En ese universo, lo privado toma la forma de intereses especiales –las facciones- cuya influencia en la vida pública debe ser minimizada. El sistema de representación funciona entonces como una suerte de filtro que remueve lo privado y deja sólo el bien público. Así, lo privado aparece simultáneamente opuesto a la razón, que siempre toma la forma de ciencia, y a la voluntad popular, que siempre cuenta con la cualidad Rousseauiana de apuntar al bien común.

Sospecho que en realidad las cosas no les parecieron tan claras a los fundadores norteamericanos, quienes pensaron que el problema de la gobernabilidad no era solamente un asunto de diseño institucional sino también de sentimientos individuales. Eran seguidores tanto de la ilustración escocesa, con su énfasis en el sentido moral, como de la francesa, con su énfasis en la razón. Eran los herederos de una inmigración inspirada en la religión y habían crecido en comunidades agrupadas en torno a la iglesia, comunidades cuyos líderes eran, invariablemente, ministros de dios. Más importante aún, no se

1. Acerca de la identificación de religión y valores fundamentales ver Tillich, P., *Systematic Theology*, vol. I, página 12, 1951.

2. Véase Kahn, Paul, *Legitimacy and History: Self-Government in American Constitutional Theory*, páginas 21-23, 1992.

limitaron a teorizar sobre la revolución sino que descubrieron en ella una nueva forma de experiencia política³.

Esta experiencia revolucionaria transformó en ciudadanos a los feligreses. Para comprender esta experiencia ya no les alcanzó con el discurso de las ciencias políticas y fue necesario introducir las categorías tradicionales del credo religioso. El discurso político norteamericano ofrece abundantes pruebas en favor de la proposición de Carl Schmitt según la cual los conceptos políticos modernos tienen su origen en el pensamiento religioso⁴.

La religión cívica norteamericana coloca un acto soberano de creación en la fundación del orden. Esta es creación *ex nihilo*: el soberano crea el estado a partir de un mero acto de voluntad. Es un acto sin causas visibles que, aunque ocasionado por el conflicto con Gran Bretaña, se encuentra, desde el punto de vista normativo, contenido en sí mismo. Más aún, el punto de origen político es un acto discursivo de la voluntad soberana. Los norteamericanos se dieron existencia a sí mismos a través de la palabra: "En el principio fue el verbo." El discurso soberano que creó el estado fue un tipo de discurso particular: el discurso del dador de leyes. El nacimiento de la comunidad política comienza con un acto de destrucción –la revolución– seguido de un acto de organización constitucional que no es sino un acto discursivo del soberano. El ciudadano individual queda sujeto a la ley misma que lo vincula al soberano. El soberano político presenta la misma ambigüedad temporal que el soberano divino: existe a lo largo de todos los tiempos a pesar de haber aparecido en un punto específico del tiempo. La veneración de la ley no refleja simplemente una preferencia por el orden y la estabilidad; es también un acto de fe, fe en que la voluntad del soberano se revele por medio de la ley para mantener así la identidad nacional.

Estas caracterizaciones iniciales del acto soberano de creación política apuntan a los orígenes hebraicos de nuestras nociones políticas. Sin embargo, no logran capturar la profunda transformación sufrida por el concepto de soberanía al desplazarse su centro hacia el soberano popular. Para comprender esto último es necesario utilizar categorías cristianas. La relación de ciudadano a soberano deviene entonces participación personal y directa: ser ciudadano es ser parte del soberano. El soberano popular tiene el carácter del cuerpo de Cristo representado por la iglesia. El cuerpo mortal renace como iglesia y lo mismo le sucede al ciudadano quien, través de su participación en la comunidad política, logra una identidad que va más allá de su cuerpo. Todos somos al mismo tiempo parte y sujetos del soberano; y esta doble identidad es reafirmada a través de los rituales de ciudadanía en los que expresamos tanto subordinación como pertenencia.

Además de esta imagen de realización del soberano nos hemos apropiado de la idea protestante de la representación. Se puede pensar en la fundación como la era de los milagros políticos: el momento en que el soberano en verdad apareció en el espacio y el tiempo, la intervención de lo divino en la historia. Sin embargo, en nuestro devenir cotidiano, aquellos que operan en

3. Véase Arendt, Hannah, *On Revolution*, páginas 21-28, 1963.

4. Schmitt, Carl, *Political Theology* ("todos los conceptos importantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados").

nombre del soberano son siempre representaciones y nunca realizaciones del soberano. Toda autoridad legítima dentro del estado descansa sobre la afirmación de que representa al soberano, cuyo ser no se agota nunca en la acumulación presente de ciudadanos. Si algún líder político clamara ser el estado mismo, y no una mera representación del soberano, esto constituiría una forma de idolatría.

Nuestro orden legal, al igual que las tradiciones religiosas de las cuales proviene, colocan un texto en el centro de su fundación. El pueblo soberano, una vez aparecido, nos deja acercarnos a su sagrado origen a través del texto que nos ha legado como la milagrosa representación de sí mismo. Tanto las comunidades políticas como las religiosas son comunidades de interpretación. Y ambas sufren la misma tensión dialéctica entre la interpretación erudita y el acercamiento inmediato al texto mismo⁵.

Si la cultura política del derecho se construyó sobre la base de categorías religiosas no fue por una manipulación artificial y elitista sino más bien porque estos modelos eran las únicas herramientas disponibles y adecuadas para aprender esta nueva experiencia y su sentido supremo. De la tradición judía el orden político adoptó la idea de una comunidad cuya existencia histórica se constituye a través del mantenimiento de la ley. La historia de la nación coincide así con una narrativa de interpretación. La tradición americana, sin embargo, recurrió también al cristianismo. Esta es una comunidad abierta que proselitiza su propia verdad. Para unirse a esta comunidad sólo se requiere un acto de voluntad que consiste en el abandono de la previa fe política y en la admisión de la creencia en el nuevo soberano, es decir, el pueblo. Vivimos con la idea protestante de la igualdad: cada ciudadano puede tornarse el punto visible de la representación del pueblo soberano. En las cortes más que en ningún otro lugar, la afirmación gubernamental de representar al pueblo puede ser derrotada por un reclamo similar hecho por un actor privado.

En suma, estaríamos engañados por nuestra tradición de filosofía política si pensáramos en el problema de la religión como una mera yuxtaposición de la identidad religiosa contra la identidad secular, o del sistema de creencias religiosas contra el de las creencias políticas seculares. Más que contraponerse, las comunidades religiosas y políticas son sistemas de creencias que se superponen. En su experiencia vital, comparten una estructura conceptual e imaginativa común.

2. UNA NACIÓN CRISTIANA

El discurso de despedida de Washington ilustra una de las formas características de la política de sensibilidad religiosa en la historia norteamericana. El discurso trata, fundamentalmente, del problema de las facciones. Es decir, del surgimiento de la política partidaria de intereses antagónicos tanto regionales como económicos y de los grupos extranjeros. Contra esto, Washington predica las virtudes de la unidad nacional. El tema de

5. Ver Kahn, Paul, *The Reign of Law: Marbury v. Madison and the Constitution of America*, página 220, 1997.

la religión es introducido después de alabar la separación de poderes que es capaz de resistir “ese amor al poder que predomina en el corazón humano”.

Pero por más controles institucionales que existan no alcanzan para resguardar la unidad de propósito amenazada por el surgimiento del “espíritu partidario”. Más bien, “la materia fundamental” de la que el gobierno libre está hecho debe buscarse en el alma del ciudadano:

Todas las disposiciones y hábitos que conducen a la prosperidad política tienen a la religión y la moral como sostenes indispensables. En vano declarará su tributo al patriotismo aquél que se dedique a socavar las bases de estos grandes pilares de la felicidad humana, de estos firmes sostenes de los deberes del hombre y el ciudadano: “Y entreguémonos con cautela al supuesto de que la moral puede mantenerse sin religión tanto la razón como la experiencia nos prohíben anticipar que nuestra moral nacional pueda prevalecer a exclusión de los principios religiosos”.

Esta reflexión de Washington no es precisamente original. La idea de que las repúblicas descansan sobre la virtud de sus ciudadanos ocupaba ya un lugar central en la obra de Montesquieu así como también en la gran tradición de pensamiento republicano. El peligro de conferirle poder al público radicaba en la propensión de los hombres a cultivar el interés propio en detrimento del bien común. El problema de la política es la falible condición humana. Si pecar equivale a rendirse ante las tentaciones de la carne, a colocarse por encima de los otros y a creer que uno puede ser fuente propia de satisfacción y sentido, entonces el gobierno libre es posible sólo si el hombre logra sobreponerse al pecado. Para Washington era obvio que el éxito de un gobierno popular dependía de que la religión lograra sobreponerse a la propensión pecadora del hombre. La “moral nacional” había llegado muy tarde y era demasiado tenue como para lograr semejante cometido.

Curiosamente, no encontramos en “El Federalista” el mismo llamado a la religión. Si, en cambio, encontramos el supuesto de que el gobierno republicano puede ser el producto de la deliberación razonada del público. La razón no necesita afirmarse en un alma que ha sido preparada por la religión en la búsqueda de la virtud. La sacrificada experiencia política de la revolución bastó para sacar a quienes la vivieron del camino del pecado y llevarlos al de la virtud⁶. Madison, interesado en la posibilidad de institucionalizar esta experiencia rectora, hace directamente un llamado a la ley. Esta ha de ser la religión cívica de la nación. Para aquellos que vivieron los hechos revolucionarios la política no requería sustitutos. Para los que vendrán después, Madison sugiere una educación en veneración cívica que sirva de reemplazo de la misma experiencia revolucionaria. El que haya llegado a ocupar el lugar de Dios dice mucho acerca del carácter de la experiencia fundadora.

Aún así, apenas diez años después, encontramos a un Washington escéptico de esta nueva religión cívica fundada sobre la veneración de la ley, el fruto de la razón. Haciendo un llamado a la “razón y la experiencia” Washington presiente el fracaso de la “moral nacional”. La experiencia indica un surgimiento veloz de las facciones y la política partidaria. La razón ha revelado su incapacidad

6. Véase *El Federalista* No. 49.

para constituirse como fuente del carácter. Washington piensa que la política depende de la moral y ésta, de la religión. Por lo tanto, hace su llamado a la religión como base de la unidad nacional que va a sobreponerse a la división faccionaria.

Por supuesto, la idea de venerar la ley no desaparece. Por el contrario, la declaración más clara y duradera de nuestra religión cívica llegará recién con *Marbury v. Madison*, opinión escrita en 1803. Marshall, presidente de la Suprema Corte, identifica otra vez como cimiento de la sociedad norteamericana al poder que tiene la soberanía popular de crear una constitución y el deber que tienen los tribunales de mantener el estado de derecho. Aún así, la circunstancias de este caso reflejan precisamente las preocupaciones de Washington con respecto a la ineptitud de la veneración de la ley para sobreponerse a las facciones. En *Marbury*, la veneración de la ley es usada como una movida táctica en medio de una batalla política en la que ambas partes se disputan la herencia revolucionaria. El surgimiento de la política partidaria sugiere que, al igual que el cristianismo, nuestra religión cívica es propensa a sufrir el efecto divisorio de las facciones. El nacionalismo, lejos de ser la fuerza unificadora, era precisamente lo que los antagonistas se disputaban. Ya desde entonces se preparaba el terreno para la guerra civil.

A finales del siglo dieciocho se evidencia una inversión sustancial de la experiencia pasada. No hace falta ya rastrear el origen de las divisiones hasta llegar a la historia de los conflictos religiosos; esta amenaza, la de las divisiones, surge ahora dentro del espacio secular y público del gobierno republicano. Washington sugiere que en lugar de profundizar las divisiones, la religión puede aportar la base necesaria para la unidad del objetivo público. La religión es capaz de ejercer esta función unificadora más allá de las diferencias doctrinales entre sectas, porque esta función se concentra en la dimensión del carácter humano. Todas las religiones cristianas -y es necesario recordar que es de ellas que estamos hablando- coinciden en la noción de la imperfecta naturaleza humana y en la necesidad de corregir esta condición pecadora alejando al alma tanto de la carne como de los intereses propios⁷. Washington está convencido de que sólo un alma alejada de los intereses individuales puede abrirse a la razón, que es, en último término, el sustento del estado.

Durante la nueva crisis nacional a mediados del siglo diecinueve aparecerá la misma constelación de creencias. En su primer discurso inaugural Lincoln apela a la unidad nacional apoyándose en la ley, la lógica, la historia y la geografía; después agrega: “Inteligencia, patriotismo, cristiandad, y una confianza firme en Él, quién jamás ha abandonado a esta tierra favorecida, son suficientes para componer de la mejor manera todas nuestras dificultades presentes”. El trío de la razón, la patria y Dios están, para Lincoln, necesariamente ligados. Ya no se trata de tener fe únicamente en la razón, como los fundadores, ni de esperar que las “cuerdas místicas de la memoria” que unen a los ciudadanos con el pasado de la nación hagan innecesaria la religión.

7. En el borrador del discurso de Washington, Hamilton escribió explícitamente acerca de “una religión generalmente aceptada y divinamente autoritaria”. Véase Spaling, M. y Garry, P., *A Sacred Union of Citizens*, 1996, página 54.

Al invocar la providencia divina Lincoln revela una nueva dimensión política de la religión: los hechos políticos aparecen como representaciones de la voluntad de Dios. Esta idea domina su segundo discurso inaugural, cuando el tema del día no es ya el de las cualidades humanas necesarias para sostener el sistema republicano, sino más bien el del significado de la guerra dentro de ese mismo sistema político. Lincoln menosprecia la mera posibilidad de que la razón por sí sola logre explicar el devenir político de la nación: “el Todopoderoso tiene sus propias razones”.

Si hemos de suponer que la esclavitud en Norteamérica es una de esas ofensas que debían estar en la providencia divina, pero que, habiendo pasado su tiempo, Dios desea ahora eliminar, y que por ello nos da al norte y al sur esta guerra terrible como castigo propio para aquellos quienes trajeron esta ofensa, ¿debemos ver en esto algún cambio de los atributos divinos que los creyentes le atribuyen a su Dios vivo? “tal como fue dicho hace tres mil años debe ser repetido ahora “los designios del señor son tanto justos como verdaderos”.

Lincoln vuelve sobre la vieja idea de que los eventos políticos, en igual medida que los naturales, están escritos por la mano de Dios. En ambas instancias se debe intentar descifrar los designios de Dios. La historia política norteamericana debe entenderse como parte del plan milenarista de Dios. Nuestra historia se ha tornado demasiado horrenda como para ser explicada solo por la razón, la deliberación y la decisión. Yace incluso más allá de las capacidades del hombre falible. La autodestrucción de la guerra civil no puede ser explicada como producto de los intereses propios de la carne mortal. El sentido político se ha confundido con el sentido religioso, y si en estos sucesos no vemos la mano de Dios entonces no estamos viendo nada.

En estos textos retóricos la religión aparece como condición necesaria de la política de dos maneras distintas: por un lado, es la fuente de esas cualidades de carácter en las que el gobierno republicano se apoya; por el otro, es la suprema fuente de significado en un orden político incapaz de sostenerse a sí mismo. Estas dos funciones de la creencia religiosa aparecen vívidamente en la obra de Thomas Cooley sobre derecho constitucional. En 1868, en el que fuera el texto sobre jurisprudencia más importante de finales del siglo pasado Cooley escribió:

“no hay en la constitución norteamericana ninguna disposición que prohíba a las autoridades reconocer solemnemente que la Providencia supervisa nuestros asuntos públicos de acuerdo con nuestra condición de seres mortales y dependientes. Cualquiera que sea el tono de sus creencias religiosas, todos deben reconocer que en los asuntos humanos de mayor importancia el Gran Gobernador del Universo supervisa a través de su cuidado y su control; y deben aceptar con acciones de gracias sus ilimitados favores, o inclinarse contritos cuando sean castigados por violar sus leyes”.

El orden político sigue siendo parte de un único orden providencial. Igualmente, Cooley sigue percibiendo la necesidad de basar la libertad política republicana sobre el carácter formado religiosamente: “las mismas

razones de estado que mueven a un gobierno a cooperar con instituciones de caridad y seminarios de instrucción deberán empujarlo a fomentar la devoción y las instituciones religiosas como conservatorios de la moral pública y como valiosos, si no es que indispensables, asistentes en la preservación del orden público”⁸.

Estas son las creencias de fondo a través de las cuales se puede entender el tratamiento adverso que hacia finales de siglo los mormones sufrieron a manos de la Corte Suprema. La práctica de la poligamia descalificaba a los mormones para cumplir con la función pedagógica de formar caracteres virtuosos. En verdad, la corte acepta la afirmación del Profesor Lieber de que la poligamia “reduce a la gente a la condición de inmovilidad”⁹. Dado que esta costumbre es contraria a los “sentimientos ilustrados de la humanidad”, ni siquiera puede decirse de los mormones que sean practicantes de una “religión”. Sus costumbres eran “contrarias al espíritu del cristianismo y al de la civilización que el cristianismo produjo en occidente”¹⁰. La creencia religiosa debía situar al hombre en un universo razonablemente ordenado. Si Dios hablaba también a los mormones, el significado de su providencia se volvía completamente indescifrable.

En suma, a cien años de su fundación, el gran experimento norteamericano de la deliberación pública y la opción parece incapaz de sostenerse sin el soporte de la religión. El uso de las categorías religiosas para demarcar el territorio de las convicciones políticas no promovió una religión cívica autónoma sino que permitió la fácil infiltración de las sensibilidades religiosas en el ámbito de la política. La política no fue entonces una esfera de significado autónomo, sino parte de un dominio de significado único.

No hay razón para pensar que los norteamericanos habían abandonado su religión civil en aquella época. Más bien lo opuesto parece acontecer: la profunda creencia en la nación hizo posibles los grandes sacrificios de la guerra civil. Sin embargo, al preguntarnos qué condiciones hicieron posible el florecimiento de la religión cívica nos encontramos con la religión en toda su relevancia. Las razones de esto permanecen inalterables durante todo este período: sin la religión la vida política republicana se convertirá en un espacio de competencia para las facciones impulsadas por hombres interesados y pecadores. Es más, detrás de las cotidianas batallas políticas entre facciones, la nación tenía que encontrar un recuento único de la historia como providencia. Los norteamericanos, que fueron la primera nación moderna en descubrir su identidad a través de la significación política, tardarían aún en comprender que esta experiencia formaba un continuo con la creencia religiosa, más que estar separada de ella.

8. Cooley, T., *A Treatise on the Constitutional Limitations Upon the Legislation Power of the State*, 1868, páginas 470-471. El juez Story también creyó que las cláusulas religiosas de la constitución intentaban proteger sólo a las sectas. Véase Story, J., *Commentaries on the Constitution* sec. 991, 1833. En 1892, la Corte Suprema explícitamente declaró a ésta como “nación cristiana”, *Church of Holy Trinity v. U.S.*, 143 U.S. 457, 471.

9. Véase *Reynolds v. United States*, 98 U.S. (8 Otto) 145, 146, (1878).

10. *Davis v. Beason*, 133 U.S. 333, 342-44 (1890); *Late Corp. Of the Church of Jesus Christ of Latter Day- Saints v. United States*, 136 U.S 1, 49 (1890).

3. EL MURO DE LA SEPARACIÓN

Una útil analogía puede ser trazada entre las creencias económicas y religiosas a comienzos del siglo cuando tanto el libre mercado como el cristianismo fueron constitucionalizados. En ninguno de estas dos esferas surgió una distinción substancial entre lo público y lo privado. El orden público del estado dependía del mantenimiento de las creencias y las prácticas correctas tanto en lo económico como en lo religioso. No existía en el estado más tolerancia para la herejía económica –el socialismo- de la que existía para la herejía religiosa. Pero así como se truncó el lazo que unía el orden económico con el constitucional también se truncó el que unía lo religioso a lo político. Estos fenómenos estaban relacionados.

La tarea principal de la Corte de la era post *Lochner* fue la de desarrollar una idea de constitucionalidad que legitimara al estado activo. En un sentido, la legitimación del control público de la economía brotaba de la idea de que la economía se había vuelto una ciencia para expertos. Un estado incapaz de emplear los hallazgos de esta ciencia sería así un estado irracional condenado al colapso económico. La razón del gobierno se volvió distinta que la de los individuos: el entendimiento común ya no era necesariamente congruente con la ciencia de la administración y la conducción de la cosa pública. La religión sufrió por esta racionalización del estado. Un país de burócratas no es un país cristiano. El manejo del estado de beneficencia es una tarea distintivamente secular, para la que poco o nada servía una preparación cristiana del alma o una lectura providencial de la historia nacional. La creencia religiosa tradicional se mudó del ámbito de la razón a un lugar que está más allá de ésta. Por hallarse ahora más allá de la razón - por haberse vuelto irracional- no tendrá ya lugar en el manejo del orden público¹¹.

Al ya no ser ésta una nación cristiana, ¿cuál será entonces el ideario público capaz de unificar la diversidad de intereses comunitarios, capaz de crear un espacio para la administración racional sin limitar con ello el significado público del estado a la simple imagen de administrador eficaz? El redescubrimiento de la religión cívica de los fundadores daría la respuesta. El estado se volvió a concebir a sí mismo no ya como una nación cristiana sino como una nación fundada en la ley. Así, a pesar del repudio a la Corte de *Lochner*, la Corte Suprema se convierte en el gran símbolo de la identidad nacional y comienza a dedicarse a una especie de colonización jurídica de todo el dominio de nuestra experiencia, del nacimiento a la muerte. Los grandes dramas jurídicos del siglo son, primero, la incorporación de la Carta de los Derechos -es decir, extender el orden constitucional a toda manifestación de autoridad pública- y segundo, la reconceptualización del ciudadano como sujeto portador de derechos. La ley define entonces a la vida política nacional como la única iniciativa pública que se extiende a lo largo del espacio y el tiempo ocupado por el estado. El texto constitucional se convierte en símbolo y origen de la nación al tiempo que la corte asume el rol de leer el texto en cada segmento de nuestra experiencia común. Cada tema político se transforma en

11. Un símbolo impactante de este cambio fue el juicio de *Scopes* (1925) acerca de la enseñanza de la evolución en las escuelas públicas.

un tema constitucional, mientras que la vida de la nación es ahora la historia de este texto¹². La jurisprudencia constitucional de este siglo puede definirse como hermenéutica. Los errores hermenéuticos se convierten en herejías dado que nada es más ilegítimo que hacer ley pretendiendo interpretar la constitución.

El siglo veinte no inventó el estado de derecho como una nueva forma de significado político sino que recuperó la religión cívica de los fundadores. Pero no se trataba solamente de encontrar una retórica recuperadora que sirviera para anular las decisiones de la Corte de *Lochner*. El mito de la recuperación juega el papel legitimizador de todos los mitos genuinos al establecer una práctica de veneración capaz de sostener la creencia en la comunidad de todos con su historia única y su significación providencial. El nacionalismo norteamericano en el siglo veinte es, en gran medida, la creencia cultural en el imperio de la ley, no en el imperio de la ley que aparece en la jurisprudencia analítica, sino en el de una cultura en la que el mantenimiento de las leyes apunta al significado de la intervención milagrosa de la soberanía popular en tiempos normales. La recuperación jurídica de ese significado parece tener siempre la capacidad de salvarnos de nosotros mismos.

El caso *Marbury* mismo es redescubierto como la expresión paradigmática de la conexión entre el texto, la ley, la corte, la soberanía popular y la nación.¹³ Lo que se redescubre del caso no es la batalla política entre federalistas y republicanos sino la voz profética que Marshall, Presidente de la Corte Suprema, presenta en esta decisión. En verdad, Marshall mismo adquiere la estatura de una figura como Solón y pasa a ocupar un lugar en el panteón junto a los fundadores. La afirmación en *Marbury* de que le corresponde a la Corte Suprema determinar “qué es la ley” se convierte en una suerte de mantra, por ser la ley lo que conduce a la nación en las batallas de los derechos civiles, el derecho a la representación democrática, el derecho a la privacidad y los temas estructurales de federalismo y separación de poderes. Encontramos una expresión perfecta, aunque tardía, de esta religión cívica, en el momento en que la corte, profundamente consciente de su papel jurídico, se confronta con su propio poder de revertir el derecho al aborto plasmado en *Roe*. En defensa de este derecho, la mayoría de la corte habla de la “capacidad del país de reflejarse en sus principios constitucionales,” y se identifica con este proyecto: “la noción popular de que este pueblo vive bajo en un estado de derecho no puede separarse de la concepción que el mismo pueblo tiene de esta corte como órgano investido con la autoridad para decidir los casos constitucionales y expresar, antes que nadie, sus ideales constitucionales”¹⁴.

Aún cuando nuestra religión cívica no es más intrínsecamente “racional” que las religiones tradicionales, éstas están condenadas a parecer irracionales por un mundo en el que las prácticas sociales se evalúan desde la perspectiva de las ciencias sociales. También nuestra religión cívica se enfrenta potencialmente al mismo peligro de quedar descubierta, ya que podría aparecer como una

12. Los tres volúmenes de Bruce Ackerman sobre el constitucionalismo norteamericano vienen a ser el “búho de Minerva” de este entendimiento.

13. Las citas a *Marbury* previas al caso *Pollack*, 157 U.S. 129 (1855), casi exclusivamente hacían referencia a la orden de *mandamus* o a temas de jurisdicción original.

14. *Planned Parenthood v. Casey*, 505 U.S. 833, 868 (1992).

creencia irracional basada en un mito que, en el mejor de los casos, deja regir a la mano muerta del pasado y en el peor, permite la manipulación -consciente o inconsciente- en manos de jueces influenciados por valores subjetivos y proyectos políticos propios. Libramos esta batalla continuamente en la disputa sobre el carácter antimayoritario de la revisión judicial, para después volver a librarla en la disputa acerca de los principios “correctos” de interpretación.

El abandono de la idea de nación cristiana no hubiera sido posible si no hubiésemos sido capaces de imaginar que el estado estaba preparado para sostenerse a sí mismo como proyecto político, moral y pedagógico. Despojada de su cimiento religioso, la religión cívica nacional parece ser absolutamente capaz de sostener la creencia ciudadana en la nación como valor supremo. Previsiblemente, la mayoría de las batallas jurídicas por el lugar de la religión en el orden público surgen en las aulas escolares, es decir, en el lugar donde se inculcan aquellos valores que son necesarios para sostener el estado. El día escolar comienza no con una oración sino con el saludo a la bandera. La escuela pública se convierte en el templo del nacionalismo norteamericano como régimen legal¹⁵.

Símbolos de esta transformación son *Gobitis*, 310 U.S. 586 (1940), donde la Corte Suprema se niega a permitir una excepción por razones religiosas a la demostración de devoción patriótica matutina en las escuelas públicas, y *Barnette* 319 U.S. 624 (1943), en que apenas tres años después la Corte se retracta. En *Gobitis*, la religión es reducida a una creencia en lo “sobrenatural” sin ninguna relevancia positiva a las prácticas pedagógicas del estado, un estado que debe sembrar en los jóvenes las condiciones que posibilitan la creencia en la comunidad política. Se trata nada menos que de la “existencia de la comunidad organizada” cuyo “cimiento último es el vínculo creado por un sentimiento de cohesión”, 310 U.S. at 596. Estas, desde luego, son las mismas razones por las que Washington invocaba a la religión. Hacia mediados del siglo veinte, la Corte Suprema ha expulsado a la religión de este proyecto. Para oponerse a los medios que la legislatura ha establecido para crear el sentimiento nacional se requiere algo más que la creencia religiosa en lo irracional; de acuerdo a la Corte Suprema, se requiere “ciencia” y “razón”. Lo malo es que la razón ha dejado a la religión y se ha mudado al lado de las autoridades seculares.

En *Barnette*, aunque la Corte Suprema revierte *Gobitis* y concede una excepción al saludo matutino de la bandera, encontramos una afirmación similar de la autonomía de lo político respecto de la religión; el mismo fin, aunque alcanzado por otros medios. Una vez más, la religión no tiene nada que ver con el estado, tanto es así que en *Barnette* la Corte Suprema cambia la línea argumental del libre ejercicio por la de la cláusula libre expresión. La Corte Suprema es incluso más firme en su convicción de que el sentimiento de cohesión nacional debe descansar únicamente en la razón. Sin embargo, al exigir la afirmación simbólica del estado a través del saludo a la bandera, el estado mismo se está acercando peligrosamente a una suerte de simbolismo

15. Véase, por ejemplo, *Brown v. Board of Education*, 347 U.S. 483 (1954); *Abington v. Schempp*, 374 U.S. 203 (1963); *Plyer v. Doe*, 457 U.S. 202 (1982).

religioso; como si escogiera un “atajo” en lugar del “lento y siempre descuidado” camino de la educación en la estructura del gobierno y las leyes. La doctrina del acomodamiento ya no se entiende como la creación de un espacio público, y por lo tanto peligroso, para la religión; más bien la tolerancia al creyente marginal es ahora símbolo de la robustez y la confianza del estado. Esta es la tolerancia practicada tradicionalmente por los imperios. Vivimos seguros bajo el imperio de la ley.

Para nuestra jurisprudencia el credo religioso se ha vuelto una suerte de desventaja. El estado puede, y debe, practicar la caridad hacia la discapacidad religiosa. Por ello, la Corte Suprema muestra en este período más simpatía hacia los reclamos de las minorías religiosas “exóticas” -aun las de inspiración cristiana- que hacia los de los credos dominantes. La Corte permite a los Amish sacar a sus niños de las escuelas públicas y a los Testigos de Jehová rehusar el saludo a la bandera, pero vigila meticulosamente tanto el espacio de las escuelas públicas, donde busca algún rastro de práctica religiosa, como el de los colegios religiosos donde busca alguna muestra de apoyo estatal. Sería un gran error pensar que estos casos son algo más que la expresión del triunfo completo de nuestra religión cívica y secular. No versan ellos sobre la seriedad con que esta nación contempla a las religiones sino más bien sobre lo trivial que se han vuelto estas religiones para el proyecto nacional. Son una limosna para los discapacitados de la modernidad, más que el reconocimiento de la necesidad pública de religión para sostener el orden nacional.

Podemos apreciar mejor la profundidad de este cambio si comparamos el nuevo lugar que ocupa la religión con el que ésta tuvo en la Unión Soviética, ese otro distintivo sistema político moderno. Encontramos más similitudes en esta comparación de las que cabría esperar. La Unión Soviética fue el último gran proyecto político de la ilustración, un estado construido explícitamente sobre la base de la deliberación y las opciones. La organización del estado era producto de la teoría y por lo tanto completamente transparente a la razón. No había lugar para la religión en esa organización política. La religión amenazaba al estado con la posibilidad de un orden político alternativo fundado en las creencias personales y recalcitrante contra la razón. La respuesta soviética fue suprimir la religión desterrándola del orden público e intentando suprimir su aparición en el espacio cívico alternativo.

Este mismo impulso político hacia la trivialización de la religión da cuenta de la experiencia norteamericana en este siglo. Sin embargo, más que suprimirla los norteamericanos optamos por privatizarla. Le negamos toda aparición en el contexto público del estado porque no tenía nada que agregar a nuestra esfera pública. Si la religión infectara la esfera pública sufriríamos la perversión de la razón en manos de la irracionalidad. En consecuencia, las causas judiciales de religión en este período se centran en el mantenimiento del muro divisor, temiéndose siempre que, al prestar su apoyo a la religión o al permitir que la religión colonice las instituciones públicas, el estado vaya a recaer en la vieja idea de nación cristiana.

Mientras que el intento soviético por suprimir la religión fracasó, la privatización norteamericana resultó un logro político e ideológico sorprendente. Los norteamericanos pueden ostentar la virtud de la tolerancia y ver a las

religiones prosperar, al tiempo que las han desterrado del territorio común de la vida pública. De cualquier manera, los creyentes pagan por este éxito con tremendas anomalías y tensiones irresolubles al ser llevados a la paradójica situación de tener que experimentar la más intensa de las experiencias comunitarias -la de pertenecer a un grupo religioso- como un mero asunto privado. Lo que ellos sentían como público, histórico y moral fue caracterizado como no más importante en el ámbito público que cualquier otra preferencia, elección o interés¹⁶. Los domingos, algunos van al juego de béisbol y otros, a la iglesia. Desde la perspectiva estatal este es un asunto indiferente, un asunto meramente privado. La idea misma de religión se vuelve problemática para la Corte Suprema. Para comprender del todo este fenómeno debe volcarse al discurso antropológico, y ya no queda claro si las cláusulas religiosas de la constitución son siquiera distinguibles de las protecciones más generales de la libre expresión¹⁷.

Sólo desde la perspectiva del estado -de un estado victorioso- puede la religión ser caracterizada como privada. Para el practicante no hay nada acerca de su comunidad religiosa que sea especialmente privado. Es más, desde su propia perspectiva, él sufre una doble discapacidad. No sólo son sus más profundas creencias trivializadas sino que además, a diferencia de otros grupos de interés privado, se le prohíbe articularlas en su rol de ciudadano. A los granjeros sí se les permite expresar directamente sus intereses y cabildear para obtener programas que sirvan a esos intereses. Pero al creyente no se le permite ni expresar sus creencias religiosas en el discurso político, ni cabildear en favor de programas que sirvan a esas creencias. El creyente tiene que traducir sus inquietudes religiosas a un lenguaje secular que ingrese al debate público sin hacer referencia a su particular sistema de creencias. No basta el que estos sean sus intereses sino que deben además pasar la prueba de la racionalización y la secularización.

No debemos subestimar los logros políticos de esta tercera fase. Fue el muro de la división lo que hizo posible, por ejemplo, la elección de un presidente católico, un presidente que estaba totalmente comprometido, al menos en su retórica pública, con la religión cívica del estado. También posibilitó la aparición de un espacio público unificado de imperante o hasta supremo significado para los ciudadanos, sin necesidad de excluir a las minorías religiosas ni a ninguna otra. Irónicamente, la ideología de este país de inmigrantes alcanza su verdadero triunfo sólo después de que las grandes olas migratorias han pasado, olas que fueron recibidas por el anticatolicismo que movía a los partidos políticos oriundos. Evitamos la opresión del sistema soviético y practicamos la tolerancia hacia las comunidades religiosas más marginales, todo ello en pos de la creencia en un estado democrático, liberal, y abierto a la libre contienda de ideas bajo el imperio de la ley.

16. Véase Carter, S., "Evolution, Creationism, and Treating Religion as Hobby", *Duke Law Journal*, 1987, página 977.

17. Véase "Welsh v. U.S.", 398 U.S. 333 (1970).

4. EL DERRUMBE DE LA RELIGIÓN CÍVICA

Si *Gobitis* and *Barnette* simbolizan el triunfo de la religión cívica del imperio de la ley, *Rosenberger v. University of Virginia*, 515 U.S. 819 (1995) es el símbolo de una fase nueva en la relación entre la iglesia y el estado. En este nuevo caso escolar la suprema corte ordenó que una universidad pública tratara a un grupo de estudiantes creyentes de la misma manera que a cualquier otro grupo que solicitase fondos públicos para sus actividades en el *campus*. El hecho de que el dinero fuera a ser usado para financiar actividades religiosas, incluyendo proselitismo, es irrelevante. La igualdad exige que el estado trate al grupo religioso de igual manera que trata a la sociedad de debate del campus. El estado no pudo argumentar con éxito ni que deseaba dejar de lado cualquier apoyo a las prácticas y creencias religiosas, ni que quería asegurar la completa separación del espacio público y el privado, y ni siquiera que las creencias religiosas no tenían lugar en la vida de una universidad pública dedicada a la adquisición de conocimiento.

El hecho que el estado esté constitucionalmente obligado a financiar las actividades proselitistas de un grupo cristiano sorprende a aquellas sensibilidades formadas bajo la imagen del muro divisorio entre el espacio público de la ley y el privado de la religión. Sin embargo, junto a *Rosenberg* encontramos *Employment Division, Dept. of Human Resources of Oregon v. Smith*, (494 U.S. 872 1990), donde la Corte Suprema parece suspender su actitud caritativa proyectada hacia las minorías religiosas al tiempo que mantiene el muro de la separación. En vez de exigir al estado que intente acomodar las prácticas de grupos religiosos cuando estas entran en conflicto con alguna regulación general, la Corte Suprema sostiene ahora que los grupos religiosos no pueden elevar reclamos especiales frente a regulaciones no discriminatorias que sirven algún objetivo público. Citando *Reynolds* y *Gobitis* y releendo una línea entera de casos que parecían divergir radicalmente de estos, la Corte Suprema concluye que “Nunca hemos sostenido que las creencias religiosas de un individuo lo eximen de acatar una ley por demás válida que prohíba alguna conducta sobre la que el estado es libre de regular” (494 U.S. at 878-879). La victoria de los religiosos en *Rosenberger* fue igualada por la derrota que sufrieron en *Smith*. Pero esta divergencia de resultados no se explica por una actitud incierta hacia las minorías religiosas sino por un cambio de actitud hacia nuestra religión cívica.

El carácter de esta nueva fase en la relación entre la religión y la política aparece claramente cuando lo vemos en conexión con el surgimiento de la Coalición Cristiana como partido político. ¿Qué cambio fundamental en la cultura política permite el surgimiento de partidos explícitamente religiosos? Porque la Coalición Cristiana es una facción que lucha por una porción de poder que le permita hacer avanzar una agenda que muestra abiertamente su fundamento religioso. Sus líderes no hacen ningún esfuerzo por traducir el credo religioso al discurso secular, ni por proyectar la ideología partidaria de forma tal que sea un llamado universal dirigido tanto a cristianos como a no cristianos, o aún a cristianos no evangélicos. Durante el siglo diecinueve el rol de la religión fue superar las facciones políticas; ahora la religión se ha tornado simplemente una facción más, en un interés partidario más.

Este cambio representa una reconceptualización del orden político. Este orden se entiende ahora invocando un modelo de mercado en el que los individuos y los grupos compiten en pos de sus agendas privadas, animados por fuentes diversas de interés y de creencias, incluida la religión. El imperio de la ley ya no es una expresión a mano para señalar un conjunto de creencias que constituyen la religión cívica y que puede sostenerse a sí mismo como fuente de significado supremo para el ciudadano. El contenido de la ley es visto más bien como producto de esta diversa y pluralista competición de intereses. En la medida en que precede a esta competición la ley es vista como procesal, es decir, estableciendo las condiciones en que la competición debe desarrollarse. Así, en *Smith*, la Corte Suprema manda a la minoría religiosa a buscar sus remedios en el proceso político, aún cuando reconoce que: “dejar el acomodamiento al proceso político va a poner en desventaja relativa a aquellas prácticas religiosas que no son ampliamente seguidas” (494 U.S. at 890). Callada pero no menos cierta es la proposición inversa: las prácticas religiosas que son ampliamente seguidas se harán sentir en el proceso político.

Si en la fase anterior de la separación la religión había sido reducida al rango de pasatiempo, en el período contemporáneo es la misma política la que parece un pasatiempo que no logra despertar el interés de la mayoría de la gente, a no ser por el efecto que tiene en los intereses y objetivos personales. Esta es una posición marcadamente diferente de la que vimos en las dos etapas anteriores de la relación religión-estado.

La función de la religión durante el siglo diecinueve fue la de sobreponerse a las divisiones partidarias. La religión expresaba tanto el carácter común del alma del ciudadano como el significado común de los eventos políticos. La religión tenía que ser inclusiva, tenía que representar una imagen unificada del ciudadano virtuoso que cumple a un tiempo sus deberes con Dios y con la patria. Detrás de la división partidaria existía una unidad subyacente vivamente representada por el vínculo de la nación con la providencia divina: no sólo “un país bajo un Dios” sino más bien “hay un país porque hay un Dios”. De este modo, la religión podía legitimar la política partidaria al proyectarla como una discusión acerca del sentido de un nacionalismo único y universal.

Durante gran parte de ese siglo la religión ha sido entendida como factor de faccionalización. La religión inserta divisiones peligrosas en el orden político. No podría ser de otra manera porque la religión es fundamentalmente irracional. La unidad del estado depende de la universalidad de la razón expresada en el lenguaje público y secular de la ley, lenguaje que busca mantener siempre los significados establecidos por el pueblo soberano en su acto constitucional de autocreación. Como la religión rechaza las premisas de este debate, no tiene nada que decirnos en tanto que ciudadanos; y si se le permite hablar públicamente, sólo produce divisiones. Lo único que los creyentes obtuvieron en *Barnette* fue el derecho a quedarse callados.

Para entender la presente actitud hacia la religión uno debe preguntarse qué le sucedió a la fe que profesábamos en el espacio discursivo del debate público y político. ¿Qué sucedió, vale preguntarnos, con nuestra religión cívica y nuestra fe en el imperio de la ley? La creencia en el significado político como valor supremo capaz de definir la identidad individual en tanto pertenencia en una comunidad política que se hizo a sí misma en un acto racional y deliberado

de creación de ley, esta desapareciendo. Su lugar está siendo ocupado por la impresión de que el dominio público es simplemente un agregado de intereses privados. Si es eso en verdad todo lo que el dominio público es, entonces no hay ninguna razón para tratar a los grupos religiosos en forma distinta de la que se trata a otros grupos. No representan ellos ni reclamos ni amenazas especiales. Al igual que cualquier otro grupo de interés, los grupos religiosos ganarán y perderán batallas en el mercado de la política.

Hay múltiples maneras de entender la desaparición de nuestra religión cívica. En parte representa el fracaso de la creencia en la idea de razón y el discurso razonado. Los actos, las decisiones y los intereses individuales son entendidos ahora como producto de fuerzas inconscientes y ocultas. Esto es verdad tanto para el individuo como para la unidad política. No fue la razón, se nos dice, sino las clases, el patriarcado, el racismo o el imperialismo los que definieron nuestra agenda pública. En parte esta visión representa el desplazamiento de la política por el consumismo. Vivimos en una sociedad abundante en la cual las simples necesidades han sido sustituidas por una interminable afición al lujo. Exigimos al estado que se dedique cada vez más a manejar este sistema de consumo, a protegerlo de las fallas del mercado, en lugar de articular y procurar el conjunto de los objetivos públicos. Aún así, vemos una creciente disparidad entre la geografía política del estado y la geografía de los múltiples mercados en los que participamos. En un mundo cada vez más transnacional la importancia del estado disminuye. En parte esto refleja un desencanto con un proceso político que parece estar bajo el control de los intereses especiales y que cada vez se aleja más de las preocupaciones de los ciudadanos comunes.

Las explicaciones de estos cambios son de orden material, tecnológico, histórico y cultural. El resultado es, sin embargo, que los ciudadanos ni esperan mucho de ni exigen mucho al estado. El estado ya no es una área de sacrificio. Los ciudadanos pagan sus impuestos esperando que no sean muy elevados, pero es difícil imaginarlos aceptando un reclutamiento militar obligatorio. Los mismos impuestos son repensados como pagos por servicios más que como responsabilidad pública. Con creciente frecuencia el estado procura transferir estos pagos de los de los jóvenes a los viejos más que de los ricos a los pobres.

Nada tienen de especial los grupos religiosos en una política que funciona como un mecanismo de mercado regulando la competencia entre intereses privados. Al político estos grupos le representan únicamente más votos. Para las cortes, son sólo una fuente alternativa de preferencias personales. En un mundo que ya no espera que la política trascienda el faccionalismo, los creyentes son apenas una facción más, con los mismos derechos que cualquier grupo a participar en la contienda por los bienes públicos. De discapacitados de la modernidad pasaron a ser un partido político más.

5. CONCLUSIÓN

La conclusión más importante que podemos sacar de este breve repaso histórico es que el problema de la relación entre política y religión no es de ningún modo un problema unitario. Se trata más bien de un punto de intersección de dos conjuntos de creencias distintas. ¿Aparece la religión como racional o

irracional? ¿Es la política divisoria o unificadora? Estas son preguntas que no pueden responderse en abstracto. No hay soluciones técnicas o formales a estas preguntas. Tampoco hay una solución normativa correcta que perdure a través del espacio o del tiempo. No podemos lograr que la gente crea en nuestra religión cívica más de lo que podemos hacer que crean en las religiones tradicionales.

¿Qué se puede decir de la religión en general si en el siglo diecinueve sirvió para impulsar un proyecto de unidad nacional, a mitad del veinte fue vista como un obstáculo partidario en el desarrollo del discurso político autónomo y hacia fines de este siglo se ha convertido simplemente en otro grupo de interés? ¿Qué podemos decir de un orden político que en un momento funge como valor supremo digno de sacrificio individual, y en otro aparece sólo como un arreglo institucional para promover el progreso de los intereses privados?

En los Estados Unidos estamos pasando por un momento de transición que ha puesto en especiales dificultades a los académicos del derecho. El problema con estos académicos no es que pertenezcan a una minoría religiosa, ni siquiera a la de los no creyentes, sino más bien que crecieron en la cultura jurídica de la separación. Su creencia en la religión cívica del estado de derecho es profunda. Asimismo, han identificado la herencia de una cultura formada en la ley con la filosofía política del liberalismo, misma que está basada en el ideal del discurso secular. Esta unidad de historia, teoría política y criterio institucional demarca no sólo un proyecto académico, sino también una concepción de la identidad propia. En un mundo que une a la corte de Warren con Rawls y a la veneración Madisoniana de la ley con la concepción del discurso Habermassiana, la religión se haya del lado opuesto del muro divisorio. El reciente cambio jurisprudencial del sentido de las cláusulas religiosas es visto por estos académicos como una peligrosa invasión del enemigo no discursivo, irracional al espacio público. La culpa de esta brecha en el muro la tiene, según ellos, el creciente poder de la religión y no el derrumbe de la creencia en la religión cívica con la que están comprometidos. Este error analítico socava sus afirmaciones normativas. Y el esfuerzo por promover la autonomía de la política es desoído por un país que ya no se toma la política en serio.

Vivimos un momento en el que el estado cuenta cada vez con menos valores propios con que oponerse a la comunidad religiosa. Hoy corre el estado la misma suerte que la religión a corrió a principios de siglo, cuando le era negada a ésta la autoridad de afirmar que representaba un principio universal y por lo tanto políticamente imperante. A la muerte de dios le sigue hoy la muerte del dios secular del siglo veinte: el estado. Si esto es así, los reclamos de los creyentes por un trato justo van a ser muy distintos de lo que fueron hace apenas una generación.

