

DERECHO Y RELIGIÓN. NOTAS
SOBRE LA LECTURA CONTEMPORÁNEA
DE LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EUROPA*
*LAW AND RELIGION. ABOUT THE CONTEMPORARY
INTERPRETATION OF RELIGIOUS FREEDOM
IN EUROPE*

Hugo RAMÍREZ GARCÍA**

RESUMEN: En este artículo se analizan algunos elementos seminales de la interpretación europea contemporánea en torno al significado práctico de la libertad religiosa, con peculiar atención en el Informe 2002 de la Comisión de Derechos Humanos del Parlamento Europeo. Ante la paradójica situación que resulta de la confusión entre laicidad y laicismo, se exploran las condiciones propuestas por Jürgen Habermas para configurar una relación entre derecho y religión que supere la precariedad y la fugacidad que resultan de la interpretación de la libertad religiosa en su sentido negativo.

Palabras clave: Laicidad, laicismo, libertad religiosa.

ABSTRACT: *This article reviews some seminal elements of European contemporary construction with regards to the practical meaning of religious freedom, with distinctive attention to the 2002 Report of the Human Rights Commission of the European Parliament. In contrast with the paradoxical situation produced from the confusion between laicity (laïcité) and secularism, the conditions proposed by Jürgen Habermas to structure a relationship between law and religion are explored in order to overcome its precarious condition and transitory nature, both consequences of religious freedom negative sense interpretation.*

Keywords: *Laicity (laïcité), secularism, religious freedom.*

* Artículo recibido el 9 de diciembre de 2010 y aceptado para su publicación el 2 de agosto de 2011.

** Doctor en derecho por la Universidad de Valencia; profesor de tiempo completo en la Facultad de Derecho de la Universidad Panamericana en la ciudad de México, e investigador nacional nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores por el Conacyt.

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Derecho y religión: laicidad o laicismo*. III. *Análisis del Informe 2002 de la Comisión de Asuntos Exteriores, Derechos Humanos, Seguridad Común y Política de Defensa del Parlamento Europeo*. IV. *Verdad y democracia*. V. *Conclusiones*.

I. INTRODUCCIÓN

Diversas manifestaciones culturales han dado cuenta de la trayectoria histórica que va de los albores del pensamiento renacentista al siglo de las luces, y en la cual el ser humano definió el camino que conduciría a la Edad Moderna donde, supuestamente, ya no necesitaría de la experiencia de lo sagrado, y Dios podía quedar ausente en su diario existir. En este marco la religión quedaba proscrita de todo espacio civil, y Dios, efectivamente, parecía estar ausente de la marcha de la historia.

No obstante si el hecho de la muerte de Dios parecía obvio para el observador situado en el último tercio del siglo pasado, ¿lo es ahora a principios del tercer milenio? Es cierto que a primera vista la respuesta se antojaría evidente: durante la centuria pasada el secularismo se consolidó como uno de los motores más potentes de la cultura occidental. Sin embargo, justo ahora somos testigos del renuevo de un espíritu de religiosidad, al menos no registrado desde hace mucho tiempo. Más aún, asistimos a la reinsertión de la religión en el espacio público, misma que busca un estatuto protagónico en el deslinde y relación de los diferentes ámbitos de la vida social; en efecto, como ha señalado Robert Lawrence Moore en un reciente coloquio académico, dedicado a la dinamicidad del conocimiento científico:

Lo que se ha visto como más sobresaliente a principios del siglo XXI no es el hecho de que mucha gente alrededor del mundo, incluida la que vive en los países de Occidente, sea religiosa, sino que un gran número de personas insisten, con una fuerza que cada vez gana más legitimidad política, que la religión tiene un lugar preponderante en el centro mismo de la vida pública y de la acción política.¹

¹ Moore, Robert, "Secularization and the Persistence of Religious Belief", citado por Bokser, Judit, "Religión y espacio público en los tiempos de la globalización", en

La explicación ofrecida para comprender el resurgir del fenómeno religioso a pesar de las tesis secularistas, que en sus versiones más radicales pronosticaban el progresivo debilitamiento de la religión hasta su eventual desaparición, se desarrolla a través de varias hipótesis; en esta ocasión quisiera resaltar tres. Una, de matriz política, sostiene que los procesos de globalización han generado nuevas identidades de diferente nivel de agregación y les han conferido una renovada relevancia a las identidades básicas en la configuración de los espacios políticos. Como explica Judit Bokser:

El resurgimiento de identidades nucleares que reclaman para sí la centralidad de la religión y la legitimidad de su expresión pública, está asociado a la construcción de nuevos imaginarios colectivos así como de pertenencias comunitarias. Estas últimas, en un tenor defensivo, pueden verse en la interacción entre etnicidad, nacionalismo y religión que han operado en circuitos de reforzamiento mutuo... Es precisamente esta dimensión de la religión, en tanto componente central de la constitución de las identidades colectivas y por su papel en la esfera pública, la que ha conducido a formulaciones que enfatizan el lugar disruptivo de aquéllas en la convivencia mundial.²

Otra explicación recoge el fenómeno de la actual adscripción religiosa como ejercicio de la libertad individual donde, como apunta Gustavo Zagrebelsky, “los sujetos de la vida secular (que cotidianamente ejercitan la libertad para elegir), se relacionan de nuevo constitutivamente, y no por simple nostalgia o comodidad interior, con las religiones”.³ La revitalización de la experiencia religiosa, en este caso, estaría asociada al valor que asume la religión como “una práctica cultivada por personas libres que, si es necesario, se desprenderán de sus vínculos heredados para ingresar en la comunidad de su preferencia”.⁴

Blancarte J., Roberto (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, p. 65.

² Bokser, Judit, *op. cit.*, pp. 68 y 69.

³ Zagrebelsky, Gustavo, “Stato e Chiesa. Cittadini e cattolici”, *Diritto pubblico*, núm. 3, 2007, p. 679.

⁴ Gamper, Daniel, “Razón pública y religión en el contexto postsecular”, *Enrahonar*, núm. 43, 2009, p. 114.

La tercera hipótesis, ahora de origen antropológico, apunta a la necesidad del Absoluto en la existencia del ser humano. Según esta perspectiva, hoy es claro y evidente el fracaso de las *metarreligiones*,⁵ es decir, las mitologías fundamentales elaboradas en Occidente desde comienzos del siglo XIX, como el marxismo o la teoría del psicoanálisis, integradas por sistemas de creencias y razonamientos que han sido ferozmente antirreligiosas, pero cuya estructura, aspiraciones y pretensiones respecto del creyente son profundamente religiosas en estrategia y efectos. A pesar de su incapacidad para dar razón cabal de la realidad, estas metarreligiones evidencian que la Verdad es la necesidad más compleja del ser humano: su búsqueda pertenece a la eminencia de nuestra dignidad, sentencia enfático George Steiner.⁶ Ahora, múltiples voces invitan a reemprender el camino sin el antagonismo excluyente entre razón y fe; y de esto da elocuente testimonio Francis Collins, director del Proyecto Genoma Humano, quien en el libro *El lenguaje de Dios* se postula la siguiente pregunta: en esta época marcada por la cosmología, la evolución y el genoma humano, ¿existe aún la posibilidad de encontrar una armonía plenamente satisfactoria entre las concepciones científica y espiritual del mundo? Y contesta con un sonoro sí, pues la creencia en Dios puede ser una elección enteramente racional, y los principios de la fe son, de hecho, complementarios a los principios de la ciencia.⁷

Son pues múltiples los signos que nos sugieren la presencia de una renovada lectura y práctica de la laicidad: convertida en el marco institucional para la gestión de la tolerancia y la demanda creciente de libertades religiosas asociadas a los derechos humanos. Ello ha llevado a un replanteamiento de las relaciones que se establecen entre Estado, sociedad y religión.

En este marco, desarrollaré una exposición que tiene como epicentro la experiencia europea contemporánea acerca de la relación entre derecho y religión, animada por aquellas expectativas religiosas que, sin negar los alcances de la modernidad y sus logros, pretenden contribuir a dar una nueva dimensión pública al mundo del sentido y a la normatividad ética, consciente, no obstante de la complejidad del

⁵ Steiner, George, *Nostalgia del absoluto*, Madrid, Siruela, 2001, p. 16.

⁶ *Cfr. ibidem*, pp. 13-20.

⁷ *Cfr. Collins, Francis, El lenguaje de Dios*, México, Planeta, 2006, pp. 9-11.

binomio cultural que entretejen secularidad y religión. Así, el presente artículo está dividido en tres apartados. En el primero se repasan los significados atribuidos a la laicidad y al laicismo: es indispensable conocer este marco de referencia para adentrarnos en la relación entre derecho y religión. La segunda parte discurre a través de un análisis crítico al Informe 2002 de la Comisión de Derechos Humanos del Parlamento Europeo, con el cual busco el diagnóstico alrededor del cual gira la lectura contemporánea del viejo continente respecto de la libertad religiosa. Finalmente, la tercera parte hace alusión a las posibilidades y condiciones para repensar la libertad religiosa y reunir la democracia y la religión, la justicia y el derecho, la libertad y la verdad, factores que hoy aparecen incomunicados.

II. DERECHO Y RELIGIÓN: LAICIDAD O LAICISMO

La relación entre la experiencia religiosa y el fenómeno jurídico es altamente compleja, pues reúne situaciones tan profundas y conflictivas como el reconocimiento, garantía y ejercicio de la libertad para profesar un credo, así como la forma en que se vinculan los Estados y las iglesias. A las anteriores dificultades se añaden problemas semánticos en torno al concepto de laicidad, mismo que desempeña el papel de marco en el que se desenvuelve, precisamente, la relación entre el derecho y la religión.

Mi propósito en este primer apartado es evidenciar las diferencias en los significados prácticos que pueden atribuirse a la laicidad y al laicismo, también denominado laicidad radical. Esta tarea representa el presupuesto necesario para acometer el análisis previamente anunciado del Informe de la Comisión de Derechos Humanos del Parlamento Europeo.

1. *Laicidad y sus fuentes*

Desde un punto de vista eminentemente histórico, la laicidad cristaliza en la tradición iluminista-liberal de matriz racionalista, como un atributo de los Estados, y en general de las instituciones públicas, que busca garantizar unas bases de convivencia pacífica entre individuos que profesan credos diversos, tras la experiencia de la división y

enfrentamiento religioso vivido en Europa en el siglo XVI, época en la que el contacto de diversas confesiones representó un elemento de división social e incluso de discriminación legal.

En el marco de la teoría política se ha llegado a distinguir entre un sentido material y otro formal de la laicidad. El primero significa que el comportamiento de los poderes públicos es neutral respecto de las doctrinas religiosas, es decir, que ninguna resulta ni beneficiada ni lastimada como resultado de la acción de los órganos del Estado. Por su parte, la laicidad en sentido formal representa un elemento condicionante para la deliberación pública y supone que en ésta se admiten todos los argumentos y posiciones en pie de igualdad, sin que ninguno aparezca primado o postergado en función de su procedencia.⁸

A partir de lo anterior, un estudio de la naturaleza jurídica de la laicidad arroja datos adicionales que deben tenerse en cuenta. Así, por ejemplo, resulta ampliamente aceptado que la laicidad es un principio por virtud del cual se entiende que ninguna confesión tendrá carácter estatal, con el objeto de salvaguardar la libertad religiosa. De tal principio derivan, por vía doctrinal y jurisprudencial, múltiples funciones jurídicas entre las cuales se destacan:

a) La función de garantía para la autonomía de lo temporal, la cual se construye a partir de una distinción básica entre los objetivos del Estado y las iglesias: proveer de los elementos que configuran el bien común y la salvación, respectivamente. Esta distinción se fundamenta, además, en el carácter específico de los conocimientos necesarios para ordenar las realidades temporales; efectivamente, el saber teórico y práctico relativo a este ámbito, que constituye las diversas ciencias y técnicas, no ha sido objeto de revelación directa, por tanto, son ajenos a la función magisterial de las iglesias;⁹ dicho de otra manera, el mensaje religioso contiene las enseñanzas necesarias para la salvación de los hombres, pero no un determinado programa de organización temporal política, social, económica. Hechas estas distin-

⁸ Cfr. Prieto, Luis, “Religión y política (a propósito del Estado laico)”, *Persona y Derecho*, núm. 53, 2005, p. 116.

⁹ Cfr. Martín de Agar, José, “Voz autonomía (autonomía de lo temporal)”, *Gran Enciclopedia Rialp*, http://www.canalsocial.net/ger/ficha_GER.asp?id=10617&cat=religioncrisiana (consultado el 28 de septiembre de 2010).

ciones se comprende y reconoce que a las actividades estatales les corresponde un protocolo de legitimidad específico, diametralmente separado de fórmulas integristas, donde toda exigencia religiosa ha de proyectarse en el ámbito jurídico-político; o fundamentalistas, para las que la solución a todo problema social encuentra obligado fundamento en un argumento de autoridad con matriz religiosa.

b) La función de trazar el cauce para el desarrollo de la cooperación entre el Estado y las diversas confesiones con presencia en su territorio, para aquellos objetivos y en aquellas tareas en las que se acepta la función de promoción social a cargo de las iglesias, por ejemplo, en el ámbito de la educación.

c) La función de garantía para el disfrute de la libertad religiosa, sobre todo al propiciar la relevancia objetiva de su ejercicio, lo cual implica el reconocimiento de que la libertad, una realidad que se despliega en el plano subjetivo, tiene siempre repercusiones objetivas. No es de extrañar que la dogmática de los derechos fundamentales reconozca, desde hace algún tiempo, la dimensión objetiva de la libertad religiosa, valorando la apertura al fundamento que sostiene las convicciones y la fuerza para percibir lo supremo y lo esencial en la vida, todo lo cual es asumido por el ordenamiento jurídico como lo propio para una mejor garantía del ejercicio de tal derecho.¹⁰

Parece acertado afirmar que el significado que venimos apuntando respecto del concepto de laicidad es expresión de un avance cultural de Occidente en la comprensión de la justa autonomía del orden temporal, con miras al ejercicio integral de la libertad religiosa. Su consolidación, como principio informador que marca hoy en día la cadencia de la relación entre el Estado y los creyentes, es el resultado de un proceso histórico de naturaleza dialéctica, cuyos protagonistas son la cultura moderna y la comunidad creyente. Los componentes de este diálogo, a mi juicio, han sido magistralmente descritos por Jacques Maritain, comenzando por el humanismo moderno, el cual surge de unas fuerzas que se abren paso no por un afán de irreligiosidad, sino por el respeto hacia la mayor creación de Dios, es decir, el Hombre. Según Maritain, frente al estilo propio de la cristiandad

¹⁰ Cfr. Roca, Ma. José, “Teoría y práctica del principio de laicidad del Estado. Acerca de su contenido y función jurídica”, *Persona y Derecho*, núm. 53, 2005, p. 255.

medieval, que avanza respondiendo a las iniciativas divinas con un movimiento ingenuo: directo, sencillo, sin preocuparse del conocimiento de sí mismo, el humanismo moderno reclama consistencia propia del mundo civil, y esa reivindicación era legítima, ya que la filosofía no debía estudiarse en razón de la teología, la ética en función del confesionario, ni el derecho en función del derecho canónico; los reyes no eran la *longa manus* de la jerarquía, ni ésta debía tener poder para poner y quitar monarcas.

Si bien lamentablemente esa reivindicación se desvirtuó, ya que el hombre moderno no sólo se afirmó a sí mismo, sino que se afirmó a sí mismo negando a Dios, Maritain propone una lectura del humanismo moderno que resalta un proceso positivo de secularización, que conduce hacia una semántica apropiada para el principio de laicidad. De esta forma, como primera respuesta a los retos postulados por el humanismo moderno, se manifiesta *la aceptación del pluralismo* que implica tanto la tolerancia dogmática del error como la tolerancia cívica que obliga al Estado a respetar las conciencias, tal como fue presentada por autores anglosajones como Locke. Así lo explica nuestro autor:

El primer hecho central, el hecho concreto que se impone como característico de las civilizaciones modernas por oposición a la civilización medieval, ¿acaso no es el que, en los tiempos modernos, una misma civilización, un mismo régimen temporal de hombres, admita en su seno la diversidad religiosa? En la Edad Media, los infieles estaban fuera de la ciudad cristiana. En la ciudad moderna, los fieles y los infieles están mezclados... De esta suerte, en las condiciones de los tiempos modernos, habrá de admitir que dentro de ellas todos (fieles e infieles) participen en el mismo bien común temporal.¹¹

Maritain entiende que la aceptación de tal pluralismo no atenta contra la unidad necesaria para la convivencia y desarrollo del ser humano, pues la auténtica experiencia de la unidad se despliega en la vida de cada persona: “por ello la unidad temporal o cultural no re-

¹¹ Maritain, Jacques, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Madrid, Ediciones Palabra, 1999, p. 209.

quiere, por sí, la unidad de fe y de religión”.¹² En este contexto, apunta Juan Manuel Burgos, el pluralismo no se concibe como un mal menor que hay que soportar en aras de la convivencia, sino como el resultado necesario y bueno de una sociedad en la que los sujetos son libres y pueden ejercer su libertad, manifestando de manera práctica el respeto a una dimensión esencial de la dignidad humana, que se entiende como un bien que hay que valorar y proteger.¹³ Al mismo tiempo, se refuerza la idea de que las iglesias son comunidades basadas en la adhesión personal a un credo y a unos medios salvíficos.

Un segundo paso ha sido el *reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales* que, según Maritain, frente a la “posición sacral” de la Edad Media que tendía a subsumir todo en la religión y en la teología, opta por el respeto de lo secular y mundano de sus leyes. Y de nuevo la perspectiva no es estratégica, sino sustancial: lo temporal no se debe respetar para congraciarse con la moda de la época, para que la experiencia religiosa sea simpática o menos incómoda al mundo civil, sino porque es digno de respeto, porque de hecho tiene sus propias leyes que no dependen directamente de la religión y, en último término, porque ese es el orden querido por Dios mediante la creación. Maritain entiende que esta autonomía de las realidades temporales parte de saber que, como todo lo creado, el ser humano se sostiene en último término en Dios. Pero al mismo tiempo admite que Dios no ha creado con el ser humano una marioneta que deba mantener continuamente en movimiento, sino un ser autónomo que vive de acuerdo a una comprensión concreta del deber.

El último elemento se localiza en la *renuncia de la confesionalidad de las instituciones públicas*, partiendo de la reivindicación moderna mediante la cual “la fuerza al servicio de Dios es sustituida por la conquista o realización de la libertad”.¹⁴ Juan Manuel Burgos apunta que aquí Maritain asume de manera muy profunda, y trasladándolo al campo religioso, un hecho radical de la modernidad, esto es, el advenimiento del sujeto: en el marco medieval, desde el punto de vista

¹² *Ibidem*, p. 216.

¹³ *Cf.* Burgos, Juan Manuel, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Madrid, Ediciones Palabra, 2009, p. 283.

¹⁴ Maritain, Jacques, *op. cit.*, p. 222.

sociopolítico, prevalecía la institución. Las clases y reglas sociales eran muy difíciles de modificar, superar o transformar. En cambio, dentro del contexto moderno tales barreras son superadas, por lo que el protagonista pasa a ser el sujeto que se responsabiliza de su propio destino.¹⁵ Este cambio de paradigma supone en concreto que la imposición de cualquier religión por la vía estatal ha llegado a su fin: la sociedad debe hacerse creyente desde abajo, porque los miembros que la componen lo son, y no porque las instituciones sociales y estatales, oficialmente confesionales, lo impongan desde arriba, a través de los recursos que les son propios. Nuestro autor reconoce que cabría objetar que este planteamiento tiene en el fondo repercusiones negativas para el desarrollo de una religión, que pierde tanto la seguridad del marco institucional como la ventaja que supone usar las vías que éste controla. Pero al mismo tiempo admite que si los ciudadanos no son realmente creyentes, el marco institucional acabará cayendo por su propio peso o se convertirá en una cáscara vacía que desprestigiará a la religión a la que apoya.¹⁶ En cambio, la renuncia de la confesionalidad de las instituciones públicas abre la puerta a una colaboración entre el Estado y las iglesias, equilibrada, donde cada parte realiza su fin.

2. *Laicismo (laicidad radical) y sus fuentes*

Toca ahora el turno para el análisis del significado práctico del concepto laicidad radical en su acepción más radical, también denominada laicismo. Pedro Salazar, académico mexicano defensor de esta interpretación, explica que el laicismo puede ser entendido, al menos, en dos sentidos:

¹⁵ Cfr. Burgos, Juan Manuel, *op. cit.*, pp. 284 y 285.

¹⁶ Textualmente así lo explica Maritain: “Ya no aparece la unidad de tal civilización como unidad de esencia o de constitución asegurada desde arriba por la profesión de la misma fe y de los mismos dogmas. Menos perfecta, más material que formal, real no obstante, es más bien... la unidad de orientación; atravesando capas de cultura heterogéneas, algunas de las cuales pueden ser muy deficientes, procede de una común aspiración a la forma de vida colectiva más armoniosa con los intereses supratemporales de las personas”. Maritain, Jacques, *op. cit.*, pp. 211 y 212.

a) Como un principio epistemológico de autonomía ante los dogmas religiosos que sienta las bases para la convivencia de todas las ideologías posibles y se expresa en la regla ‘no pretender que se es poseedor de la verdad más de lo que otro puede pretender que la posee’; b) (También) como una batalla intelectual que se propone la derrota, o al menos la denuncia, del prejuicio y la superstición que son la esencia de las religiones históricas y de la tradición.¹⁷

En buena medida, continúa explicando el profesor Salazar, este par de significados que se atribuyen al laicismo parten de “considerar que todos los dogmas —pero, sobre todo, los dogmas religiosos— constituyen un obstáculo para la autonomía individual, para la reflexión racional y para el progreso científico”,¹⁸ de tal manera que, ante la incompatibilidad radical entre el mundo ideal del creyente y el mundo ideal del agnóstico y del ateo, sólo queda una alternativa: vivir, convivir, en lo público, como si Dios no existiera.

Las razones que justifican la admisión de este principio serían básicamente dos: la primera señala que la opción contraria, es decir, vivir como si Dios si existiera, sería inaceptable para el no-creyente que quedaría moralmente, y quizá políticamente, excluido de la comunidad y se vería obligado a desplegar su vida en un mundo, desde su perspectiva, irracional, que anularía el sentido de su autonomía pública. La segunda razón, por su parte, pretende tener en cuenta la naturaleza misma de la libertad religiosa, la cual, en sí misma, manifestaría una aporía inevitable que sólo puede superarse si todos, en lo público, aceptamos vivir como si Dios no existiera. Textualmente Pedro Salazar lo explica de la siguiente forma:

La aporía radica en que, cuando hablamos de dogmas religiosos que se presumen verdaderos y absolutos, la dimensión positiva de la libertad de religión puede arrasarse con su dimensión negativa: los creyentes quieren (y tienen que) difundir su fe. Y la única forma de hacerlo es invadiendo, para convencerlos, la esfera de libertad negativa de los demás. Por eso, para convivir en paz, tenemos que dejar la religión en la esfera de lo privado en la que cada quien puede, si quiere, vivir con

¹⁷ Salazar, Pedro, “Laicidad y democracia constitucional”, *Isonomía, Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, México, núm. 24, 2006, p. 43.

¹⁸ *Ibidem*, p. 44.

Dios y para Dios pero, en lo público, tiene que tolerar y respetar a los que sólo ejercemos la dimensión negativa de la libertad religiosa.¹⁹

En el plano institucional, el laicismo se proyecta sobre todo en tres principios que informan la vida pública de una sociedad y Estado laicos:

a) En primer lugar, las normas e instituciones políticas y jurídicas únicamente deben responder a los principios del Estado democrático de derecho, fundamentalmente, el relativismo: como único antídoto al dogmatismo; y la tolerancia: como regla de convivencia en el marco del pluralismo.

b) En segundo término, ningún gobierno debe orientar sus decisiones y acciones inspirándose en principios religiosos.

c) La ciencia y el desarrollo tecnológico, en tercer lugar, deben responder a la razón científica y a la ética de la responsabilidad, fundamentada exclusivamente en presupuestos racionales y laicos, y no a los principios morales inspirados en dogmas de fe.

Los postulados del laicismo que interpretan a la religión como peligro para los procesos públicos, principalmente aquellos a partir de los cuales se genera el derecho, tienen múltiples fuentes y en su conjunto forman una matriz cultural con la cual se han identificado las sociedades democráticas de nuestro tiempo. En esta oportunidad quisiera referirme sólo a dos autores que, desde mi perspectiva, han influido de manera importante a la configuración de tal matriz cultural: Bertrand Russell y Hans Kelsen.

Como todos sabemos, Bertrand Russell es uno de los representantes más destacados de la filosofía analítica y del empirismo del siglo XX. Para los efectos de esta exposición, quisiera destacar dos cuestiones de su pensamiento.

Por un lado, la defensa que realiza respecto de la hegemonía de la ciencia como vía para conocer la realidad, lo que se puede denominar monismo científico. Esta defensa se despliega a través de una estrategia excluyente con la que se distingue entre la ciencia y sus rivales, encabezados por la religión. Bertrand Russell entiende que la única relación o vínculo que puede existir entre la ciencia y la reli-

¹⁹ *Ibidem*, p. 48.

gión es la del conflicto: el campo de batalla está representado por el incesante afán humano por saber y la lucha transcurre en múltiples escenarios: en el plano del objeto que cada estrategia de conocimiento se arroga para sí; en el plano de la finalidad de cada estrategia de conocimiento, con lo cual se justifica como actividad humana; y finalmente con los métodos que cada una de ellas emplea.

De esta manera, según Russell, la ciencia “es un intento para descubrir, por medio de la observación y el razonamiento basado en la observación, los hechos particulares acerca del mundo para, posteriormente, formular las leyes que conectan los hechos entre sí, y que hacen posible predecir los acontecimientos futuros”.²⁰ Una de sus principales características es la provisionalidad, con lo cual se favorece “el abandono de la investigación de la verdad absoluta, y la sustitución de ella por lo que puede llamarse verdad ‘técnica’, categoría que corresponde a toda teoría que pueda emplearse con éxito en invenciones y en la predicción del futuro”.²¹

En las antípodas de la ciencia, la religión fundamenta su estrategia de conocimiento en los dogmas y en la autoridad, dos realidades muy distantes e incluso opuestas con la observación empírica, propia del método científico. Y esto es así porque los dogmas se asumen como explicación absoluta de la realidad, como un espejo del universo, que prescinde de la observación y de la comprobación empírica. Siempre presuponen un acto de fe, y en definitiva, la credulidad del sujeto en una autoridad, es decir, en un ente cuyo discurso se tiene como descripción fidedigna del universo en su conjunto. En el fondo, la finalidad de la religión, según Russell, no es el incremento del conocimiento, sino la construcción de la legitimidad suficiente para una forma de dominio.

Para decirlo de manera puntual, según Russell las diferencia, la fuente de conflicto entre ciencia y religión se localiza en el hecho de que la segunda aprovecha la debilidad humana que desemboca en la búsqueda afanosa para satisfacer un sentimiento de seguridad y certeza, por lo que se despliega ante todo en el espacio de lo emotivo. En cambio, la ciencia interpela a la osadía de quien se enfrenta a la rea-

²⁰ Russell, Bertrand, *Religión y ciencia*, México, FCE, 1955, p. 9.

²¹ *Ibidem*, p. 14.

lidad con la razón, y que no se acompleja por saber que su conocimiento no es absolutamente verdadero. Todo lo anterior conduce a considerar que el desarrollo y progreso humanos dependen del mantenimiento del monismo cognitivo de la ciencia. Como sabemos, esto se llega a concretar en términos prácticos a través del imperativo tecnológico, pero en lo que concierne directamente al tema que nos convoca, lo importante es mantener la hegemonía de la ciencia como parámetro de veracidad con el cual se califica el conocimiento humano.

Una segunda cuestión que quisiera resaltar del pensamiento de Bertrand Russell es la justificación científica que propone para el relativismo ético, como se ha podido constatar, uno de los pilares para cierta concepción del ejercicio democrático. Según Bertrand Russell, si el objeto de conocimiento científico tiene como principal característica la verificación empírica, el Bien y todos los valores no son objetos de conocimiento científico, ya que sobre ellos no es posible afirmar ningún predicado con pretensiones de verdad empíricamente sustentada. Esto no quiere decir que el Bien y en general los valores no existan, sino que su existencia no es objetiva, sino subjetiva y se incardina en el ámbito de las emociones, los sentimientos y los deseos. Así, sentencia Russell: “Cuando afirmamos que esto o aquello tiene ‘valor’, estamos dando expresión a nuestras propias emociones, no a un hecho que seguiría siendo cierto, aunque nuestros sentimientos personales fueran diferentes. Toda idea de lo bueno y lo malo tiene alguna conexión con el *deseo*”.²²

Hay dos consecuencias prácticas muy importantes de estas aseveraciones teóricas sobre el estatuto cognitivo que corresponde a los valores y al bien:

a) La primera apunta hacia la aceptación del relativismo axiológico, y por deducción, ético, esto es, que todas las diferencias respecto a los valores son una diferencia de gusto; la base principal para adoptar esta opinión es la completa imposibilidad de encontrar argumentos para probar que esto o aquello tiene un valor intrínseco, y puesto que no hay aún manera de imaginar cómo decidir una diferencia de valores, la conclusión forzosa es que la diferencia es de gus-

²² *Ibidem*, p. 158.

to, no respecto a ninguna verdad objetiva. Si esto es así, indica Russell, no puede haber tal cosa como el mal en sí, la conducta mala en sí, el pecado en ningún sentido absoluto, porque lo que un hombre llama pecado, otro puede llamarlo virtud, y aunque sientan antipatía recíproca por razón de esta diferencia, ninguno puede convencer al otro de un error intelectual. Consecuentemente, el castigo sólo puede justificarse sobre la base de que el criminal ha actuado de una manera que otros desapruueban.²³

b) La segunda hace referencia a la naturaleza de la ética, mostrándola como una estrategia mediante la cual se pretende imponer los deseos colectivos como parámetro de calificación para las conductas individuales, o tal vez a la inversa, como el intento de un individuo para hacer que sus deseos se conviertan en regla de acción para el grupo.²⁴

En definitiva, relativismo y voluntarismo serían las claves de bóveda para el deber ser, y estas mismas coordenadas, aunque bajo otros supuestos, son empleadas por Hans Kelsen en diversos escritos donde explica las circunstancias de legitimidad para la creación del derecho. En efecto, si en algún lugar Kelsen admite cierto tipo de vínculo entre lo que él considera la realidad jurídica y el valor, éste se sitúa en el plano de la filosofía política y tiene que ver con la legitimidad del acto a través del cual se dota de validez jurídica a un juicio hipotético de imputación. Ahí, el autor de la *Teoría pura del derecho* apela a la democracia, o mejor dicho, a cierta concepción de la democracia, para describir las condiciones filosóficas, éticas y políticas que legitiman la creación de un deber jurídico. Un fragmento del ensayo “Absolutismo y relativismo en filosofía y en política” resume cabalmente este postulado kelseniano:

Sólo si no existe respuesta absoluta a la pregunta de qué es lo mejor y no existe el bien absoluto, puede justificarse el legislar, es decir, el determinar los contenidos del ordenamiento jurídico, no ya según lo objetivamente mejor para los individuos que deben someterse a este ordenamiento, sino según lo que estos individuos, en su mayoría por lo

²³ Cfr. *ibidem*, p. 163.

²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 160.

menos, creen, con razón o sin ella, qué es lo mejor, lo cual es una consecuencia del principio democrático de libertad e igualdad.²⁵

Del enfoque de Kelsen se deriva la existencia de dos grandes posiciones teóricas contrapuestas, con graves implicaciones para la vida política, que se podrían resumir en estos términos: a) La posición política relativista-formal, según la cual el concepto universal de lo bueno ha de ser desterrado de la actividad política y sustituido por la decisión de la mayoría, que constituye el mejor procedimiento y mecanismo para orientarnos en la vida pública; y b) La posición política absolutista-material, pretendidamente no democrática, según la cual lo bueno y justo no es producto de la mayoría, sino que la antecede y orienta, hasta el punto de que la vida pública democrática habrá de organizarse con el fin prioritario de realizar determinados contenidos morales.²⁶

Así, para Kelsen tanto el relativismo ético como la democracia vienen a ser rasgos psicológicos afines, maneras de ser, dimensiones de una misma personalidad. Pero también entre ellos existe una conexión lógica, es decir, una relación en la que los valores democráticos se deducen a partir del relativismo ético. De tal manera que si se es relativista en filosofía moral, consistentemente se ha de ser demócrata en política. El relativismo ético se convierte en la condición necesaria

²⁵ Kelsen, Hans, *¿Qué es justicia?*, México, Planeta-Agostini, 1992, p. 123. Para robustecer el argumento, Hans Kelsen describe la relación que guardarían el absolutismo filosófico (un error filosófico, según su punto de vista), con el absolutismo político, a fin de contrastarlos con el binomio relativismo-democracia: “El paralelismo que existe entre el absolutismo filosófico y el político es evidente. La relación que existe entre el objeto de conocimiento, lo absoluto, y el sujeto de conocimiento, el ser humano, es muy semejante a la que existe entre el gobierno absoluto y sus súbditos. El poder ilimitado de este gobierno no recibe ninguna influencia de los súbditos, que están obligados a obedecer las leyes sin participar en su creación. De modo semejante, lo absoluto sobrepasa nuestra experiencia, y el objeto de conocimiento, en la teoría filosófica del absolutismo, es independiente del sujeto de conocimiento, que se ve totalmente determinado en su conocimiento por leyes heterónomas. Se puede perfectamente decir que el absolutismo filosófico es un totalitarismo epistemológico. Según este punto de vista, ni qué decir tiene que la constitución del universo no es democrática”. *Ibidem*, p. 118.

²⁶ Cfr. Bonete, Enrique, “Relativismo ético y democracia”, *Acontecimiento. Revista de Pensamiento Personalista y Comunitario*, Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, núm. 36, 1995, p. 45.

y suficiente de toda democracia. En definitiva, según este punto de vista únicamente caben dos posiciones en relación con los juicios de valor: o se es absolutista y se afirma la existencia de valores que pueden ser conocidos racionalmente y por ello son objetivos y absolutos, o se es relativista y se sostiene que los juicios de valor son mera expresión de los sentimientos del sujeto. Y dado que el absolutismo ético sólo puede justificarse desde la fe religiosa, situada más allá de los límites de la razón, la única opción coherente es la del relativismo ético como presupuesto para la creación del deber ser jurídico, excluyendo a la Verdad, así como a cualquier expectativa de conocimiento y experiencia política que de alguna manera se vincule con ella.

En un artículo titulado “Dios y Estado”, Kelsen abunda en estos temas a partir de estrategias antropológicas y psicológicas, sosteniendo como tesis que la experiencia religiosa es incompatible con la experiencia auténtica de la individualidad, ya que el ser humano mantiene una existencia alienada, ajena a su propia individualidad, en la medida en que vive dentro de una religión.²⁷ Detrás de esta alienación, señala Kelsen, se encuentran un par de funciones que la teología ha atribuido a la idea de Dios. Por un lado, la función ontológica como causa última de todo cuanto existe: esta función ejerce presión sobre la capacidad cognitiva del individuo, que no se atreve a conocer la realidad más allá de la explicación teológica. Por otro lado, el concepto Dios tiene una función práctica que se proyecta como justificación de todo deber en términos absolutos,²⁸ lo cual cancela la autonomía.

Más aún, Kelsen sostiene que al considerar la psicología del creyente, es posible demostrar que la experiencia religiosa, además de alienante, es causa del fenómeno del sometimiento. En su opinión, todo afán placentero por someterse, como hace el creyente, es simultáneamente deseo de someter a otros. Una vez más, el peligro para la democracia está presente, ya que:

²⁷ Cfr. Kelsen, Hans, “Dios y Estado”, en Correas, O. (comp.), *El otro Kelsen*, México, UNAM, 1989, p. 245.

²⁸ Recojo textualmente las palabras de Kelsen en este sentido: “El concepto acabado de Dios cumple dos funciones muy distintas una de otra. Dios es la expresión, tanto del fin más elevado, del valor supremo, del bien absoluto, como de la causa última. Sirve tanto para la justificación de todo deber, como para la explicación de todo lo que es; su voluntad, su norma ética a la vez que ley natural”. *Idem*.

cuanto más profunda es la propia subordinación y más fanática es la autoenajenación religiosa, más intensa es la exaltación de la divinidad, más apasionada la lucha por esta divinidad, más irrestricto el impulso por dominar a los demás en nombre de esta divinidad, y más triunfal resulta también la victoria del defensor de la fe que se identifica con su divinidad.²⁹

Llegados a este punto, es pertinente realizar una recapitulación parcial y afirmar que en los tiempos que corren se manifiestan diversos signos a través de los cuales se anuncia la renovación en el vínculo que guardan el derecho, en general lo público, y la religión. La desecularización, en este sentido, anima a repensar el alcance práctico de la libertad religiosa, y para ello contamos con dos alternativas: la semántica de la laicidad que propone la cooperación entre los dos ámbitos, o bien las condiciones del laicismo que insiste no sólo en la distinción, sino en la separación bajo el argumento de respeto irrestricto a la autonomía de lo público como esfera en la que deben regir, bajo términos de exclusividad, las leyes de la racionalidad ilustrada.

Ahora avanzaremos con la propuesta de un análisis del Informe de la Comisión de Derechos Humanos del Parlamento Europeo para 2002.

III. ANÁLISIS DEL INFORME 2002 DE LA COMISIÓN DE ASUNTOS EXTERIORES, DERECHOS HUMANOS, SEGURIDAD COMÚN Y POLÍTICA DE DEFENSA DEL PARLAMENTO EUROPEO

1. *Justificación*

Sin dejar de reconocer la complejidad que representa el vínculo entre derecho y religión en un espacio cultural, jurídico y político tan rico como es Europa, me he dado a la tarea de analizar un documento que, por sus características, ofrece un ejemplo paradigmático de la manera en que se interpretan múltiples cuestiones asociadas a este tema. Se trata, como fue anunciado previamente, del Informe, para

²⁹ *Ibidem*, p. 249.

2002, de la Comisión de Asuntos Exteriores, Derechos Humanos, Seguridad Común y Política de Defensa del Parlamento Europeo.

La elección de este documento obedece a dos tipos de razones: las primeras tienen que ver con su origen, y relacionado con ello, a su influencia jurídico-política. Como sabemos, el Parlamento Europeo encarna el principio democrático de la estructura institucional de la Unión Europea, y representa una novedad en las relaciones entre Estados por sus competencias, en especial por su poder de codecisión legislativa y sus facultades de control político, difícilmente replicable en la comunidad internacional.³⁰ De ahí que desempeñe un papel activo en la preparación de la legislación que afecta a la vida diaria de millones de personas.

En este marco de actividades, el Parlamento Europeo se erige como observador calificado que analiza la manera y grado en que los Estados miembros de la Unión e incluso terceros países, cumplen diversos compromisos en materia de derechos humanos. No es infrecuente que en uso de sus facultades emita declaraciones de censura y otro tipo de manifestaciones con las que se pretende evidenciar y repudiar aquellas situaciones en las que sistemáticamente se vulneran derechos humanos.

Un segundo grupo de razones está asociado al hecho de que en el Informe 2002 de la Comisión de Derechos humanos del Parlamento Europeo se propone una exégesis de la posición que debe guardar la experiencia religiosa en el ámbito público. En efecto, en este documento podemos encontrar desde pronunciamientos generales sobre el significado de la religión en el marco de la experiencia humana, hasta la definición de las estrategias que deberían seguirse para garantizar la libertad religiosa.

Atendiendo a ambos tipos de razones, considero que está justificado analizar este Informe en la medida en que se trata de un documento marco que pretende generar criterios de interpretación, jurídicamente relevantes, acerca del valor de la religión, así como de sus significados prácticos, particularmente su posición en el ámbito del derecho. Con todo, soy consciente de lo limitado que resulta mi estu-

³⁰ Cfr. Mangas, A. y Liñán, D., *Instituciones y derecho de la Unión Europea*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 176.

dio para dar cuenta de la compleja realidad que gira en torno al nexo entre derecho y religión que actualmente se vive en Europa.

2. Descripción del Informe

El itinerario analítico que propongo consta de dos segmentos: uno en el que describo los elementos estructurales del Informe, incluyendo el diagnóstico que elabora sobre la situación actual del ejercicio de la libertad religiosa a nivel mundial, así como una serie de propuestas para garantizar su goce pleno. El segundo contiene mi aportación crítica al contenido del Informe.

Respecto al diagnóstico, el Informe comienza dando cuenta de un par de constantes asociadas al fenómeno religioso en la época actual: por un lado, el fin de la era de la secularización con el incremento sostenido de las prácticas religiosas en América, Europa oriental, Asia y África, a partir de la década de 1980. Y por otro, el aumento de las dificultades que padecen varios Estados, asociadas a las tensiones entre las comunidades religiosas que cohabitan en sus territorios, así como a las espirales de violencia provocadas por la discriminación e intolerancia hacia las minorías religiosas.

Dentro del diagnóstico, el Informe pone peculiar énfasis en el hecho de que el aumento de la violencia contra los creyentes tiene una causa, paradójicamente, religiosa que se actualiza en el fanatismo y el extremismo: ambas prácticas son contrarias, en el discurso y en los hechos, a “los valores de la sociedad moderna, como la tolerancia religiosa, la libertad de expresión, el laicismo, la democracia y el pluralismo”. El Informe aclara que la religión, en sí misma, no es causa de violencia, marginación o violaciones de los derechos humanos; sin embargo, puede ser objeto de una interpretación o uso político inadecuado que sí genere violencia dirigida, sobre todo, contra los creyentes de otras religiones.³¹ Como evidencia de lo anterior se ofrecen datos inquietantes: “Doce de los treinta conflictos que se registraron en 2002 y en los que produjeron más de 1000 víctimas, se iniciaron por motivos religiosos”.

³¹ *Cfr.* Informe sobre los derechos humanos en el mundo en el año 2002 y la política de la Unión Europea en materia de derechos humanos, considerando AJ, p. 10.

A reserva de que retomemos y profundicemos un poco más sobre esta cuestión, parece que el Informe postula, entre líneas, la tesis de que en ciertos casos, la libertad religiosa es potencialmente un riesgo para sí misma, ya que, en el fondo, el fanatismo, integrismo y extremismo, tiene como origen el ejercicio “abusivo” de tal libertad que acaba por cancelarla en la práctica.

Llegados a este punto, emerge una cuestión eje: ¿cuál es la propuesta del Informe con relación a los problemas que se suscitan en torno al ejercicio de la libertad religiosa?

A lo largo del documento se reitera un objetivo central que es el desarrollo de sociedades democráticas, caracterizadas por atender las exigencias de la “tradicción de multiculturalismo, pluralismo y laicismo”.³² Para lograrlo, se proponen como tareas más importantes las siguientes:

a) En primer lugar, el fomento del conocimiento entre las religiones que, a su vez, hagan propicia la tolerancia hacia las mismas a todos los niveles de la sociedad, mediante la organización de diálogos interculturales e interreligiosos sistemáticos, sobre la base de los principios fundamentales de la igualdad y la influencia mutua.

b) En segundo término, la paulatina transformación de aquellas costumbres asociadas a alguna religión que no se ajusten a las exigencias de los derechos humanos, a través de una serie de diálogos políticos encabezados por la Unión Europea donde se buscan los valores comunes y los puntos de referencia con las convicciones de los demás, en relación a los derechos humanos. En este caso específico, el objetivo preciso es “como mínimo, tratar de poner fin a los terribles castigos y prácticas que se llevan a cabo en nombre de la religión”.³³

c) Finalmente, se postula “el desarrollo de políticas dirigidas a prevenir que se abuse de las religiones y que se las instrumentalice con fines políticos”.³⁴

³² *Ibidem*, p. 60.

³³ *Ibidem*, p. 61.

³⁴ *Ibidem*, p. 60.

3. *Aproximación crítica*

Para comenzar mi aproximación crítica al Informe debo decir que, a mi juicio, tiene un carácter ambivalente, toda vez que en momentos parece hacer suyos los elementos del principio de laicidad, pero en otros sostiene argumentos e interpretaciones que se alienan a una visión avocada en el laicismo.

Las aportaciones positivas del Informe son muchas. Por razones de espacio no puedo referirme a todas, sin embargo quisiera subrayar algunas que me parecen más relevantes. Una sería el reconocimiento que despliega con relación a la agencia social y la presencia pública de las iglesias cuando éstas complementan esfuerzos públicos en materia de educación y salud. La segunda contribución notable creo que puede situarse en la preocupación por la instrumentalización de las creencias para fines políticos espurios, abusando del componente religioso presente en múltiples identidades. Esto, advierte el Informe, provoca la vulneración sistemática de derechos humanos, sobre todo, la libertad religiosa. Y contra esta misma libertad puede incidir negativamente la acción de los Estados a través de las tentativas para controlar o imponer una creencia o práctica religiosa, la hostilidad hacia las creencias minoritarias o no autorizadas, así como las legislaciones y políticas discriminatorias. Todo esto es igualmente denunciado por el Informe.

Ahora bien, la cara negativa asoma en una serie de insinuaciones, o si se prefiere de *caracterizaciones entre líneas* acerca de la experiencia religiosa en general, mismas que la retratan como una realidad poco, o incluso, nada compatible con la deliberación pública, ya que al contacto de la religión con bienes y debates propios del espacio público, como son por ejemplo el alcance y exigencias de los derechos humanos, puede propiciar conflictos, obstaculizando el desarrollo institucional de tales derechos o de otras legítimas pretensiones públicas. Avancemos un poco más en el análisis preguntándonos: ¿cuáles son esas insinuaciones sobre la experiencia religiosa a las que estoy haciendo referencia y que le cancelan el paso a las deliberaciones públicas?

a) La primera que he encontrado está asociada a la presencia de una convicción absoluta en toda religión, y se insinúa cuando el

Informe describe al fanatismo como aquella actitud para cual: “la única confesión válida es exclusivamente la que uno mismo profesa y de que todo el mundo debe seguir las fórmulas religiosas y éticas que prescribe dicha confesión”.³⁵ Cualquier religión, según entiendo, se erige sobre una convicción absoluta, y por tanto, sobre la certeza de que tal convicción es verdadera, y que las demás, en cierto sentido, son erróneas. La diferencia, en todo caso, entre el culto pacífico y el fanatismo religioso, está en el método por virtud del cual se pretende extender la convicción que se tiene por auténticamente verdadera: la proposición y la imposición, respectivamente. Sin embargo, esta diferencia no cancela el hecho de que, tanto el culto pacífico como el fanatismo religioso, son manifestaciones históricas de una convicción absoluta, dato que en el Informe motiva sospechas.

b) Otra insinuación acerca de la incompatibilidad de la religión con la dinámica pública se localiza en el plano ético, concretamente en la presencia de absolutos morales al interior de la experiencia religiosa. En este caso, el Informe sugiere que la propuesta ética derivada de un culto se caracteriza por exigir el respeto inflexible para ciertos deberes y prácticas.³⁶ esto sería un signo más de la intolerancia que, en potencia, inhabita en la experiencia religiosa. Entiendo que las religiones proponen modelos de vida acordes con los contenidos esenciales del dogma que en ellas se profesa. El carácter absoluto de ciertos deberes morales asociados a la religión es, en este sentido, una constante. Este hecho convierte a la interacción de la experiencia religiosa con los procesos públicos en un riesgo para la convivencia pacífica y tolerante, propia de las democracias modernas.

c) Un tercer dato aportado por el Informe que, a mi juicio, apunta en la misma línea que estoy describiendo se encuentra en el considerando AV donde se indica, textualmente, que “los derechos de las mujeres y las niñas, así como los de otros grupos sociales vulnerables, están amenazados por prácticas inaceptables (que se justifican), en nombre de la cultura, las prácticas tradicionales, las costumbres o la religión, que reservan a estos grupos una posición social y un estatuto

³⁵ *Ibidem*, p. 58.

³⁶ *Cfr. ibidem*, p. 59.

inferiores”.³⁷ Aquí, sin distinción alguna entre manifestaciones pacíficas o extremistas de la religión, se predica de ésta un vínculo con conductas que vulneran derechos humanos nada menos que en el momento mismo de su legitimación. Se sugiere, dicho con otros términos, que la experiencia religiosa puede ser causa de la vulnerabilidad de ciertos grupos humanos, y en esta medida contribuir a su marginación.

A partir de lo recién expuesto, se deja entrever un déficit de laicidad en el Informe cuando se descubren insinuaciones, en diferentes lugares y con distintos tonos, mediante las que se sugiere que las voces vinculadas a alguna religión son incapaces de participar en diálogos públicos, caracterizados por la secularidad y vocación universal porque, dada la naturaleza de su origen religioso, infiltran actitudes intolerantes, son vulnerables a la manipulación, postulan argumentos dogmáticos, y en consecuencia imponen el reconocimiento de una autoridad ajena al orden civil. De ahí que la presencia de la identidad del creyente en el ámbito público es siempre objeto de sospechas, y se justifique que el objetivo principal de la política a seguir sea la disminución del potencial daño que la experiencia religiosa pueda causar sobre la democracia y sus instituciones. El resultado final será que la libertad religiosa deba experimentarse y expresarse sólo en el ámbito privado del creyente.³⁸

Con esto se llega, en primer lugar, a generar un entorno que propicia la discriminación, porque se grava a los ciudadanos creyentes con deberes que son incompatibles con su forma de existencia precisamente como creyentes;³⁹ además se tergiversan los elementos for-

³⁷ *Ibidem*, considerando AV, p. 11.

³⁸ Tal tendencia se alinea con la concepción general que postula el Informe respecto de la experiencia religiosa, donde se enfatiza su carácter psicológico. En el considerando Y del Informe se puede leer que “la religión y la profesión de una creencia constituye un sistema de referencias sobre el sentido de la vida que satisface las necesidades espirituales de los creyentes”. *Ibidem*, p. 9.

³⁹ En un discurso pronunciado el 18 de abril de 2008 ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, el Papa Benedicto XVI hace eco de esta idea al señalar como incompatible con el desarrollo moral que supone la democracia que “los creyentes tengan que suprimir una parte de sí mismos —su fe— para ser ciudadanos activos. Nunca debería ser necesario renegar de Dios para poder gozar de los propios derechos. Los derechos asociados con la religión necesitan protección, sobre todo si se los considera en conflicto con la ideología secular predominante o con

males y sustantivos de todo proceso público de deliberación: en efecto, como explica Andrés Ollero,⁴⁰ la autonomía de lo temporal lleva consigo una indeclinable dimensión procedimental que implica el respeto a determinados requisitos de forma para resolver problemas políticos y sociales. El Informe, en más de una ocasión, se inclina al error inverso cuando interpreta la autonomía de lo temporal de modo más sustancial que procedimental, toda vez que niega posibilidad a cualquier juicio moral, expresado desde las creencias del ciudadano, sobre los contenidos propuestos en las soluciones a los problemas públicos.

IV. VERDAD Y DEMOCRACIA

Para abrir esta última parte del artículo, quisiera referirme al estado en que se encuentra la relación de la experiencia religiosa y el derecho en México.⁴¹ Con ello pretendo mostrar que las tendencias que he descrito previamente no tienen incidencia exclusiva en Europa, sino que se manifiestan igualmente en América Latina.

En México se ha abierto un nuevo capítulo en el debate acerca de las implicaciones prácticas que cabe atribuir a la laicidad como atributo del Estado. La causa de esta reapertura de las deliberaciones tiene que ver, a mi juicio, con las reacciones políticas, con efectos jurídicos, que se han dado a la despenalización del aborto en la ciudad de México. Efectivamente, en 2007 se reformó el Código Penal para el Distrito Federal en lo relativo a la definición del tipo penal del aborto; a partir de la mencionada reforma, el aborto no es una con-

posiciones de una mayoría religiosa de naturaleza excluyente. No se puede limitar la plena garantía de la libertad religiosa al libre ejercicio del culto, sino que se ha de tener en la debida consideración la dimensión pública de la religión y, por tanto, la posibilidad de que los creyentes contribuyan a la construcción del orden social”, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_benxvi_spe_20080418_un-visit_sp.html (consultado el 4 de octubre de 2010).

⁴⁰ Cfr. Ollero, Andrés, *Un Estado laico. La libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Thomson-Aranzadi, Cizur Menor, 2009, p. 82.

⁴¹ Sobre los temas que giran en torno a esta cuestión, expuestos en clave histórica, véase el conciso y bien documentado estudio de Zanchini, Francesco, “Libertà religiosa e laicità dello Stato nell’esperiezza messicana”, en Tedeschi, M. (coord.), *La libertà religiosa*, t. III, Rubbettino, Catanzaro, 2002.

ducta típica y punible cuando se practica dentro de las primeras doce semanas de embarazo, contando con el consentimiento de la madre. La reacción a la que he hecho referencia implicó que varios estados de la República mexicana enmendaran sus Constituciones para explicitar el reconocimiento del derecho a la vida de toda persona desde la concepción, y así limitar las posibilidades de que el tratamiento jurídico del aborto en estas entidades emule a la que ahora prevalece en la ciudad de México.

Los defensores de la despenalización del aborto a plazos han argumentado que este blindaje jurídico del derecho a la vida desde la concepción atenta contra las instituciones que caracterizan al Estado laico, porque acusan que tales reformas locales han sido impulsadas por la Iglesia Católica, o más concretamente, por fieles de la Iglesia Católica, y han exigido, por su parte, una reforma al artículo 40 de la Constitución federal, la norma suprema del Estado mexicano, para que se haga explícito su carácter laico; al día de hoy el procedimiento de reforma constitucional está en marcha.

A simple vista, la enmienda que se propone al texto constitucional parece inocua, y no manifiesta de manera evidente un retroceso para la *praxis* del principio de laicidad. Sin embargo, una aproximación más atenta, sobre todo a los argumentos que se han esgrimido para justificar los cambios, dan cuenta del propósito real al que se aboca la reforma, esto es: la institucionalización de la relación entre derecho y religión, justificada sobre el fundamento de una lectura radical de la laicidad. Veamos, de manera breve, estos argumentos para evidenciar mi hipótesis:

a) Considero relevante atender en primera instancia al significado que se asigna al principio de laicidad en el seno de los órganos legislativos mexicanos, lo que puede agruparse como presupuestos o prolegómenos de la reforma. Según la opinión de varios diputados que han intervenido en el debate, por laicidad se entiende un principio de carácter práctico que posibilita el diálogo democrático, limitando al máximo posible la presencia de elementos dogmáticos en las discusiones públicas que desembocan, entre otras cosas, en la configuración del deber ser jurídico. Por otro lado, el Estado laico se describe como la condición institucional que propicia un espacio público secularizado, es decir, ajeno a las contaminaciones de carácter religioso.

Más aún, en múltiples intervenciones de los legisladores se deja ver una lectura del ámbito público semejante a un campo de batalla en el que se batían dos poderes: el del Estado que representa la secularidad y la razón, y el de las iglesias que, por su parte, encarnan el atavismo, la irracionalidad y el dogmatismo.⁴²

b) En segundo lugar, es posible identificar como el eje del discurso que pretende justificar la reforma constitucional, la protección y garantía máximas para la libertad religiosa, argumentando que la misma práctica de la religión puede significar un riesgo para el ejercicio pleno de tal derecho, por lo que se defiende la idea de que “un Estado laico fuerte, que mantiene la práctica de la creencias en el ámbito de lo privado, es la mejor garantía para que, en el marco de la democracia, se incentiven la libre circulación de las ideas, y se fortalezca la libertad de cultos”.⁴³

c) Quisiera citar dos declaraciones para evidenciar un último punto al que deseo hacer referencia:

El representante del Partido del Trabajo, Jaime Cárdenas Gracia, señaló en la Tribuna de la Cámara de Diputados que su partido está “a favor de la construcción, de manera cada vez más constante y profunda, de un espacio público secularizado que impida que cualquier manifestación de cualquier religión, o manifestación de creencias, se imponga con pretensión de dominio en la vida pública nacional”. Por su parte, el representante del Partido de la Revolución Democrática, ante el mismo foro sentenció: “Estamos en presencia del Estado laico, cuando ya no requiere más de las religiones como base de la integración social”.⁴⁴ A mi juicio, detrás de estas declaraciones late el propósito de relegar a la experiencia religiosa al ámbito privado, ya que con la enmienda constitucional que he comentado, se busca generar mayor certeza en la distinción y separación del conte-

⁴² Como ejemplo de lo anterior, baste la declaración del diputado del Partido del Trabajo, Jaime Cárdenas Gracia: “Estado laico implica, entraña, el mantenimiento y la defensa de un espacio público secularizado, que debe estar orientado por el interés general. Esto que se llama la autonomía de la política de cualquier contaminación de carácter religioso o que tenga vínculo con alguna creencia dominante o fe”. Véase la versión estenográfica del *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados* del 1 de febrero de 2010, <http://cronica.diputados.gob.mx/> (consultado el 1 de octubre de 2010).

⁴³ Véase *idem*.

⁴⁴ Para ambas citas, véase *idem*.

nido propio de la vida privada, donde se incardinarían las manifestaciones de una vida creyente, y la materia y dinámica de la cosa pública.

Haciendo acopio de todo lo expuesto, contamos con evidencia proveniente de ambos márgenes del océano Atlántico para identificar una paradoja: derecho y religión parecen vincularse sólo de forma momentánea en el reconocimiento de la libertad religiosa bajo un sentido negativo de posibilidad de abrazar un credo y practicarlo en la esfera privada, para, con posterioridad, separarse de forma definitiva.

¿De qué manera superar la paradoja que plantea la relación derecho y experiencia religiosa: de fugaz vínculo que prepara el camino para la separación definitiva? Creo que algunas respuestas las podemos encontrar en la descripción que realiza Jürgen Habermas en torno a lo que él mismo denomina una secularidad cultural: la alternativa con la que se podrían superar las contradicciones e inconsistencias de la trama que ha desembocado en la secularización descarrilada.

El itinerario que postula Habermas comienza con una seria advertencia: un proceso histórico que radicaliza la originaria pretensión secular ilustrada de distinción entre instituciones seculares e iglesias, generando prácticas e instituciones de las que resulta la incomunicación entre razón y fe, entre procesos públicos y experiencia religiosa, pone en peligro la viabilidad del Estado democrático liberal, entre otras razones porque en primer lugar desconoce el papel de las iglesias en la formación de ciudadanía con lo cual debilita las condiciones de facticidad de la vida pública de una sociedad, anclada en valores liberales. En efecto, señala Habermas, si una democracia de corte liberal pretende mantener su ímpetu político y evitar ser absorbida por agentes que secuestren el espacio público de deliberación, ha de propiciar que los ciudadanos ejerzan sus derechos de comunicación y de participación de manera activa, motivados no por intereses individuales, sino por el bien común.⁴⁵ Dicho con otras palabras, la democracia debe contar con ciudadanos que cotidianamente actualicen virtudes políticas, y éstas, como sabemos, se nutren de fuentes pre-políticas

⁴⁵ Cfr. Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 110 y 111.

donde se llevan a cabo procesos de socialización y habituación a prácticas que son motivadas por el previo reconocimiento de valores en ellas insertos, y aquí la familia y las iglesias toman un papel de peculiar protagonismo.⁴⁶

En segundo lugar, una sociedad que adopta como modelo la secularidad radicalizada, pierde legitimidad porque es contradictoria y provoca situaciones de injusticia al disponer que la libertad religiosa cuente con un estatuto de derecho fundamental pero, simultáneamente, la limita de manera drástica y sobre todo sin justificación, a sus manifestaciones negativas, es decir, sólo las que suponen la prohibición de imponer coactivamente la práctica de un credo y su despliegue en el plano de la intimidad y privacidad. En efecto, sentencia Habermas, es inconsistente la existencia de garantías jurídicas a favor del derecho a la libertad religiosa, con la exigencia a todos los creyentes para que justifiquen sus posicionamientos políticos al margen de sus convicciones religiosas y sus visiones del mundo.⁴⁷ Aparejado a esta inconsistencia que provoca ciertamente discriminación, se provoca que una sociedad no aproveche intuiciones valiosas en torno a la verdad práctica, en un tiempo o época caracterizada por la negación del sentido a través del nihilismo y del relativismo. Sobre esto Habermas sostiene que:

El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse *como tales* también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido. Bajo ciertas circunstancias, también los ciudadanos seculares o los ciudadanos de otras confesiones pueden

⁴⁶ Robert P. George coincide en lo fundamental con esta idea, haciendo referencia al significado práctico y las condiciones que posibilitan la moral pública. Desde su punto de vista, “el derecho y el gobierno desempeñan una función secundaria o ‘subsidiaria’ en la defensa y promoción de la moral pública. El papel principal es de las familias, las iglesias, las organizaciones sociales y otras instituciones que, al trabajar estrechamente con los individuos, inculcan un entendimiento moral y promueven la virtud... Cuando las familias, las iglesias y otras instituciones de la así denominada sociedad civil no cumplen o no pueden cumplir con su función, las leyes apenas bastarán para preservar los principios morales públicos”. George, Robert P., *Entre el derecho y la moral*, Cizur Menor, Thomson-Aranzadi, 2009, p. 167.

⁴⁷ Habermas, Jürgen, *op. cit.*, p. 135.

aprender algo de las contribuciones religiosas, como ocurre, por ejemplo, cuando discernen en el contenido normativo de verdad de una manifestación religiosa ajena; intuiciones que les son propias y que han quedado a veces sepultadas u oscurecidas.⁴⁸

Finalmente, y esto tal vez sea lo más inquietante, a través de la in-comunicación absoluta entre el espacio público y la experiencia religiosa se corre el riesgo de generar un caldo de cultivo donde puede crecer el germen del totalitarismo, ya que cuando las religiones son excluidas de la esfera pública se limita no sólo la participación real de los ciudadanos creyentes, sino que se empobrece la creación de sentido: una condición previa y necesaria a la configuración de decisiones públicas. En estos casos, la dominación de las mayorías se transforma en represión cuando se niega a la minoría derrotada, sea ésta secular o de una confesión religiosa diferente, las *justificaciones* que le son debidas y en consecuencia la completa comprensión del deber ser que se ha validado.⁴⁹

Frente a este panorama, la propuesta de Habermas se enfoca en el despliegue práctico de lo que él entiende como “secularización cultural o social”, que se caracteriza por la admisión del habla religiosa en el diálogo público. La razón más densa que ofrece Habermas para defender la secularización social descansa en la admisión de que las tradiciones religiosas representan un desafío cognitivo para la filosofía de nuestro tiempo, ya que en ellas “se encuentran articuladas intuiciones de pecado y redención, de salida redentora de una vida experimentada como irrecuperable, intuiciones que se han ido verbalizando sutilmente durante milenios y mantenidas vivas gracias a medios hermenéuticos”.⁵⁰

Emerge pues una pregunta de carácter práctico: ¿cómo lograr esta incorporación del habla religiosa en el diálogo público? Según Habermas, mediante la traducción de las intuiciones morales implícitas en las tradiciones religiosas a un lenguaje secular, universalmente accesible, lo cual, a su vez, supone una labor cooperativa en la que se actualizan varios supuestos.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 138 y 139.

⁴⁹ *Cfr. ibidem*, pp. 141 y 142.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 115 y 116.

a) En primer lugar, el reconocimiento de que la verdad, en el plano de la *praxis*, es traducible a múltiples lenguajes; o dicho de otra manera: la verdad práctica puede comprenderse y comunicarse a través de múltiples gramáticas.⁵¹

b) En segundo término, la secularidad cultural que propone Habermas implica una reinterpretación, realista y cabal, sobre el significado, así como del contenido de la libertad religiosa. Efectivamente, se deber tener en cuenta que, en la vida del creyente, la religión desempeña un papel integral, que abarca toda su existencia, dándole sentido desde la fe. Debe admitirse, por un lado, que la experiencia de fe no se vislumbra cabalmente desde la óptica del observador externo, sino que es necesario hacer el esfuerzo por comprenderla desde adentro, desde el protagonista auténtico de la experiencia de fe, y por otro que, en la vida del creyente, la religión no debe ser *algo distinto* de su existencia social y política.⁵²

c) En tercer lugar, Habermas entiende que la traducción del habla propia de las tradiciones religiosas en un lenguaje secular es el resultado de una intensa labor cooperativa que presupone la admisión de deberes tanto para los ciudadanos religiosos como para los ciudadanos seculares. A los primeros les corresponde atenerse a la reserva de la traducibilidad de su habla, es decir, a admitir que se despoje a tales razones de la fuerza de la autoridad que les da origen, y se las proponga con fundamento en el contenido de verdad que puedan poseer. Por su parte, los ciudadanos seculares deben mantener una disposición abierta al posible contenido de verdad de las contribuciones

⁵¹ El potencial comunicativo de las tradiciones religiosas precisamente descansa en este hecho, al reconocer que “están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible”. *Ibidem*, p. 139.

⁵² Habermas insiste en que el mundo secular debe comprender que los creyentes “están convencidos de que deben aspirar a la totalidad, a la integridad, a la integración en sus vidas: que ellos deben permitir que el Mundo de Dios, las enseñanzas de la Torah, el mandato y el ejemplo de Jesús, o lo que sea, configuren sus existencias como un todo, incluyendo por tanto su existencia social y política. Para ellos, su religión no debe ser *algo distinto* de su existencia social y política”. *Ibidem*, p. 135.

religiosas, e incluso en ocasiones, realizar ellos mismos los esfuerzos de traducción.⁵³

El resultado de la puesta en práctica de la secularización cultural es la distinción, sin sacrificar la comunicación entre lo público y lo religioso, la posibilidad de una democracia con Verdad. Dicho con palabras de Habermas, esta situación “insiste en la diferencia entre las certezas de fe y las pretensiones de validez públicamente criticables, pero se abstiene de la arrogancia racionalista de que puede él mismo decidir qué es lo razonable y qué lo irrazonable en las doctrinas religiosas”.⁵⁴

V. CONCLUSIONES

Finalizo esta exposición con algunas ideas que no tienen ánimo conclusivo sino, más bien, prospectivo. Del análisis realizado se puede confirmar la existencia de condiciones para repensar la relación de la religión con el derecho. El éxito práctico de esta empresa intelectual y práctica pasa por dos condiciones, a mi juicio, elementales:

Primera. Evitar que el vínculo entre lo jurídico y lo religioso esté premeditadamente destinado a la separación y la incomunicación, como el *status* que sería el adecuado para la coexistencia pacífica de ambas realidades. Esto, a su vez, nos lleva a reconocer que la razón práctica desplegada en el espacio público constituye un *discurso en acción*, usando ideas del profesor Francesco Viola,⁵⁵ y en esta medida interpela a la humanidad no en parcialidades sino de forma integral, incluyendo su faceta religiosa.

Segunda. Resulta imperativo identificar como punto de llegada para las inquietudes intelectuales y los afanes teóricos que confluyen en la relación de la religión con el derecho, la definición de una gramática renovada cuyo eje no sea ya exclusivamente la idea del Estado laico, sino que además tenga muy en cuenta la experiencia del ciudadano-creyente. En efecto, tal propuesta descansaría en el convencimien-

⁵³ Cfr. *ibidem*, pp. 139 y 140.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 151.

⁵⁵ Cfr. Viola, Francesco, “El papel público de la religión en la sociedad multicultural”, en Aparisi, A. y Díaz de Terán, M. (coords.), *Pluralismo cultural y democracia*, Cizur menor, Thomson-Aranzandi, 2009, p. 123.

to de que, por un lado, los enfoques desde el Estado laico tienden a organizar las realidades implicadas en la relación derecho-religión bajo la dicotomía mutuamente excluyente de lo privado *versus* lo público, situación que se traslada de manera injustificada a la experiencia cotidiana del ciudadano-creyente, tratándolo como un ser dividido, fragmentado, y al mismo tiempo obviando que se trata de una persona con la necesidad de participar en debates públicos sin excluir de manera absoluta y tajante los elementos religiosos a partir de los cuales da sentido integral a su vida. La perspectiva que se enfoca en el ciudadano-creyente reconoce en él capacidad suficiente para comprender la realidad por sí mismo, y para elegir autónoma y responsablemente entre las diversas soluciones que cabe postular al servicio del bien común aprovechando, en todo caso, el *expertise* en humanidad del cual es depositario por vivir el ser como respuesta a una vocación trascendente.⁵⁶

⁵⁶ Cfr. Ollero, Andrés, *Derecho a la verdad. Valores para una sociedad pluralista*, Pamplona, Eunsa, 2005, p. 33.