

SECTAS Y DERECHO PENAL: UN ANALISIS GENEALOGICO

ANGEL M. NUÑEZ SANCHEZ
Audiencia Provincial de Cádiz

La opinión pública, ese fantasma con derechos y poderes que constituye la obsesión de la consciencia democrática, al decir de DERRIDA¹, viene siendo solicitada, de un tiempo a esta parte, por lo que se ha dado en llamar *el problema de las sectas*. El tratamiento —la generación— de la cuestión por los medios de comunicación de masas a la par que determina el rigor y la intensidad de la discusión, motiva, de una parte, el desarrollo de una abundante literatura —sociológica, política, jurídica, pero periodística, en suma— al respecto, partícipe de los caracteres que los *media* imponen al debate y, de otra, el traslado del problema a las «instancias representativas», que lejos de actuar como formadoras de dicha opinión se convierten en receptoras de sus dictados; con lo que se produce el fenómeno, puesto de relieve por variados autores, de que los mecanismos de la democracia parlamentaria actúan a prevención del sentido de aquello que —la opinión pública—, sin identificarse ora con la *voluntad general*, ora con la suma de las voluntades privadas medidas estadísticamente, no deja de guardar cierta semejanza con lo que habría de ser la fuente de su legitimidad.

No se trata aquí de hacer cuestión de los procesos de formación de la opinión pública y su naturaleza más o menos democrática, ni siquiera de sus caracteres —a los que no son ajenos los imperativos tecno-económicos— de volubilidad e imprevisibilidad, sino de constatar, aun admitiendo que el concepto desborda sus propias determinaciones, la coerción que se viene a ejercer sobre la fase de la decisión política en el nivel legislativo, del mismo modo que en el ejecutivo se habla ya —y ello es aplicable a Occidente— de «gobiernos de opinión».

Quiero decir que ante la «inquietud» de la opinión pública respecto de determinado asunto, la respuesta desde las instancia políticas suele ser

¹ JACQUES DERRIDA, *El Otro Cabo*, Trad. Patricio Peñalver, Barcelona 1992, pág. 85.

la de plantear la necesidad de una adecuada regulación legal, de la que hasta ese momento habría estado huérfano. Me atrevo a aventurar que el fenómeno moderno de desvalorización y desprestigio de la ley, señalado por los constitucionalistas y que presenta como causas próximas, entre otras, la desparlamentarización de la norma en beneficio del ejecutivo, la conversión de la ley en producto coyuntural, sus imperfecciones técnicas, sus frecuentes antinomias y rigideces, etc.², tiene como fundamento en buena medida esa «actuación a instancia» que la opinión pública provoca. Los ejemplos, desde la necesidad de reforma de una presuntamente permisiva legislación penitenciaria coincidiendo con un concreto y luctuoso suceso, hasta el imperativo del endurecimiento de penas convertido en eslogan respecto de determinados delitos, estrellas de los *reality shows*, podrían multiplicarse.

Quizá responda a esa misma «lógica» el que esos asuntos reclamen la necesidad de una regulación de naturaleza preferentemente penal, sector del ordenamiento sin duda más «espectacular» a los efectos de que trata, que cualquier otro.

Si los años sesenta presenciaron así, en Occidente, un movimiento de despenalización de conductas (incluso pura y simplemente de abolicionismo del Derecho Penal)³, es lo cierto que en los últimos tiempos asistimos a una modificación de los postulados sostenidos desde posiciones autodenominadas progresistas de manera que la legislación criminal parece revelarse como una especie de panacea que ofrece la doble ventaja de convertir el que era un problema social o político en una cuestión judicial a la que, por tanto, la Administración no tiene porqué dedicar mayor cuidado y a la par presentar una imagen de completa protección de bienes jurídicos, siendo así que la naturaleza fragmentaria del Derecho Penal en modo alguno exige que éste se extienda como una segunda piel del ordenamiento jurídico, al modo de aquella fábula de Borges referida por Baudrillard⁴, en la que los cartógrafos del Imperio trazan de éste un mapa tan detallado que recubre con total exactitud el territorio. El Derecho Penal pierde así en cierta medida su carácter de *última ratio*, toda vez que a él se llega sin agotar otras múltiples y variadas instancias de control o resolución del conflicto de que se trate. Pienso en el aborto, el impago de pensiones en casos de separación o divorcio, los delitos —el delito— contra el medio ambiente.

Como no podía ser de otra forma, los desarrollos normativos en tales condiciones adolecerán de múltiples defectos; sin embargo, ello no provocará sino la nueva puesta en funcionamiento de la maquinaria ya des-

² CAZORLA PRIETO y ARNALDO ALCUBILLA, *Temas de Derecho Constitucional y Administrativo*, Madrid 1988, pág. 313.

³ Vid. al respecto LOUIS HULSMAN y BERNAT DE CELIS, *Sistema Penal y Seguridad Ciudadana: Hacia una alternativa*, Trad. Sergio Politoff, Barcelona 1984.

⁴ JEAN BAUDRILLARD, *Cultura y Simulacro*, Trad. Antonio Vicens y Pedro Rovira, Barcelona, 1978, pág. 9.

crita. Nunca el cuestionamiento profundo de la razón de ser de la regulación, su necesidad y, por ende, el problema al que dice responder.

Se verá que la tesis que vengo a mantener es la de que previamente, incluso al planteamiento del asunto de la conveniencia o no de regulación legal de una determinada materia, se hace necesario un cuestionamiento referente a la propia existencia del problema como tal, su genealogía y el esclarecimiento de los efectos de la opción tipificadora, en su caso. Tesis perfectamente intempestiva para tiempos de «precesión de los simulacros» y uso simbólico del Derecho Penal que en este trabajo pretendo sostener, siquiera sea esquemáticamente, en relación con el debate suscitado en torno a las demandas de criminalización de las denominadas «sectas destructivas».

La sentencia de 29 de junio de 1993 de la Sección 3.^a de la Audiencia Provincial de Barcelona⁵, recaída en el denominado caso «Niños de Dios», constituye en el esquema que hemos descrito un ejemplo de desencadenante del mecanismo de actuación de la opinión pública respecto del de producción legal. Poco importa, iniciada la marejada, si ha de ser considerada efecto o causa de la misma⁶, pues iniciado el proceso —como en los artefactos kálfianos— ya no hay referentes. No pretendemos, conviene ya aclararlo, un análisis de la resolución —que, dicho sea de paso, consideramos irreprochable—, y por tanto sólo nos remitiremos a ella en la medida en que sirva a los propósitos ya expresados del presente trabajo. Empero, no estará de más recordar que en el Fundamento de Derecho Decimosexto, al referirse la sentencia a los debates respecto de valoraciones éticas, religiosas y sociológicas tenidos lugar antes y durante el juicio (en los medios de comunicación, se entiende), se señala que se ha rozado lo previsto en el artículo 14.1 de la Ley Orgánica del Poder Judicial, esto es, que se han visto de alguna forma casi inquietados o perturbados en su independencia los integrantes del Tribunal. Todavía en los Fundamentos Decimoséptimo⁷ y Decimooctavo⁸ insistirá la Sala en la

⁵ Ref. *Actualidad Penal-Audiencias*, núm. 7, julio 1993, R. 152.

⁶ Bien es cierto que la sentencia es el término de un proceso en el que los integrantes de la secta se ven sometidos a acusación y en consecuencia —por la propia naturaleza de los delitos que se les imputaban— se estaba actuando tras resolver en sentido afirmativo la cuestión de la necesidad de castigo penal de los comportamientos sectarios. Sin embargo, lo que la resolución viene, en definitiva a sancionar es la imposibilidad de un cierto «uso alternativo del derecho», esto es, el intento de subsumir en tipos penales ya existentes conductas carentes de expresa tipificación. La opción —ha de parecer obvio— está sólo en manos del legislativo.

⁷ Fundamento de Derecho Decimoséptimo: «...su conceptualización como fenómeno problemático histórico, cultural, sociológico en especial y sus implicaciones y efectos en la psique por automatización o «robotización», en asumido anglicismo, son objeto de debates, muchas veces vehementes, donde junto a encomiables análisis serenos existen otros apasionados y apriorísticos, que los miembros del Tribunal conocen como personas que viven su entorno, pero que genéricamente —los debates— se mantienen tangenciales al Derecho Penal.»

⁸ Fundamento de Derecho Decimooctavo: «Sólo dejar constancia, con el respeto institucional que los Tribunales deben a los poderes Legislativo y Ejecutivo, de que del tenor del informe (se refiere al Dictamen de la Comisión de Estudio de las Sectas constituido en el

incidencia de tales debates, refiriéndose a la existencia de análisis «vehementes», así como «apasionados y apriorísticos».

Hasta aquí un trazado sumario de la situación en que la cuestión se juega. Una reflexión como la que propugno, llámesele genealógica o deconstructiva, requiere rebasar a superficie y sumergirse en aguas más profundas: las del lenguaje y las de la Historia.

2

Aquello que viene a ser, al final de un recorrido incierto en su extensión y complejidad, objeto de represión penal sufre primero un proceso de constitución en el lenguaje. En él se reproduce, con una antelación que revela la no originariedad de la decisión criminalizadora, el mismo mecanismo de etiquetamiento, selección, discriminación o asignación de roles que la criminología en sus distintas escuelas ha situado en la esencia de la desviación. Sin duda el máximo nivel de esta estructura se alcanza cuando, al modo del inexistente caballero de Calvino, el lenguaje tras su creación esconde tan sólo el vacío, su propio fantasma.

Determinar los poderes que confluyen en la producción de este fenómeno, concretar las líneas de fuerza, los vectores que constituyen estas máquinas de creación de artefactos lingüísticos listos para su uso por el aparato represivo penal no es cosa que corresponda a este trabajo. Sin embargo, tal vez no se distancia mucho el ensayo de su descripción de uno que tomara por guía la pérdida de referentes de lo real por la profusión, velocidad y dispersión de los acontecimientos por obra de los medios de comunicación: el criterio de credibilidad por el criterio de verdad⁹. En tal sentido habría de ser posible una nueva lectura de buena parte del pensamiento de este siglo, desde Wittgenstein a Heidegger, pongamos por caso.

Pero basta con asomarse a la historia de la disidencia en materia de fe y doctrina religiosa para comprobar que la delimitación de los cismas o herejías —hoy serían *sectas*—¹⁰, ya desde las propias denominaciones

Congreso de los Diputados y hecho suyo por el Pleno el 2 de marzo de 1989, N. del A.) parece deducirse que previo a medidas legislativas especialmente penales contra las sectas como tales, se tienen presentes vías asistenciales y de información, administrativas de policía, de inspección y de Derecho de Familia.»

⁹ Vid., al respecto, JEAN BAUDRILLARD, *La ilusión del Fin*, Trad. Thomas Kauf, Barcelona, 1993.

¹⁰ De la confusión generada da cuenta el que en una prestigiosa enciclopedia española se recoja en la voz «secta» —aun reconociendo que se trata de cosas distintas —una referencia a la historia de las herejías respecto del cristianismo— más bien del catolicismo. La descripción de la voz concluye con una frase sin desperdicio: «La secta, para concluir, tiene una delincuencia impulsiva y obsesiva muy caracterizada, determinada por la confluencia de estados mentales megalómano y persecutorio a que tiende a sistematizarse su existencia». Enciclopedia Universal Ilustrada Europea Americana Espasa-Calpe, Madrid 1964, Tomo 54, página 1348.

por las que las conocemos se hace en el lenguaje de quien ejerce la represión. Valgan como ejemplo los *hidroparastas*, llamados de este modo porque al celebrar el santo sacrificio empleaba agua en vez de vino, o los *artotiritas*, así bautizados porque junto al pan tomaban queso en la eucaristía. Bastaría seguir con *papaloriniquitas*, *alogos*, *homoeanos*, *nictagos* y otras muchas más curiosas formas de aludir —por un rasgo tal vez intrascendente desde la propia concepción de los así señalados— al objeto de una práctica de exclusión cuando no de puro y simple aniquilamiento.

De cualquier modo, ya se tome como referencia la *disputatio* de Agustín de Hipona y los *donatistas* o la bastante menos civilizada solución de las diferencias católicas con los *albiguenses*, es lo cierto que, de una parte, siempre hay una aproximación a «la secta» *a contrario*, sin abordarla nunca en sí misma como *lo otro*, sino siempre a partir de *lo propio* y, de otra, que en la represión se revela el entretrejido de motivaciones no sólo religiosas, sino con frecuencia políticas. La relación de Felipe IV de Francia con la Orden del Temple sería paradigmática en este aspecto.

Por supuesto que esta dimensión lingüística no se agota en el mero —pero nunca insignificante— dar nombres, antes bien, se multiplican las ceremonias de asignación de sentido (el del que habla) en un proceso de creación de secuencias lógicas, de redes que esta vez sí van a recubrir por completo lo real hasta el punto de colonizar no ya las opiniones comunes, el sentido común, sino también los planteamientos pretendidamente más rigurosos. Lo veremos al tratar el mito de la tolerancia.

Con lo que estamos situados en el ámbito de *la verdad oficial*, mas en este caso no se trata de una verdad resultado de la imposición de un identificable titular del poder. Eso venía a decir el marxismo, pero si algo ha dejado claro una cierta última filosofía más o menos olvidada es que el poder no es tanto una propiedad cuanto una estrategia que carece de lugar privilegiado, porque, frente a los mecanismos de actuación que se le atribúan (prohibición, represión), actúa de forma positiva: produce verdad. Naturalmente que en esa creación intervienen todos, tal vez nunca como hoy, en la época de los grandes medios de comunicación, se halle tan generalizada la posibilidad de participación en la creación en estos procesos. Tal vez por eso nunca como hoy se hablara tanto de la implosión del poder y del fin de lo social. Sin embargo, no se olvide, por citar una vez más a Baudrillard, que si la explosión destruye aquello a lo que afecta, la implosión no produce sino su reversión irreal. Del mismo modo que en 1936 Walter Benjamin estudió la pérdida del aura de la obra de arte en la era de su reproductividad técnica¹¹, ¿no sería deseable un análisis similar respecto de la ley por obra de la extensión de las condiciones contemporáneas en que ésta opera?

Eso sí, tras la lectura, y al margen de comprobar que sus presuntos miembros solían terminar en la hoguera, uno continúa sin saber qué es propiamente una secta.

¹¹ WALTER BENJAMIN, *Discursos Interrumpidos*, I, Trad. J. Aguirre, Madrid 1973.

De vuelta al lenguaje: por lo demás del prolijo tratamiento de la cuestión sorprende la admisión acrítica del concepto *secta*¹², de manera que la tarea de la definición es pasada rápidamente por alto para, aparentemente, «entrar en materia». Ahora bien, incluso un discurso pretendidamente descriptivo y avalorativo traslada «la cosa» —las sectas— al lenguaje propio de la ciencia de que se trate (Derecho, Sociología, etc.). Pretender que nada se pierde en esa traslación, que el gesto está exento de cualquier matiz de control sobre el objeto (al fin y al cabo, ¿qué es si no la ciencia?) no deja de ser una ingenuidad más propia de cierto positivismo de corte decimonónico. He aquí, pues, la aporía, la contradicción esencial de la que debe dar cuenta todo discurso que se pretenda respetuoso con la diferencia. He aquí también su filón más fructífero.

En este sentido, ¿incurre este texto en ese mismo defecto que denuncia? Es posible, pero en la medida en que se parte de un reconocimiento de culpa —«estas páginas no son ni descriptivas ni avalorativas»—, se sitúa en el margen. Y determinar si el margen es interior o exterior es, no se olvide, una cuestión de Derecho.

Por ese situarse al margen, habla de las sectas *sin tratar de las sectas*, esto es, al hablar de *lo otro*, «*lo otro organizado*» —aquí aventuramos nuestra definición que como se ve no alude para nada a lo religioso¹³—, habla de nosotros, de *lo nuestro*, del lugar desde el que nosotros hablamos¹⁴, pues, en rigor, dar cuenta de cualesquiera objeto sin mediación de

¹² Tan sólo algunos autores, vgr. IVÁN C. IBÁN, proponen distintas denominaciones presuntamente exentas de cualquier matiz valorativo, en este caso *nuevas minorías religiosas*. Sin embargo, de una parte, continúan empleando mayormente la denominación «secta», y, en cualquier caso, de otra, cuando emplean la nueva por ellos acuñada lo hacen para referirse exactamente a lo mismo que anteriormente se abarcaba con el término que pretenden sustituir. Se verá que de poco ha de servir, por tanto, el cambio. Al respecto, vid. IVÁN C. IBÁN, «Le Nuove Minoranze Religiose: Le Sette», publicado en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, núm. 77 (Anuario), Madrid 1991. Justo es de reconocer, por lo demás, la deuda que a los planteamientos allí y en otros escritos del autor sostenidos tiene este trabajo.

¹³ Y ello porque entiendo —luego me referiré más extensamente a ello— que asumir un concepto que haya de tener trascendencia práctica y no meramente especulativa de lo que la religión sea, aún el más lato supone necesariamente excluir prácticas, conductas o grupos que a sí mismos se tienen por religión o por religiosos. En tal sentido, basta con tomar una definición —de las más generosas—: «de una parte el conjunto de ideas que se derivan de la creencia en la existencia de un ser supremo que dictamina un modo de actuación para el individuo. De otra, el conjunto de personas agrupadas en torno a una creencia religiosa y dotadas de una cierta organización» (IVÁN C. IBÁN, «Libertad Religiosa: ¿Libertad de las Religiones o Libertad en las Religiones?», en *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, Padova 1990). Conforme a ella, ¿podría, por ejemplo, *el zen* en tanto que caracterizado por una cierta teología «atea» y un anti-institucionalismo acusado ser calificado de religión o de práctica religiosa?

¹⁴ «... la moral, la política, la responsabilidad, *si las hay*, no habrán empezado jamás sino con la experiencia de la aporía. Cuando una vía de paso está dada, cuando por adelantado un saber posibilita el camino, la decisión está ya tomada, lo que es tanto como decir que no hay ninguna que tomar: irresponsabilidad, buena conciencia, aplicación de un programa. Quizás, y esta sería la objeción, jamás se escapa uno del programa. Pero entonces hay que reconocerlo y dejar de hablar con autoridad de responsabilidad moral o política.» JACQUES DERRIDA, *op. cit.*, pág. 38.

valor alguno sólo es posible —si acaso— en el lenguaje de ese objeto y ello me temo que sería poco fértil desde el punto de vista científico.

De cualquier modo, por lo que respecta al fondo, el proceso es similar ya desde el *Edicto de Milán* en el 313. En tal sentido, el reinado de Constantino es sintomático en lo que tiene de relación con las religiones paganas desde una asunción estratégica del cristianismo por el Estado —también en la dirección opuesta, vgr., y pese a su falsedad o precisamente por eso, la *Constitutum domni Constantini imperatoris*—. Valga como prueba de lo que señalo el primer Concilio universal en Nicea, en el 325. Habiendo sido convocado por el emperador, la negativa de Atanasio, obispo de Alejandría, a admitir de nuevo a Arrio en el seno de la Iglesia lleva a aquél a convocar un Sínodo en Tiro formado por los enemigos del prelado rebelde que decreta su destierro. Con ello Constantino se abrogaba las atribuciones de gran pontífice de la religión cristiana, del mismo modo que ya las ejercía dentro del paganismo.

En este caso se trataba de la cuestión del arrianismo; la diferencia en nuestros días es que lo que se plantea no es el poder entre religiones: se trata de algo más sutil, que quizá quepa entender con un brave análisis histórico. De todas formas y frente a planteamientos que sitúan al Estado en una posición de radical extrañamiento respecto del mecanismo de actuación de las iglesias —o de la Iglesia—, lo que se revela es una cierta dimensión religiosa del Estado. Bien que con un impedimento infranqueable que lo sitúa en desventaja: la religión, en último término, se siente más segura que el Estado porque sabe que cualesquiera que sea la diversidad su basamento intangible siempre ha de permanecer (y ello porque se sitúa en un más allá). El Estado no puede, por esencia, admitir la radical alteridad, porque su «más allá» está aquí.

3

Es moneda común entre los estudios histórico-jurídicos que arrancan de la Ilustración señalar lo que de humanitarismo y racionalidad tiene el Derecho desde esta época. Ello, sin ser inexacto, oculta una dimensión a la que querría referirme, toda vez que entiendo que es de allí de donde arranca en último término la cuestión que vengo tratando. El paso desde una penalidad centrada en el cuerpo y considerada en su aspecto espectacular a una penalidad incorporal centrada en la disciplina del alma y considerada como ortopedia moral (prevención especial), no supone sólo, como señaló Foucault¹⁵, el paso del orden del Antiguo Régimen al orden burgués y a la sociedad disciplinaria, sino que también revela lo que en último término entraña el proceso de secularización del Estado, que en

¹⁵ MICHEL FOUCAULT, *Surveiller et Punir*, París, 1975.

este aspecto tal vez muestre una de sus caras menos amables. Me refiero a lo que se esconde bajo el manto de *la tolerancia*.

La ética religiosa —antes del ecumenismo, que es un reflejo de lo que describiremos a continuación— parte de la noción de la existencia de lo diferente: aquellos que ora por el pecado, ora por la ignorancia se apartan del seno de la iglesia. Ello posibilita el mecanismo de la salvación y la propia distinción entre los que Dios quiso que participaran de su naturaleza divina y aquellos otros que, lejos de La Palabra, ni siquiera han de merecer la consideración de naturalezas humanas. «El cristianismo tolera bastante bien que ciertos *hombres* no sean cristianos, desde el preciso momento en que ha renunciado a ver en ellos a semejantes»¹⁶.

Lo que me interesa señalar, en este punto, es que en la concepción religiosa del mundo existe una plena aptitud para reconocer lo absolutamente extraño y ajeno a lo que uno es, alteridad respecto de la que además se mostrará una plena indiferencia y ausencia de toda voluntad de «recuperación». Indudablemente —pero ahora no nos interesa— que esa «indiferencia» ha llevado a muchos a la hoguera, pero conviene precisar que no se trata tanto, como se suele afirmar, de intolerancia cuanto de pura y simple despreocupación lo que hace posible tales prácticas¹⁷.

La Ilustración y el consiguiente proceso de secularización marca un punto de inflexión en esta situación: la afirmación del principio de tolerancia y fraternidad universal en el siglo XVIII. Desde este momento, *el resto del mundo* toma carta de naturaleza y lo hace como un conjunto de semejantes; el imaginario de lo universal ha nacido. Ahora bien, proclamar *la tolerancia* supone proclamar del mismo modo una serie de referentes o valores a partir de los cuales será posible discriminar, eliminar todo aquello que contradiga las bases desde las que se ha posibilitado esa tolerancia. El «todos somos iguales» implica la negación del concepto de «lo otro», «lo ajeno», en virtud de ese mismo principio que así revela su naturaleza intolerante. No hay ningún otro cuando todos somos semejantes; sin embargo, semejantes ¿respecto a qué? Ignorar que el criterio de identidad o normalidad está constituido por pautas culturales, sociales, cuando no pura y simplemente políticas o económicas, no pasa de ser un ejercicio de ingenuidad.

La tolerancia asume desde el XVIII una función polémica y, en consecuencia, exclusiva. Como señala ROSSET, lo valorado es algo distinto a la propia tolerancia: la naturaleza, el progreso, el acceso al poder de ciertas clases sociales, el establecimiento de un nuevo orden; en general el establecimiento de un humanismo rico de posibilidades que una perspectiva

¹⁶ CLEMENT ROSSET, *Lógica de lo Peor: Elementos para una Filosofía Trágica*, trad. Francisco Monge, Barcelona 1976, pág. 201.

¹⁷ CLEMENT ROSSET, *op. cit.*, pág. 202.

cristiana y «oscurantista» habría impedido desarrollarse, *pero también rico en nuevas prohibiciones que los siglos precedentes habían ignorado*¹⁸.

De ahí que el Estado que surge de la Revolución Francesa, frente a la intolerancia religiosa, pone en su lugar un sistema que abraza en su interior a todos los seres, que rechaza la alteridad y la diferencia porque *el diferente* sólo es admitido en tanto que *semejante*. De ahí toda legitimación para la modificación de las conciencias mediante la pena en el moderno Derecho Penal. Se trata de reconvertir en semejante al que, por alguna circunstancia, ha perdido interinamente su naturaleza. La *reprogramación* o *desprogramación* en los casos de «tratamiento» de comportamientos sectarios responde a la misma lógica.

Que todo esto que venimos señalando supone una rémora de concepciones religiosas dentro de un Estado que creería haber concluido su proceso de secularización de forma plena es algo que ya intuyó HUME en los *Diálogos Sobre la Religión Natural*. En definitiva, «al sustituir la idea de Dios por la naturaleza, la ideología nacida en el siglo XVIII se asegura el control de un territorio más vasto que el que arranca a la debilitada religión»¹⁹.

Estas son las reglas del juego que posibilitan el sostenimiento de posturas en favor de criminalización de fenómenos que como las sectas ponen sobre el tapete la cuestión de la alteridad y el extrañamiento. Se trata de tenerlo en cuenta a la hora de adoptar una decisión a fin de hacer una jugada consciente.

4

Errará quien extraiga de la deriva que hemos realizado la conclusión de que postulamos una absoluta y acrítica afirmación de la diferencia. Esa fue la actitud de alguien como Foucault, y conocida es, por ejemplo, cuál fue su posición respecto de un fenómeno tan poco plausible como el Irán fundamentalista de Jomeini²⁰. Que al amparo de «sectas» pueden cometerse, y se vienen cometiendo, abusos y atentados a derechos fundamentales es algo que nadie podrá negar con solidez. No lo hace tampoco la sentencia que hemos citado anteriormente. Sin embargo, una vez más la alternativa está en una elección —lícita en ambos casos— en favor de la

¹⁸ CLEMENT ROSSET, *op. cit.*, pág. 196.

¹⁹ CLEMENT ROSSET, *op. cit.*, pág. 199.

²⁰ Se trata de una serie de artículos publicados entre finales de 1978 y comienzos de 1979 en el *Corriere della Sera* —así como una versión condensada en *Le Nouvel Observateur*—, en los que Foucault revela la extraordinaria fascinación que ejerció sobre él la revolución iraní y su líder el Ayatollah Jomeini. Bien es cierto que con posterioridad tendría ocasión de matizar sus afirmaciones y distanciarse de las mismas oponiéndose, por ejemplo, a su recopilación en un volumen en Italia aduciendo que se trataban de reportajes sujetos a la lógica de este género y no de textos destinados a formar una obra. V. DIERER ERIBON, *Michel Foucault*, trad. Thomas Kauf, Barcelona 1992, pág. 347 y sigs.

libertad o de la seguridad. Cito a IBÁN: «In questo confronto tra la libertà e la sicurezza che costituisce il confronto basilare di qualsiasi esperienza politica o giuridica, alcuni inclinano a favore della libertà e altri della seguridad. Ciò, in definitiva, implicherà adottare una posizione favorevole alle nuove religioni o contraria ad esse. Nel mondo del diritto tutto ciò si manifesta nel senso che alcuni, contrari a questi movimenti, sono propensi a sostenere la necessità di una legislación especial sulla materia, mentre otros son fautores dell'applicazione del diritto comune»²¹. A este respecto no cabe duda de la primacía en nuestras sociedades del valor *seguridad* sobre el valor *libertad*, algo íntimamente ligado al desarrollo de las clases medias²².

Pero también se trata —y no conviene olvidarlo cuando se habla desde posiciones laicas y «de progreso» —de la cuestión de la completa secularización—, si bien sostenemos que ello es una aporía en último término por la propia naturaleza del Estado²³—, o, por el contrario, de la subsistencia de «prácticas religiosas» de discriminación en el seno de un Estado que se autodefine aconfesional (art. 16.3 de la Constitución), aunque otra cosa es que lo sea. De cualquier modo la respuesta a estos interrogantes ha de tener como horizonte los valores superiores del ordenamiento jurídico que se proclaman en el artículo 1.1 de la Constitución, esto es, la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político.

Hacia 1920 HANS KELSEN²⁴ escribía, hablando sobre la conexión entre los problemas políticos y filosóficos, que «hay una profunda analogía entre la relación de poder que constituye el objeto de la política y la manera cómo, en el ámbito del conocimiento, el sujeto se apodera del objeto o, a la inversa. Por eso en uno y otro caso existe un número, limitado apriorísticamente, de planteamientos y soluciones de problemas, y la imposibilidad de resolver la pugna en que se presentan. Y por eso también se da en los dos casos ese eterno retorno, esa monótona insistencia en el mismo teorema, que suscita la impresión de que el espíritu humano (...) está (...) moviéndose dentro de un círculo de hierro, del que no tiene manera de salir».

Hoy, como casi siempre, se trata de lo mismo. Y de lo otro.

²¹ IVÁN C. IBÁN, *Le Nuove Minoranze Religiose*, op. cit., pág. 262.

²² Vid. al respecto, RAFAEL ARGULLOL-EUGENIO TRÍAS, *El Cansancio de Occidente*, Barcelona 1992, pág. 42.

²³ El Estado como la Razón, para Levinas, habla en primera persona, no se dirige al Otro, sostiene un monólogo. EMMANUELE LEVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo Sobre la Exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot, Salamanca 1977, pág. 96.

²⁴ HANS KELSEN: *Esencia y Valor de la Democracia*, trad. Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz y Lacambra, Barcelona 1977, pág. 133.