

DERECHOS HUMANOS E IDEOLOGÍA: GNOSTICISMO, SOFISMO Y DESTRUCCIÓN DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

John Rao

1. La ideología moderna de los derechos humanos y la destrucción de la dignidad humana

Iago revela su naturaleza diabólicamente mendaz en el *Otelo* de Shakespeare cuando admite: «No soy lo que soy». Es decir, lo contrario de Yahvé, que precisamente «es» y que, en consecuencia, permanece eternamente fiel a sí mismo y a la relación con sus criaturas que les ha revelado. Todo lo que llamamos «modernidad» –una visión truncada de la vida construida sobre una declaración de independencia de la naturaleza respecto de su Creador y legislador sobrenatural– comparte la mendaz esencia satánica de Iago, ya que también es «lo que no es».

Este engaño se manifiesta con claridad en relación a la enseñanza sobre los «derechos humanos». Pues en lugar de ser el único pilar posible de la dignidad de la persona individual, como estas enseñanzas pretenden de modo farisaico, han demostrado ser el enemigo más eficaz del verdadero respeto a la persona humana que jamás se ha encontrado a lo largo de la historia. Lo que en realidad han conseguido es asegurar la victoria de los delirios mentales desenfrenados y de los apetitos sensuales de los individuos o sus agrupaciones más fuertes en detrimento de lo que corresponde a todos los demás. Hoy, a pesar de su variado carácter, las bandas elitistas de rufianes intelectuales, libertinos y hambrientos de dinero o poder parecen estar más unificadas globalmente en su rapiña y ser más abiertamente opresoras del hombre medio que nunca.

2. Dignidad individual, derecho natural y el problema de los «derechos»

Comencemos nuestra trágica discusión señalando que *todo* tratamiento del carácter preciso acerca del respeto innegable que se debe a la dignidad individual de las personas humanas como criaturas de Dios, fundado en la referencia a la palabra «derechos», no sólo es explosivo, sino también altamente seductor en un mundo herido por el pecado original.

El profesor Thomas Molnar lo expuso muy claramente en los años setenta del siglo pasado en un debate durante un seminario patrocinado por el Intercollegiate Studies Institute de Estados Unidos. Molnar demostró que la dignidad individual sólo podía protegerse adecuadamente cuando se basaba en argumentos de «derecho natural», ya que éstos establecían *obligaciones* en el orden creado por Dios que implicaban *deberes* específicos que uno tenía que cumplir con respecto a otras personas humanas. Dado que las obligaciones y los deberes suponían llamadas a un trabajo serio y a menudo sacrificado, explicaba, apelar a ellos conducía en última instancia a domar los deseos pecaminosos. Cumplir con sus exigencias conducía de modo más probable a formar hombres que consideren a los demás como fines en sí mismos y no como instrumentos para la satisfacción inmediata de los propios propósitos sin reflexión particular y general. La apelación a la palabra «derechos», continuaba diciendo el profesor Molnar, subraya lo que un individuo siente que se le *debe*, despertando precisamente esas preocupaciones y pasiones interesadas que pueden ser muy fácilmente manipuladas y exageradas por el diablo y sus secuaces para que, en última instancia, no signifiquen otra cosa que «más para mí y menos para ti».

Además, insistió en que hacer hincapié en los «derechos» para establecer y explicar la dignidad de la persona humana individual se convertiría en una tentación infinitamente más grave para la satisfacción de los deseos personales carentes de sentido si se vinculara a un argumento ideológico que intentara construir una justificación aparentemente noble pero realmente irracional de un enfoque que el mero sentido común considerara peligroso. Porque los

argumentos ideológicos, incluso cuando sus efectos eran tan observables y tan horribles como los de las mentiras que propagaba Iago, habían demostrado ser en la historia enormemente persuasivos. Por desgracia, fue precisamente este tipo de argumento ideológico el que la modernidad presentó a través de su enfoque en los «derechos humanos».

Ahora bien, el problema *general* que plantea la ideología para discernir y afrontar la realidad es su obstinada insistencia en temas de organización únicos y amplios que no pueden cumplir realmente la tarea que se les asigna: en otras palabras, su obstinado reduccionismo, con el cierre de la mente y el espíritu humanos no sólo a la complejidad y los matices de la existencia, sino también a los hechos más básicos y obvios de la vida cotidiana. Por desgracia, a pesar de los estragos que este reduccionismo causa en la percepción de la estructura actual de la realidad existente, su propia simplicidad le confiere un atractivo innegable.

3. Ideología moderna de los derechos humanos

La simplicidad no es la única explicación del atractivo de la ideología que promueve los derechos humanos. Por un lado, esta ideología obtiene la credibilidad necesaria para su éxito porque su propaganda en materia de «derechos» trata de una preocupación por la dignidad humana individual que es, en efecto, buena en sí misma y digna de pleno desarrollo y perfección. Al fin y al cabo, si su discurso se hiciera en nombre de un engaño *total* no llegaría a ninguna parte. Por otra parte, su fuerza surge de la combinación de una comprensión profundamente defectuosa de cómo el individuo debe perfeccionar exactamente su dignidad con una explotación sostenida y altamente efectiva de la tentación demasiado poderosa para todos y cada uno de los hombres caídos de entregarse a perversiones pecaminosas de las leyes de la Creación de Dios destructivas de esa perfección. En otras palabras, debido al «misterio de la iniquidad», la ideología de los derechos humanos se impone a las personas a través de un *llamamiento contradictorio tanto hacia arriba como hacia abajo*; hacia arriba, a la promesa de

una mejora inefable de la existencia personal; hacia abajo, al barro de las tácticas del universo caído de «lo de siempre» para lograr este objetivo.

La enseñanza ideológica moderna de los «derechos humanos» desarrolla sus peculiares encantos en tres vertientes, dos de ellas generalmente asociadas a la influencia de la Revolución Francesa, la tercera a los estallidos revolucionarios procedentes del mundo angloamericano. Antes de referirme a lo que creo que son las diferencias *superficiales* de cada una de estas escuelas de pensamiento, permítanme comenzar afirmando la unidad esencial que produce unos efectos prácticos comunes y verdaderamente peligrosos. Esto se demuestra por la transmisión uniforme de la mencionada alianza de una visión pervertida «hacia arriba» con una praxis «hacia abajo» mediante la unión de un espíritu básicamente gnóstico con un *modus operandi* sofístico.

Tanto las dos enseñanzas «francesas» como la «angloamericanas» sobre derechos humanos encarnan el espíritu gnóstico de lo que podría llamarse «recreacionismo». Esto arraiga históricamente en un rechazo total de la idea de que el universo es –al menos inicialmente– la buena obra de un Dios amoroso que le dio reglas básicas para su uso apropiado (1). De una forma u otra, las tres enseñanzas sostienen que la forma en que se ha concebido el orden sociopolítico y vivido en él hasta entonces ha sido perversa o ha producido consecuencias perversas. Escapar del marco de cosas existente –ya sea a través de la nueva «república de la virtud» revolucionaria francesa o del perfeccionamiento pluralista estadounidense de lo que fue originalmente un enfoque *anglo-whig*, identificado por Abraham Lincoln como «la última y mejor esperanza de la humanidad»– garantizaría finalmente la protección de los derechos humanos que exaltan la dignidad individual. En resumen, lo que había existido hasta ahora sería intrínsecamente malo; mientras que lo que vendrá ha de ser intrínsecamente nuevo y bueno.

Todo lo que había que hacer para lograr esta maravillosa transformación –y esto es también un rasgo clásico del

(1) Sobre toda la perspectiva gnóstica, véase Hans JONAS, *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon, 1963.

espíritu gnóstico— era aceptar y seguir el mensaje de la élite de luchadores por la libertad que habían sido despertados a la verdad liberadora apropiada; los «padres fundadores» tripartitos de los derechos del hombre. Cada una de estas tres formas de enseñanza de los derechos humanos, para llamar a la obediencia, recurrieron entonces a la adopción de «buenas historias» unívocas e ideológicamente concisas a fin de promover sus puntos de vista. Estos «relatos fantásticos» emplearon todos los temas centrales y los trucos inventados por los sofistas «mercaderes de palabras» desde los tiempos de sus batallas con los socráticos en los siglos V y IV antes de Cristo, tanto para adornar sus mentiras de la manera más atractiva imaginable, como para desacreditar las herramientas que las desvelarían y arruinarían definitivamente (2).

«Adornar las mentiras» de una manera que implica embellecer e insistir en la adhesión incuestionable a un «mito fundacional», a sus fundadores y a sus discípulos, ya fue perfeccionado por Isócrates (436-338 a.C.) al acuñar la «buena historia» de una misión helénica que exigía la aceptación de un liderazgo macedónico del mundo griego, implicando realmente divinizar a los gobernantes en cuestión. «Desacreditar las herramientas necesarias para la acción», significaba —todavía a sus ojos— condenar todo uso del cuestionamiento sistemático de la acción humana exigido por la razón socrática para llegar a la verdad real. Más tarde, sus seguidores colocaron la fe cristiana a la cabeza de la lista de herramientas prohibidas, ya que ésta hacía un uso mucho más eficaz y popular de la obra crítica de Sócrates, Platón y Aristóteles, en alianza con su aún mayor propia fuerza persuasiva.

Un corolario central de la condena sofista de la fe y la razón fue la exigencia simultánea de la confianza práctica diaria en la guía que dan las pasiones no cribadas y las instituciones y costumbres que surgen de ellas. De ahí el fomento de la mentalidad de «los negocios como lo útil» y del comportamiento pecaminoso que prevalece precisamente en ese universo perverso existente del que el espíritu gnóstico afirmaba

(2) Para la siguiente discusión, véase la brillante obra de Werner JAEGER, *Paideia*, 3 vols., Oxford, Oxford University Press, 1965, en particular el volumen III (*El conflicto de los ideales culturales en la época de Platón*), pp. 132-262.

estar liberando al hombre; o de la mentalidad y el comportamiento que aseguraban el triunfo de la voluntad de todos, desde los gobernantes divinizados de la Antigüedad tardía hasta los criminales fuertes y globalmente activos que actualmente dominan nuestro tiempo obsesionado por los «derechos humanos». No se puede cuestionar en absoluto la «experiencia obvia», el «sentido común», el «éxito» que justifica la «misión fundadora» y la consistencia del comportamiento del «todo sigue igual» que la garantiza, no sea que esto lleve al argumento inaceptable de que la experiencia obvia, el sentido común, el éxito, la misión histórica y ese comportamiento del «todo sigue igual» eran en sí mismos erróneos.

Lamentablemente, precisamente debido al truco del sofista para mantener el poder sobre la masa de la humanidad caída –siempre tentada a pecar y a acoger cualquier cosa que lo justifique–, el patético resultado de una elección tan equivocada podría ocultarse a sus víctimas para siempre. Los sofistas sólo necesitaban hacer dos cosas 1) inventar con entusiasmo variantes superficiales siempre «nuevas» de los eslóganes de probada atracción para mantener a los hombres pensando que el cumplimiento de la brillante promesa del mito fundacional estaba a la vuelta de la esquina; y 2) inculcar constantemente en la mente de una población adormecida el miedo a la impotencia «sin salida» que el largo y prolongado cuestionamiento del pensamiento y la acción humana individual que garantizaría la caza socrática (y cristiana) de una meta más profunda. Y esto es exactamente lo que hacen todavía hoy los defensores ideológicos de los principios fundacionales de los derechos humanos que garantizan la victoria de las bandas criminales beneficiarias de su enseñanza.

Independientemente de la procedencia particular del «cuento» ideológico de los derechos humanos, que permite y luego encubre sus crímenes, todas esas bandas pueden contar con el hecho de que, incluso mientras amontonan nuevas indignidades y restricciones de la libertad individual sobre la mayoría de los hombres, sus víctimas aparentemente despistadas siguen aceptando los mismos argumentos ideológicos que confirman su mayor opresión. Sólo el empleo conjunto y pleno de la fe y de la razón permitiría descubrir

el daño a la dignidad individual realizado por estas ideologías de los derechos humanos. Es la obstaculización de esta movilización cooperativa lo que permite la continua victoria de los ideólogos y sus hijos criminales. Patéticamente, y una vez más debido al «misterio de iniquidad», muchos de los talentosos narradores de «derechos humanos» de este contradictorio pero peligroso «cuento» gnóstico-sofista están tan seducidos por las falsedades autodestructivas que difunden como el público al que ellos mismos confunden.

4. El fracaso cristiano en la defensa de su patrimonio (I)

La Escritura nos da un punto de partida perturbador para responder a la desconcertante pregunta de cómo estos ideólogos pudieron ganar un punto de apoyo inicial en la mente occidental cuando nos recuerda una verdad básica: «sin visión el pueblo perece» (*Prov.*, 29). Pues el fracaso en la lucha contra el asalto inicial de los variados creadores de las contradictorias ideologías gnóstico-sofistas de los «derechos humanos» comenzó con el fracaso de la cristiandad católica en frenar el inicio mismo de su marcha triunfal a través de la historia con una presentación popular y suficientemente eficaz de la belleza de la verdad de la «visión» del Dios que «es».

Esto es increíblemente irónico porque fue la fe cristiana católica, al utilizar y dar a las herramientas de la razón socrática su primer impacto práctico generalizado, la que realmente creó y «encarnó» el verdadero concepto de dignidad humana individual en la sociedad occidental, dando forma a la vida religiosa, política y social de la mejor manera posible para asegurar su logro. Pero el cristianismo es un «camino» y una «vida», además de la «verdad». Y, trágicamente, la explicación popular de la *verdad* dogmática responsable del *camino* y la *vida* increíblemente ricos a los que dio origen siempre ha estado muy por detrás de su éxito concreto a la hora de traducir los beneficios reales debidos a esa verdad en la existencia cotidiana de los hombres y las comunidades. Lamentablemente, los maestros de la verdad no utilizaron todas las herramientas del camino y de la vida para encarnar el dogma con la mayor eficacia.

Sí, es cierto que la unión de la incipiente teología cristiana con el pensamiento socrático se estaba construyendo activamente desde el siglo II. Todavía en el siglo XIII, los filósofos escolásticos seguían perfeccionando esta alianza de la fe y la razón, trabajando con ambas herramientas para definir cada vez más claramente la importancia del individuo como foco central de la Creación de Dios, y su necesidad de la ayuda de la compleja red de sociedades sobrenaturales y naturales y de las autoridades sociales a través de las cuales funcionaba para proporcionar el marco necesario que desarrollara y perfeccionara su dignidad. Y la poderosa visión realista que surgió de ella pareció, por un tiempo, poner en fuga a sus enemigos (3).

Estos enemigos incluían en gran medida a los seguidores ya existentes del espíritu gnóstico y de la praxis sofista, los cuales, de maneras muy diferentes, rechazaban la aceptación cristiano-socrática de la realidad como el ámbito en el que el individuo –utilizando, corrigiendo y transformando adecuadamente todas las cosas en Cristo– podía alcanzar su plena «dignidad». Ni la llamada gnóstica a escapar del mundo tal y como estaba constituido, ni la incuestionable aceptación sofista de las directrices del «todo sigue igual» dictadas por la pasión y el pecado, estaban permitidas por la visión del mundo entonces dominante. La fe y la razón juntas daban señales que indicaban la meta final para la perfección del individuo. Cualquiera que se comprometiera con el recreacionismo gnóstico o con el bautismo sofista de la «suciedad» del natural «todo sigue igual» tenía que llevar su visión a la clandestinidad.

Sin embargo, la brillante coalición de la fe y la razón que enseñaba esta verdad se derrumbó en la Baja Edad Media debido a una serie de factores, de los cuales sólo es necesario mencionar aquí dos (4). La batalla, a menudo encarnizada, de las escuelas de pensamiento teológico-filosófico, combinada con su utilización como instrumentos políticos por parte

(3) Para un excelente análisis de este logro, véase Georges DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 5 vols., Lovaina, Nauwelaerts, 1958, vol. I, *passim*.

(4) Para el declive, véase *ibid.*, II-V, *passim*.

de las autoridades papales, imperiales, regias y comunales en conflicto, puso en peligro su unidad y, en última instancia, incluso el respeto básico de su papel dentro del propio campo cristiano católico. Además, todas las herramientas del «camino» y la «vida» para enseñar popularmente el pleno significado de la fe en la Encarnación –cuya importancia debería haber enfatizado también la razón– no siempre fueron apreciadas por los intelectuales que desarrollaban su verdad dogmática. Los críticos de una Escolástica excesivamente lógica, que van desde San Bernardo (1090-1153) hasta Juan de Salisbury (1115-1180), temían que este fracaso estuviera cargado de terribles peligros pastorales futuros.

Las debilidades en el campo católico fueron entonces utilizadas para cuestionar todo llamada a lograr la dignidad individual bajo las condiciones caídas existentes a través de la «transformación en Cristo» mediante la influencia de una fe aliada con la razón. Todos los miembros de lo que me gusta llamar la Gran Coalición del *Status Quo*, ninguno de los cuales apreciaba el cuestionamiento de su variado *modus operandi* de «seguir como siempre» en el trato con la vida diaria, empezaron a levantar la cabeza una vez más en público. Les ayudaron en sus esfuerzos los tipos de sofistas «mercaderes de la palabra» de los ámbitos jurídico y literario que habían sido partidarios tradicionales precisamente de esa mentalidad de «seguir como siempre»: los primeros molestos con el clero por los obstáculos que la Iglesia ponía con frecuencia en el camino de las acciones incuestionables del Estado, los segundos por el aparente rechazo de la preocupación clásica por la belleza en favor de la sola árida lógica escolástica.

Mientras tanto, las demandas revigorizadas de un completo abandono de los esfuerzos para tratar con la maldad de la realidad existente, reflejando un espíritu gnóstico, crecían más atractivas a medida que el número de empresas cristianas fallidas –que van desde las derrotas de las Cruzadas hasta la división del poder papal entre tres cortes contendientes– crecía a ritmo acelerado. Y estos fracasos se produjeron en una Europa perturbada por guerras intestinas cada vez más constantes, así como por la peste negra, ninguna de las cuales favorecía ningún proyecto de bautismo y

perfeccionamiento de la dignidad del hombre individual en el mundo natural que ahora reina.

5. El retorno inicial de la alianza «arriba-abajo»

Sin embargo, la alianza de los socráticos y los cristianos bajo el liderazgo de estos últimos había cambiado el mundo intelectualmente para bien. Ni los sofistas –ya en la época de la batalla de Platón (428-348 a.C.) con Isócrates– ni los gnósticos –frente al avance del cristianismo– podían defender la vida sin sentido o el llamamiento a escapar de la realidad existente sin una cobertura «teológico-filosófica» adecuadamente noble que justificara sus posiciones. A partir de la Antigüedad tardía, hubo que desarrollar primero alguna afirmación «cristiano» para hacer pasar su mensaje común, aunque enfocado de forma diferente, profundamente anticristiano.

De ahí el escarmiento *inicial* de finales de la Edad Media a la perspectiva católico-socrática por haber abandonado la necesidad de herramientas reales para lograr una protección *verdaderamente* cristiana de la dignidad del Pueblo de Dios en su camino hacia la salvación eterna. La defensa del objetivo final del Pueblo de Dios fue considerada por la oposición menos leal como un «retorno» al tipo de Iglesia «primitiva», pobre, humilde y básicamente desencarnada, supuestamente predicada por los Apóstoles. Los narradores de esta visión decían que una Iglesia así se retiraría de los intentos equivocados y sobresaltados de utilizar todo, desde la filosofía hasta la actividad política, para cambiar un mundo cuyas costumbres pecaminosas acababa adoptando en lugar de suprimir. Sea cual sea la sinceridad de sus argumentos, la sencillez apostólica la haría prácticamente incapaz de poner más obstáculos perturbadores en el camino de los cristianos que habían tratado de hacer «la evidente voluntad de Dios» defendiendo «la paz que supera todo entendimiento» contra sus estragos «secularizadores».

Pero proteger al pueblo cristiano «defendiendo la paz» de esta manera garantizaba la equiparación de la «voluntad de Dios» con la mentalidad de «seguir como si nada»

de quien pudiera imponer sus propios deseos al mundo que le rodea. Philip Hughes nos recuerda que el abandono del uso de la filosofía como si fuera una fuerza perturbadora que bloquea la comprensión de la voluntad de Dios y de la fe verdadera que la consagra, obliga finalmente a todos los creyentes a explicar ambas cosas con referencia a pautas puramente internas que no pueden servir a su propósito de forma adecuada (5).

A la mente cristiana, entonces, incapaz de pensar por sí misma para salir del callejón sin salida al que le ha llevado el «pensamiento», e inquieta mortalmente por la contradicción fundamental ahora no resuelta de que las enseñanzas de la fe y los hallazgos de la razón puedan ser incompatibles, se le pide para su salvación que ignore resueltamente la contradicción, que reprima la razón y que busque a Dios en la vida interior. Pero, de nuevo, ¿buscarlo con qué? ¿Con una mente que acepta por fe lo que sabe que es imposible? Se repite la eterna lección de que no podemos manejar nuestros asuntos religiosos sin una verdadera filosofía, aunque sea elemental; que la verdadera religión no sobrevive sanamente si no florece la filosofía. Porque sin filosofía, o con una filosofía que es falsa, la mente educada cae en el escepticismo –teórico o práctico– y los asentimientos a la verdad religiosa hechos por una mente que es escéptica sobre la verdad natural, produce al final superstición; y desde la mente educada el veneno se filtra hacia abajo, hasta que con el tiempo corrompe la fe de toda la comunidad.

Uno llega a preguntarse, como señala Georges de Lagarde al reflexionar sobre las ideas de Marsilio de Padua (1270-1342) y Guillermo de Ockham (1285-1347) –dos de los más destacados pensadores antifilosóficos cuyo ataque al valor práctico de la razón, expresado en términos visionarios, políticos y recreacionistas, identificó el retorno general a la influencia gnóstico-sofista–, «si la justificación a toda costa del orden establecido no es la primera y última palabra de esta filosofía más bien pobre de la sociedad y la historia» (6).

(5) Philip HUGHES, *A History of the Church*, 3 vols., Nueva York, Sheed & Ward, 1949, vol. III, p. 227.

(6) Georges DE LAGARDE, *op. cit.*, vol. IV, p. 253.

Según Marsilio y Guillermo, era el emperador romano, al que la Providencia había elegido «sin duda» para interpretar «la voluntad evidente de Dios», quien mejor defendería la paz de su pueblo. Pero el rey de Francia y las autoridades comunales italianas también habían reclamado para sí esta prerrogativa, y seguirían haciéndolo, mientras que, algo más tarde, los «mercaderes de la palabra» de Enrique VIII reeditaron el libro de Marsilio sobre el tema para adaptarlo a una justificación de su propio derecho a interpretar la voluntad divina. Mientras tanto, los representantes del movimiento humanista, de mentalidad puramente pagana, ya desechaban cualquier necesidad de que los «genios» individuales perfeccionaran su dignidad con cualquier referencia a la voluntad de Dios, y pasaban a mostrar también su desprecio por todas las influencias *naturales* «superiores» restrictivas. Pietro Aretino (1492-1556), por poner un ejemplo, celebraba la búsqueda de la dignidad siguiendo únicamente sus deseos naturales personales:

«Sin ataduras por las convenciones, dominado por el instinto, arrastrado por su naturaleza, cumpliendo su destino con la agilidad de un acróbata, pero fiel a su esencia interior, a su misteriosa *virtù*—esta fue la imagen compulsiva que el hombre del Renacimiento creó para sí mismo... En ningún otro hombre de esta época se refleja esta imagen con mayor nitidez que en Pietro Aretino, el primer bohemio. “Soy un hombre libre”, escribió Aretino, y “no necesito copiar a Petrarca o a Boccaccio”. Mi propio genio es suficiente. Que otros se preocupen por el estilo y dejen de ser ellos mismos. Sin maestro, sin modelo, sin guía, sin artificio, voy a trabajar y me gano la vida, el bienestar y la fama. ¿Qué más necesito? Con una buena pluma y unas hojas de papel me burlo del universo» (7).

Sin embargo, fue sólo con las batallas mutuamente destructivas y sangrientas entre las diferentes confesiones cristianas que surgieron a través de la Reforma Protestante, batallas que aparentemente desacreditaron todas sus pretensiones de mejorar la dignidad del hombre a los ojos de muchas personas amantes de la paz, como la perfección del individuo comenzó

(7) John H. PLUMB, *The Italian Renaissance*, Nueva York, American Heritage Library, 1986, pp. 115-116.

a justificarse con referencia a la confianza en las herramientas naturales solamente. Fue entonces cuando la dignidad individual comenzó a asociarse específicamente con la protección de los *derechos* humanos, y dicha protección, en la práctica, degeneraría rápidamente hasta no significar otra cosa que una apertura para que un pequeño número de las voluntades más fuertes impusiera sus exigencias a la masa de la humanidad bajo la cobertura de una simple «buena historia».

6. El fracaso cristiano en la defensa de su patrimonio (II)

Antes de sumergirnos directamente en nuestras tres visiones ideológicas de los derechos humanos y sus aparentes diferencias, volvamos a la cuestión del colapso de la labor de fusión de la fe y la razón desde la época de los grandes conciliadores de la teología y la filosofía del siglo XIII en adelante. En general, la época posterior, tardomedieval, supuso una rendición abierta o táctica a fundamentos no racionales o incluso totalmente antirracionales, nominalistas, legalistas, humanistas y también puramente místicos, para la enseñanza y la práctica. En lugar de corregir alegremente las exageraciones lógicas del método escolástico o de rellenar pastoralmente sus lagunas en la presentación del mensaje cristiano con la ayuda de fuerzas literarias psicológicamente sintonizadas, el catolicismo bajomedieval tendió a abrazar enfoques de la enseñanza y la evangelización práctica que abandonaban la mente racional a su triste destino. Las apelaciones nominalistas a la «voluntad de Dios» parecían reinar incluso en los más altos círculos católicos. De ahí la justificación de la plenitud del poder petrino respaldada no por la Escritura, la Tradición y la razón aplicada, sino simplemente por la evocación de la «voluntad papal», tal como lo expresó el autor de la anónima *Determinatio compendiosa* de 1342:

«Especialmente él, el papa, está por encima de todo concilio y estatuto [...]; él también, que no tiene superior en la tierra; él, el papa, da dispensas de toda ley [...]. Además, es él quien posee la plenitud de poder en la tierra y ocupa el lugar y el cargo del Altísimo [...]. Es él quien altera la sustancia de una cosa,

haciendo legítimo lo que es ilegítimo [...] y de un monje un canónigo regular [...]. Es quien absolviendo en la tierra absuelve (también) en el cielo, y atando en la tierra ata (también) en el cielo [...]. Además, es a quien nadie puede decir: “¿Por qué haces eso?” [...]. Es aquel para quien la voluntad es razón suficiente, ya que lo que le agrada tiene fuerza de ley (*ei quod placet, legis vigorem habet*); [...] no está obligado por las leyes [...] (*solutus est legibus*). En efecto, el Papa es la ley misma y una ley viva (*lex viva*), resistirse a ella es inadmisibile. Esta es, pues, la fe católica y ortodoxa, aprobada y canonizada por los santos padres de la antigüedad, de la que han emanado toda la justicia, la religión, la santidad y la disciplina. Si alguien no la cree fiel y firmemente, no puede salvarse y sin duda perecerá eternamente» (8).

Es cierto que finalmente se produjo una impresionante renovación intelectual de la alianza rota de la teología y la filosofía junto con un uso más armonioso de las herramientas lógicas y humanistas. Este renacimiento desempeñó entonces un papel importante en el Concilio de Trento y en toda la Reforma católica. Sin embargo, la presentación catequética popular de la «verdad» de la protección católica y de la perfección del individuo y de su dignidad quedó gradualmente rezagada con respecto al trabajo práctico de «camino y vida» que enfatizaba la dignidad de todas las cosas naturales y que se llevó a cabo en la Era Barroca a través de todo, desde la arquitectura hasta el teatro. Para empeorar las cosas, las mismas tentaciones tardomedievales preparatorias de la Reforma continuaron siendo importantes en el mundo posterior a la Reforma, denigrando o negando el valor de esa renovada unión de la fe y la razón que trabaja para la transformación en Cristo y que sólo –a través de su insistencia en la unión de la gracia y la naturaleza– podría asegurar la dignidad del hombre individual.

En el momento en que se desarrollaron en sentido estricto las ideologías de los derechos humanos, una Iglesia que todavía podía tener algún discernimiento innato de los errores consagrados en ellas, y que todavía podía, durante algún tiempo, apelar a la fuerza física del Estado para combatirlos,

(8) FRANCIS OAKLEY, *The Western Church in the Late Middle Ages*, Ithaca y Londres, Cornell, 1985, p. 165.

generalmente no podía explicar con eficacia por qué era necesario exactamente esto, aparte del hecho de que quisiera considerarlo así (9). Por eso, un católico piadoso como el rey Luis XVI no pudo encontrar las «palabras» necesarias para defenderse de la acusación de ser un enemigo de los «derechos» del pueblo, una vez que el poder político físico para protegerse a sí mismo –y a ellos– se le hubiera retirado.

Aunque justo antes del estallido de la Revolución Francesa hubo en diversos «círculos» algunos indicios de un nuevo renacimiento, el tesoro intelectual estaba tan vacío que en 1748 se hallaba en pleno apogeo la búsqueda de cualquier argumento que sonara siquiera a algo favorable a la religión y que pudiera taponar el dique contra la avalancha de ideas enemigas. Sólo en el siglo XIX, bajo el impacto de una miríada de cambios revolucionarios, se inició una meditación seria y generalizada sobre la cuestión de la relación entre Dios, la fe, la naturaleza, la razón y la dignidad del hombre, junto con la aceptación del caleidoscopio de todas las herramientas del «camino y la vida» necesarias para enseñar esto con eficacia. La meditación incluía una crítica a gran escala tanto del horror del enfoque de los derechos humanos para lograr la dignidad individual, como la comprensión de la ardua lucha para destronarlos que tenía ante sí el pensador y evangelizador católico: y esto, precisamente a causa de sus puntos fuertes en cuanto ideologías (10).

7. Las dos ideologías «francesas» de los derechos humanos

Volvamos ahora a las ideologías en cuestión, empezando por los dos modelos asociados a la Revolución Francesa. Éstos se asemejan en que abordan la cuestión de forma abstracta, en el plano universal, como una consideración de los

(9) Dale VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1996, pp. 288-289.

(10) Véase John RAO, *Removing the Blindfold*, Kansas City, Angelus Press, 2013, para un análisis del renacimiento del siglo XIX. Sobre la defensa de la responsabilidad cristiana por la dignidad individual, véase, por ejemplo, Mateo LIBERATORE, «Se la personalità abbia da temere dalla Chiesa», *La Civiltà Cattolica* (Roma), I, 2 (1850), pp. 518-541; «Il restauro della personalità pel cristianesimo», I, 2 (1850), pp. 367-383.

«derechos de los hombres» en general, sean quienes sean y estén donde estén, independientemente de sus circunstancias históricas y prácticas particulares. Ambos modelos eran anticristianos y democráticos en su visión y, por lo tanto, opuestos al poder de la religión organizada y al gobierno monárquico u oligárquico tradicional. Sus «fundadores» eran gnósticos en su recreacionismo, convencidos de que el logro de su visión cambiaría de modo fundamental la realidad existente de mala a buena. Ambos contaban maravillosas «historias fantásticas» sobre la heroica batalla de sus perseguidos defensores, en búsqueda del séptimo cielo emergente, contra las fuerzas tiránicas que preservaban el mal reinante. Sin embargo, diferían en la base fundamental de su razonamiento y en los medios concretos para lograr su objetivo.

Es anterior cronológicamente la escuela ateo-democrática fundada por Baruch Spinoza (1632-1677), que tuvo que emprender inicialmente sus labores gnósticas de forma clandestina, utilizando los odiados textos, instituciones y lenguaje cristianos para subvertirlos en nombre del nuevo orden de los tiempos. También llevó a cabo su *evangelización* mediante el uso inteligente de relatos de viaje antirreligiosos y de ciencia-ficción que describían «tierras de nunca jamás» en las que la visión que promovían se realizaba felizmente, incluso cuando decían estar escandalizados por la inaceptable audacia de los nativos semirreales. Un estilo satírico, sutil y sofista, destinado a desconcertar el oscurantismo de los aburridos censores sin ingenio, también se desarrolló brillantemente en nombre de la predicación de esta ideología de los derechos humanos universales desde la época del *Diccionario crítico* de Pierre Bayle (1647-1706) (1697) hasta la de los años iniciales de la producción de la *Enciclopedia* francesa (1751-1772). Pero a medida que se desarrollaba ese proyecto posterior, esa actividad satírica *clandestina* pudo finalmente salir a la luz, siendo Denis Diderot (1713-1784), el redactor jefe de la *Enciclopedia*, quien quizás expresó con mayor elocuencia sus planteamientos y objetivos (11).

(11) Véase Jonathan ISRAEL, *Radical Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 159-443; *Enlightenment Contested*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 43-51, 225-263, 436-470, 545-696.

Para Diderot, siguiendo a Spinoza, la consecución de los derechos universales del hombre, absolutamente necesarios para asegurar la dignidad del individuo, exigía una liberación completa de todas las ataduras de un mundo guiado por la alianza absurda de la fe cristiana y la razón socrática que suprimía la plena aceptación de las leyes de la naturaleza. Por un lado, esta aceptación implicaba una apertura total al conocimiento universal, natural y científico. Por otro lado, exigía también la atención a los mensajes específicos que cada individuo recibe a través de sus pasiones naturales. De ahí que la destrucción de la religión, cuyo conocimiento sobrenatural oscurantista pesaba de manera opresiva sobre la verdad, debía ir acompañada de una transformación democrática de la sociedad que diera voz a todos los mensajes naturales particulares que conforman a los distintos individuos. Sólo esto permitiría armonizar los deseos materiales potencialmente conflictivos de todos los individuos, y satisfacer simultáneamente su «pasión» natural general de convivir pacíficamente unos con otros como seres sociales: un requisito previo esencial para su «felicidad» terrenal (12).

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), el fundador del segundo modelo, estaba igualmente preocupado por la consecución de los derechos universales del hombre e igualmente convencido de que sólo podría lograrse abrazando los mensajes de la naturaleza, lo que cambiaría todo el carácter del mundo que nos rodea. Estaba especialmente preparado para contar en una excelente prosa francesa su «buena historia» sobre la lucha por la liberación contra las abrumadoras fuerzas persecutorias, aunque lo hizo más abiertamente desde el principio de su obra, al tiempo que apelaba más directamente –y de forma chocante desde el punto de vista de sus oponentes– a las emociones profundas de la gente.

A diferencia de la escuela de Spinoza y Diderot, Rousseau creía que los mensajes de la naturaleza habían sido colocados allí por el dios deísta que el ateo Diderot rechazaba tanto como la Deidad cristiana. Para Rousseau, los mensajes de Dios no se aprendían mediante una ilustrada investigación

(12) Jonathan ISRAEL, *Radical Enlightenment*, cit., pp. 468-469, 563-720; *Enlightenment Contested*, cit., pp. 51-60, 699-871.

científica de la sociedad, sino mediante una consulta directa y coherente de las enseñanzas del corazón individual. La obediencia a los dictados del corazón natural hacía al hombre libre, virtuoso y espiritualmente despierto a la voluntad del Dios Creador al mismo tiempo. Además, como el único Dios Creador era responsable de la naturaleza, su obra era un todo integral. Era todo de una pieza, honesto y bueno, y no podía dejar de hablar su mensaje a los corazones individuales con una sola voz.

Por lo tanto, quien se sacudía libremente los obstáculos interpuestos en el camino de la pasión consecuente y sentida, sabía que todos sus semejantes que seguían el mismo camino debían sentir lo mismo que él. En reconocimiento de este hecho, el hombre libre podía ver a todos los demás como sus iguales y sus hermanos en el cumplimiento de la voluntad de Dios. Lo que significaba que no había necesidad de un vulgar «recuento» de opiniones democráticas para crear la sociedad que pudiera satisfacer adecuadamente los deseos naturales de los hombres dispuestos por Dios. Incluso un solo hombre natural y virtuoso podía, en teoría, despertar y conducir también a todo el orden social hacia este objetivo libre, igualitario y fraternal (13).

Diderot no era el único partidario del campo ateo-democrático que estaba convencido de que la enseñanza de Rousseau era en realidad una receta para la supresión de los derechos humanos de la inmensa mayoría de la humanidad. Estos derechos, en su opinión, acabarían significando lo que Rousseau sintiera apasionada y coherentemente que debían ser. Y Rousseau tenía la certeza de que era el único hombre contemporáneo que hasta el momento había logrado liberarse plenamente para conocer y seguir lo que era natural. Por lo tanto, se había convertido en el hombre común, capaz de hablar en nombre de todos aquellos que inevitablemente sentirían lo mismo que él, una vez que también ellos se liberaran de la misma sociedad opresora que le había oprimido a él.

Para Rousseau, los que criticaban y perseguían los sentimientos y las acciones espontáneas del hombre común, los

(13) Véase Carol BLUM, *Rousseau and the Republic of Virtue*, Ithaca, Cornell University Press, 1986, pp. 27-152.

que no se compadecían de él en sus esfuerzos liberadores, se revelaban como comprometidos con el mal, convirtiéndose en enemigos tanto de Dios como de la naturaleza y de los demás hombres. Nunca pudieron comprender lo que significaba para un ser humano ser libre, virtuoso y fraternalmente unido a sus semejantes. De hecho, para Rousseau ni siquiera podían ser calificados de humanos, y no merecían ninguna consideración de sus «derechos humanos» o de su «dignidad individual». Carol Blum describe bien la situación al comentar la descripción de Rousseau sobre sí mismo como «espectador-animal» que contempla el sufrimiento de uno de esos seres sin sentido. Sus comentarios podrían aplicarse igualmente a todos los numerosos seguidores de Rousseau en los años venideros, que creyeron que ellos o los partidos revolucionarios de élite que crearon sabían lo que todos los hombres naturales querían si sólo pudieran despertarlos a la verdad mirando la maldad de su condición existente y cómo escapar de ella:

«Al animal espectador se le negó la piedad placentera respecto al animal sufriente porque éste era malo y por lo tanto indigno de compasión. Como Rousseau sabía que la humanidad era buena como él, se vio obligado a la horrible pero inevitable constatación de que que las criaturas que lo trataban tan despiadadamente no eran realmente personas, que la clave del misterio era que “mis contemporáneos no eran más que seres mecánicos que actuaban hacia mí sólo por impulso y cuyas acciones sólo podía calcular cuyas acciones sólo podía calcular por las leyes del movimiento”. Se encontraba realmente solo, el único ser humano entre autómatas; el género humano se daba sólo en él» (14).

Diderot tenía razón al considerar que el planteamiento de Rousseau era una invitación a la imposición de la dictadura interesada de un hombre o grupo de hombres sobre todos los demás, muy probablemente con los fines materialistas y libertinos más vulgares que se puedan imaginar. Sin embargo, la negativa de su propia escuela de derechos humanos a permitir cualquier juicio sobre los «mensajes de la naturaleza» por parte de la fe y la razón no científica, confiando en

(14) *Ibid.*, p. 99.

una armonización democrática de todos ellos a través de la pasión por la convivencia social pacífica, era igual de ilógica e inmediatamente refutada por la realidad que la rodeaba.

Era ilógica porque toda la cosmovisión de Spinoza-Diderot suponía un universo en evolución del tipo que los pensadores trans y posthumanistas actuales han popularizado. Un universo en evolución estaría inevitablemente lleno de sorpresas, haciendo imposible que nadie pronuncie afirmaciones definitivas sobre el futuro de lo que hoy es animal, vegetal o mineral. También haría imposible juzgar lo que la naturaleza humana –y por tanto los derechos humanos– podría significar realmente de un momento a otro. Lo que hoy era un derecho podría ser un peligro para el progreso científico en el futuro.

Por poner un ejemplo sencillo pero revelador de hasta qué punto la realidad circundante desmintió inmediatamente la pretensión de que la libertad de los controles autoritarios existentes garantizaría los derechos que potencian la dignidad humana, la comprensión popular de las visiones de las escuelas de pensamiento de Rousseau y Spinoza-Diderot se tradujo en un auge del mercado clandestino de la literatura pornográfica. Aunque ambas escuelas de pensamiento desdeñaban con toda justicia el libertinaje descarado de un hombre como Julien la Mettrie (1709-1751), su impacto en el mundo que liberaban para apuntar «hacia arriba» no parecía prometer algo diferente de la deriva «hacia abajo» que enseñaba el autor materialista de *El hombre máquina* (1747). Uno podría haber estado justificado al pensar que el lema del siglo XVIII para todo el movimiento –al menos en manos de sus populares promotores novelistas y periodistas– podría haber sido «derechos humanos y pornografía; ahora y siempre; uno e inseparable». Los hombres de dinero que despreciaban el bien y el mal estaban felices de usarlo como una justificación apropiada para sus propias labores, y los agentes de poder que observaban su éxito estaban listos para organizar el orden social ayudándolos y compartiendo sus ganancias (15).

(15) Véase Robert DARNTON, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, pp. 1-40, 68-69, y *passim*; Carol BLUM, *op. cit.*, p. 199; R. DARNTON y Daniel ROCHE (eds.), *Revolution in Print*, Berkeley, University of California Press, 1989; Simon SCHAMA, *Citizens*, Nueva York, Knopf, 1989, pp. 213-214, 226, 279, 293, 298, 726-875.

Taparelli d'Azeglio, uno de los redactores de la revista romana de los jesuitas, *La Civiltà Cattolica*, y uno de los más grandes pensadores del renacimiento católico del siglo XIX en su conjunto, resumió muy sucintamente la dirección que tomaba la escuela «francesa» de los derechos humanos universales. En nombre de los derechos humanos y de la libertad, aseguraría en primer lugar la victoria de la enfermedad sobre la salud, y después el triunfo de la voluntad del más fuerte sobre la masa débil de los hombres:

«A partir de las palabras “soy libre” y de su recién descubierto espíritu de independencia, los hombres empezaron a creer en la infalibilidad de todo lo que les parecía natural, y luego a llamar “naturaleza” a todo lo que es enfermedad y debilidad; a querer que la enfermedad y la debilidad sean fomentadas en lugar de curadas; a suponer que el fomento de la debilidad hace a los hombres más sanos y felices; a concluir, en fin, que la naturaleza humana [concebida como enfermedad y debilidad] posee los medios para hacer dichosos al hombre y a la sociedad en la tierra, y esto sin fe, gracia, autoridad o comunidad sobrenatural...ya que la “naturaleza” nos da la sensación de que debe ser así. Y la verdad es que esta libertad, como cualquier otra libertad ilimitada, no circunscrita por nada, no es otra cosa que el privilegio concedido para que los fuertes asesinen a los débiles. En este caso, sufre agravio la libertad de la parte fuerte, ya que se le da la capacidad arbitraria de abusar de su facultad, y se ofende a la libertad de la parte débil, ya que sigue siendo la víctima indefensa del abuso» (16).

La escuela ateo-democrática de los derechos humanos universales de Spinoza-Diderot se oponía tan descaradamente a todo lo religioso que no podía seducir de ninguna manera ni siquiera a los católicos que no tenían «palabras» para expresar su propio sentido cristiano innato de lo que podía perfeccionar o no la dignidad individual, sobre todo cuando esto implicaba una persecución abierta de la Iglesia y de los creyentes. A pesar de que sus seguidores también emprendieron acciones militantes anticristianas durante la Revolución Francesa, el enfoque democrático de Rousseau, debido

(16) *La Civiltà Cattolica* (Roma), I, 6 (1851), pp. 497-498; III, 5 (1857), p. 17; III, 1 (1856), p. 387; VI, 1 (1865), pp. 222-223; VI, 5 (1866), pp. 9-10.

a su fundamento aparentemente espiritual en al menos alguna idea de Dios, ejerció un atractivo mucho mayor. Su forma de entender la definición de los derechos humanos seguiría ejerciendo su influencia a través del abate Félicité de Lamennais (1782-1854) y sus seguidores hasta nuestros días. Pero el mayor peligro de seducción iba a venir de la tercera escuela de entre las ideologías de los derechos humanos: la angloamericana, la que, irónicamente, pretendía no representar una ideología en absoluto.

8. La ideología angloamericana de los derechos humanos

La Revolución Francesa, a pesar del horror de algunos de los propios revolucionarios, se vinculó públicamente a los dos modelos «universalistas» antes mencionados mediante la adopción de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. En cambio, la visión angloamericana pretendía evitar hablar del tema de los derechos humanos en el plano universal, centrándose en cambio en los derechos específicos que surgían de condiciones históricas particulares en circunstancias diferentes.

Este planteamiento decía que no albergaba ningún sentimiento anticristiano, como demostraba su apoyo a la libertad de culto, y, de hecho, contaba con un importante número de cristianos protestantes entre sus fundadores. Se jactaba de no querer trastocar el orden sociopolítico, tratando de mantener sus vínculos con las estructuras tradicionales existentes de todo tipo, haciendo las reformas necesarias para mantenerlas vivas. Insistía en que no se basaba en una visión filosófica, sino simplemente en la preocupación práctica por asegurar la paz social en un entorno religioso y político trágicamente dividido, buscando únicamente medios pragmáticos para proteger el ejercicio de los derechos específicos de todos los hombres en paz y seguridad. Insistió en alcanzar este objetivo mediante el apoyo a un gobierno limitado cuyos controles y equilibrios (*checks and balances*) impidieran la creación de una dictadura igualitaria y democrática al estilo «francés», ya sea directa o indirectamente. Pero en este paraíso pragmático se estaban gestando problemas gnósticos y sofisticados, más

abiertamente en su forma más desarrollada y eventualmente globalmente influyente, la estadounidense (17).

Un espíritu gnóstico se revela aquí a través de las enseñanzas de la religión civil americana, cuya doctrina central es la proclamación de los Estados Unidos como una fuerza providencial encargada de construir un «nuevo orden de los tiempos». Esta religión americana promete la liberación de la maldad del mundo corrupto existente a través de la guía de una élite profética: no los revolucionarios impulsados por la ciencia-democracia de Spinoza y Diderot o el hombre común al estilo de Rousseau, sino unos «padres fundadores» sobrehumanamente sabios. Se debía una obediencia absoluta a su sublime «voluntad» para garantizar el éxito de ésta, «la última y mejor esperanza de la humanidad». La redención de toda la humanidad –y, por tanto, la única protección fiable de los derechos humanos cuyo florecimiento perfeccionaba la dignidad individual– llegó a través de la Revolución de 1776, con el sistema estadounidense proporcionando en general las herramientas sacramentales para lograr la salvación. Afortunadamente, la gracia que ese sistema dispensaba se ofreció gratuitamente a todo el mundo a partir de 1917.

La pericia sofisticada para contar una «buena historia» divinizando a los fundadores y a la misión fundacional es muy evidente no sólo al servicio de la evangelización de este recreacionismo gnóstico, sino también en su implacable bendición sobre la vida «práctica» no pensante. Funciona de dos maneras contradictorias: a favor de los propósitos gnósticos «hacia arriba» en la medida en que busca prohibir el uso de las herramientas de la sociedad religiosa y política católico-socrática tradicional; en contra de esa misma perspectiva en la medida en que requiere una inmersión «hacia abajo» en el fango de ese comportamiento «pragmático», natural, «todo sigue igual», del orden existente del que el gnóstico desea que todos huyamos. Tanto el empuje «hacia arriba»

(17) Para el americanismo y la religión civil pluralista estadounidense, véase John RAO, *Americanism and the Collapse of the Church in the United States*, Charlotte, Tan Books, 1994; así como «L'americanismo come religione civile e la cultura woke», *Osservatorio van Thuan* (Trieste), n. 2(2022), pp. 75-81; <https://vanthuanobservatory.com/2022/08/02/lamericanismo-come-religione-civile-e-la-cultura-woke/>.

como «hacia abajo» de todo el enfoque angloamericano de los derechos humanos fue alimentado por la alianza inglesa original que combina dos fuerzas que centran los ojos de los hombres inamoviblemente en la naturaleza y sólo en la naturaleza a fin de alcanzar el conocimiento necesario para vivir nuestras vidas correctamente.

Uno de los miembros de esta alianza fue aquel movimiento protestante pietista que en Inglaterra dio origen a lo que se denomina «físico-teología». Los pietistas estaban horrorizados por la lucha posterior a la Reforma sobre el dogma cristiano que, en su opinión, desacreditaba la fe y contribuía al auge del ateísmo spinoziano. Los creyentes, según ellos, debían abandonar las disputas dogmáticas y la ayuda del Estado por parte de las iglesias organizadas para asegurar la victoria de una posición sobre otra, reconociendo en cambio la esencia de la fe en las verdades incuestionables de la moral cristiana que todos compartían.

Algunos pietistas ingleses eran también destacados científicos. La «físico-teología» que desarrollaron afirmaba que la fe en la Divinidad podía defenderse mejor, no con referencia a las Escrituras y a los pronunciamientos dogmáticos de autoridad de las iglesias –que sólo conducirían a la guerra y a la confusión espiritual–, sino mediante el estudio de las leyes científicas de la naturaleza establecidas únicamente por el Dios creador. Inspirados también por Francis Bacon (1561-1626) y su visión de las maravillas que surgirían al sondear los frutos de la naturaleza a través de su método experimental, los físico-teólogos decían que todos estos beneficios servirían inevitablemente a fines morales, cristianos y caritativos, y que el éxito en este sentido probaría definitivamente la bendición de Dios sobre todo el proyecto centrado en la naturaleza.

John Locke (1632-1704), tanto secretario del partido *whig* que promovía los intereses de las clases propietarias inglesas como filósofo naturalista de la Ilustración, fue la figura clave del segundo polo de la alianza en cuestión. Su papel político pragmático llevó a Locke a defender los «derechos» de propiedad específicos de los partidarios del partido *whig* en la Revolución Gloriosa (1688), que alcanzó con éxito sus objetivos. También lo hizo a través de su segundo

papel como filósofo naturalista que, en última instancia, reduce la vida a un estudio del individuo y a la satisfacción de sus «necesidades», guiado únicamente por las diferentes influencias materiales que lo forman como persona, cuyo cultivo puede considerarse como «derechos», y todos ellos requieren «derechos» de propiedad para poder ser ejercidos efectivamente (18).

Tanto el bando pietista y físico-teológico como el defendido por John Locke necesitaban construir un orden social que castrara la afianzada autoridad de la Iglesia y del Estado sobre el individuo. Necesitaban desacreditar el uso serio de la fe dogmática y de la razón no científica, para que mediante la explotación de las leyes materiales de la naturaleza por sí solas, todos los individuos pudieran –supuestamente– demostrar pacíficamente la existencia de Dios y rendirle culto, así como satisfacer sus necesidades materiales naturales sin la interferencia «externa» de otros problemas. La protección de los «derechos» a la libertad religiosa y a la propiedad que se requiere para permitir a los individuos cultivar sus otros «derechos» y responder a las fuerzas materiales que los constituyen como personas, permitiría a todos trabajar por el «éxito» que demostrara la bendición de Dios sobre ellos.

Es cierto que los fisio-teólogos pietistas, John Locke y sus diversos seguidores contemporáneos sólo entendían este sistema pragmático y natural como algo que funcionaba en beneficio de lo que todos los que tenían «sentido común» querían que significara: a saber, los moralistas protestantes y los propietarios individuales. Sin embargo, el aumento gradual del «poder exitoso» sobre la naturaleza que el enfoque experimental baconiano otorgaba efectivamente a la humanidad, combinado con el descrédito de cualquier apelación a la Fe dogmática y al razonamiento socrático no científico que pudiera cuestionar el valor del sistema, descubrió cada vez más el verdadero camino por el que se dirigía ese sistema si la gente no estaba cegada por su propio *modus operandi*.

Los antiguos sofistas sabían que el comportamiento del «todo sigue igual» producía resultados que la gente podía

(18) Véase Jonathan ISRAEL, *Radical Enlightenment*, cit., pp. 447-501, 515-561; *Enlightenment Contested*, cit., pp. 51-60, 135-163, 201-239, 295-405.

ver inmediatamente y se sentía atraída a perseguir. Había que trabajar para suprimir esa atracción, debida una vez más al «misterio de la iniquidad». El camino angloamericano se dirigía hacia la bendición incuestionable de «cualquier cosa que funcionara con éxito» para satisfacer las «necesidades» materiales individuales percibidas como «derechos» aprobados por el Dios Creador; en otras palabras, hacia la bendición de un sistema fundado en la liberación del pecado original para hacer lo peor.

Bacon había sostenido que «el conocimiento es poder», y el sistema angloamericano que produce la religión civil americana se basa en parte en la exaltación de los frutos de su método experimental inductor de poder como el único e incuestionable medio de encontrar y complacer a Dios mismo y perfeccionar la vida humana. El desarrollo de la doctrina dentro de la religión civil americana ha evolucionado, junto con la lógica del individualismo de Locke, para incluir, junto con el derecho a la libertad religiosa y a la propiedad, el derecho absoluto de todos los individuos a cultivar lo que sea necesario para satisfacer las diferentes influencias materialistas que los «crean» como personas, residiendo su «éxito» en la satisfacción de estas necesidades la prueba de su bendición por parte de Dios. En esto consiste el pluralismo. De ahí que el enfoque angloamericano de los derechos humanos «específicos» acabe con lo que el juez Anthony Kennedy denominó «el derecho a definir el propio concepto de la existencia, del significado, del universo y del misterio de la vida humana» (19).

Literalmente, todo es posible mediante el cultivo de los poderes que una explotación incuestionable de la naturaleza podría ceder a los individuos que reclaman el «derecho» incuestionable de utilizarlos para cualquier pasión que el mundo material caído sugiera que deben cumplir. Y esto, dada la realidad del pecado original, significa en la práctica la misma victoria de la enfermedad sobre la salud y, en última instancia, de los fuertes sobre los débiles que Taparelli d'Azeglio lamentó al discutir las horribles consecuencias de

(19) <https://www.libertymagazine.org/article/justice-kennedys-notorious-mystery-passage>.

la marcha de la visión de los derechos universales a través de la historia. La única diferencia con el argumento angloamericano de los derechos humanos –sobre todo en su envoltura estadounidense– es que se niega a permitir que se cuestionen sus principios, no por apelar a un contenido religioso o filosófico erróneo, sino simplemente porque dice que criticarlos sería «pragmáticamente peligroso»; que haría tambalear el pacífico barco sociopolítico del «todo sigue igual». Isócrates estaría orgulloso de los defensores de sus fundadores y de su misión.

9. Las dificultades para quitarse la venda ideológica

Los principales pensadores católicos del siglo XIX estaban ansiosos por revigorizar el conocimiento de la *verdad* de la responsabilidad cristiana en dar a luz el concepto de dignidad individual y por utilizar sistemáticamente todas las herramientas de su *camino* y de su *vida* para dar a conocer esa verdad. Su afán en este sentido se debía no sólo a la convicción de que la búsqueda de esta verdad era el único medio de perfeccionar la dignidad individual, sino que también sabían que esta empresa era absolutamente necesaria para destruir el daño causado por la utilización del objetivo cristiano de perfección por parte de los ideólogos de los derechos humanos. Sin embargo, no pensaron que la suya sería una tarea fácil, precisamente porque el fracaso católico del pasado en mantener el control de las mentes y los espíritus de la población, combinado con el hábil uso por los enemigos de las herramientas sofisticadas, había dado a los ideólogos lo que equivalía a un control total sobre el lenguaje y los medios de comunicación en general (20).

Los ideólogos se han servido tanto del fracaso católico en mantener el control de los frutos y la definición de la dignidad individual, que han inculcado en la mente de la gente la equiparación de las teorías de los derechos humanos con muchos logros históricos que en realidad eran de origen cristiano. El conocimiento de la historia real y el surgimiento inicial del crecimiento de la libertad, los derechos y la dignidad

(20) John RAO, *Removing the Blindfold*, cit., pp. 133-154.

individuales requería estudios profundos que sólo los eruditos de mente abierta, tras una seria dedicación, podrían lograr.

Además, los defensores de los derechos humanos, llenos de odio hacia el catolicismo, estaban a menudo desconcertados y no reconocían necesariamente las continuas influencias de las ideas y objetivos cristianos solapados sobre lo que concebían como sus visiones totalmente nuevas. Aquellos que todavía conservaban sin saberlo deseos católicos atribuían el bien que se derivaba de las persistentes formas de comportamiento católico a los ideales revolucionarios que en realidad los estaban socavando y llevando hacia otra parte. Mientras tanto, los católicos se vieron a menudo seducidos por la utilización por parte de los ideólogos de sus propias palabras y temas para ayudarles equivocadamente en su trabajo contra la transformación en Cristo, que era la única que podía perfeccionar su dignidad individual. A veces atribuían a las ideas revolucionarias los buenos deseos católicos que deseaban cumplir, y luego adoptaban modos de comportamiento revolucionarios que imposibilitaban la realización de tales deseos. Las permutaciones de la confusión eran infinitas. Separar las palabras y los significados que se les daba podría llevar generaciones.

Para empeorar las cosas, los proponentes de las ideologías en cuestión, al recrear la sociedad para construir sus nuevos órdenes mundiales, dieron forma a entornos cada vez más alentadores del pecado original y cada vez más llenos de instituciones que ocultaban el hecho de que ese aliento terminaba convirtiendo los «derechos humanos» en el triunfo de las voluntades más fuertes, pecaminosas e irracionales, en detrimento último de los propios «vencedores» corruptos, así como de los que oprimían. Cuanto más seguía el ideólogo de los derechos humanos la lógica de su visión revolucionaria hasta la ceguera, más confusa y macabra se volvía su vida. Pero su orden transformado de las cosas presionaba también a los creyentes honrados en la misma *danza macabra*.

Los pensadores católicos no estaban seguros de si los ideólogos bien intencionados pero insensatos, los libertinos o los simples buscadores de dinero y de poder político obtendrían la victoria final en esta carrera «hacia abajo» buscando

ir «hacia arriba». Muchos de ellos, como Louis Veuillot (1813-1883), editor del diario católico *L'Univers*, creían, sin embargo, que el progreso tecnológico moderno conduciría a una unificación global de las fuerzas voluntariamente implicadas, creando un «Imperio del Mundo» en el que podrían perseguir mejor sus objetivos y mantener a la masa de los oprimidos más eficazmente bajo su control. Esto no se debería tanto al hecho de que las nuevas armas darían a la élite instrumentos de control insospechados –como pasó, hay que admitirlo, por desgracia– como a la triste realidad de que el hombre aturrido, materialista e individualista aceptaría sus cadenas, y una intelectualidad ideológica embotada, incapaz de pensar en salir de esta locura, las bendeciría y apretaría.

En efecto, los hombres producidos por el ejercicio de los «derechos humanos» modernos serían totalmente distintos de los hombres de las épocas precedentes. «Estos poderes que posee el hombre actual –escribió Veuillot– lo poseen también a él; lo comprometen en debilidades tan desmedidas como su orgullo, debilidades que logran cambiarlo por completo». Irónicamente, también lo dejaron «con demasiado poder para controlar el gusto por el placer». El hombre se convertía así en un ser incapaz de desear siquiera el destino que Dios le tenía reservado. El Imperio universal esclavizaría a esas criaturas satisfaciendo sus necesidades más banales: «La policía se encargará de que uno se divierta y de que sus riendas nunca lastimen su carne. La administración dispensará al ciudadano de todo cuidado. Dispondrá su situación, su habitación, su vocación, sus ocupaciones. Lo vestirá y le asignará la cantidad de aire que debe respirar. Le habrá elegido su madre, su esposa y criará a sus hijos; cuidará de él en sus enfermedades; enterrará y quemará su cuerpo, poniendo sus cenizas en una caja registrada con su nombre y su número» (21).

Con el paso del tiempo, esta tarea sería cada vez más sencilla. El declive de la imaginación humana llevaría consigo la destrucción del gusto por los placeres más variados: «Pero, ¿por qué iba a cambiar de lugar y de clima? Ya no habrá diferentes lugares o climas, o cualquier curiosidad en cualquier

(21) Louis VEUILLOT, «Mélanges», en *Oeuvres complètes*, París, Lethielleux, 1933, serie III, VIII, p. 364.

lugar. El hombre encontrará por doquier la misma temperatura moderada, las mismas costumbres, las mismas reglas administrativas, e infaliblemente la misma atención policial. En todas partes se hablará la misma lengua, los mismos *baya-dères* bailarán en todas partes el mismo ballet. La antigua diversidad será un recuerdo de la antigua libertad, un ultraje a la nueva igualdad [...]. Todo se hará a imagen y semejanza del principal ciudad del Imperio y del Mundo» (22).

Por último, romper el dominio de las ideologías también sería inmensamente difícil debido a su perfección de la táctica sofisticada de apartar a los hombres de la utilización de la fe y la razón, que son las únicas que les revelarían el engaño, mientras que al mismo tiempo exigen una fe fideísta en su propio proyecto bajo la rúbrica de que es la única voz de la razón.

El alejamiento de los verdaderos instrumentos de liberación se persigue ante todo mediante el abuso sistemático, empleando todo tipo de argumentos que puedan tener un valor práctico inmediato para desacreditar la fiabilidad de quienes quieren obligar a los hombres a pensar. Los enemigos de los editores de la revista jesuita *La Civiltà Cattolica*, por poner un ejemplo, argumentaban constantemente que defendían una «intransigencia» ciega y contraria a las inteligencias, haciendo absolutamente imposible el discurso civilizado y racional con ellos. Se les tildó de «viles», «impertinentes», «ignorantes», «confidentes de la policía», «un puñado de pedantes», «opositores absolutistas a todo principio de progreso y libertad» y, en efecto, profascistas (23).

Ataques de esta naturaleza han sido normalmente suficientes para convencer a la gente hasta nuestros días de que las fuentes del renacimiento católico del siglo XIX eran totalmente indignas de estudio, haciendo un bien muy raro del conocimiento de su misma existencia y mucho menos del carácter de sus sofisticadas críticas a las ideologías de los

(22) *Ibid.*, p. 369.

(23) Véase, por ejemplo, Giuseppe OREGLIA DI SANTO STEFANO, «Quali sieno le ragioni inconcusse del Signor Bianchi-Giovini?», *La Civiltà Cattolica* (Roma), I, 7 (1851), p. 232; Luigi TAPARELLI D'AZEGLIO, «Lo Statuto del 21 agosto», *La Civiltà Cattolica* (Roma), I, 2 (1850), p. 688n; Marco MINGHETTI, *Miei ricordi*, 3 vols., Turín, L. Roux, 1888-1892, III, pp. 17-18.

derechos humanos. En Oxford, que recibía todos los números de *La Civiltà Cattolica* a partir de 1850, tuve que abrir yo mismo cada página de –literalmente– cientos de volúmenes que llegaban hasta la década de 1870. Nadie los había mirado durante más de un siglo. Pero, sin embargo, muchos habían condenado lo que supuestamente decían.

Mientras tanto, como reconocían estos mismos críticos del siglo XIX, tampoco se habría permitido ningún tipo de «diálogo» a nadie «fiable». Los principios de los ideólogos eran en realidad un conjunto de dogmas absolutos, inextricables y contradictorios, a cuyas enseñanzas se exigía el asentimiento de una fe fideísta que, sin embargo, se disfrazaba de razón encarnada. Los ideólogos se empeñaron en oponer a este nuevo fideísmo disfrazado de razón la antigua fe católica que se identificaba abiertamente como fe y que, sin embargo, también respetaba la razón. Una vez que el ideólogo y sus víctimas realizaban este acto de fideísmo disfrazado de razón, descendía sobre sus ojos una venda que debilitaba de tal manera su propio aparato racional que hacía casi imposible pensar por sí mismo para salir de su ceguera y entrar en los elevados reinos del pensamiento católico y socrático. No se podía permitir que ningún argumento verdaderamente racional entrara en el diálogo para corregir lo que ya estaba definido fideísticamente como los dictados infalibles de la razón. Era un tabú. Una «voluntad» ciega ocupaba el lugar de la apelación a la fe y a la razón: «En las islas de Oceanía, los salvajes que ocupan el cargo de sacerdotes a menudo se permiten el capricho de declarar algún objeto específico como ser... tabú; es decir, sagrado. Y a partir de ahí nadie puede tocarlo bajo pena de sacrilegio y de muerte. ¿Vamos a conceder la misma facultad a los sacerdotes de las ideas de 1789, y que todo lo que su ojo ha visto con placer sea tabú para el de los mortales? [...]. Todas las instituciones revolucionarias y todas sus consecuencias, sean las que sean, ¡tabú!. ¡Hay que callar y adorar, o perecer!» (24).

El orgullo feroz es el verdadero espíritu de la Revolución. Este orgullo se ha establecido tanto en el mundo que ha exiliado a la razón. Le tiene horror. La amordaza. La

(24) Louis VEUILLOT, *op. cit.*, VI, p. 435; X, pp. 45-46.

caza. Y si puede matarla, lo mata. Demuestra la divinidad del cristianismo, su realidad intelectual y filosófica, su dimensión histórica, su dimensión moral y social. No quiere nada de eso. *Esa* es su «razón», y es la más fuerte. Se ha puesto una venda de sofismas impenetrables en la cara de la civilización europea. No puede ver los cielos o escuchar los truenos.

10. La especial eficacia de la ideología americana

Los ideólogos que promueven los argumentos de derechos humanos de la religión civil americana y su llamamiento a amplias libertades pluralistas han sido los más eficaces en este sentido. Ninguno de los problemas esenciales de la fe pluralista americana puede siquiera empezar a ser discutido por sus críticos, ya que ese fideísmo prohíbe la crítica de su teoría y su práctica. Si un católico desea emplear todas las diversas herramientas que el hombre cristiano occidental ha desarrollado a lo largo de los tiempos para discutir la validez de su definición del significado de los derechos y la dignidad individuales, todas estas herramientas, una por una, incluyendo la teología, la filosofía, la historia, la psicología y la sociología, serán desechadas como poco prácticas e intrínsecamente peligrosas. Se dirá que el deseo de utilizarlas no ilustra otra cosa que una falta de «sentido común evidente» por parte del crítico necio, poco práctico y «perdedor». ¿Ayudan estas herramientas a tener éxito y a mantener la paz? Por el contrario, lo único que hacen es suscitar fantasías perturbadoras que fomentan la división y los beneficios inquietantes.

Si, por el contrario, un crítico católico intenta demostrar los peligros *prácticos* a largo plazo de la religión civil americana y sus dogmas pluralistas, y especialmente su degeneración en un reino de «la ley del más fuerte» disfrazada de victoria de los derechos humanos, su «devoción» totalmente incuestionable será invocada tanto por sus defensores como por los creyentes desconcertados para sofocar el diálogo. El crítico será acusado de carecer de fe en el respaldo y el mandato divino de Estados Unidos... tal como se reveló a través de la *voluntad* demasiado arbitraria de los padres fundadores. Aquí se condena al católico por su cínico rechazo de la

«última y mejor esperanza» dada por Dios para la protección de los derechos individuales y la paz social, y, por tanto, su consiguiente falta de caridad hacia la humanidad que sufre.

Si volviera entonces a la teoría, e identificara la fe americana como el fideísmo tozudo e irracional que disfraza una concepción puramente materialista de la vida y la victoria de los individuos poderosos y las oligarquías que es, será brutalmente devuelto al nivel práctico una vez más. Ahora, con total desprecio por el cambio de táctica, será agredido por su ingenuidad infantil, su idealismo desesperanzado en medio de un universo selvático del «todo sigue igual» guiado por la guerra de todos contra todos. Seguramente sólo un «perdedor» católico envidioso del éxito de sus superiores pensaría que la vida es susceptible de ser guiada por sus utópicos balbuceos espirituales.

Pero, ¿qué pasa si nuestro crítico católico persiste en su posición y hace hincapié en el hecho de que ha sido objeto de un ataque irracional, acusado simultáneamente de ser un cínico sin fe y de ser un ingenuo poco práctico (y también envidioso)? ¿Por qué, entonces, se convertirá en el tipo de «alborotador» que promueve las consecuencias desagradables y lógicas de los primeros principios que David Hume deploraba y Ralph Waldo Emerson consideraba el signo infalible de una «mente mezquina»? Todos los trucos del gremio del sofista mercader de palabras serán puestos en el centro del escenario para encontrar tantas «palabras apropiadas» como sea posible para embrutecerlo como un enemigo de los derechos humanos. En la campaña contra él la verdad no importará. Será descartado como un lunático. Además, dado que el pluralismo estadounidense luchó contra los fascistas, también será denunciado como nazi, antisemita y defensor del genocidio. Siendo el terrorismo doméstico la actual manifestación del mal del sistema, el crítico también será pintado como un oponente de la democracia. Isócrates no podría haber preparado mejor este escenario.

Pocos partidarios católicos de las herramientas necesarias para la transformación en Cristo, que es lo único que perfeccionará la dignidad individual y combatirá la utilización ideológica de los derechos humanos y su corrupción, tendrán la

resistencia necesaria para llegar a esta etapa final del diálogo infructuoso. La esquizofrenia provocada por la negativa del pluralismo estadounidense a permitir que un pensamiento serio que llegue a una conclusión definitiva se transmita a la acción, cuestionando cualquier «derecho», habrá deconstruido el espíritu de la mayoría de los críticos potenciales desde el principio. La cantidad de herramientas que hay que utilizar para descubrir el fraude del sistema y su desconcertante *modus operandi* habrá amedrentado a otros críticos.

Si unos pocos resistentes tienen la voluntad de luchar por más tiempo, también se verán obligados a abandonar la lucha debido al entorno de *danza macabra* creado por el sistema en cuestión. Ese entorno exige cada vez más trabajo para simplemente sobrevivir. Incluso el más firme defensor de la Realeza de Cristo, con el tiempo, estará sencillamente demasiado agotado para permitirse el lujo de criticar al sistema en las pocas horas de reposo que éste le deja cada día. Por lo tanto, la «última y mejor esperanza» de la humanidad conserva su inmerecida imagen, sus víctimas nunca se dan cuenta de sus venenos, y puede seguir causando sus demasiado predecibles estragos una y otra vez, de un desventurado país a otro en todo el mundo.

Uno de mis profesores de historia describió la naturaleza de la ideología a través del relato de un hombre que un día se niega a levantarse para ir a trabajar, explicando a su mujer que el trabajo era inútil porque estaba muerto. Al fracasar todos los intentos para convencerle de su locura, la pobre mujer invita a su amigo más cercano a cenar, convenciendo al loco de que fuera a la mesa como un favor especial de los muertos a los vivos. Él aceptó, pero considerándose difunto, se negó a comer. Al preguntarle su amigo si los muertos sangran, él responde lo obvio: «¡claro que no!». Entonces, tomando un alfiler, el amigo pincha el dedo del difunto, liberando algunas gotas de sangre. «¿Qué tienes que decir ahora?», pregunta triunfante. Asombrado por las consecuencias, el cadáver vivo responde inmediatamente con su respuesta ideológica: «¡Cielos, los muertos sangran!».

Las ideologías de los derechos humanos siguen cegando al hombre moderno ante la flagrante visión de las oligarquías

criminales mundiales que le oprimen mientras dicen proteger y perfeccionar su libertad. Ningún pinchazo parece capaz de despertarles a la realidad tampoco. Eso es porque lo que representan es de la naturaleza de Iago, y ese tipo de manifestación diabólica sólo puede ser expulsada en última instancia por el ayuno y la oración. La ayuda de papas, obispos y sacerdotes predicando toda la verdad, utilizando todas las herramientas del camino y la vida católica, junto con hombres fuertes que trabajen con autoridad para castigar el mal en el ámbito político tampoco estaría de más en el esfuerzo por abrir los ojos. El ayuno y la oración parecen ser, hoy en día, el camino más probable para el éxito.