

Religión, esfera pública, mundo privado

La libertad religiosa y la neutralidad del Estado
en las sociedades secularizadas

Fernando Arlettaz

Introducción

El presente trabajo es el resultado de cuatro años de investigación doctoral en el marco del programa de Sociología Jurídica e Instituciones Políticas de la Universidad de Zaragoza. La tesis doctoral fue defendida el día 12 de septiembre de 2012 en la Facultad de Derecho de la nombrada Universidad, y calificada con la nota máxima de *apto cum laude*. Ella recibió posteriormente el premio extraordinario de doctorado.

La tesis doctoral estuvo dirigida por el profesor Manuel Calvo García, catedrático de Filosofía del Derecho y Sociología Jurídica de la Universidad de Zaragoza. El Tribunal de tesis, por su parte, estuvo conformado por los profesores José Ignacio Lacasta Zabalza, Ángel Gregorio Chueca Sancho, Vicenzo Ferrari, José Martínez de Pisón y María del Carmen Barranco Avilés.

La tesis doctoral contó con la *mención europea al título de doctor*. Para su obtención se realizó una estancia de investigación en el Institut des Sciences Sociales du Politique, en la École Normale Supérieure de Cachan, Francia. Asimismo, se presentaron dos informes de expertos europeos (doctoras Brigitte Frotié, de la École Normale Supérieure de Cachan, y Véronique Champeil-Desplats, de la Université Paris X Nanterre - La Défense).

Durante prácticamente todo el siglo XX la explicación dominante en la teoría social acerca de la relación entre Modernidad, de una parte, y el fenómeno religioso, de la otra, fue el denominado *paradigma de la secularización*. El paradigma estaba conformado por un conjunto de teorías que, con diversos matices, afirmaban que las transformaciones sociales propias de la Modernidad (la urbanización, la industrialización, la racionalización de las formas de vida, etc.) llevaban a una declinación de la importancia de la religión.

Para este paradigma, la Modernidad significó, en efecto, una ruptura respecto de las sociedades anteriores en las que la vida política estaba estructurada por la religión dominante y sus funcionarios especializados. El paradigma de la secularización hunde sus raíces en las sociologías de Émile Durkheim y Max Weber. A mediados del siglo XX autores como Brian Wilson y Peter Berger se apoyaron en estas dos tradiciones sociológicas para insistir en la idea de que la Modernidad significaba una reducción creciente de la importancia de la religión.

El paradigma de la secularización no estuvo totalmente exento de críticas. Algunas de estas críticas se debían a confusiones terminológicas (por ejemplo, qué se definía como religión). Otras, en cambio, eran más riesgosas para el paradigma ya que

se referían a la dificultad de verificar empíricamente la decadencia de la religión en contextos que no fueran los de los países de Europa occidental.

El ingreso al nuevo eje histórico generalmente conocido como Posmodernidad supuso otro desafío para las tradicionales perspectivas sobre la secularización. Si estas eran ya cuestionadas respecto de algunas de sus características esenciales, la Posmodernidad señala la aparición de nuevos fenómenos a los que el paradigma debe responder.

En este contexto, mientras algunos autores insisten en afirmar la validez de las teorías de la secularización (ya sea en su versión más clásica o en alguna versión más moderada), otros proponen abandonar totalmente el paradigma. En el capítulo 1 de este libro nos ocupamos del paradigma de la secularización, evaluando críticamente sus formulaciones clásicas y sus reformulaciones contemporáneas.

Adelantando la opinión que desarrollaremos luego más extensamente, creemos que las teorías de la secularización valen todavía como explicación del cambio de posición de lo religioso durante la Modernidad y la Posmodernidad siempre que se admita un concepto estratificado de secularización. La idea de secularización obliga a identificar dos niveles procesuales diferentes, que pueden darse independientemente unos de otros y que pueden avanzar a ritmos variados. Estos dos niveles que componen el concepto estratificado de secularización son la diferenciación de la esfera religiosa respecto de otras esferas sociales (la política, el derecho, la economía, el arte, la ciencia) y la disminución de los niveles de creencia y práctica religiosas.

El paradigma de la secularización tiene además implicancias políticas y jurídicas de primer orden. Los procesos de secularización de las sociedades han de ser vinculados a la distinción moderna entre lo público y lo privado. En el capítulo 1 analizamos el modo en que esta distinción se resuelve en la conformación de tres ámbitos con sus dinámicas propias: la esfera pública estatal, la esfera pública no estatal y la esfera privada.

A partir de la Modernidad, la esfera de lo privado es el ámbito de las relaciones de familia y de las relaciones de producción. La esfera pública estatal, en cambio, constituye el ámbito del poder público. Finalmente, la esfera pública no estatal se presenta como intermedia entre la esfera privada y la esfera pública y es el ámbito en el que se discuten los asuntos colectivos por parte de los sujetos privados. Esta distinción triádica estructura, como se verá seguidamente, los tres capítulos restantes del libro.

Cada uno de estos capítulos, a su vez, está dividido en tres partes. En la primera se presentan algunas consideraciones de teoría social acerca de la esfera pública estatal, de la esfera pública no estatal y de la esfera privada y sus relaciones con el fenómeno religioso. En la segunda parte del capítulo se toma como eje el análisis de un caso conflictivo que se inserta en las dinámicas propias de esa esfera. Finalmente, en la última parte, se vuelve a las consideraciones teóricas, aunque ahora con un carácter de filosofía jurídica y política.

El análisis de la esfera pública estatal, que se aborda en el capítulo 2, es desarrollado a partir del concepto de *neutralidad religiosa del Estado*. Este concepto es el resultado de la transposición al plano jurídico de la diferenciación funcional que permitió la distinción entre el campo religioso, por un lado, y el campo estatal, por otro. El principio de neutralidad fue incorporado a los textos constitucionales a través cláusulas que, según el contexto geográfico e histórico, dispusieron la aconfesionalidad del Estado, la laicidad del Estado o la prohibición de establecimiento de una religión oficial, por citar los ejemplos más habituales.

Paralelamente, y a partir de la distinción entre *institución* y *asociación*, es posible mostrar cómo la religión pasó en la Modernidad de ser una *institución obligatoria* a una *asociación privada*. En efecto, en la Modernidad el espacio de la obligatoriedad corresponde al Estado, que monopoliza el ejercicio de la violencia física y simbólica legítimas, de modo que la separación entre religión y Estado conlleva al mismo tiempo la conversión de la primera en una mera asociación privada, con pérdida de su estatuto de obligatoriedad.

Para realizar el estudio de estas transformaciones y profundizar en el concepto de neutralidad del Estado, este segundo capítulo se apoya en el ejemplo de los debates sobre la presencia de símbolos religiosos en lugares públicos. Este conflicto se ubica en la línea de la desaparición del carácter obligatorio de la religión, es decir, del cambio de su estatus de institución pública obligatoria a asociación privada.

El caso conflictivo muestra además que la neutralidad estatal no tiene una única interpretación posible sino que ella depende de los presupuestos políticos bajo los cuales se realice. Diferentes perspectivas (liberales, republicanas, comunitaristas) asumen de modo diferente la neutralidad del Estado. Por nuestra parte, y como explicamos con más detalle en el libro, asumimos una posición liberal matizada que entendemos puede servir para superar las aporías del liberalismo clásico.

En el capítulo 3 nos ocupamos de la esfera pública no estatal. La intervención de las organizaciones religiosas en los debates sobre las políticas públicas parece poner en duda algunos aspectos de la secularización. Para abordar este punto nos apoyamos en un caso conflictivo contemporáneo: los debates sobre la ampliación del matrimonio a las uniones entre personas del mismo sexo y la intervención de las organizaciones religiosas en estos debates.

El ejemplo utilizado se desarrolla a partir de un estudio comparativo de las controversias que han tenido lugar en diferentes países en torno de la ampliación del concepto jurídico del matrimonio a las parejas homosexuales. Se ubican estas controversias en la línea general de la secularización de la institución matrimonial, y se da cuenta de la implicación de los grupos religiosos en los debates previos a las reformas legislativas o a las decisiones judiciales que han tenido como resultado tal ampliación.

Como explicamos en el capítulo, la secularización de los ordenamientos jurídicos genera resistencia de sectores religiosos, que intervienen en la esfera pública haciendo valer sus intereses y puntos de vista. Estas intervenciones resultan problemáticas en un contexto de esfera pública secularizada, al tiempo que ponen de manifiesto el modo en que la secularización del ordenamiento jurídico puede suscitar importantes cuestiones de conciencia.

En la segunda parte del capítulo 3 se abordan diferentes posiciones teóricas sobre cuál ha de ser la incidencia de lo religioso en la esfera pública no estatal. De forma parecida al camino seguido en el capítulo anterior, se presentan las perspectivas liberales, republicanas y comunitaristas. Una vez más, nuestras opciones se decantan a favor de un liberalismo moderado que sea lo suficientemente flexible como para dar cabida en la esfera pública no estatal a todas las voces de la sociedad civil, al tiempo que se guarda la necesaria coherencia con el principio de neutralidad aplicable a la esfera pública estatal.

Finalmente, el capítulo 4 aborda la relación entre lo religioso y la esfera privada. En la primera parte del capítulo se realiza una aproximación al concepto de libertad religiosa, que puede entenderse (junto con la neutralidad del Estado que ya mencionamos) como un instrumento de la privatización de la religión.

La diferenciación funcional entre la religión y las otras esferas sociales tiene como correlato necesario la privatización de la religión. La privatización religiosa significa que las creencias religiosas no son impuestas por la autoridad pública de forma coactiva a los individuos. La religión se convierte, en la Modernidad, en una opción personal. Con la Posmodernidad, la privatización religiosa adquiere una nueva dimensión. Aunque desde el punto de vista jurídico la privatización sigue teniendo el mismo alcance (la de conferir libertad para elegir las propias creencias religiosas), el modo en que esa libertad es ejercitada denota una privatización más amplia, ya que ahora el individuo no solo elige una opción religiosa entre las múltiples disponibles, sino que también construye un bricolaje religioso a su medida.

El ejemplo estudiado en este último capítulo es el de la regulación del uso del velo islámico en diferentes países europeos. En efecto, la libertad religiosa debe ponerse en relación con las características de pluralización creciente de las sociedades posmodernas y globalizadas. En estas se verifica la aparición de tradiciones religiosas reprimidas o de nuevos movimientos religiosos, así como también una diversificación del espectro religioso en razón de los movimientos migratorios. El ejemplo pone de relieve el modo en que las pretensiones asimilacionistas de ciertas decisiones públicas pueden colisionar con las reivindicaciones de los grupos religiosos minoritarios. Al mismo tiempo, permite estudiar las modalidades de inclusión de la identidad religiosa en los diferentes modelos de integración de las minorías en el funcionamiento de una sociedad democrática.

Este conflicto no involucra directamente una cuestión de secularización, sino que tiene que ver más bien con la dinámica del pluralismo de las sociedades. El ejemplo pone de manifiesto la lógica del conflicto religioso ligado al reconocimiento de las identidades. Aunque desde luego la persistencia de una identificación religiosa comunitaria fuerte pueda leerse como resistencia a la secularización de las prácticas sociales, ella no pone en riesgo la teoría de la secularización en sí misma, si esta es entendida en los términos estratificados que arriba mencionamos.

Regresando al ámbito teórico, la última parte del capítulo 3 ofrece una discusión acerca de tres aspectos clave de la libertad religiosa: ¿debe ser esta entendida como una libertad puramente negativa o, por el contrario, exige prestaciones positivas?; ¿debe ser interpretada como una libertad puramente individual o exige el reconocimiento de derechos colectivos?; ¿debe ser entendida de modo uniforme o, por el contrario, exige el reconocimiento de excepciones a normas comunes a favor de las minorías?

Como ya hemos dicho, este libro surge de la condensación de las ideas centrales de la investigación doctoral. Aunque no es este el lugar adecuado para realizar complejas consideraciones de tipo metodológico, creemos necesario llamar la atención sobre el carácter interdisciplinario del trabajo.

Al adoptar la perspectiva propia del paradigma de la secularización nos hemos apoyado en los estudios existentes en el ámbito de la teoría sociológica. En razón del interés investigativo que subyace a este trabajo, el recurso a la sociología no se limitó al ámbito de la sociología de la religión sino que incluyó también la sociología jurídica y la sociología política. Esta perspectiva es patente en los dos primeros apartados del capítulo 1, así como en las primeras partes de los capítulos subsiguientes.

El análisis de los ejemplos que constituyen las segundas partes de los capítulos 2, 3 y 4 se ha apoyado tanto en la bibliografía existente como en un estudio original a partir del análisis documental y de la metodología propia de la dogmática jurídica. La selección de los ejemplos, como no podía ser de otra manera, reviste cierta dosis de discrecionalidad. Dado que el interés fundamental de este trabajo es de tipo teórico, los ejemplos cumplen una función de apoyo: se trata de un necesario *anclaje* a la realidad. Evidentemente, podrían haberse elegido otros casos que ilustraran los aspectos teóricos. Sin embargo, nos ha parecido que los ejemplos seleccionados tienen la virtud de mostrar con claridad los procesos descritos en el trabajo. Igualmente, los límites de extensión obligan a centrarse en determinados contextos nacionales, y no en otros, al abordar esos ejemplos. La selección de los contextos nacionales ha estado guiada por el mismo objetivo estratégico: la mejor complementación entre la teoría y el ejemplo histórico.

Finalmente, las terceras partes de todos los capítulos se apoyan en consideraciones propias del ámbito de la filosofía jurídica y política, para lo cual hemos intentado poner en diálogo a los autores que nos han parecido más relevantes en cada tema.

Del mismo modo que señalábamos con los ejemplos históricos utilizados, en la selección de los autores se ha hecho uso de un inevitable margen de discrecionalidad. Sin embargo, al igual que lo decíamos antes, esta discrecionalidad no es pura arbitrariedad. En algunos casos, la referencia a un autor concreto viene obligada por la existencia de cierto consenso académico sobre la importancia fundamental de ese autor en una determinada tradición de pensamiento: no se puede hablar del liberalismo del siglo XX sin mencionar a Rawls, del republicanismo sin nombrar a Habermas o del comunitarismo sin mentar a Taylor. En otros casos, hemos de reconocerlo, la selección puede ser más opinable. Sin embargo, creemos que hemos incluido aquellas aportaciones más significativas en relación con el punto tratado.

En razón del carácter amplio del estudio seguramente se han perdido muchos elementos de detalle. Aunque esta pérdida sea de lamentar, creemos que es el único camino posible cuando se trata de cuestiones generales como las que aquí tratamos y se intenta, en última instancia, realizar consideraciones propias del ámbito de la filosofía jurídica y política.

No puedo terminar esta introducción sin agradecer a todas las personas que han hecho posible que este trabajo llegara a buen puerto. En primer lugar, al director de la tesis doctoral, el profesor Manuel Calvo García, por su rigor académico y su cercanía humana durante todo el tiempo de la investigación. En segundo lugar, a los miembros del Tribunal de tesis, cuyas observaciones y críticas me han sido de enorme utilidad para profundizar en los temas abordados y elaborar este libro. En tercer lugar agradezco a todas las personas que forman parte de la Universidad de Zaragoza, y que de una manera u otra han contribuido a la realización de este trabajo, en especial a los miembros del Área de Filosofía del Derecho y del Laboratorio de Sociología Jurídica.

Por otra parte, quiero señalar el permanente apoyo brindado por el Seminario de Investigación para la Paz de Zaragoza, y expresar mi particular agradecimiento al mismo en las personas de su presidente, Jesús María Alemany Briz, y su directora, Carmen Magallón Portolés.

Hago pública mi gratitud a los integrantes del Institut des Sciences Sociales du Politique, en Cachan (Francia), donde realicé una estancia de investigación durante tres meses. Una mención particular merecen también las redactoras de los informes expertos presentados en vistas a la obtención de la mención europea en el título de doctor.

Finalmente, pero no por ello de un modo menos significativo, agradezco de todo corazón a Loreto, a mi familia y a mis amigos, por su comprensión y su apoyo incondicional durante todo el tiempo en el que se desarrollaron las tareas de investigación.

Capítulo 1. Modernidad, Posmodernidad y religión

Este primer capítulo de nuestro trabajo está dedicado al estudio de la posición que asume la religión en la Modernidad y en la Posmodernidad. Comenzaremos refiriéndonos al paradigma sociológico que durante muchos años ha servido como explicación canónica de los procesos que desembocaron en la configuración moderna de lo religioso: el paradigma de la secularización. Luego estudiaremos las críticas que este paradigma ha recibido, en particular las derivadas del cambio en las formas de vida que puede denominarse Posmodernidad. Por último, y pasando al ámbito de la filosofía jurídico-política, veremos en qué medida la dinámica religión-secularización se vincula con la oposición entre esfera pública y esfera privada.

Las teorías de la secularización

La forma en que se vinculan religión y Modernidad ha sido y es objeto de constante debate entre los teóricos. No existe una perspectiva teórica generalmente aceptada que dé cuenta de las relaciones entre estos dos conceptos. Las divergencias se deben a diversos factores, entre los cuales no son menores las diferencias terminológicas y geográficas. En efecto, la relación entre Modernidad y religión puede entenderse de maneras muy diferentes según el modo en que se definan los dos términos de la relación. El concepto de religión y el de Modernidad son polisémicos. Además, según la región geográfica que se enfoque en cada estudio, pueden también identificarse dinámicas diferentes, que en algunos casos llegan a ser interpretadas como opuestas.

La secularización en los padres de la sociología

Desde los estudios de los padres de la sociología, la religión es una de las columnas vertebrales de la disciplina.¹ En estos estudios pioneros, y en los que los han seguido a lo largo de los siglos XIX y XX, ha estado presente la idea de la secularización como un proceso ligado al desarrollo de la Modernidad, aunque los padres fundadores de la disciplina no hayan construido una *teoría de la secularización* tal como sería realizada en la segunda mitad del siglo XX. De hecho, Durkheim, aunque

¹ Sobre la religión en la historia de la sociología, véase Mendieta (2002).

había sugerido las líneas generales de ciertos cambios religiosos, no había utilizado el concepto de secularización y Weber había hablado más bien de *desencantamiento del mundo*.

En términos generales, puede decirse que entre aquellas propuestas teóricas que aceptan que la secularización (entendida en formas diversas) está ligada a los procesos de modernización de las sociedades (también entendida de diferentes maneras según los autores) pueden distinguirse dos corrientes: teorías radicales y teorías moderadas de la secularización.² Para las primeras, existiría un proceso de declinación de la religión que la llevaría a la desaparición. De Auguste Compte a Karl Marx, pasando por estudiosos de la religión como Edward Tylor y James Frazer, estas teorías hunden sus raíces en el pensamiento ilustrado del siglo XVIII y tuvieron gran predicamento en el siglo XIX. Las teorías moderadas de la secularización, en cambio, no pronosticaban la pura desaparición de la religión, sino más bien una transformación de la religiosidad ligada a su declinación. Aquí encuadran las clásicas teorías de Max Weber sobre el proceso de desencantamiento del mundo y las de Émile Durkheim sobre la transformación de las formas religiosas, o las de Peter Berger y Brian Wilson en la segunda mitad del siglo XX.

Las teorías radicales de la secularización se vinculan al pensamiento ilustrado europeo, que veía en las religiones, tal como se habían desarrollado históricamente, un factor de superstición y oscurantismo, frontalmente opuesto a la potencia de la razón. Su confianza en el progreso de las ciencias y en el desarrollo tecnológico tenía entonces como correlato necesario un retroceso en las fuerzas religiosas que se les oponían. En las modernas sociedades ilustradas e industrializadas, la religión estaba destinada a la pura irrelevancia. El positivismo comtiano es heredero de esta confianza en la razón que, en el último estadio de evolución intelectual de la humanidad, suplantaría totalmente a la religión. Las religiones tradicionales serían reemplazadas por un conjunto de principios morales científicamente fundados en la propia sociología (Comte, [1851]1972; [1852]2002). El pensamiento de Marx tampoco está, en este punto, muy lejos de las ideas ilustradas. Su concepción de la religión como superestructura ligada a ciertas formas económicas lleva a considerar que la transformación de estas últimas conllevará irremediablemente la desaparición de la primera (Marx, [1843]2004; Marx y Engels [varias fechas]2004).³

Las teorías moderadas de la secularización, en cambio, pueden hacerse girar en torno de los trabajos precursores de Durkheim o Weber, y de los más contemporáneos que de alguna manera u otra los siguen. En el pensamiento durkheimiano la religión no estaba destinada a desaparecer, aunque sí a transformarse en forma notoria. Esto tiene

² Ver esta distinción en: Mardones (1996: 123); Hamilton (1995: 165-166). Aunque, como se verá en el desarrollo que sigue, la cuestión es bastante más compleja (ya que hay prácticamente tantas variantes de la teoría de la secularización como autores que la sostienen o la critican) esta primera aproximación sirve para hacerse una idea general de los elementos en juego.

³ Sobre la sociología de la religión en Marx y Engels, ver la obra introductoria de Hervieu-Léger y Willaime (2001).

que ver con el hecho de que, para Durkheim, la religión está en el origen del ideal moral que provee la base para la cohesión social. El carácter débil de la conciencia colectiva en las sociedades modernas habría de llevar a la atenuación de las formas religiosas históricas. Sin embargo, y de una manera más radical que las teorías comunes de la secularización que identifican esta retirada de lo religioso con la etapa moderna, para Durkheim la secularización de las sociedades se remonta mucho más atrás. La historia de la humanidad es la de una progresiva erosión de la religión en sus formas tradicionales. En un primer momento, de hecho, todo lo que es social es religioso. Luego se va produciendo una separación de las funciones políticas, económicas, científicas respecto de la función religiosa. Sin embargo, el rol regulativo de las religiones debe ser asumido por otras formas, que en este sentido pueden llamarse religiones, de tipo civil o político. Aunque las religiones instituidas puedan erosionarse, la dimensión religiosa en sí misma es inherente al vínculo social (Durkheim, [1912]2008).⁴

Weber ([varias fechas]1996; [1904]1958) se ha referido a los procesos de racionalización que llevan a un *desencantamiento* o *des-magificación* del mundo. Este desencantamiento implica que la visión del mundo como unidad cósmica es reemplazada por una visión descentrada, diferenciada en compartimentos, cada uno con su propia lógica. El mundo es considerado cada vez más como un entorno calculable, y manejado por el hombre, es decir, el resultado de un plan controlado. Hay una pluralización de las esferas de valor: la ciencia, la moralidad y el arte se independizan de la religión. Además de esta fragmentación del mundo en diferentes esferas, se produce la primacía de una de ellas sobre las demás: la primacía de la racionalidad la detenta la ciencia. Desencantamiento del mundo y racionalización son las dos caras de una misma moneda.

En este proceso ha jugado un rol fundamental la figura del profeta, un portador de carisma personal que proclama una doctrina religiosa o un mandamiento divino. La profecía está en el origen del desencantamiento y la racionalización del mundo porque ella crea una orientación de la conducta en torno de una escala de valores considerada en sí misma, de modo que el mundo aparece como un material que hay que moldear de acuerdo con la norma ética.⁵ El judaísmo es importante en este proceso, porque es una religión que se manifiesta hostil a la magia, y porque el dios del judaísmo no es un dios místico, sino un dios personal con un plan que puede ser racionalmente comprendido.

⁴ En la constitución de las nuevas formas religiosas que garantizaran el lazo social en las sociedades modernas, las preferencias de Durkheim se inclinaban hacia una moral fundada en la ciencia. Él mismo fue un militante laico que mostró sus simpatías por la obra de laicización escolar de la III República Francesa. Sobre la sociología de la religión en Durkheim puede consultarse, además del ya nombrado trabajo introductorio de Hervieu-Léger y Willaime (2001), los artículos publicados sobre el tema en el número 69 de la revista *Archives des sciences sociales des religions*, dedicado a Durkheim, en particular los trabajos de Bellah y Benoît (1990) y Baubérot (1990b).

⁵ De hecho, una de las oposiciones fundamentales de la sociología de la religión weberiana es la que existe entre la religión mágica (que intenta someter las potencias sobrenaturales a los fines humanos o tornarse agradable a esas potencias sobrenaturales) y la religión ética.

Sin embargo, este proceso de racionalización no alcanzó, en el judaísmo, al ámbito económico. La ética económica del judaísmo fue tradicional y ritualista, no racional.

La racionalización completa de la vida económica se produjo con la Reforma Protestante, ligada al nacimiento de la nueva economía capitalista. Sin embargo, y paradójicamente, el desarrollo posterior de esta forma económica se independizó de las condiciones histórico-religiosas que le habían dado origen. Como dice Jürgen Habermas (2000: 179), intérprete autorizado de Weber, como consecuencia de la descomposición de las imágenes tradicionales del mundo y de la racionalización de la cultura se generalizó una actitud frente a la fe como una cuestión privada. Al mismo tiempo, se desarrolló una moral internalizada de la conciencia. La *ética protestante* promovió un modo racional de vida y aseguró así un anclaje en términos de una racionalidad con arreglo a valores de modos de comportamiento racionales con arreglo a fines. Sin embargo, en la progresiva modernización, la racionalidad organizativa de los ámbitos administrativos y económicos de acción se liberó de estos fundamentos motivacionales de orientaciones de valor religiosas. Los nuevos ámbitos de acción que abrió esta evolución, y que hicieron posible en un principio la emancipación de los individuos respecto de las formas de socialización corporativas tanto de la sociedad pre-moderna como de la sociedad pre-burguesa, se transformaron finalmente en lo que Weber calificó como una *jaula de hierro*.

Otro aspecto importante en la relación entre religión y capitalismo es que el segundo favoreció la mundanización de la primera. El desarrollo del capitalismo fue en sí mismo un factor del auge del materialismo, y el punto de partida de una reinterpretación de la vida en términos mundanos. La economía fue la primera esfera de actividad que adquirió autonomía. El carácter mundial de las nuevas formas de vida fomentó el desarrollo de un materialismo no religioso, pero también de una reinterpretación religiosa de la ética vocacional en términos de espiritualidad mundial. Las religiones de salvación tendieron a ser deslegitimadas y a reorientarse hacia objetivos más terrestres (Lambert, 1999).

Con la racionalización y el desencantamiento del mundo, la producción de sentidos dejó de estar monopolizada por la religión, al tiempo que aparecieron visiones múltiples que se relativizaban entre sí. La religión pasó a ser una opción personal, viéndose separada de sus funciones de legitimación social. El hombre moderno está fuertemente marcado por la idea de la autonomía individual. Precisamente, para Weber, el tipo ejemplar del hombre moderno era el empresario puritano, metódico, disciplinado, meticuloso y orientado hacia la responsabilidad personal y la virtud del trabajo.⁶

⁶ Sobre la perspectiva de Weber puede verse el ya dos veces citado trabajo de Hervieu-Léger y Willaime (2001), y los artículos publicados sobre el tema en el número 61 de la revista *Archives des sciences sociales des religions*, dedicado a Weber, en particular los trabajos de Isambert (1986) y Lambert (1986).

La teoría de la secularización a mediados del siglo XX

Hacia mediados del siglo XX se desarrollaron varias teorías que, combinando elementos durkheimianos y weberianos, intentaron explicar el desarrollo de los procesos de secularización modernos. Siguiendo a Weber, Peter Berger (1981: 159-160; 1982: 64-65) enfatizó que las causas de este proceso de racionalización (y consiguientemente, de la misma secularización) han de verse precisamente en la tradición religiosa judeocristiana de occidente, en relación con las infraestructuras prácticas de la vida social. Desde luego que también la Antigüedad griega y romana tiene su espacio entre las raíces de la Modernidad. Sin embargo, las causas religiosas de la Modernidad no han de encontrarse ni en la Heles ni en Roma, sino en la tradición bíblica. Al igual que Weber, Berger cree que el desencantamiento del mundo apareció ya en la tradición judía que, a diferencia de otras religiones de la Antigüedad, se relaciona con un dios que actúa históricamente, y no cósmicamente. El catolicismo representaría en este esquema un reencantamiento del mundo, en el sentido de significar una vuelta a la continuidad divino-humana. El protestantismo, en cambio, liberó las fuerzas de secularización. Y es que el protestantismo es, en relación con el catolicismo, una religión mucho más despojada de elementos mágicos, misteriosos y milagrosos, lo que contribuyó en buena medida al proceso de desencantamiento del mundo (Berger, 1981: 160-161).

El carácter trascendente del Dios bíblico resulta fundamental. La religión bíblica creó una polarización entre Dios y el hombre. Una de las experiencias fundamentales del antiguo Israel es que Dios es diferente de los ritmos de la naturaleza y del mundo. Las ideas de autonomía individual y de autonomía de la naturaleza tienen ambas raíces religiosas en el antiguo Israel. El individuo autónomo, que puede salir de su comunidad e incluso volverse contra ella, es un rasgo específico de la Modernidad. También lo es la idea de una naturaleza autónoma, que no está sujeta a los dioses y a su intervención, porque constituye el requisito básico de la ciencia moderna. Finalmente, como este mundo es la arena del drama de la redención, el antiguo Israel creó una visión única de la historia, que permite pensar que los seres humanos actúan en el mundo al servicio de esa redención (Berger, 1982: 65).

Para Berger, la secularización ha de entenderse como el proceso por el cual diversos sectores de la sociedad y de la cultura se sustraen a la influencia de las instituciones y de los símbolos religiosos. Además de la racionalización recién mencionada, los procesos de industrialización también desempeñaron su rol en la secularización, porque la naciente economía industrial necesitaba de cuadros racionalizados. La secularización, además, favoreció el pluralismo religioso (Berger, 1981: 197-198): como a partir de la Modernidad la adhesión a los grupos religiosos es voluntaria, las diferentes iglesias compiten entre sí para ganar *clientes* por medio de un *marketing* racionalizado.

La teoría de Berger resulta a primera vista persuasiva, ya que en efecto ha sido el mundo cristiano, y en particular, el protestante, el que ha sufrido los mayores niveles de secularización. Tiene sin embargo algunos puntos débiles, ya que si se asocia la secularización a la industrialización, los Estados Unidos, la nación probablemente más industrializada del planeta, debería ser también aquella en la que los procesos de secularización habrían tomado más fuerza, lo que no es de modo alguno exacto (Hamilton, 1995: 170-173). De hecho, la *excepción estadounidense* es el gran escollo que debe sortear la teoría de la secularización en su formulación clásica.⁷

El otro representante significativo de la perspectiva clásica sobre la secularización es Brian Wilson. Wilson analiza los procesos de secularización, entendidos como la pérdida de influencia de la religión en la sociedad occidental, desde una perspectiva algo más matizada. No niega que las fuerzas intrínsecas que pudieran existir en el propio cristianismo hayan tenido su relevancia en el proceso secularizador, pero el hecho de que existan procesos de secularización en marcha también en sociedades no cristianas lleva a pensar en otros factores. El eje pasaría entonces directamente por un proceso de racionalización del mundo, que estaría en la base de la secularización. Así, a medida que los hombres adquieren formas más racionales de vida, disminuyen los intentos de tipo emocional de dominio del mundo, como la religión. Este proceso hace que la sociedad adquiera cada vez más mecanismos de control sobre sí misma: el cambio de enfoque de la otra vida hacia esta está asociado al desarrollo del sentido de autodirección social (Wilson, 1969: 37-50).

La visión pragmática que se expandió en el siglo XIX afectó fuertemente a las religiones: a partir de este momento, todo sistema ideológico debió ser capaz de probarse a sí mismo (Wilson, 1969: 54-55).⁸ En este contexto, la ciencia se volvió más confiable que la religión, por sus resultados pragmáticos más palpables. Pero no solo la ciencia fue un desafío para la religión. También las artes lo fueron: ellas comenzaron a concurrir con la religión porque son también formas emotivas de dar sentido, y se convirtieron en depositarias de significaciones que antes eran religiosas

⁷ Ya a comienzos del siglo XX Weber había remarcado esta situación, al ver la fuerte vinculación de la religiosidad y la mentalidad de los negocios en los Estados Unidos. Es conocida la anécdota contada por el propio Weber respecto del hombre de negocios que le manifestó que le parecía bien que cada cual creyera lo que quisiera, pero que no confiaría ni cincuenta céntimos a un hombre que no perteneciera a ninguna iglesia. Para Weber esto era un signo de que la pertenencia religiosa era una muestra de calificación moral, particularmente de calificación de la moral en los negocios.

⁸ La racionalización afectó incluso a los movimientos religiosos. Los movimientos de tipo adventista que habían existido hasta el siglo XVIII habían sido estallidos emocionales extáticos; en cambio, movimientos más tardíos, como el calvinismo, el metodismo, etc. manifiestan una creciente racionalidad (Wilson, 1969: 38). La multiplicación de las denominaciones y el declive del misticismo van asociados a la secularización. La multiplicación de las denominaciones proporciona a quienes no tienen definido un compromiso religioso, la posibilidad de optar: la diversidad religiosa disminuye la fuerza del control social de la religión, al tiempo que la posibilidad de opción permite también hacer una elección no religiosa (Wilson, 1969: 44).

(Wilson, 1969: 57-58). Frente al problema de la excepción estadounidense Wilson se ve obligado a desarrollar una explicación *ad-hoc*.⁹

Karel Dobbelaere (1999; 2006) destaca dos aspectos de la teoría de Wilson. En primer lugar, que su concepto de secularización no se refiere tanto a la decadencia de la religión en sí misma, sino más bien a la decadencia de la religión organizada. Es decir, existe una decadencia del poder de las iglesias en el control de las vidas de las personas, lo que no quiere decir necesariamente que decaigan las creencias religiosas en sí mismas (por ejemplo, pueden aparecer nuevas formas de religiosidad personal). Por otra parte, el proceso de racionalización que Wilson asocia a la secularización está ligado a un proceso de creciente *societalización*: las relaciones sociales se ajustan cada vez más a los parámetros de comportamiento de una sociedad y menos a los de una comunidad (en el sentido de Tönnies). Los sistemas sociales están cada vez más basados en roles impersonales y patrones contractuales de comportamiento. En estos subsistemas, el control ya no está más basado en criterios morales y religiosos, sino que se vuelve impersonal, bajo el imperio de rutinas técnicas.

El rol de la racionalización en relación con la secularización no es sin embargo ajeno a la controversia. El desarrollo racional de la ciencia puede llevar al ateísmo, como sucede en posiciones científicas o materialistas. Pero también puede generar reacciones fundamentalistas, como en el caso del creacionismo estadounidense, o innovaciones religiosas, como el deísmo o las creencias paracientíficas. La primacía de la razón fue un factor que influyó en la reconfiguración del espectro religioso al contribuir al deseo de libertad, en la medida en que permitía un mayor grado de autonomía individual frente a la tradición, al poder político y a la autoridad religiosa. La libertad de la conciencia individual, sin embargo, también es un elemento ambiguo. Puede favorecer un rechazo de la religión, pero puede también favorecer una religión más personal o una reacción a través de la reafirmación de la identidad colectiva. El protestantismo fue la primera expresión religiosa que canalizó el deseo de libertad a través de innovaciones que fueron, en su momento, completamente revolucionarias: una fe más personal, la posibilidad para los laicos de leer la Biblia en lengua vernácula y la posibilidad de confesar los pecados directamente a Dios. En este nuevo contexto de pluralidad denominacional y guerras de religión, la libertad religiosa fue de hecho el primer paso importante hacia la libertad individual (Lambert, 1999).

Buena parte de los debates sobre la validez de la teoría clásica de la secularización se basan en cuestiones terminológicas y conceptuales. De hecho, muchas veces las diferencias entre las perspectivas teóricas se deben al hecho de que bajo el

⁹ Wilson constata este proceso secularizador a través de estadísticas sobre pertenencia y práctica religiosa en Gran Bretaña. Al analizar los datos semejantes para Estados Unidos, sin embargo, se advierte que la pertenencia y la práctica están lejos de decaer (Wilson, 1969: 93-95). Esto no significa sin embargo que no exista secularización en la sociedad americana: de hecho, se trata del país en el que los valores instrumentales y los modos de proceder racionales han ido más lejos, incluso más que en Europa. Pero sucede que la religiosidad norteamericana, aunque importante en cuanto a los niveles de práctica, es superficial. El ser religioso es más bien una manera respetable de adherir a los valores nacionales.

concepto de *secularización* se ubican fenómenos no idénticos (Hamilton, 1995: 166). En términos generales puede decirse que las teorías de la secularización que hasta aquí hemos visto incluyen dentro del concepto al menos dos elementos: por un lado, una tendencia a la diferenciación funcional entre distintas esferas de la vida social (la económica, la artística y fundamentalmente la jurídico-política) que se independizan de la religión. Esta última, a su vez, se constituye en una esfera más entre otras. En la sociedad moderna desaparece la tutela religiosa de lo social y se fragmenta el sistema unitario de cosmovisión religioso, por la aparición de una pluralidad de discursos en pie de igualdad con este. El concepto de diferenciación funcional se vincula a la privatización de las creencias religiosas: las instituciones religiosas se repliegan a su propio ámbito, perdiendo la hegemonía sobre las conciencias de la que antes habían gozado y se produce así una desmonopolización en la producción de cosmovisiones. La pertenencia a las comunidades religiosas pasa a ser una opción privada, un asunto de elección personal. Por otro lado, la segunda dimensión de la secularización, es la que asocia estos procesos con una progresiva decadencia de las creencias y las prácticas religiosas en sí mismas.

Cuestionamientos y vigencia de las teorías de la secularización

El paradigma de la secularización ha sido criticado por un sector importante de la disciplina sociológica casi desde su mismo nacimiento. Las críticas al paradigma pueden agruparse, globalmente hablando, en dos categorías. Por un lado están aquellas críticas que se dirigen al postulado central del paradigma, es decir, que cuestionan que exista una efectiva correlación entre Modernidad y secularización. En otras palabras, estas críticas dudan de que en el ingreso de una sociedad en la fase que se conoce como Modernidad (y que como hemos visto implica en grados diversos industrialización, urbanización, racionalización y burocratización de la vida) signifique al mismo tiempo un proceso de secularización en el sentido de decadencia de la religión. El segundo grupo de críticas no niega que en algún momento pueda haber existido una efectiva secularización asociada a la modernización de las sociedades, pero puntualiza que ciertos fenómenos de las sociedades posmodernas (el integrismo y el fundamentalismo religiosos, los nuevos movimientos religiosos, las nuevas formas de creencia, etc.) mostrarían que el proceso de secularización es reversible y que efectivamente se está revirtiendo.

Las dudas sobre el paradigma de la secularización

Comencemos por la primera crítica. Una vez más, buena parte de los malentendidos se deben a cuestiones conceptuales y terminológicas. Quienes definen la religión en términos funcionales tienden a rechazar que se hayan producido efectivamente los procesos de secularización como decadencia de la religión. Sucede que en algunos casos el concepto de religión resulta tan amplio, que es muy difícil ver un debilitamiento de la misma (Hamilton, 1995: 166). Algo de esto ya estaba presente en las intuiciones tempranas de Durkheim y puede encontrarse hoy entre los autores de tendencia funcionalista.

Siguiendo en este punto a Durkheim, Thomas Luckmann (1967) afirma la imposibilidad de la existencia de una sociedad sin religión. Por ello, en lugar de estudiar la secularización como declinación de la religión se refiere a sus transformaciones en el contexto de la Modernidad. Para comprender este punto de vista resulta esencial abandonar la perspectiva que identifica a la religión con su forma tradicional eclesiástica, que es solo una de las formas históricas de la religión.

Luckmann acepta la caracterización de la Modernidad como un proceso de progresiva diferenciación de las funciones sociales que se emancipan de la lógica religiosa, así como un proceso de progresiva privatización religiosa. Cree que resulta acertado vincular la secularización (entendida en términos de transformación y no de simple decadencia de la religión), por un lado, a la avanzada especialización funcional de los diferentes ámbitos de lo público (en especial la economía y la política); y, por otro lado, al pluralismo religioso, ya que las diferentes cosmovisiones pasan a estar disponibles para todo el mundo (Luckmann, 2008: 21-22).

En un trabajo conjunto dedicado al pluralismo, Berger y Luckmann (1967: 117-124) coinciden en una descripción de la des-monopolización del mercado religioso y su creciente racionalización.¹⁰ En ese texto, los autores se refieren a las consecuencias que esta nueva dimensión socio-estructural de la religión tiene sobre la conciencia individual. El pluralismo religioso lleva a la subjetivización de la religión, lo que significa que los antiguos contenidos religiosos pierden su estatus de realidades objetivas. Las afirmaciones religiosas tradicionales pierden su calidad de evidencias primeras; dejan de ser realidades objetivas para volverse materia de preferencia personal. Paralelamente, y en relación con el proceso de privatización de las creencias religiosas, la religión tiende a centrarse éticamente en la esfera privada, es decir, sobre la familia y las relaciones sociales.

En otro texto, Luckmann (1967) insiste sobre esta subjetivación de las creencias desde otro ángulo. Afirma que la segmentación propia de la diferenciación funcional moderna se reproduce a nivel de la conciencia del individuo. Para conseguir

¹⁰ Desde que el Estado deja de utilizar su poder coercitivo para salvaguardar un monopolio religioso, los antiguos fieles se convierten en una masa de consumidores religiosos que pueden elegir entre las diferentes ofertas que se les presentan (o al menos elegir aceptar o rechazar el producto que les ofrece el ex-monopolio). Para mantener su clientela, cada grupo religioso se ve obligado a recurrir a una racionalización cada vez mayor de sus prácticas, y se desarrolla una regulación (también racional) de la competencia entre grupos religiosos mediante procesos de cartelización.

estructurar su identidad en relación con una totalidad significativa, el individuo debe buscar nuevas formas religiosas. Y las encuentra en los diversos modos de auto-realización del yo, es decir, mediante un repliegue a la vida privada. Es lo que Luckmann denomina *la religión invisible*.

Mientras que Berger analiza la mercantilización de la religión desde la perspectiva de las organizaciones religiosas que se transformaban en agencias comerciales competitivas (y esta es también la perspectiva que se traslucen en el texto conjunto de los autores), Luckmann enfatiza la perspectiva del consumidor individual. Como comprador, el individuo se encuentra con una amplia gama de ofertas religiosas, elaboradas y vendidas por agencias especializadas de servicios religiosos, a partir de las cuales construye y reconstruye un sistema precario de representaciones esenciales. Para Luckmann, la diferencia entre esta nueva forma de organización social y las precedentes es que las instituciones públicas primarias (es decir aquellas que tienen una fuerza vinculante como la economía y la política) no mantienen el cosmos sagrado, sino que simplemente regulan el marco legal y económico dentro del cual tiene lugar la competencia del mercado religioso (Casanova, 1994: 235-236). Además, a diferencia de Berger, que cree que es la secularización la que favorece el pluralismo, Luckmann piensa que la relación causal opera en sentido inverso: el pluralismo religioso tiende a relativizar las propias creencias, y abrir así el camino para la transformación del estatus de la religión.

Dejando de lado el problema que puede plantear una definición funcional de la religión, que como vimos puede ser tan amplia que haga que el concepto mismo de declinación de la religión carezca de sentido, existe otro problema de tipo empírico. Este es relativo a uno de los aspectos de la teoría: el de la decadencia de los niveles de pertenencia y práctica religiosas. El caso incómodo a este respecto han sido siempre los Estados Unidos. Está claro que los indicadores de práctica religiosa en los Estados Unidos están lejos de declinar. Si la sociedad más moderna del planeta (en términos de industrialización, racionalización, etc.) no es una sociedad secularizada, puede dudarse de la teoría que postulaba que la secularización va de la mano con la Modernidad. En otras palabras, es dudoso hasta qué punto la religiosidad tradicional eclesiásticamente orientada se reduce efectivamente en la Modernidad, y aun en el caso de que esto sea verdaderamente así, hasta qué punto se trata de la declinación de la religión y no solo de alguna de sus formas históricas (Casanova, 1994: 219).¹¹ Otras críticas van incluso más allá, y cuestionan también la dimensión de separación funcional que, como vimos más arriba, es otro de los rasgos de la teoría. Aunque a primera vista puede parecer, al menos en Europa, que la diferenciación funcional es un hecho comprobado (el mundo está

¹¹ Grace Davie (2002) cree que el fenómeno de la secularización es, en el mejor de los casos, una particularidad europea: ni en América, ni en África ni en Oriente puede verse un fenómeno semejante. Incluso en Europa más que de decadencia de las creencias y las prácticas religiosas sin más convendría hablar de una nueva forma de religiosidad que se manifiesta en *believing without belonging*, de modo que la sociedad europea sería mucho mejor definida en con el término *unchurched* que con el término *secular*. Sobre la creencia sin pertenencia ver también Lambert (2004).

organizado en base a roles impersonales y patrones contractuales, la religión es considerada como un asunto de elección personal), el elemento religioso sigue teniendo una fuerte presencia en la esfera pública y la autonomía de las esferas sociales no es tan marcada como se había pensado que podría ser.

Una de las corrientes que más peso ha tenido en la crítica del paradigma de la secularización es la que aplica la llamada *teoría de la elección racional* al campo de la sociología de la religión, e intenta mostrar no solo que las creencias religiosas no son un resquicio de etapas primitivas de la evolución humana, sino que incluso pueden explicarse en términos de preferencias racionales. En el siglo XIX habría emergido una visión de la religión como un fenómeno no-racional, o incluso puramente irracional, que explicaba el comportamiento religioso en términos de pensamiento primitivo, impulsos neuróticos y condicionamiento social. Así, la secularización, entendida como diferenciación funcional y como declinación de las creencias y las prácticas religiosas, era vista como el inevitable resultado del desarrollo científico y tecnológico.

A partir de diversos estudios empíricos, esta corriente busca refutar la caracterización del comportamiento religioso como comportamiento irracional, y mostrar la compatibilidad entre el avance de la ciencia y la tecnología y el mantenimiento de los niveles de creencia y práctica religiosas (Iannaccone, Stark y Finke, 1998). De hecho, si la secularización fuera entendida solo como pérdida de poder de la esfera religiosa sobre otras esferas, podría llegar incluso a ser una explicación aceptable. Pero no es sostenible hablar de reducción de la práctica religiosa. En primer lugar, está claro que la reducción de la práctica religiosa en la Modernidad no se aplica a los Estados Unidos. Esto es un hecho aceptado. Pero incluso en Europa la tesis no funcionaría porque se estaría partiendo de una supuesta edad de oro nunca probada de la religión en la Edad Media, para a partir de allí deducir una consiguiente declinación posterior (Stark, 1999).¹²

La Edad Media nunca fue un periodo de tan alta práctica religiosa como se había creído, aunque la creencia religiosa sí parece haber sido muy alta. Sin embargo, esta situación de altos niveles de creencias y bajos niveles de práctica puede encontrarse incluso hoy en muchas sociedades. Por otra parte, en los países islámicos y en Asia (Japón, Taiwán, Hong Kong) la modernización no ha significado decadencia religiosa. Por ejemplo, ha habido un *revival* religioso en los países ex comunistas, después de la caída de la URSS (Stark, 1999).

¹² Stark (1999) se sirve de datos históricos que permitirían demostrar que la práctica religiosa en la Edad Media fue mucho menor que lo que una visión idealizada podría hacer suponer. Stark desarrolla una explicación complementaria a partir del modelo de mercado que aplica a las creencias y prácticas religiosas y que permite, a su juicio, entender porqué Europa nunca estuvo verdaderamente cristianizada. La cristiandad que triunfó sobre Roma era un movimiento de masas, en un entorno altamente competitivo. El cristianismo que siguió luego se asentó sobre una Europa solo nominalmente convertida, y fue, en el mejor de los casos, una iglesia subsidiada por el propio Estado, muy poco competitiva, que en lugar de dedicarse a la actividad misionera en la población se dedicó a bautizar reyes y convertirlos en santos nacionales.

La aplicación de la teoría de la elección racional al campo de la sociología religiosa lleva a ver en la religión un fenómeno de mercado que puede ser explicado a partir de la teoría económica, algo que ya habían insinuado Berger y Luckmann. Así una desregulación del mercado religioso mediante la ausencia de intervención estatal incentivaría la competencia entre los grupos religiosos dando un renovado vigor a la religión. Esto podría verse desde los ejemplos históricos del protestantismo estadounidense hasta el florecimiento contemporáneo de pentecostalismo en América Latina, en ambos casos como resultado de la desregulación del mercado religioso (Iannaccone, Finke y Stark, 1997).

Las críticas al paradigma de la secularización han sido tan severas, que algunos de sus antiguos promotores han revisado sus posturas. El caso más significativo es el de Peter Berger, quien en sus escritos más recientes ha abandonado totalmente la teoría de la secularización, reconociendo que nunca había tenido gran sustento empírico. El mundo, dice ahora Berger (1993: 15; 2009: 69), es tan fervientemente religioso como lo ha sido siempre, e incluso más que a comienzos del siglo XX. La teoría de la secularización no puede servir de paradigma general de interpretación sociológica. Es una teoría que solo permite explicar ciertas transformaciones en Europa y otros pocos territorios con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, así como en una capa de intelectuales occidentales (Berger, 1993: 15; 2009: 70).¹³

El desafío de la Posmodernidad

Como decíamos más arriba, las dudas sobre la validez del paradigma de la secularización surgen también a partir de las transformaciones de la Posmodernidad que, aparentemente, estarían dando lugar a un resurgir de las creencias y prácticas religiosas y cuestionando la separación funcional y el carácter privado de la religión.

Peter Berger (2005: 8), quien ha renegado de sus antiguas posturas y admite sin más que la teoría de la secularización ha sido refutada, sostiene hoy que no puede decirse que la Modernidad y su ambigua radicalización posmoderna lleven a la secularización, aunque sí parece estar claro que llevan a un pluralismo religioso competitivo, con el establecimiento de algo similar a un mercado religioso.¹⁴

¹³ Berger (1993: 15) cree que los sociólogos tienen dificultad para entender el carácter fuertemente religioso del mundo contemporáneo. Para Berger, es necesario reconocer que la Modernidad puede asumir formas diversas. Es cierto que existe un conjunto de actitudes que puede ser visto como un requisito intrínseco sin el cual la Modernidad no puede tener lugar: un modo racional de pensar y de actuar sin el cual la ciencia, la tecnología y la administración burocrática no pueden existir. Pero más allá de esto, hay otros elementos extrínsecos que pueden variar grandemente de un país a otro.

¹⁴ Los fieles se transforman en consumidores religiosos cuyas preferencias deben ser consideradas por las instituciones religiosas; estas, por su parte, asumen prácticas de distribución de territorios o de cartelización, como las grandes empresas. Los movimientos religiosos plurales asumen la forma de asociaciones voluntarias, produciéndose a su respecto el pasaje general que la Modernidad marca del *destino* a la *elección*; es lo que Berger denomina el *imperativo herético*. El proceso de *denominacionalización* (es decir, la tendencia de las agrupaciones religiosas a convertirse en

El mundo contemporáneo sería así *furiosamente religioso* (Berger, 2009: 46; 1996). Las dos manifestaciones más evidentes de este resurgir serían el Islam político y el Evangelismo. Las dos excepciones al carácter religioso de la época, es decir los dos casos en los que la teoría de la secularización parecería todavía funcionar, son un ámbito geográfico específico (Europa) y un determinado estrato social (las élites formadas en las universidades occidentales). Aunque puede pensarse en una explicación que vea el resurgir religioso como la búsqueda de un refugio frente a la incertidumbre de la Posmodernidad, o incluso como una reacción frente al intento secularizador de las élites, parece más bien que lo que exige una explicación no es la presencia de lo religioso (que siempre ha estado presente), sino más bien los casos excepcionales de ausencia. En este sentido, el mundo moderno y el mundo posmoderno serían religiosos, simplemente, del mismo modo en que siempre lo han sido.¹⁵

Mientras Berger propone abandonar la teoría de la secularización, Jürgen Habermas (2009a: 64-69) niega que pueda hablarse del fin de la secularización, y prefiere hablar de sociedades pos-seculares, para el caso de aquellas sociedades que han sido sociedades secularizadas, y en las que la secularización toma ahora un nuevo rumbo. Hay que reconocer, admite el autor alemán, alguna debilidad de la tesis de la secularización, pero ella radica más bien en la obtención de conclusiones indiferenciadas sobre la extensión de la secularización. Sigue siendo cierta la secularización en el sentido de que las comunidades religiosas se van limitando cada vez más a su función de cura de almas, abandonando sus competencias en otras esferas sociales. Sin embargo, esta pérdida de función de la religión no se corresponde con una pérdida de relevancia de la religión ni en el espacio político y cultural de la sociedad, ni en la conducción de la vida personal. Hay un *cambio de conciencia* sobre el rol de la religión.¹⁶

La interpretación de Habermas tal vez sea pertinente para las sociedades europeas, pero no es indudable que pueda extenderse como interpretación general de las transformaciones posmodernas de la religión. Ella tiene sí el mérito de preguntarse

(denominaciones), que ha sido propio del protestantismo estadounidense, estaría propagándose a todos los grupos religiosos (Berger, 2005: 9-11).

¹⁵ Berger (2005: 14-15) admite que si bien la Modernidad lleva al pluralismo religioso, existe también una contracorriente, el fundamentalismo, que busca restaurar lo dado por sentado en la conciencia de los individuos y grupos sociales ya sea para convertir a toda la sociedad en *estructura de plausibilidad* de la creencia, ya para restaurar una subcultura religiosa en el seno de una sociedad que no lo es. No deja de ser llamativo que entre los fundamentalismos que Berger menciona se encuentren el musulmán, el judío y hasta el hindú, pero que el mismo Berger rechace ubicar en ese esquema a la Iglesia Católica y a la derecha cristiana estadounidense. Sobre el abandono de la teoría de la secularización puede verse, Berger, Zacks y Martin (1999).

¹⁶ Este cambio de conciencia respondería a tres fenómenos. En primer lugar, la percepción transmitida por los medios de comunicación de que determinados conflictos planetarios son conflictos religiosos, que hace que ya no exista la certeza de que la modernización se desarrolla a expensas de la importancia pública y personal de la religión. En segundo lugar, la religión gana importancia dentro del espacio nacional, y las iglesias aparecen como intérpretes de debates políticos (en temas que van de la eutanasia al cambio climático). Finalmente, la inmigración hacia Europa hace que se torne relevante un pluralismo de formas de vida (Habermas, 2009a: 64-69).

sobre la persistencia de algunas características que tradicionalmente se vinculaban a la secularización (Hamilton, 1995: 175). Llegados a este punto, hay dos preguntas que deben formularse. En primer lugar, ¿existe una teoría coherente acerca de los cambios religiosos en condiciones de Posmodernidad? En segundo lugar, estos cambios, ¿deben verse en continuidad o en ruptura con la Modernidad?

La tesis habermasiana de la pos-secularización parece abonar la posibilidad de la ruptura. Las olas religiosas que agitan el mar de la Posmodernidad no tendrían su origen en la Modernidad, sino que se constituirían en ruptura con ella. Si se lleva hasta sus últimas consecuencias esta idea, y se acepta además que la Modernidad ha sido el tiempo de la secularización, habría que hablar de un *retorno de lo religioso*.

La idea del retorno de lo religioso se constituye sobre la base de la creencia en que lo religioso se había perdido en las sociedades desarrolladas y que esta pérdida era definitiva. Si este fuera el caso, varias interpretaciones podrían formularse: una nueva manifestación de la naturaleza religiosa propia del hombre escondida bajo el manto ilustrado, un mero regreso irracional o la contracara de la racionalidad moderna.¹⁷

No parece sin embargo que pueda hablarse de un verdadero proceso de dessecularización, sino más bien de una transformación del fenómeno religioso producida por la decreciente influencia social de la religión (Baubérot, 2003: 454). Es precisamente porque las sociedades modernas y posmodernas están secularizadas que resulta inaceptable para las iglesias buscar una adaptación a cualquier costo.

Siguiendo a Marcel Gauchet (2003: 38-40) puede decirse que lo que se ha dado en llamar *retorno de lo religioso* es más bien una adaptación de la fe a las condiciones modernas y posmodernas de la vida social y personal que no implica una estructuración religiosa de la experiencia humana. En lo que tal vez no tiene razón Gauchet es en dejar a Europa fuera de este movimiento. Para el filósofo francés, en Europa hay un debilitamiento continuo de lo religioso mientras que una ola histórica de sentido contrario se mueve en el mundo islámico, en América Latina y en los Estados Unidos. Nosotros, en cambio, creemos que también en Europa se dan algunas formas de reforzamiento de lo religioso en condiciones de Posmodernidad.

La hipótesis de la *religión invisible*, formulada por Thomas Luckmann (1967) y que hemos mencionado más arriba, opta por la idea de continuidad entre la Modernidad y la Posmodernidad y se diferencia de este modo de la perspectiva habermasiana. Es decir, ubica las transformaciones religiosas del mundo contemporáneo en la línea de la radicalización de las condiciones históricas de la Modernidad. Para

¹⁷ Se podría decir que se trata del fracaso de los ideales laicos de la Ilustración y del marxismo, que permite al hombre volver a su identidad natural de *homo religiosus*. En esta interpretación, existiría una verdadera naturaleza religiosa del hombre, escondida detrás del anti-confesionalismo de los ideales ilustrados y marxistas, que renace ante el fracaso de estos. La segunda vía sería decir que se trata de una mera regresión irracional, propia de los períodos de incertidumbre, que desaparecerá pronto dejando que la Modernidad siga su curso. Una tercera posibilidad es señalar que se trata, no de un brote de irracionalidad, sino de la contracara de la racionalidad moderna. En efecto, ante un mundo que se le presenta al hombre como una inmensa máquina burocrática cuyo funcionamiento le escapa totalmente, hay un intento de recuperar la humanidad perdida tras la hiper-racionalización moderna.

Luckmann (2003: 276-277), las teorías clásicas de la secularización responden a las asunciones sobre la naturaleza de la religión hechas por los filósofos racionalistas de los siglos XVIII y XIX. Pero resulta que tales asunciones son erróneas: la religión no es una fase pasajera en la evolución de la humanidad, sino un aspecto universal de la condición humana.¹⁸ Algo parecido sucede con la moralidad, el otro gran componente de cualquier visión del mundo.

En la perspectiva luckmanniana (2003: 277), una descripción fenomenológica de las experiencias subjetivas de trascendencia revela tres niveles diferentes. Las trascendencias menores (pequeñas trascendencias del tiempo y el espacio en la vida cotidiana), las trascendencias intermedias (también de la vida cotidiana, ligadas a la presencia de otros seres humanos) y las grandes trascendencias (sueños, éxtasis, meditación, dolor extremo, confrontación con la muerte, que van más allá de la vida cotidiana). Controlar las trascendencias menores es el ámbito de lo que generalmente se denomina *magia*; las trascendencias sociales corresponden al ámbito de la *religión política*; las representaciones colectivas que intentaban gestionar las grandes trascendencias son las únicas que han recibido convencionalmente el nombre de *religión* en sentido estricto. Las visiones del mundo en general, y sus núcleos religiosos en particular, contienen los tres niveles de trascendencia, aunque en proporción variable.

La forma social de la religión en la época moderna está marcada por dos rasgos sustanciales: el alto grado de especialización funcional de los campos públicos (economía, Estado) y el creciente pluralismo. La religión moderna es una religión privatizada y centrada en el individuo.¹⁹ Son precisamente estas características las que se radicalizan en la Posmodernidad. La forma privatizada de la religión está caracterizada por la ausencia de modelos sociales obligatorios para la universal y persistente necesidad de experiencias de trascendencia de la vida humana y de la búsqueda de sentido a esa vida. Algo semejante ocurre con la moralidad: en las sociedades posmodernas no existe un orden moral unitario. Ninguna jerarquía de concepciones de la vida buena es transmitida y reforzada por un aparato institucional, las nociones de lo bueno y de lo malo se desarrollan en varios canales (Luckmann, 2003: 283). Esta privatización y subjetivación de los códigos de creencias es coherente con la tendencia al desplazamiento de lo religioso desde las grandes trascendencias a las trascendencias medianas de tipo político y, sobre todo, a las pequeñas trascendencias de la vida cotidiana.²⁰ Las creencias religiosas se alejan de las grandes trascendencias, para

¹⁸ Algo parecido dice Debray (2005), no ya desde la sociología sino desde la filosofía, cuando se refiere a la universalidad de lo sagrado. La idea de que es posible organizar las sociedades sin referencia a un punto de sacralidad provendría de la *ilusión antirreligiosa de las sociedades de mercado*.

¹⁹ Hay que recordar que la clásica sociología de la religión ya había advertido la orientación de la religiosidad moderna a centrarse principalmente en el individuo. En la última parte del siglo XX se habría producido simplemente una radicalización de estas tendencias (Mardones, 1996: 127).

²⁰ Es una cuestión puramente terminológica, por otra parte discutida por los intérpretes, la de saber si cuando Luckmann caracteriza las *pequeñas trascendencias* como religiosas usa este término en sentido propio, o si por el contrario cree solo las *grandes trascendencias* son religiosas mientras que las *pequeñas trascendencias* pueden llamarse religiosas en un sentido puramente metafórico.

centrarse en las pequeñas trascendencias constituidas por la autorrealización personal y las libertades individuales. Se trata de una nueva religiosidad basada en el *indulgente* y *semiautónomo yo*, de una *solipsista moralidad de la autorrealización* (Luckmann, 2008: 24-25).

Danièle Hervieu-Léger (2001: 288), haciendo una interpretación del pensamiento de Luckmann, dice que el cosmos sagrado de las sociedades industriales no se reduce (como podría pensarse a partir de las premisas básicas del punto de vista clásico sobre la secularización), sino que tiende a desplegarse en una nebulosa de pequeños relatos creyentes cada vez más desconectados de los grandes relatos administrados por las tradiciones religiosas instituidas. Se desplaza así el acento de la teoría de la secularización: del análisis clásico de la pérdida de plausibilidad de las creencias religiosas frente a la racionalidad hegemónica de la ciencia y de la técnica, a la identificación de las lógicas más complejas de la desregulación institucional de las creencias. Los individuos modernos reivindican, en nombre de los derechos de la subjetividad, producir ellos mismos los sistemas de significación capaces de dar un sentido a su experiencia en el mundo. La *religión invisible* no necesita de la mediación de ninguna institución.²¹

En la perspectiva de quienes enfatizan la continuidad entre Modernidad y Posmodernidad, las derivas actuales del proceso de privatización religiosa profundizan en el sentido de la privatización de los comienzos de la Modernidad. Aquella primera etapa en la privatización implicó que las creencias religiosas dejaban de formar parte de las cuestiones comunes de la *polis*, es decir, que era una elección de cada individuo decidir a qué conjunto de creencias religiosas (de entre las múltiples ofertas de conjuntos de creencias preexistentes) adhería. La privatización de hoy va más allá: ya no se trata solo de que el individuo pueda elegir un conjunto de creencias de entre los múltiples conjuntos prefabricados que se le ofrecen, sino que él pueda directamente construir su propio conjunto de creencias, combinando de la manera que le parezca más adecuada los elementos simbólicos que fluyen a su alrededor.

La privatización de la que habla Luckmann se vincula a otro proceso, explicado entre otros por Danièle Hervieu-Léger (2005: 53) y Françoise Champion (1995: 716-717), de difuminación de las creencias. Las transformaciones contemporáneas de la religiosidad dan nacimiento a una religiosidad difusa: el universo religioso contemporáneo participa del carácter fragmentario, movedizo y disperso del imaginario de la época; se trata de un complejo mal articulado de diferentes tipos de

²¹ De más está decir que estas tendencias van en la línea de la radicalización de la Modernidad traducida hoy en una fluctuación generalizada de todas las referencias, que desacredita definitivamente las *grandes tradiciones* y su pretensión de permanencia y estabilidad. Al mismo tiempo que disuelve todos los sistemas religiosos fundados en la autoridad heterónoma de una tradición, la Modernidad hace surgir la posibilidad de una religión *postradicional*. Esta, en lugar de hacer derivar las obligaciones de los individuos de su compromiso postulado con una tradición, suspende el reconocimiento de la capacidad generativa de la tradición por la efectividad del compromiso de los individuos (Hervieu-Léger, 2005: 269-274).

creencias, que los individuos organizan en función de las situaciones concretas en las que se ven involucrados.

Esta religiosidad privatizada y difusa está además vinculada, como explica José María Mardones, a un proceso de pérdida del monopolio religioso por parte de las comunidades religiosas organizadas. Este proceso se está dando, al menos, en el mundo cristiano. En la perspectiva clásica de la secularización, lo que sucedía era que los símbolos y valores religiosos, que perdían reconocimiento social, se refugiaban en el seno de las comunidades religiosas. Ahora las comunidades religiosas organizadas pierden el monopolio de esos símbolos. Como consecuencia, se produce la liberación de un capital simbólico que circula por los intersticios de lo social. Estos contenidos, antiguamente solo religiosos, se amalgaman ahora con otros provenientes de interpretaciones más o menos exactas de la ciencia y las expectativas de la época. La religiosidad diseminada o difusa hace que el creyente circule entre diferentes visiones religiosas o incluso construya la suya propia como una especie de bricolaje. Por eso, la religión desprendida del control de la comunidad religiosa organizada es fundamentalmente emocional y centrada en el bienestar del individuo, produciéndose así una reconfiguración pos-cristiana de la religión moderna (Mardones, 1996: 130).²²

Como correlato de la pérdida del monopolio de las creencias religiosas cambian también las formas de organización de los grupos religiosos. Las formas contemporáneas de organización religiosa no responden a la clásica división entre iglesia y secta, sino que se identifican más bien con lo que se ha dado en llamar cultos o comunidades emocionales. Se trata de grupos organizados sobre la base de contornos difusos y afiliación fluida, que giran en torno de un líder que sin embargo no es un estricto controlador religioso.

Aunque reconociendo que todavía no hay suficientes datos para obtener conclusiones definitivas, Yves Lambert (1999) insiste en una de las consecuencias más concretas del proceso de radicalización posmoderna, que lleva a los bricolajes, sincretismos e invenciones de la conciencia religiosa privatizada. El pluralismo, el relativismo, el probabilismo y el pragmatismo, que son consecuencias del desarrollo científico, el deseo de libertad, la democracia, la globalización y la creciente diferenciación funcional fomentan formas pluralistas, relativistas y ubicuas de religión. En particular, la globalización profundiza la relativización de las religiones, en la medida en que sus respectivas verdades son incompatibles, y promueve la difusión

²² En términos más concretos, la des-institucionalización significa una nueva reducción de los niveles de práctica religiosa y de obediencia a los mandatos de las iglesias. Se reduce también, aunque más lentamente, la participación en los ritos de paso de las religiones. Sin embargo, esto no implica de ningún modo un crecimiento del ateísmo expreso y militante. Estos cambios en el proceso de secularización, aunque impliquen un alejamiento de algunas de sus características históricas, vienen a corroborar que el mismo continúa vigente (Mardones, 1996: 127). No extraña entonces que, ante este panorama, el problema de las instituciones religiosas sea hoy el de cómo producir una *memoria verdadera*, frente a creyentes que se valen de la verdad subjetiva de su propia trayectoria creyente (Hervieu-Léger, 2005: 276), creando religiosidades paralelas no institucionalizadas (Champion, 1995: 713).

internacional de ciertas creencias, el ecumenismo y las reinterpretaciones religiosas en sentido pluralista.

Sin embargo, y como una muestra más del carácter contradictorio de muchos de los procesos sociales contemporáneos, este desarrollo de una religión privatizada, difusa y desmonopolizada se produce al mismo tiempo que se hacen cada vez más fuertes las voces de ciertos grupos religiosos con pretensiones totalizantes (calificados comúnmente de fundamentalistas o integristas), que aparecen y se refuerzan las posiciones de algunos otros grupos neo-tradicionales y que toman forma algunos movimientos religiosos de masas.

Reformulación y validez del paradigma de la secularización

Las críticas a la teoría de la secularización han generado dos tipos de reacciones. Una corriente sociológica ha intentado mantener la perspectiva clásica y ha insistido, aunque con algunos retoques, en la idea de que la Modernidad produce no solo una diferenciación funcional creciente y la privatización de la religión, sino también la decadencia de las prácticas y creencias religiosas. Una segunda corriente ha reformulado la teoría de la secularización en términos estratificados, de modo que acepta que algunas de las consecuencias secularizadoras de la Modernidad se han producido efectivamente en ciertos niveles, pero rechaza la idea de una secularización lineal y radical.

En la primera corriente se sitúa Steve Bruce, aferrado a los modelos más clásicos de la secularización. Bruce (2002) defiende una idea de la secularización como declinación de la religión en tres aspectos: la religión se retira de ciertos ámbitos en los que antes estaba presente (como la economía y el Estado); la religión pierde prestigio social; y las creencias y prácticas religiosas, así como los patrones religiosos de conducta en la vida cotidiana, pierden peso. Para Bruce, la secularización es un fenómeno moderno, es decir, que se da en primer lugar en occidente, y luego en otros lugares del planeta en la medida en que son exportadas las características de la Modernidad occidental.²³

Las causas de la secularización en la perspectiva de Bruce (2002; 2003) responden a tres grandes líneas: el monoteísmo, la Reforma protestante y el individualismo moderno. En un sentido parecido al del primer Berger, Bruce ve en las raíces judeo-cristianas la fuente del proceso de racionalización. El movimiento hacia la racionalización cambió las estructuras mentales, y las situó en términos de explicación

²³ Aunque en la mayoría de sus trabajos Bruce se acerca a la tesis clásica de la secularización como declinación de las creencias y prácticas religiosas sugiriendo que existe un aumento del indiferentismo religioso (más que del ateísmo), en otros trabajos sugiere que se está dando paralelamente un proceso de transformación, en el que las formas clásicas de religión estarían dejando paso nuevas formas de espiritualidad como los horóscopos, el tarot o la astrología, así como a prácticas holísticas asociadas al bienestar personal. Ver al respecto Glendinning y Bruce (2006).

causa-efecto. La ciencia y la tecnología redujeron así la incertidumbre de la vida, y relegaron la religión al espacio residual de lo incontrolable. La Reforma favoreció, sin buscarlo, el individualismo y el igualitarismo. La estructura social medieval rígida fue reemplazada por la más flexible estructura de clases, que permitió la distinción entre la persona y su estatus. Así, siguiendo el ejemplo de Bruce, un minero inglés podía ser, el domingo, un reputado predicador metodista. El individualismo moderno, por su parte, resquebrajó las concepciones comunitarias tradicionales sobre el orden moral y social. Por otro lado, el pluralismo religioso, que minó la plausibilidad de las religiones en general.²⁴

La secularización es para Bruce un hecho comprobado, no solo en Europa (lo que parece más o menos aceptado desde las diferentes posiciones), sino también en los Estados Unidos. Bruce constata una caída estadística en la práctica y la afiliación religiosas en el Reino Unido. Su asunción general es que esta caída se viene dando desde al menos el siglo XIX. Desde mediados del siglo XIX (o incluso antes) se verificaría una reducción de la participación religiosa, y desde comienzos del siglo XX en la afiliación religiosa. En los años '50 y '60 del siglo XX se habría producido una aceleración de esta tendencia, debida en buena medida a la incapacidad de la generación anterior de socializar religiosamente a las nuevas generaciones. Frente a la objeción que suele plantear el caso norteamericano, Bruce admite que se trata de un caso diferente, pero que de todos modos puede explicarse en términos de teoría de la secularización. A pesar de ser una sociedad menos secularizada que el Reino Unido, el cristianismo estaría efectivamente perdiendo poder en los Estados Unidos. La mayor presencia pública de los grupos religiosos podría explicarse por distintos factores: la estructura federal y difusa de los Estados Unidos permite a los grupos religiosos más conservadores mantener sub-comunidades más o menos aisladas y activas (en universidades, empresas, medios de comunicación, etc.); la religión subsiste de alguna manera en los grupos migrantes; la religión que existe es una religión adaptada a una realidad mundana e individualista (Bruce, 2002; Bruce y Glendinning, 2010).

Aunque Bruce admite que hay algunos elementos que pueden retrasar la secularización, considera que esta es irreversible. Puede revitalizarse momentáneamente la religión en aquellos casos en que esta todavía tiene *trabajo que hacer*. Este *trabajo* de la religión puede ser el de la defensa cultural de un grupo (como el catolicismo en Polonia bajo el comunismo) o el soporte frente a una transición cultural (como en el caso de los grupos de migrantes o de las sociedades en rápida transición hacia la Modernidad). En cualquier caso, la existencia de periódicos *revivals* religiosos no es

²⁴ Uno de los rasgos que caracterizan a la Modernidad es la fragmentación de las instituciones sociales, que se convierten en unidades cada vez más especializadas con reglas propias. Esto conlleva una proliferación de nuevos roles sociales y favorece la movilidad. Las sociedades nacionales se volvieron diversas, no solo por la fragmentación religiosa, sino también por la expansión de las estructuras del Estado a diferentes comunidades antes aisladas. La diferencia social y la constitución de sociedades nacionales (no ya meras comunidades locales homogéneas) minaron la credibilidad de los sistemas religiosos.

incompatible con el paradigma de la secularización. Demuestra simplemente que esta no es lineal, sino cíclica: luego de un avance de la secularización hay un periodo de *revival*, aunque estos son cada vez más débiles (Bruce, 2002).

Una respuesta (parcial) de la teoría de la secularización tal como ha sido reelaborada por Bruce puede encontrarse en la monumental obra de Charles Taylor (2007) *A secular age*. Aquí Taylor define la secularización a partir de tres características. En primer lugar, un vaciamiento del espacio público respecto de Dios: el Estado se separa de las religiones, se produce una separación de las esferas de valor y una privatización de las creencias religiosas. Se trata del retiro de la religión de la esfera pública. En segundo lugar, se produce una disminución de las creencias y de las prácticas religiosas en sí mismas. En tercer lugar, el hecho mismo de creer se convierte en una opción personal y deja de ser algo dado. La civilización occidental ha erosionado la certeza de la creencia, de modo que ahora creer es solo una entre muchas posibilidades. La creencia religiosa no es siquiera la situación a la que se llega por defecto (Taylor, 2007: 1-12 y 424-425).

Es en este último aspecto de la secularización que Taylor pone el énfasis. La transformación consiste en el cambio de las condiciones de la creencia. De hecho, Taylor (2007: 427) cree que la teoría clásica de la secularización puede resistir muchas de las críticas que se le hacen, aunque en muchos aspectos debe ser reformulada.

Taylor coincide con Bruce en el postulado básico de la teoría clásica de la secularización, que es que la Modernidad (entendida de alguna forma) tiende a reducir la importancia de la religión.²⁵ Sin embargo, no se trata simplemente de la decadencia estadística de las prácticas religiosas. Aunque las prácticas religiosas tradicionales efectivamente decaen, surgen otras que vienen a ocupar su lugar. Lo verdaderamente significativo no es entonces tanto esta decadencia, cuanto la transformación de las condiciones mismas de la creencia religiosa.

La categoría de lo secular es un desarrollo de la cristiandad latina, que aparece primeramente como uno de los términos de una diáada, en la que el tiempo secular es el tiempo del siglo, el tiempo de lo profano, opuesto de este modo a un tiempo más alto, el tiempo de lo eterno. Sin embargo, a partir del siglo XVII se desarrolla una nueva concepción de lo secular. A partir de ese momento, lo secular es todo lo que existe; lo trascendente es solo una invención humana. La religión es así relegada al ámbito de lo privado, en donde no puede interferir con la vida común. Una primera distinción occidental (la oposición iglesia / Estado) es ahora ampliada en el sentido de la oposición

²⁵ Taylor (2007: 427) reconoce el hecho, ya nombrado, de que mucho depende no solo del modo en que se defina la secularización, sino incluso de cómo se defina la religión. Si esta se identifica con las religiones históricas de la fe, o incluso con la creencia explícita en seres sobrenaturales, entonces es cierto que la religión ha declinado en los últimos siglos. Si, en cambio, se incluyen dentro del concepto de religión un amplio rango de creencias espirituales y semi-espirituales, o incluso todas las creencias relativas al sentido último de la vida, entonces hoy la religión está tan presente como lo ha estado siempre.

religión / Estado, y es considerada solo como un paso preliminar para la exclusión de lo religioso (Taylor, 2010: xvii-xix).

El fin del siglo XVIII vio la emergencia de una alternativa viable a la cristiandad en el humanismo secular, así como una serie de reacciones contra él y contra el modo de vida que él generaba. Esto es lo que Taylor llama el *efecto nova*: la aparición de un abanico de nuevas posiciones (algunas creyentes, algunas no creyentes, algunas de difícil clasificación) que se convirtieron en opciones religiosas disponibles. En un comienzo esto sucedió solo entre las élites, pero de alguna manera, en el curso de los dos siglos siguientes, esas opciones se volvieron disponibles para todos. La difusión de la actitud espiritual de las élites entre las masas fue ayudada por la expansión de la educación y el alfabetismo, y más tarde por niveles más altos de formación y la entrada de las masas en la universidad. Otro factor importante fue el hecho de que la sociedad moderna indujo a una uniformización de los modos de vida, inculcando un mismo imaginario social. Sin embargo, aunque todos estos elementos jugaron un papel importante, el camino desde el punto de partida hasta el día de hoy ha sido mucho más indirecto que lo que la simple idea de difusión puede mostrar (Taylor, 2007: 423-424).

En el siglo XVIII se desarrolló una perspectiva inmanente de la vida humana (lo que Taylor llama *inmanence perspective*), que comenzó a competir con la versión trascendente (*transformation perspective*) hasta entonces dominante. La perspectiva trascendente buscaba una transformación de los seres humanos que los llevaba más allá del florecimiento humano en las actividades mundanas. Para la perspectiva de la inmanencia, en cambio, el florecimiento humano se encuentra en la persecución de la felicidad que da una vida segura y la libertad del individuo, en una sociedad que funciona sobre la base del beneficio mutuo. Desde luego, se trata de dos perspectivas ideales, y muchas personas se situaron y se sitúan en algún punto intermedio entre los dos extremos (Taylor, 2007: 430-431).

Taylor cree que la teoría de la secularización puede reformularse en términos de una declinación de la *transformation perspective*. De este modo, las tesis clásicas de la secularización pueden ser reorganizadas a partir de un edificio de tres niveles. La planta baja del edificio representa la afirmación de que las creencias y las prácticas religiosas han declinado. El sótano contiene algunas explicaciones acerca de porqué esto ha ocurrido (por ejemplo, la creciente fragmentación social, que incluye la diferenciación social, la desaparición de la comunidad y la creciente racionalización y burocratización de la vida). En el primer piso del edificio se situarían las explicaciones sobre el lugar de la religión hoy por hoy (Taylor, 2007: 431-432).

Taylor (2007: 436-437) coincide con la tesis clásica en que muchos de los cambios que generalmente se identifican como causa de la declinación de la religiosidad (urbanización, industrialización, migración, fractura de las antiguas comunidades) tienen en efecto una repercusión negativa en las antiguas formas religiosas. En muchos casos incluso tornan las antiguas prácticas imposibles. Sin embargo, estas

transformaciones también llevan al desarrollo de nuevas formas religiosas, como sucedió con el metodismo nacido de las clases obreras inglesas, o incluso a la aparición de nuevas orientaciones religiosas en antiguas iglesias, como la Iglesia Católica. Volviendo al ejemplo del edificio puesto por el mismo Taylor, el autor canadiense coincide con la teoría clásica de la secularización en cuanto a la planta baja (la declinación de ciertas prácticas religiosas). También coincide, aunque parcialmente, respecto del sótano: los factores señalados estaban efectivamente en actuación, pero no como causas que llevan a una atrofia de la motivación religiosa, sino que junto con la declinación de algunas formas religiosas dan nacimiento a otras.

Es precisamente en el último nivel del edificio donde Taylor (2007: 434-435 y 530-531) se aleja de la teoría de la secularización tal como es formulada hoy por Bruce. Como hemos visto, si existe un punto de llegada en el proceso de secularización, para Bruce este será el de un creciente indiferentismo, más que el del ateísmo o el del agnosticismo. Taylor cree que esto es poco probable, porque no cree que la *demand de religión* vaya a desaparecer tan rápidamente. La situación humana está siempre abierta, dice Taylor, a dos solicitudes: por un lado, una apertura a la *transformation perspective*; por otro lado, una resistencia a este tipo de solicitud.²⁶

Entre 1800 y 1950 fue dominante lo que Taylor llama modelo de *mobilization*: se produjo una declinación de algunas formas religiosas y otras nuevas fueron establecidas. En primer lugar, mediante una introducción de Dios en el discurso político, como Autor de la naturaleza que define una identidad política. En segundo lugar, mediante la aparición de iglesias libres, bajo la forma de denominaciones. Las denominaciones religiosas, como nueva forma de grupo religioso, dieron una flexibilidad hasta entonces desconocida al espectro religioso. Esta aparición, a su vez, se asoció a periódicos *revivals* evangélicos (Taylor, 2007: 449-451). La aparición de nuevas formas religiosas no se refirió solo al mundo protestante. También dentro de la Iglesia Católica aparecieron nuevas corrientes que asociaron espiritualidad y autodisciplina (Taylor, 2007: 470).

Hoy hemos entrado en una nueva etapa, la *era de la autenticidad*. Existe una tendencia general a lo largo de los siglos hacia formas de devoción más personales. En la época actual, este proceso toma la forma de la *espiritualidad de la búsqueda*. El mismo proceso que en su momento llevó al compromiso individual del creyente disciplinado en el calvinismo o en el jansenismo, hoy lleva a la espiritualidad de quien busca su propio camino. Así, el tiempo actual puede ser considerado como post-secular: no en el sentido de que la tendencia la declinación de las creencias y prácticas religiosas se haya revertido, sino en el sentido de que la hegemonía de la narrativa de la secularización ha sido puesta en duda (Taylor, 2007: 534).

²⁶ Taylor admite que este punto de vista, que afirma la existencia de una especie de necesidad religiosa inherente a la propia naturaleza humana, está influenciado por su propia situación como creyente (Taylor, 2007: 437).

La tesis de Taylor sobre el cambio de las condiciones de creencia y práctica religiosas resulta sugestiva, y se acerca al ángulo de aquellos autores que proponen analizar los procesos de secularización desde una perspectiva estratificada. A nuestro entender, este último enfoque es el que provee el marco conceptual más sólido para el análisis de los procesos de transformación de la Modernidad y de la Posmodernidad. En efecto, los datos empíricos y las transformaciones del discurso social ponen de manifiesto la existencia de verdaderos procesos de secularización, aunque no sea posible concebir a esta como una radical y lineal declinación de lo religioso sin más. Más que analizar la decadencia de la religión es necesario analizar las transformaciones de lo religioso en contextos de Modernidad y Posmodernidad, para lo cual una herramienta de análisis en niveles resulta de gran utilidad.

Una de las principales ventajas del análisis estratificado es que permite identificar las diferentes dimensiones del concepto de secularización, y disipar de este modo algunos malentendidos terminológicos. Los teóricos europeos que describen la secularización del continente la entienden como decadencia de las prácticas y creencias religiosas, asociada a la emancipación de las esferas seculares respecto de las normas e instituciones religiosas (incluso puede decirse, decadencia de las prácticas y creencias en buena medida *derivada* de la pérdida de influencia de las instituciones religiosas). Y concluyen que la secularización, así entendida, ha tenido lugar en Europa. Los teóricos estadounidenses, en cambio, suelen entender por secularización el primero de los sentidos, es decir, la decadencia de las creencias y prácticas religiosas. No porque en los Estados Unidos no se haya dado la autonomización de las diferentes esferas sociales respecto de la religión. Todo lo contrario: porque siempre ha existido desde la propia formación del país. Así entendida la secularización, los teóricos norteamericanos rechazan que haya tenido o esté teniendo lugar en su país (Casanova, 2007: 1-5).

El análisis multidimensional ha sido desarrollado, entre otros, por Karel Dobbelaere (1999; [1981]1994). El autor intenta formular una teoría integradora de la secularización, organizando los aportes de los diferentes autores en distintos niveles de análisis. Para Dobbelaere, las sociedades modernas están basadas en una creciente diferenciación.²⁷ Cada uno de los subsistemas sociales (economía, política, familia, etc.) tiene sus propios medios (dinero, poder, verdad, amor), sus propios valores y sus propias normas. El concepto de secularización designa un aspecto del proceso general de diferenciación: la creciente diferenciación del subsistema religioso respecto de los

²⁷ Dobbelaere (2009) prefiere utilizar directamente el concepto de *diferenciación*, en lugar de referir los cambios descritos al concepto, demasiado vago y no suficientemente analítico, de Modernidad. Por eso, basándose en los trabajos de Niklas Luhmann, vincula la secularización a la diferenciación entendida como una cadena de procesos analíticos: diferenciación funcional, autonomización y racionalización funcional de los subsistemas sociales, desencantamiento del mundo, societalización, individuación. Paralelamente, hay que tener en cuenta que la progresiva diferenciación de los subsistemas sociales no impide las interferencias entre ellos (lo que Luhmann denomina *performance*). Cuando un subsistema es incapaz de cumplir sus funciones propias, otro subsistema puede hacerlo. Por ello, cree Dobbelaere, la intervención de las organizaciones religiosas en el campo de la ayuda social o ciertos rituales civiles (como los juramentos en los juicios) no cuestionan la teoría de la secularización.

otros subsistemas sociales. Pero si es así, ¿por qué retener un nombre específico para este aspecto del proceso general? En primer lugar, porque la diferenciación del subsistema religioso no siempre va de la mano de la diferenciación de otros subsistemas. En segundo lugar, porque esta diferenciación está asociada a particulares conflictos derivados de la resistencia religiosa a la diferenciación funcional. La secularización es el proceso por el cual el antiguo sistema religioso omnicomprensivo se reduce a un subsistema dentro de la sociedad.

Así presentada la teoría busca una explicación en un *macro-level*, tomando a la sociedad en su conjunto. En este nivel de la sociedad global es donde se puede encontrar lo que Dobbelaere (1999; 1994) llama *societal secularization*. Esta forma de secularización es caracterizada con muchos de los rasgos señalados por los teóricos ya mencionados: el desencantamiento del mundo referido por Weber y retomado por Berger y otros; la diferenciación institucional de la que habla Luckmann (equivalente a la autonomización de lo religioso mencionada por Berger y Wilson); la creciente racionalización estudiada por Weber y retomada por la generalidad de los autores; y la societalización nombrada por Wilson.

Una vez que la economía ha perdido su *ethos* religioso, el sistema político debe racionalizarse. De este modo, queda poco espacio para la autoridad carismática tradicional. La autoridad política se vuelve racional. Lo mismo sucede con la producción y distribución de bienes, que desarrollan organizaciones económicas a gran escala. Los Estados modernos extienden sus administraciones. La consecuencia de todo esto es el desencantamiento del mundo, en términos de Weber, y la societalización de los subsistemas sociales, en términos de Wilson (Dobbelaere, 1999). A estas consecuencias se suma la autonomización de las esferas seculares (es decir, la separación de determinadas esferas respecto de la esfera religiosa) y la consiguiente privatización de las creencias religiosas, tal como las han explicado Berger y Luckmann (Dobbelaere, 1999).²⁸

Paralelamente a esta *societal secularization* puede hablarse de otros procesos de secularización en otros niveles. Así, en lo que Dobbelaere llama *meso-level* puede hablarse de secularización en el sentido de pluralización, relativización y mundanidad de las creencias religiosas, aspectos mencionados por Berger y Luckmann, entre otros. En el *meso-level*, la pluralización ha resultado en el nacimiento de un mercado religioso,

²⁸ Esta privatización resultó funcional al mantenimiento de un orden económico y político altamente racionalizado, entre otras cosas, porque la privatización de la religión no ha sido solo un suceso sociológico constatable, sino también la ideología liberal del siglo XIX, utilizada para legitimar la diferenciación funcional de las instituciones seculares. Esto no ha de llevar a pensar, sin embargo, que solo la esfera pública se ha secularizado. Por el contrario, también lo ha hecho el mundo privado, por ejemplo, la familia (Dobbelaere, 1999). Por otra parte, hay que recordar que es en las interacciones sistémicas donde tiene lugar la societalización. Aquí las relaciones humanas se vuelven básicamente secundarias, segmentadas, utilitarias y formales. En contraste, en el mundo de la vida (la familia, los grupos de amigos y las redes sociales) las interacciones pueden todavía mantener un carácter más o menos comunal. Las relaciones primarias son las fuerzas vinculantes de tales grupos: las relaciones son aquí totales, simpatéticas, personales y basadas en la confianza.

en el que diferentes religiones compiten por las almas o hacen acuerdos de no proselitismo. El pluralismo religioso y la competencia aumentan la relatividad de sus respectivos mensajes religiosos, dice Dobbelaere (1999; 1994) siguiendo a Berger. Por eso cree Dobbelaere que Stark se equivoca cuando cita la aparición de nuevos movimientos religiosos como un ejemplo que refuta la teoría de la secularización. Por el contrario, estos nuevos movimientos confirmarían la teoría, ya que se trata de grupos religiosos que buscan adaptarse a un mundo crecientemente secularizado.

Finalmente, en el *micro-level* es posible hablar de secularización como individualización y bricolaje religioso, aumento de la incredencia y declinación de la religiosidad en las iglesias, aspectos todos estos referidos de una u otra manera por Berger, Wilson, Luckmann y Bruce. La pérdida de la autoridad de la iglesia, un mercado religioso más plural y la creciente individualización han llevado a un bricolaje religioso a nivel de los individuos. Esto quiere decir que la situación en el nivel individual no puede ser explicada solamente a partir de la secularización del sistema social: otros factores (como la individualización de las decisiones, la des-tradicionalización, la movilidad y el individualismo utilitario) son aquí relevantes. Sin embargo, la secularización también ha operado a nivel individual: la secularización es una de las precondiciones de la elección racional (Dobbelaere, 1999; 1994).

También José Casanova (2007: 1) ha desarrollado un análisis estratificado, parecido en buena medida al de Dobbelaere. La secularización implicaría, en el uso más generalizado del término, la decadencia de las prácticas y las creencias religiosas (semejante al *micro-level* de Dobbelare). En segundo lugar, la secularización significaría una privatización de la religión (concepto cercano al *meso-level* de Dobbelaere). Finalmente, la secularización sería la distinción como emancipación de diferentes esferas (Estado, economía, etc.) respecto de la tutela religiosa (*macro-level* de Dobbelaere).

Tal vez el aspecto más interesante de la aproximación multidimensional es que permite reconocer que las tres dimensiones de la secularización pueden evolucionar y variar independientemente una de otra, de modo que una no es necesariamente un reflejo de la otra. Si a esta multidimensionalidad conceptual se le agrega la consideración de las diferencias geográficas admitiendo que las fronteras nacionales son un factor de importancia al considerar la secularización de las sociedades, el modelo resulta una interpretación factible de las relaciones entre Modernidad y religión (Beyer, 1999). El debate sobre la secularización se ha realizado muchas veces sin tomar demasiado en cuenta estas aclaraciones. Así, si se define a la secularización simplemente como la pérdida de toda influencia religiosa en las sociedades, y se realiza un análisis global que incluye desde Irán, Corea e India hasta Estados Unidos y Suecia, la noción misma resulta inaplicable. Pocos observadores estarían dispuestos a aceptar hoy por hoy la hipótesis de que estamos viviendo en un mundo de esas características (Beyer, 1999).

El primer nivel de análisis de Dobbelaere es tal vez el que menos discusión genera entre los teóricos. No se duda demasiado de la secularización en su sentido social relativo al modo en que la religión deja de dominar o influenciar otros sistemas sociales diferenciados. En este último sentido, lo que se seculariza son los propios sistemas sociales, de modo que la religión determina directamente, en el mejor de los casos, un solo sistema social (el propio sistema religioso).

En cuanto al último nivel de análisis de Dobbelaere, puede decirse que la teoría de la secularización en su versión clásica europea (diferenciación y decadencia de las creencias y prácticas) funciona relativamente bien en Europa, pero no necesariamente fuera de ella. En cambio, el paradigma estadounidense de la elección racional (que rechaza la secularización en el sentido de decadencia de creencias y prácticas) funciona relativamente bien para los Estados Unidos, pero no en otros lugares. Desde luego, negar la secularización en el sentido de la decadencia de las creencias y de las prácticas no implica negar que los Estados Unidos sean un país secular, en el sentido de la autonomía de las esferas funcionales, como siempre lo han sido.

Esto quiere decir que hay secularizaciones múltiples (Casanova, 2007: 5-8). En el área cultural católica europea hubo una colisión entre la esfera religiosa (la cristiandad católica) y las seculares (el capitalismo, la ciencia y el Estado modernos) que se resolvió en una mayor diferenciación de esferas y la consiguiente caída de las creencias y prácticas religiosas. El *autorrelato* de los propios sectores secularistas mostró el proceso como la emancipación de la esfera secular que garantizó mayores cotas de libertad.

En cambio, en el área anglo-protestante, y en particular en los Estados Unidos, no hubo tensiones entre el ámbito religioso y el secular (salvo algunos choques puntuales derivados del darwinismo, por ejemplo). Y la separación de la esfera religiosa del ámbito estatal no se hizo tanto como búsqueda de la diferenciación, sino como garantía de la libertad religiosa (Casanova, 2007: 5-8).

En la corriente que admite la multiplicidad de la secularización encuentra antecedentes en el trabajo de David Martin, que se refirió a diferentes formas de secularización según la conformación religiosa que existía al momento de iniciarse el propio proceso secularizador. En síntesis, para el ámbito europeo y norteamericano, Martin ([1978]1993: 18-27) mencionaba los siguientes subtipos: sociedades con monopolio religioso, en particular católico (como España, Portugal, Austria, Bélgica o Francia), generaron movimientos secularizadores militantes y fuertes divisiones sociales; sociedades con dos grupos religiosos importantes, aunque con mayoría protestante (como Alemania, Holanda o Suiza) generaron Estados confesionales, pero de tendencias moderadas; Estados con una iglesia nacional, parcialmente balanceada con pequeñas iglesias disidentes (como Inglaterra) han dado como resultado un sistema moderado que excluye el secularismo militar; el caso de los Estados Unidos, donde solo hay disidentes paradójicamente sin iglesia establecida, es peculiar y dio lugar a un

sistema muy plural en el que los grupos se toleran recíprocamente y compiten entre sí por aumentar su número de fieles; los países con monopolio ortodoxo (como Rusia) dieron lugar a grandes confrontaciones entre iglesia y Estado, y al tratamiento, bajo los regímenes comunistas, de la iglesia como un departamento del Estado; finalmente, los países escandinavos representan situaciones en las que la religión y un nacionalismo reprimido se reforzaron recíprocamente, creando iglesias nacionales fuertemente sometidas al Estado que solo conservaron como prerrogativas propias las estrictamente religiosas.

Estas consideraciones llevarían a pensar (Casanova, 2007: 9-15; 1994: 232) que la secularización en el sentido de decadencia de prácticas y creencias en Europa puede explicarse mejor en términos de triunfo del régimen de conocimiento del propio secularismo, que en términos de desarrollos del proceso socioeconómico moderno. La secularización en Europa sería así una profecía autocumplida.²⁹ En cambio, si la religión ha sobrevivido en los Estados Unidos mucho más que en otros países ha sido porque ha conseguido adaptarse a su entorno, mezclándose con la cultura dominante secular y capitalista y ha servido también para legitimar esta cultura.

¿Qué pasa más allá de Europa y los Estados Unidos? Es todavía objeto de amplio debate si la secularización es un fenómeno propio del mundo occidental o del mundo cristiano en general, y en última instancia, también es opinable si el fenómeno está asociado a los procesos de industrialización, racionalización u otros específicos de la Modernidad (Hamilton, 1995: 182). Es posible postular, sin embargo, que la secularización podría haberse dado, en forma variable, en la medida en que estos factores hayan existido en otros puntos del globo.

Es más difícil aplicar el concepto de secularización a ciertas áreas culturales vinculadas a religiones como el taoísmo y el confucianismo que no se caracterizan por una contraposición de la esfera religiosa con el mundo profano (y en este sentido son de por sí religiones *laicas*) y carecen de organización eclesiástica. Si el concepto tiene alguna aplicación a esas áreas culturales es precisamente porque la expansión colonial europea llevó elementos propios de la Modernidad y permitió así ciertas dinámicas de secularización. La Modernidad exportada por los europeos no se desarrolló igual en todas partes: hay modernidades múltiples con un núcleo común y desarrollos variados según el lugar. Por eso mismo, hay secularizaciones múltiples.

Un análisis de la secularización debe partir de las sociedades cristianas (primero europeas, luego también norteamericanas), dado que fue precisamente en estas donde se inició el proceso secularizador, pudiendo estudiarse luego cómo se exportó

²⁹ Quedaría en todo caso por explicar el hecho de que los europeos, frente a la decadencia de las iglesias nacionales, no se han preocupado por la búsqueda de nuevas iglesias de salvación individual. La explicación de Casanova es que las iglesias nacionales siguen estando ahí, y permiten a los individuos seguir siendo miembros implícitos de ellas, a las que pueden recurrir en los ritos de paso, nacimiento y muerte. Por eso no se habría desarrollado un vigoroso mercado competitivo de iglesias en Europa. En cambio, el hecho de que Estados Unidos nunca haya tenido una iglesia nacional llevó a la competencia de denominaciones religiosas y al mantenimiento de un mayor vigor religioso.

hacia otras sociedades (Martin, 1993: 2). En algunos países de América Latina (Argentina, Uruguay o México) la secularización parece haber estado ligada al desarrollo de los Estados nacionales después de la emancipación, fomentada por ideas liberales de las élites en el poder y vinculadas a un incipiente desarrollo industrial. Incluso en el mundo árabe se han identificado casos de secularización, en general ligados al desarrollo de un nacionalismo laico, como fue el caso del Egipto de Nasser, la construcción de un Estado moderno por Atatürk, o el Irán de la dinastía Pahlevi (Touraine, 2008: 99). Aunque, nuevamente, la cuestión no es siempre clara. Por ejemplo, en otros países de América Latina (como Brasil), la industrialización no habría llevado consigo procesos de secularización, sino por el contrario, la aparición de nuevas formas religiosas (Hamilton, 1995: 181-182).

En cualquier caso, hay que tener en cuenta que lo que surge de la perspectiva multidimensional no es una imagen clara de confirmación o de falsificación de una tesis de declinación religiosa. Tampoco una de resurgimiento religioso. Lo que se obtiene, en cambio, es una imagen compleja e impredecible. La secularización funciona así como una hipótesis descriptiva, no predictiva. Esto obliga a abandonar una versión fuerte de la secularización, para la cual la Modernidad lleva inevitablemente a la declinación e incluso la desaparición de la religión (Beyer, 1999).

A modo de síntesis conceptual

El concepto de secularización que adoptamos en este trabajo puede entenderse como un proceso de transformación de la posición de la religión en las sociedades modernas y posmodernas, que se vincula a varios de los factores señalados en las diferentes perspectivas teóricas ya analizadas. Entre los más importantes de estos factores se encuentran las transformaciones económicas producidas con el nacimiento y el desarrollo de una economía de tipo capitalista y los procesos de creciente racionalización de la vida que le están asociados. Asimismo, se deben mencionar las raíces religiosas judeo-cristianas (en particular, protestantes) que han sentado los cimientos para la transformación de las mentalidades permitiendo no solo la secularización sino el propio desarrollo capitalista y la racionalización recién mencionados. Por último, no puede descartarse que el propio régimen de conocimiento secular haya actuado incentivando la secularización que profetizaba como inevitable.

Los resultados de este proceso se resuelven en dos niveles conceptuales que comprenden a su vez otros en su interior, y que implican transformaciones de la vida social que pueden darse independientemente las unas de las otras y que de hecho se han desarrollado de formas más o menos independientes o más o menos combinadas entre sí en los diferentes lugares del planeta. Es verdad, como tendremos ocasión de ver, que esos niveles están relacionados de varias maneras, y que no conforman comportamientos

cerrados y sin comunicación entre sí. Sin embargo, son sustancialmente diferenciables y su distinción permite explicar las particularidades de la secularización en diferentes espacios y diferentes momentos. Esos niveles conceptuales, además, no constituyen categorías de *todo o nada*, sino que son susceptibles de graduación en más y en menos, dando así lugar a sutiles y complejas determinaciones surgidas de su combinación en medidas diversas.

El primer nivel conceptual es el que podríamos denominar de cambio en las condiciones de las creencias y prácticas religiosas. Se trata de cambios de características muy variables que van desde el incremento de los niveles de increencia e indiferencia religiosa al reemplazo de las creencias religiosas tradicionales por un bricolaje de neopaganismo y creencias espirituales variadas. A pesar de la gran heterogeneidad de estos cambios es posible sin embargo identificar algunas constantes.

En primer lugar, existe una tendencia a la adopción de creencias cada vez más centradas en el individuo y en sus necesidades mundanas. Esto está bien atestiguado tanto por los cambios al interior de las comunidades religiosas tradicionales como por la aparición de nuevas comunidades religiosas centradas en los problemas de la vida cotidiana de los individuos. En segundo lugar, existe una tendencia a la pluralización religiosa. Esto puede suponer, por un lado, la aparición de nuevos grupos o la división de los grupos religiosos existentes; pero también, por otro lado, la existencia de una pluralidad de adhesiones religiosas en un mismo individuo a través del ya mencionado bricolaje. En tercer lugar, se produce un aflojamiento de los lazos religiosos institucionalizados, de modo que las creencias de los individuos se vuelven cada vez más difusas.

Las tres tendencias mencionadas ya se encontraban presentes desde el nacimiento de la Modernidad, y no han hecho sino radicalizarse en un contexto de Posmodernidad. Por supuesto que la forma concreta en la que ellas aparecen en los diferentes momentos y lugares no es reductible a un patrón único e invariable. En cualquier caso, no es de este nivel de la secularización del que nos ocuparemos con más detalle en este trabajo, sino del siguiente, por lo que creemos que basta con lo dicho hasta aquí.

Veamos ahora el segundo nivel de la secularización. En este nivel, la secularización implica una autonomización de las diferentes esferas de la vida social respecto de la religión. La ciencia, el arte y la economía se vuelven independientes de la justificación y explicación religiosas. También se independizan de la religión, y esto resulta capital en nuestro trabajo, la política y el derecho. En este trabajo mantendremos que la diferenciación de esferas funcionales respecto de la religión es una explicación válida para muchos procesos históricos no solo de la Modernidad sino también de la Posmodernidad. De los diferentes niveles que componen el concepto de secularización, el de autonomización es de algún modo el más constante en las diferentes versiones de

la modernización de las sociedades (y también de su modernización radical, es decir, de la *pos-modernización* si se nos permite la expresión).

Lo dicho en el párrafo anterior respecto de la diferenciación de esferas sociales en general es válido particularmente para la diferenciación de la esfera religiosa respecto de la política y del derecho. La Modernidad conlleva una progresiva distinción, al menos en el plano formal (pero no únicamente en él) de las instituciones políticas y jurídicas, por un lado, y las creencias y prácticas religiosas, por otro. Los modos en que se produce esta distinción son variables en grado sumo, y dan lugar a diferentes configuraciones jurídico-políticas.

La autonomización de la política y el derecho respecto de la religión se vincula a la *privatización* de la religión. El derecho y la política son los ámbitos de lo público por excelencia, y la disociación entre ellos y la religión viene de la mano de un proceso de conversión de la religión en un asunto privado. Esta afirmación general, sin embargo, no es suficiente. Es necesario entrar con mayor detalle en la oposición público / privado para ver qué significa exactamente la privatización.

En su significación máxima, y en un contexto de Estados nacionales, *público* quiere decir *público estatal*. Si la religión fuera pública en este sentido eso significaría que ella pertenece a la esfera pública estatal, y que las creencias religiosas son impuestas o fomentadas por la sociedad política institucionalizada a los individuos que están subordinados a ella. Si la sociedad política impone una religión y la acepta como única, o si la sociedad política impone una religión y tolera simplemente otras, se puede decir que la religión tiene un estatus público en este sentido. A partir de lo que hemos dicho resultará claro que la religión en un contexto de Modernidad y de Posmodernidad, no es *pública* en este sentido o, al menos, tiende a no serlo.

Este es el nivel más básico de privatización religiosa, y a él nos referiremos en el capítulo siguiente al estudiar la relación entre la esfera pública estatal y la religión. Allí veremos los mecanismos jurídico-políticos puestos en funcionamiento para garantizar y hacer efectiva la privatización de la religión entendida en el sentido que aquí le damos.

En una segunda significación, la religión puede decirse pública cuando ella tiene relevancia en la formación de las decisiones políticas. Por ejemplo, puede decirse que la religión tiene un carácter público si un partido político utiliza un lenguaje religioso en sus campañas, o si los líderes de un grupo religioso tienen capacidad de influencia en las decisiones públicas. A diferencia de lo que sucede con la significación anterior, y tal como tendremos ocasión de ver en el capítulo 3, ni la Modernidad ni la Posmodernidad suponen una negación de esta forma de publicidad de la religión. Las configuraciones posibles aquí son todavía más variadas que respecto de la significación anterior.

En una tercera significación, puede decirse que la religión es un asunto público cuando el Estado y el derecho reconocen relevancia a la pertenencia religiosa de una

persona para asignarle a esta algún efecto. Así, si el Estado reconoce la objeción de conciencia al servicio militar u otorga una ayuda a una asociación religiosa para que desarrolle sus actividades, el hecho religioso tiene relevancia pública y es, en este sentido, un asunto público. De hecho, la propia libertad religiosa, que protege un ámbito de la vida privada (la religión), es una libertad pública. En este sentido es que puede decirse que tanto en la Modernidad como en la Posmodernidad la religión tiene un pie en lo privado y un pie en lo público.

En una cuarta significación, cuando las creencias religiosas se vuelven visibles en el espacio público físico también adquieren un grado de publicidad. Existe, en efecto, un sentido de la oposición público / privado diferente del sentido conceptual que hemos venido usando hasta aquí. Se trata de un sentido puramente material, que identifica el espacio público como aquel espacio que es accesible a todos. Salvo que indiquemos otra cosa, cuando en este trabajo usemos la oposición entre esfera pública y esfera privada lo haremos en el sentido conceptual señalado más arriba, y no en este sentido físico.

El espacio público en este sentido físico comprende el ámbito material de las plazas, las calles, los edificios del gobierno, etc. Cuando un grupo de creyentes participa en una procesión por una calle o cuando un creyente lleva un atuendo que lo identifica como tal en una plaza, está dando relevancia pública a su creencia religiosa. Aquí lo público tiene el segundo sentido que mencionamos al comienzo del apartado: lo público es lo manifiesto, lo que todos pueden ver. La religión tampoco se privatiza, necesariamente, en este sentido. A estas dos últimas significaciones de lo público nos referiremos en el capítulo 4 de este trabajo. En el apartado siguiente vamos a profundizar en la distinción, que nos parece fundamental, entre la esfera pública y la esfera privada.

Esf era pública, mundo privado

Tres ámbitos diferenciados

La distinción conceptual antes señalada entre lo público y lo privado puede abordarse también desde el ángulo de la conformación histórica de estas dos categorías. En el sentido clásico heredado de la Antigüedad griega y romana, pasado por el tamiz medieval y reformulado en la Modernidad, el concepto de *público* está referido a aquello que ataña a la sociedad en su conjunto, por oposición a lo que concierne a los individuos considerados en su particularidad. En el siglo XVIII, el concepto de *público* adquirió otro sentido, diferente pero en estrecha relación con el anterior. A partir de ese momento lo público fue aquello que es accesible a todos, aquello que es transparente y puede ser conocido por todos. Este segundo sentido no es ajeno al primero, sino que,

como veremos, es el complemento necesario del primer concepto de lo público en su formulación moderna.

La distinción entre lo público y lo privado aparece en la Antigüedad y toma nueva forma en la Edad Media.³⁰ Sin embargo, esta distinción tal como se presenta hoy encuentra sus raíces próximas en la conformación de la estructura social burguesa de la Modernidad. Es a partir de entonces que comienzan a distinguirse tres espacios sociales diferenciados. En primer lugar, el ámbito de lo privado conformado por el mundo de la familia y de las relaciones de producción capitalistas: la *esfera privada*. En segundo lugar, el ámbito público estatal, en el que están en juego los asuntos colectivos y del que participan las élites dirigentes: la *esfera pública estatal*. Finalmente, hay un tercer ámbito que se encuentra entre ambos y que participa de algún modo de lo público, porque es también un ámbito relativo a los asuntos colectivos, y de algún modo de lo privado, porque en él no participan las élites dirigentes, sino los sujetos del mundo privado que defienden en ese ámbito sus intereses privados. Aquí denominaremos ese ámbito como *esfera pública no estatal*.³¹ La esfera pública no estatal es así intermediaria entre la esfera pública estatal y la esfera privada.

³⁰ En el mundo griego clásico se distinguía entre el ámbito de la *polis*, la cosa común a todos los hombres libres que eran ciudadanos, y el ámbito del *oikos*, el ámbito doméstico. Las dos esferas no estaban totalmente separadas: de hecho, lo que permitía a los ciudadanos intervenir en el ágora era precisamente el hecho de que eran señores en el ámbito doméstico, *oikodespotés*. Las nociones de *público* y *privado* fueron transmitidas a lo largo de toda la Edad Media a través de la oposición heredada del derecho romano entre *publicus* (*res publica*) y *privatus*. Sin embargo, aunque presentes, estas categorías no encontraron aplicación efectiva en derecho hasta la aparición del Estado moderno. El poder sobre el feudo y los lazos feudales consiguientes podían ser entendidos como *jurisdictio*: no se trataba ni de un verdadero poder discrecional privado (*dominium*) ni de la autonomía pública (*imperium*). Una segunda distinción se desarrolló en el medioevo: la distinción entre lo común y lo particular. El dominio comunal es *cosa pública*: la fuente, la plaza del mercado son públicas en el sentido de accesibles a la utilización común (*loci communis*). Frente a esta esfera común se encuentra la esfera de lo particular. Es el ámbito de lo que está separado que, en el marco de la formación social feudal, se refiere a aquellos que están dotados de derechos particulares, que benefician de inmunidades y de privilegios. Lo particular (la franquicia, el privilegio) constituye lo esencial del nudo de poder sobre el feudo y la base de lo que es *público*. Se constituye así una esfera pública estructurada por la representación: el príncipe y los Estados *son el país*, y representan el poder no para el pueblo, sino frente al pueblo (Habermas, 1978: 15-20).

³¹ Eisenstadt (2004: 194) se refiere a estos tres ámbitos como *espacio privado*, *espacio público* y *espacio oficial*. Habermas (1978: 41) denomina a este último como *esfera del poder público*, y la opone tanto a la *esfera pública* (política y literaria) como a la esfera de la familia y de los intercambios mercantiles. Estas dos últimas forman parte del ámbito de lo privado. Es precisamente el carácter mediador de la esfera pública lo que permite a Habermas ubicarla, paradójicamente, en el ámbito de lo privado. Algo parecido sucede en el pensamiento de Giner (1996: 131-132), a quien citamos más abajo, que ubica a la sociedad civil (un aspecto de lo que nosotros llamamos esfera pública no estatal) dentro del mundo de lo privado. A efectos de nuestro trabajo, creemos que es pertinente la definición de espacio público (es decir, de esfera pública no estatal) que da Innerarity (2006: 15-16). El espacio público alude a ese ámbito discursivo en el que se discuten las evidencias colectivas, se revisan las normas y valores comunes, se identifican los problemas colectivos y se debaten las soluciones; es un ámbito procedural, para la discusión de los problemas y la adopción de las soluciones mediante la interacción dialógica de todos los miembros de la sociedad. Se trata de un campo variable, que puede crecer o reducirse según la comunicación que en él se desarrolle.

Jürgen Habermas explica el nacimiento de la esfera pública en la época moderna como una dimensión propia de la sociedad burguesa.³² El nacimiento de la esfera pública estatal (esfera del poder público en la terminología de Habermas) se asocia con la aparición de la burocracia y el ejército (y en parte también con la administración de justicia) de modo las instituciones de poder del Estado se vuelven independientes de la corte del monarca. La existencia de una administración y un ejército permanentes se corresponde con el carácter también permanente de los contactos en el ámbito de las mercaderías y de la información (aparición de la bolsa de comercio y de la prensa). Lo público (en el sentido restringido de público-estatal) ya no se relaciona con una corte que asegura la función de representación y rodea a una persona investida de autoridad, sino con un funcionamiento regulado según ciertas competencias de un aparato que monopoliza un ejecutivo legalizado (Habermas, 1978: 23-29).

El nacimiento del Estado moderno responde, por una parte, a los imperativos económicos de un sistema de intercambio económico regulado por el mercado que opera con independencia de las estructuras políticas. Pero por otra parte también a la necesidad de apaciguar las cruentas guerras de religión (Habermas, 2011a: 20).

Frente al poder estatal se encuentra la sociedad burguesa. Esta se despliega en los ámbitos de las relaciones de familia (que incluyen el sub-ámbito de la vida íntima) y de las relaciones de producción e intercambio de mercancías. El estatus del hombre privado acumula los roles de propietario de bienes y de padre de familia, capitalista y simple ser humano. Sin embargo, aunque la actividad económica es un asunto privado, ella está bajo el control de la esfera pública. Las condiciones económicas que presiden su desarrollo son exteriores al marco de la economía doméstica y, por primera vez en la historia, involucran al interés general. Así, por un lado, la sociedad burguesa que se consolida frente al Estado delimita claramente en relación con el poder un ámbito privado; pero por otro lado, ella hace de la reproducción de la existencia, que libera de los marcos del poder doméstico privado, un asunto de interés público (Habermas, 1978: 30-40).

La esfera pública burguesa no estatal, intermedia entre el mundo de lo público estatal y el de lo puramente privado, se desarrolla en la medida en que el interés de orden público asociado a la esfera privada que es la propia sociedad burguesa es defendido por los propios sujetos que ven en ese interés de orden público un asunto propio. Esta esfera puede ser entendida en primer lugar como la esfera de las personas privadas reunidas en un público. Estas reivindican sus intereses en la esfera pública reglamentada por la autoridad, pero lo hacen contra el propio poder. Buscan discutir con él las condiciones generales del intercambio de mercaderías y del trabajo social (ámbito que, como dijimos, sigue siendo esencialmente privado, pero cuya importancia es ahora

³² Seguimos esencialmente el trabajo clásico de Habermas ([1962]1978) sobre el espacio público. Una actualización de este trabajo puede encontrarse en el prefacio escrito por el propio Habermas de la 17^a edición alemana, publicada en 1990, que apareció como artículo independiente (Habermas, 1992).

de orden público). El instrumento de esta oposición entre la esfera pública burguesa y el poder estatal es original y no tiene precedentes en la historia: el uso público del razonamiento (Habermas, 1978: 34-39).

Sin embargo, antes de llegar al estadio en el que el poder estatal es cuestionado por el razonamiento político de las personas privadas se conformó una opinión pública primeramente apolítica (básicamente literaria) que fue el esbozo de la opinión pública política.³³ Ella constituyó el terreno de ejercicio de un razonamiento público por el cual las personas privadas analizaron y criticaron las experiencias personales que tenían en el seno de la nueva esfera privada. Más adelante, esta esfera pública literaria se amplió como esfera política (Habermas, 1978: 40).

La dimensión polémica en el seno de la cual la esfera pública adquirió, en el siglo XVIII, su carácter político, ya se había esbozado durante los dos siglos precedentes en los debates sobre los poderes del príncipe (por ejemplo, en Maquiavelo). En el siglo XVIII, sin embargo, la reivindicación polémica de este tipo de racionalidad dirigida contra la práctica del secreto propio de la dominación del príncipe (como lo había expuesto el mismo Maquiavelo) se desarrolló paralelamente al uso público del razonamiento por parte de las personas privadas. Así como la práctica del secreto sirve a la conservación del poder fundado sobre lo arbitrario, la publicidad debía estar al servicio de una legislación con base en la razón. En el curso del siglo XVIII la opinión pública reivindicó su competencia en el plano legislativo (Habermas, 1978: 63-64). Es aquí donde convergen los dos sentidos del término *público* a los que nos referimos al comienzo de este apartado. Con los regímenes políticos liberales del siglo XIX, la esfera pública se convirtió en el principio que estructura a los estados constitucionales burgueses, que tienen un gobierno responsable ante un parlamento.

Aunque hemos distinguido tres esferas (la de lo privado, la de lo público estatal y la intermedia de lo público no estatal), los términos de base que permiten explicar las relaciones entre estas esferas son dos: *público* y *privado*. Esta distinción supone, en la época moderna³⁴ la dicotomía entre lo que pertenece al grupo y lo que pertenece a sus miembros, o más generalmente, lo que pertenece a la colectividad toda y lo que corresponde a los grupos menores (Bobbio, 1998: 13). La oposición entre público y

³³ El nacimiento de la opinión pública (primero literaria, luego también política) está asociado a la pérdida de la centralidad de la corte (que perdió su estatus como forma privilegiada del espacio público) a favor de la ciudad y de los nuevos lugares que en ella se desarrollaban (Habermas, 1978: 42). Las sociedades de fraternidad, los salones y los cafés encarnaron las aspiraciones a la discusión permanente de las personas privadas haciendo abstracción (al menos en teoría) de la condición social de quienes participan en ella. En cualquier caso, el conjunto de la población estaba fuera de estas discusiones: la proporción de analfabetos era inmensa y la gran mayoría de la población vivía en los límites de la subsistencia (Habermas, 1978: 47-48).

³⁴ Una de las primeras distinciones entre lo público (sometido a la autoridad y al derecho) y lo privado, aparece en Spinoza ([1670]1986). Igualmente, Thomasius ([1705]1994) distingue entre el ámbito externo y coactivo del derecho, el externo pero no coactivo de las reglas de decoro, y el interno de la moral. La fe religiosa entra en la moral privada, ya que los ciudadanos no han cedido potestad sobre sus conciencias en el contrato originario.

privado se corresponde, a su vez, con otras contraposiciones.³⁵ Lo público es el ámbito de la subordinación entre gobernantes y gobernados; lo privado es el ámbito de la sociedad natural de iguales (y también, en la versión de los economistas clásicos, de las relaciones formalmente iguales de quienes interactúan en el mercado). La distinción de los iusnaturalistas entre el estado de naturaleza (mundo privado) y el estado civil (mundo público) se ve a su vez reflejada en la distinción de los economistas entre sociedad económica y sociedad política. La oposición público / privado es también, y correlativamente, la oposición entre ley y contrato. Es por ello coherente con la teoría iusnaturalista que el contrato sea la forma típica de regulación en el ámbito del estado de naturaleza, mientras que la ley predomina en la sociedad política. Hay finalmente una superposición entre esfera privada y justicia comutativa, opuestas por su parte a la esfera pública y la justicia distributiva (Bobbio, 1998: 14-22).

Muchas veces el concepto de esfera pública no estatal se usa como sinónimo de sociedad civil. Sin embargo, ambos deben ser diferenciados. La existencia de una sociedad civil implica la existencia de un espacio público, pero no todo espacio público implica la existencia de una sociedad civil (Eisenstadt, 2004: 195-196). De hecho, la sociedad civil como ámbito de las sociedades modernas que engloba las relaciones entre los ciudadanos así como las prerrogativas privadas que estos poseen y que se opone al Estado (Giner, 1996: 117),³⁶ es un fenómeno que nació en Europa y que se desarrolló allí, y en aquellos otros lugares a donde fue exportado.

La aparición de la sociedad civil es un evento moderno, y en este sentido íntimamente ligado al liberalismo. Aunque en los primeros autores liberales la distinción entre Estado y sociedad civil no estaba siempre clara,³⁷ cuando el Estado comenzó a ampliarse y a penetrar la sociedad civil, la dicotomía entre la sociedad civil y la sociedad política se fue acentuando (Giner, 1996: 120; Eisenstadt, 2004: 195-196). Y al mismo tiempo se fue fortaleciendo una teoría liberal coherente, que proclamaba la primacía de lo privado sobre lo público (Bobbio, 1998: 27).

Por eso, la existencia de una sociedad civil real que se acerca al tipo ideal de sociedad civil depende de la plena realización de una civilización liberal burguesa. Este tipo ideal puede entenderse como una esfera históricamente formada, basada en los

³⁵ La dicotomía *público / privado* no es un aspecto estructural de la sociedad, sino más bien una conceptualización ideológica del mundo, utilizada en determinados conflictos por quienes participan en ellos. La sociología puede estudiar el uso de esta dicotomía en el discurso social, pero no se trata de una conceptualización sociológica (Dobbelare, 1999).

³⁶ Giner opone la sociedad civil a la esfera pública, pero porque utiliza este concepto como ligado a la esfera estatal.

³⁷ La contraposición Estado / sociedad civil se desarrolló a medida que avanzó la conformación teórica liberal. En los escritos de los pioneros del liberalismo no se veía con claridad esta distinción y se utilizaba la expresión amplia y englobante de *sociedad civil* para referirse conjuntamente a lo que más tarde sería el Estado y la sociedad civil en sentido estricto. Esta idea amplia de sociedad civil se usaba como contrapunto (artificial y contractualmente construido) de la previa sociedad natural (es decir, del ámbito de lo privado). También se usaba por contraposición a sociedad religiosa (como explicamos un poco más abajo). Desde luego también el marxismo realizó un aporte capital a la constitución teórica del concepto de sociedad civil, con una concepción desde luego radicalmente diferente de la de los autores liberales. Para el marxismo la sociedad civil no solo es diferente del Estado sino que es su antítesis.

derechos individuales y las asociaciones voluntarias de los individuos, en recíproca concurrencia para el alcance de sus intereses; el Estado, por su parte, se limita a garantizar las condiciones de la competencia, pero sin intervenir en la competencia misma. La sociedad civil está caracterizada por el individualismo y por su estrecha relación con el mundo de lo privado, por oposición a lo público. El principio organizativo de la sociedad civil es el mercado que, ligado a la existencia de procesos contractuales entendidos como procesos espontáneos, permite la perpetuación de una estructura clasista (Giner, 1996: 130-134). El ámbito de la sociedad civil es un ámbito conflictivo, donde surgen y se desarrollan luchas económicas, sociales, ideológicas, que las instituciones estatales deben resolver por la mediación, la previsión o la represión (Bobbio, 1998: 43).

La sociedad civil es el lugar donde surgen y se desarrollan los conflictos económicos, sociales, ideológicos, religiosos, que las instituciones estatales deben resolver mediéndolos, previniéndolos o reprimiéndolos. Los sujetos de estos conflictos son las clases sociales, o más ampliamente los grupos, los movimientos, las asociaciones, las organizaciones que las representan o que se declaran sus representantes; al lado de las organizaciones de clase, los grupos de interés, las asociaciones de diverso tipo con fines sociales e indirectamente políticos, los movimientos de emancipación, etcétera (Bobbio, 1998: 43).

Hoy asistimos a una complejización del espectro, por una creciente dificultad para distinguir los ámbitos de lo privado y de lo público. Esta situación reconoce sus precedentes ya en el siglo XIX. La concentración del poder económico en el seno de la esfera privada de los intercambios, de un lado, y el hecho de que la esfera pública no estatal se haya convertido en órgano del Estado y reafirmado su promesa institucionalizada de libre acceso a todos (a través del voto universal) reforzaron la tendencia, en las clases desfavorecidas, de atacar los privilegios de las clases dominantes. En ese contexto, el Estado extendió su actividad en el marco de las funciones tradicionalmente a su cargo (el mantenimiento del orden) y asumió además nuevas funciones que significaron una creciente intervención en los mercados. Esto se dio ya con el Estado liberal, y se acusó con el Estado social en el siglo XX. Se produjo así una estatización del ámbito privado. Paralelamente, se daba una socialización del Estado. Se desarrolló una creciente red de instituciones sociales provenientes del ámbito privado, que constituyó una nueva esfera social repolitizada en la que las instituciones sociales y las del Estado se fundieron en un único complejo de funciones que resulta difícil de distinguir según las nociones de público / privado. Así, al tiempo que se produjo una privatización del derecho público, se dio una publicización del derecho privado (Habermas, 1978: 154-156).

La base de la esfera pública burguesa (la separación del Estado y de la sociedad) comenzó a tornarse menos nítida a partir del momento en que se desencadenó esta dialéctica de socialización del Estado y de estatización de la sociedad (Habermas,

1978: 151-152). El modelo de la esfera pública burguesa suponía una estricta separación entre el ámbito público y el ámbito privado. En la medida en que estos ámbitos se interpenetran, este modelo en su versión original resulta difícilmente aplicable.

Privatización religiosa y diferenciación funcional

Al hablar de la teoría de la secularización nos referimos a los conceptos de privatización de la religión y diferenciación funcional entre la esfera religiosa y otras esferas sociales. Detengámonos un momento en estos conceptos.

Con la Reforma, la situación de la religión se transformó: ella (y el lazo a la autoridad religiosa que representaba la iglesia) se convirtió en un asunto privado. Los conflictos religiosos causados por la Reforma, y con los que no pudieron acabar del todo los edictos de tolerancia autoritarios, se resolvieron finalmente con el reconocimiento de la libertad religiosa (Habermas, 2011a: 20-21; 1978: 23). La libertad de religión aseguró, por primera vez en la historia, un ámbito de autonomía privada en materia religiosa. Los individuos, que habían adquirido la independencia económica por medio de las estructuras de la economía de mercado, reclamaron el reconocimiento de ciertas libertades que fueron la base de los derechos civiles de ciudadanía y de los derechos de participación política.

La privatización de la religión significó que la condición de sujeto creyente se entendiera como parte de las identidades privadas de los ciudadanos. Fue suprimida la idea de la utilidad social de la religión, sin por ello afirmar su carácter socialmente nocivo. El problema del rol moral de la religión fue, por decirlo así, puesto entre paréntesis. Al postular la existencia de un Otro trascendente, y llevar la vista de los fieles hacia ese Otro, la religión en su rol premoderno contribuía a descentrar al individuo en relación con su propio mundo, a autolimitarlo y producir así diversas formas de altruismo. De allí surgían dos consecuencias: una cierta resignación hacia las fatalidades de la vida, y la sacralización de un orden conservador que mantenía las desigualdades que el mundo común instauraba entre los partícipes de la relación social. La privatización de la religión cambió radicalmente el escenario: comenzó a producirse entonces un movimiento donde cada individuo pasa constantemente de su mundo personal al mundo común del que se ha vuelto co-responsable. La referencia a un Otro no aparece más como moralmente necesaria, ya que la participación de cada uno en la construcción de la sociedad debe engendrar la producción de un cierto altruismo, de una autolimitación en beneficio del interés general (Baubérot, 1990a: 88-97).

La privatización de las creencias religiosas se derivó de una idea secularizada de los fundamentos de la naturaleza que tenía pretensiones de ser común a creyentes y no creyentes. La razón ya no estuvo mediada por la fe, ni controlada por la teología. En la privatización de la religión jugaron un rol central ciertas innovaciones religiosas

como las doctrinas protestantes de la salvación, que introdujeron un concepto diferente de conciencia privada, junto con la idea de que la conciencia verdaderamente religiosa es una conciencia privada (Fitzgerald, 2010: 69).

La privatización religiosa es inseparable de la diferenciación funcional entre la esfera religiosa y otras esferas sociales. En este proceso de diferenciación, lo que aquí más nos interesa es la diferenciación entre la esfera religiosa y la esfera jurídico-política. La privatización religiosa y la diferenciación funcional se relacionan con la construcción del Estado moderno: el primer efecto de la diferenciación entre lo jurídico-político y lo religioso fue el de privar a la religión de su monopolio en la educación y en la cultura, así como en la legitimación del orden político. La diferenciación funcional favoreció una *marginalización* de las organizaciones religiosas y de la religión.

La diferenciación funcional a la que nos referimos implicó, por primera vez en la historia, que los modos de dominación política y sus traducciones jurídicas se independizaran, en su forma y en su legitimación, del mundo de lo religioso. Esto es lo que Marcel Gauchet (2003: 17-40) ha denominado la *retirada de la religión*. Retirada de la religión no quiere decir abandono total de la fe religiosa, sino abandono de un mundo que estaba estructurado por la religión y en el que la religión definía la forma política de las sociedades y la naturaleza de su lazo social.

Resulta interesante señalar las pérdidas que la diferenciación entre la religión y el mundo jurídico-político produjo a este último. Porque si es verdad que la progresiva autonomización de las esferas dio una mayor libertad al mundo político en relación con los determinantes religiosos externos (favoreciendo de este modo los procesos de democratización), también es verdad que la autonomización produjo un vaciamiento de contenido de lo político y mostró la necesidad de encontrarle una nueva legitimación. Gustavo Zagrebelsky (2010: 35-42), recordando la expresión de Ernst-Wolfgang Böckenförde, dice que el Estado constitucional vive de presupuestos que él mismo no puede garantizar. Se trata, en primer lugar, de una imposibilidad *de facto* de afianzar el *ethos* necesario al mantenimiento de la sociedad política. Pero es además una imposibilidad *de iure*: el Estado constitucional, basado en la libertad, no puede regresar a los tiempos de la *res publica christiana* en busca de legitimidad. Las premisas normativas que se necesitan no han de tomar cuerpo en el propio Estado, sino en el seno de la sociedad. Los ciudadanos deben asumir el *habitus* ético necesario para la supervivencia del Estado basado en la libertad.

La diferenciación entre las esferas de lo religioso, por un lado, y lo político-jurídico, por otro, no solo tuvo efectos respecto de la situación de la política y el derecho modernos. También tuvo su repercusión en la definición del propio campo de lo religioso como campo independiente. La diferenciación funcional significó así una reconstrucción del concepto de religión, es decir, la configuración tanto por parte de la academia como del debate público y el imaginario social de un espectro de conductas humanas calificadas como religiosas, por oposición al ámbito de lo secular. En otras

palabras, las transformaciones de las que fue objeto la religión en la época moderna sirvieron para modelar en un determinado sentido el propio concepto de religión.

Timothy Fitzgerald (2010: 27-28) ubica esta transformación del significado de la religión en el contexto de la ideología burguesa moderna y de la creación de un mercado mundial. Para el autor, el descubrimiento de la religión (ya sea como un almacén de valores tradicionales o como un dominio privado de compromiso individual y apolítico) hizo posible construir, por contraposición, una esfera terrenal de libertades individuales, leyes y mercados que obedecían a una razón natural. Las libertades, las leyes y los mercados se incluían en el espacio opuesto al espacio religioso, que no es otro que el espacio de lo secular. Este proceso se produjo en relación con el cambio de significado de lo secular, desde una división dentro de la cristiandad en la que se encontraban incluidos todos los seres creados, a una esfera de la naturaleza totalmente factual (es decir, no sobrenatural) donde se encuentran los individuos, las libertades, la sociedad civil, los mercados y la racionalidad moderna.

Se produjo así una distinción cargada ideológicamente entre lo religioso y lo secular, en la que el mundo secular es imaginado como el ámbito de los hechos objetivos, de las sociedades y mercados resultantes de la libre asociación de individuos naturales. Esta construcción, que responde a la ideología del capitalismo liberal, tiende a legitimarse como parte del mundo real de la naturaleza y la autoconciencia racional, hacia las cuales se supone que evolucionan todas las sociedades. Las sociedades subdesarrolladas pueden también seguir ese camino, si son *ayudadas* por la adopción de la división occidental entre lo religioso y lo no religioso, colocando sus valores tradicionales en el ámbito de lo religioso y dejando el espacio libre para el mundo natural de los individuos autónomos que desarrollan al máximo su interés racional que los mueve hacia el mercado y la democracia liberal (Fitzgerald, 2010: 33). Por ello es que el autor propone que el eje del análisis se desplace desde la dicotomía religioso / secular como dos realidades contrapuestas hacia el análisis acerca del origen, uso y función de los conceptos religioso / secular en la ideología europea y estadounidense. Este nuevo análisis debería incluir el estudio del proceso histórico que generó una ideología secular a partir de ideas como la razón natural, la ley natural, la sociedad civil, el concepto moderno de estado-nación, los conceptos de individuos y de derechos naturales y la religión como un sistema distinto de instituciones voluntarias (Fitzgerald, 2010: 214).

Creemos que el análisis de Fitzgerald es pertinente, y que enfoca bien el redimensionamiento de las categorías de lo religioso y lo secular en la Modernidad. Tal vez el punto en el que convendría matizar algo es respecto de la caracterización que el autor hace de ambos conceptos como categorías ideológicas. Estamos también de acuerdo en este punto, pero habría que señalar que no consideramos que se trate de categorías ideológicas vacías. Creemos que la aparición de las categorías ideológicas de *lo religioso* y *lo secular* (especialmente este último) tiene su correlato en un conjunto de

transformaciones sociales, económicas y políticas que se dieron en un lugar y tiempo concretos, y que encontraron su expresión intelectual en esas denominaciones. *Religión* (tal como es entendida en la Modernidad) y *mundo secular* son los nombres (ideológicamente construidos) que se dieron a dos fenómenos (producto de ciertas transformaciones sociales) en la Modernidad occidental.³⁸

³⁸ Junto con la nueva concepción religiosa cristiana de la Reforma, el otro factor importante en la aparición de la moderna idea de religión es el deísmo que aparece en el siglo XVII. El deísmo supuso una serie de criterios que permitían juzgar la existencia de una religión sin asumir una revelación cristiana especial, y así imaginar la existencia de otras posibles religiones fuera del universo bíblico. El deísmo contenía dos ideas implícitas. Por un lado, la idea de universalidad ética y de los individuos racionales. Por otro lado, la idea de la experiencia religiosa privada que hace que surjan las religiones. Ambas ideas tienden a valorar la primacía de los individuos sobre las instituciones, y de este modo, forman parte de una crítica de las jerarquías feudales y de la defensa del individualismo liberal burgués (Fitzgerald, 2010: 70-71).

Capítulo 2. La esfera pública y la construcción del principio de neutralidad estatal

En este capítulo continuamos con la línea explicativa que hemos abierto en el anterior, y señalamos el modo en que la religión fue retirándose del ámbito de lo público (al menos en el sentido fuerte de público obligatorio) mediante su conversión de institución obligatoria en asociación privada. Se trata, pues, de analizar el aspecto más elemental de la privatización religiosa: la pérdida del carácter obligatorio de la religión y su consiguiente desvinculación del poder estatal. De los tres ámbitos que mencionamos en el capítulo anterior (la esfera pública estatal, la esfera pública no estatal y la esfera privada) abordamos aquí el primero. Nos apoyamos luego en el estudio de un ejemplo concreto, el relativo a los símbolos religiosos en los establecimientos públicos, para analizar una compleja cuestión de filosofía jurídico-política: la del denominado principio de neutralidad estatal que se refiere a las relaciones de la esfera pública estatal con la religión. Como tendremos ocasión de ver, el principio de neutralidad estatal es la manifestación jurídica de la secularización de la esfera pública estatal.

La pérdida del carácter obligatorio de la religión

Vamos a comenzar con la siguiente afirmación: la Modernidad produjo una progresiva des-institucionalización de la religión, es decir, una progresiva degradación del carácter de instancia obligatoria de la religión. La des-institucionalización supuso una limitación de la religión en tanto que vector más o menos obligatorio de socialización. Ella mantuvo un rol de socialización, pero como instancia de tipo asociativo, voluntario y libre. El aspecto central en lo que a las consecuencias de la Modernidad se refiere es la pérdida del carácter *socialmente* coactivo de las creencias religiosas. La situación premoderna estaba caracterizada por la identidad entre el miembro de la comunidad y el creyente de una religión. En otras palabras, se imponía una visión religiosa del mundo y se castigaba el desvío. La des-institucionalización de la religión implicó una pérdida del carácter coactivo de la religión en este sentido.

Por supuesto que lo que estamos describiendo no debe verse ni como un proceso lineal ni como un proceso acabado. No es un proceso claramente direccionado, que lleve inequívocamente a un resultado concreto, como si se tratara de un camino ya trazado hacia un punto existente en un mapa. Por el contrario, no existe ni camino ni punto del mapa. El concepto de des-institucionalización religiosa es un constructo teórico que intenta dar sentido a un conjunto de luchas, tendencias y resistencias que culminan en compromisos siempre provisarios. Como cualquier constructo teórico, es un producto elaborado *a posteriori* de los hechos, como un intento de dotarlos de un sentido más o menos coherente que haga posible su lectura. Por esa misma razón, no puede verse como un proceso cerrado.

De institución obligatoria a asociación privada

La des-institucionalización de la religión puede ser explicada diciendo que en la Modernidad la religión dejó de ser una institución para convertirse en una asociación. Jean Baubérot se ha referido a esta transformación en diversos trabajos (1990a: 82-86; 2004: 226-229; 2006). Usando el término en el sentido estricto que le da el autor francés, una *institución* toma a su cargo de modo más o menos obligatorio, un campo de la vida social cuyo valor no depende, *a priori*, de una elección privada. La coacción que ejerce la institución es una coacción socialmente legítima; debe ser admitida por el individuo más allá de sus opiniones personales. La asociación, en cambio, supone una adhesión voluntaria y libre, cuyas reglas son válidas para aquellos que eligen formar parte de ella y durante el tiempo en que mantienen esta decisión.

La distinción entre institución y asociación puede encontrarse en textos clásicos, como los de Max Weber. Weber, en su monumental *Economía y Sociedad* ([1922]1993: 39-45), estableció una distinción entre *unión* e *instituto*, dentro de la categoría genérica de *asociación* (usando, como veremos, el término *asociación* en un sentido distinto del que lo usamos aquí). Para Weber (1993: 39), una asociación es una relación social con una regulación limitadora hacia fuera, en tanto que el mantenimiento de su orden está garantizado por la conducta de determinados hombres destinada en especial a ese propósito: un dirigente y, eventualmente, un cuadro administrativo que, llegado el caso, tienen también de modo normal el poder representativo. Dentro de la categoría genérica de asociación (que puede corresponderse tanto con una sociedad como con una comunidad, en el sentido de Tonnies y del propio Weber) es posible encontrar a su vez dos categorías. Una *unión* (*Verein*) es una asociación de empresa³⁹ cuyas ordenaciones estatuidas solo pretenden validez para los que son sus miembros por libre decisión. En cambio, un *instituto* (*Anstalt*) es una asociación cuyas ordenaciones

³⁹ Una empresa es una acción que persigue fines de una determinada clase de un modo continuo. Y asociación de empresa es una sociedad con un cuadro administrativo continuamente activo en la prosecución de determinados fines.

estatuidas han sido *otorgadas* y rigen de hecho con respecto a toda acción que con determinadas características dadas tenga lugar en el ámbito de su poder (Weber, 1993: 42).

En el mismo lugar citado, Weber da como ejemplos de instituto y de unión, respectivamente, a la iglesia y la secta. Weber señala que lo que distingue a la iglesia de la secta es que se nace dentro de la primera, mientras que la segunda solo acoge a personas religiosamente calificadas. La iglesia es así una asociación de dominación y, más en concreto, una asociación de dominación hierocrática. En efecto, dentro de las asociaciones de dominación (es decir, aquellas cuyos miembros están sometidos a relaciones de dominación en virtud de un orden vigente) pueden distinguirse dos tipos (Weber, 1993: 43-44). Por un lado, la asociación de dominación política, en la que la existencia y validez de las ordenaciones dentro de un ámbito geográfico están garantizadas por la amenaza y ocupación de la fuerza física por parte de un cuadro administrativo. Por otro lado, la asociación de dominación hierocrática que aplica para la garantía de su orden la coacción psíquica, dando o rehusando bienes de salvación.

«Debe entenderse por *iglesia* un *instituto hierocrático* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantiene la pretensión al *monopolio* legítimo de la coacción hierocrática [...] Para el concepto de *iglesia* [...] es característico su carácter de instituto racional y de empresa (relativamente) continuada, como se exterioriza en sus ordenaciones, en su cuadro administrativo y en su pretendida dominación *monopólica*. A su *tendencia* normal de instituto eclesiástico corresponde su dominación *territorial* hierocrática y su articulación territorial (parroquial); si bien, según el caso concreto, tiene que contestarse de modo diverso la cuestión de cuáles sean los medios que dan fuerza a esa su *pretensión monopólica*» (Weber, 1993: 44-45; cursiva en el original).

En síntesis, en el sentido clásico de Weber, una iglesia es un instituto en el momento en que puede obtener el *monopolio de la violencia hierocrática legítima*. La iglesia (en tanto instituto) tiene tendencia a ser obligatoria, y se opone así a la secta, en la que (como unión) la participación es voluntaria. Todo aquello que implica retirar o reducir el monopolio a una organización religiosa opera una des-institucionalización a su respecto, en el sentido de que la convierte cada vez más en unión y menos en instituto.

En lo que queremos insistir aquí es en que el movimiento general de la secularización llevó a una progresiva des-institucionalización de las organizaciones religiosas que fueron perdiendo progresivamente su poder de coacción simbólica, de modo que pasaron lentamente del tipo *institución* al tipo *asociación* (en términos de Baubérot); o de *instituto* a *unión* o, más específicamente, de *iglesia* a *secta* (en términos de Weber). Veamos dos ejemplos de esta transformación.

En el siglo XIX se produjo en Francia esta progresiva metamorfosis que llevó la religión fuera del ámbito de las instituciones obligatorias. Los grupos religiosos minoritarios en Francia, como los protestantes y los judíos, habían tenido desde hacía

mucho tiempo un carácter asociativo, manifiesto en la existencia de asociaciones de evangelización y difusión de la Biblia o en la Alianza Israelita Universal. Incluso el catolicismo tenía, en el siglo XIX, un aspecto cercano a la asociación en el sentido de que no había una obligación legal de cumplir actos religiosos. Sin embargo, esta transformación no era completa en la medida en que las personas seguían *naciendo* al interior de una religión, y el sistema de cultos reconocidos por el Estado favorecía la fuerza de estos. La ley de separación de 1905 significó un paso más en la des-institucionalización, ya que los antiguos cultos reconocidos debieron tomar la forma legal de una asociación. El Estado dejó de confiar un rol institucional a los actores religiosos. Al mismo tiempo, las leyes sobre educación laica de fines del siglo XIX convirtieron la socialización religiosa en completamente facultativa.

Tal vez el denominacionalismo estadounidense sea el ejemplo paradigmático de la asunción de un carácter asociativo por parte de las organizaciones religiosas. Los Estados Unidos se formaron al amparo de un pluralismo religioso mayoritariamente cristiano protestante, al que luego se añadieron católicos y judíos y, más recientemente, musulmanes y miembros de otros grupos religiosos. Ninguna denominación protestante era hegemónica a nivel nacional, aunque las diferentes colonias (luego convertidas en Estados) acusaran el predominio de una secta sobre otra. Este pluralismo existente en el momento de formación del sistema constitucional provocó una rápida toma de conciencia sobre la relevancia de la libertad religiosa, lo que reforzó la idea de la filiación religiosa como resultante de una opción personal. El hecho de que muchos ministros religiosos apoyaran la primera enmienda constitucional que garantizó la libertad religiosa no solo ayudó a su efectividad, sino que además mostró hasta qué punto estaba interiorizado en las mentes de muchos sectores religiosos el carácter opcional y no obligatorio de esas creencias.

La des-institucionalización religiosa es el correlato, en el campo social, de las ideas del liberalismo del siglo XVII sobre la organización religiosa; y más específicamente de las ideas de John Locke. Las ideas del autor que se han hecho clásicas son las que aparecen en su obra *A Letter Concerning Toleration* ([1689]1998a) y en su *Second Treatise on Civil Government* ([1690]1998b). Locke consideraba a las iglesias (obviamente, no utilizaba este término en el sentido weberiano que mencionamos más arriba, sino en el sentido más amplio de organizaciones religiosas) como sociedades voluntarias de hombres, unidos por acuerdo mutuo, con el fin de rendir culto público a Dios en un modo que ellos juzgan que le es aceptable y efectivo para la salvación de sus almas. Y dado que la iglesia es una asociación (en términos weberianos, una secta es una unión), ella solo puede tener sobre sus miembros los poderes que estos consentan en otorgarle. Por la misma razón, ninguna iglesia puede tener poder sobre individuos que no forman parte de ella, ni sobre otra iglesia.

De este modo, las organizaciones religiosas son asociaciones formadas por individuos que voluntariamente han decidido entrar en ellas, y que permanecen en ellas

tanto tiempo como dura su voluntad. Los individuos que forman parte de una asociación religiosa tienen los derechos y las obligaciones que surgen del propio régimen asociativo, evidentemente de base contractual. El Estado, por su parte, se abstiene de intervenir dejando libre el juego de las asociaciones de individuos privados. Precisamente por su carácter contractual, la pertenencia a una comunidad religiosa no puede ser impuesta a quienes no han manifestado su consentimiento en ingresar a ella.

La anterior es una construcción teórica y su traslado a los ordenamientos jurídicos no ha sido automático, aunque tendencialmente puede decirse que está presente en las grandes transformaciones legales del periodo moderno. Por ejemplo, en Francia, durante el régimen del Concordato napoleónico, la religión ya había perdido en alguna medida el carácter obligatorio para el individuo, pero los cultos reconocidos tenían sin embargo carácter de personas de derecho público. Solo con la ley de 1905 su estatuto pasó al derecho privado. En los Estados Unidos la existencia, durante mucho tiempo y en varios Estados, de iglesias establecidas pone de manifiesto que al menos algunas de ellas tuvieron carácter público en la definición jurídica, aunque se definieran sociológicamente en una forma más acorde con el tipo asociativo.

La pérdida del carácter institucional de la religión en la Modernidad se asoció a la asunción del carácter institucional por parte de otras realidades que, hasta entonces, se regían por lógicas diferentes. Así, a partir del siglo XIX, la medicina y la escuela se fueron institucionalizando (Baubérot, 1990a; 2006). En el campo médico, aparecieron primeramente deberes del Estado que hasta entonces no existían (como el deber de organizar un sistema de sanidad público) y luego deberes para los propios individuos (como el deber de vacunarse contra determinadas enfermedades, por ejemplo). Esto significó la asunción de fuerza obligatoria por parte de un ámbito, el médico, que hasta entonces carecía de él.

Lo mismo sucedió con la escuela. La Modernidad de los siglos XIX y XX aplicó, a través de la escuela, un modelo de socialización que puede caracterizarse como un programa institucional. La escuela devino así una verdadera institución, un dispositivo simbólico y práctico encargado de instituir sujetos. La necesidad de que la escuela transmitiera un conjunto de valores comunes que solidificaran la cohesión social se vuelve clara cuando se tiene en cuenta que la escuela pública en sí misma era un gran disolvente de la sociedad tradicional, en especial porque empujaba a la gente a elegir su trabajo, en una sociedad en la que durante mucho tiempo los oficios se habían transmitido de padres a hijos (Baubérot, 2001: 12). Para contrarrestar estos efectos, se hacía necesario reforzar su rol de constitución y transmisión de valores. En definitiva, la cohesión social promovida por la escuela tenía que contrarrestar los efectos indeseados, para la estabilidad social, producidos por la promoción de la autonomía individual que la propia escuela realizaba.

La neutralidad religiosa del Estado

La des-institucionalización religiosa se asocia a su vez con una transformación relativa a la vinculación de las organizaciones religiosas con el poder político. En las sociedades premodernas la religión no solo ejercía una coacción social sobre sus miembros (elemento que forma parte del concepto de *iglesia* dibujado por Weber), sino que como aliada del poder político ejercía también varias formas de coacción física. La iglesia, al tiempo que se valía de la posibilidad de la coacción física que le proporcionaba el brazo secular, daba a este una legitimación simbólica indispensable tomada de la significación religiosa del mundo. En la Modernidad, la des-institucionalización de la religión resulta un proceso paralelo a su des-estatización. Al tiempo que las organizaciones religiosas perdían su fuerza vinculante en el campo simbólico, perdían también la ayuda del brazo secular que reforzaba su monopolio simbólico con la fuerza física. Se operaba de este modo una separación de la iglesia (ahora dividida y convertida en sectas) respecto del Estado. Así, la religión dejaba de ser obligatoria para el individuo: no se imponía ni simbólica ni coactivamente.

Esta separación se hizo efectiva a través de la neutralidad religiosa del Estado, que fue incorporada progresivamente a los textos de las Constituciones. Se trata de lo que Mark Lilla (2010: 24-27; 2008:17) llama la *Gran Separación*: el proceso de secularización de las instituciones políticas asociado al surgimiento de la filosofía política moderna.⁴⁰ Es verdad que la Gran Separación fue desafiada: no solo por los creyentes ortodoxos de las fes bíblicas, sino también por filósofos y teólogos completamente modernos. Por ejemplo, Rousseau pensaba que era necesario encontrar un lugar político para la religión, si las sociedades querían conservar sus contribuciones al ideal de una vida buena. Para Rousseau, Dios era humanamente necesario.⁴¹ Sin

⁴⁰ Lilla (2010: 26-27; 2008: 16-17) coloca al comienzo de esta tarea de separación ejecutada por el pensamiento político la obra de Hobbes. Antes de Hobbes, la teología política había sido interpretada como un conjunto de imperativos divinos revelados que se aplicaban a la vida social. Hobbes, en cambio, pensaba que si tomamos en serio la idea de que el hombre es una criatura que desea y se encuentra limitada por la ignorancia y el miedo, podemos explicar por qué los hombres son propensos a la violencia y por qué Europa se encontraba solizada por guerras sectarias alimentadas por pasiones escatológicas. Su idea era que la mente humana era demasiado débil y estaba demasiado dominada por las pasiones como para tener algún conocimiento fidedigno de lo divino. Los seres humanos han concebido a los ídolos para protegerse de lo que más temían. Pero una vez que imaginaron un dios todopoderoso, también empezaron a temerle a él. Hobbes argumentaba que aquellos temores religiosos nuevos crearon un mercado para clérigos y profetas que afirmaban comprender las confusas demandas de Dios. Pero como estos estaban en desacuerdo luchaban entre sí. Esto dio lugar a guerras, que a su vez llevaron a más miedo, que a su vez llevaron a que la gente fuera más religiosa... y crearon así un círculo. El gran cambio propuesto por la filosofía hobbesiana fue pensar que es posible construir una nueva forma de filosofía política a partir de hechos observables evidentes sobre la naturaleza humana, en vez de comenzar con una representación extravagante del nexo entre Dios, el hombre y el mundo. Aunque Hobbes no haya tenido razón en su concepción de la naturaleza humana, el suyo habría sido un error afortunado, porque inauguró una manera de pensar totalmente nueva sobre la política. Ver una reflexión más general sobre la Modernidad en Lilla (2003).

⁴¹ Tras la estela de Rousseau, la fantasía de que se pudiera seguir relacionando la política con los grandes temas de la fe bíblica –la creación, la mortalidad, el alma, lo sagrado, el fin de los tiempos– sin poner en peligro los principios de la Gran Separación ejerció un gran poder sobre la mentalidad del siglo XIX. Pero

embargo, a pesar de los cuestionamientos, el proyecto de la *Gran Separación* se mantuvo.

Las características propias del iusnaturalismo moderno reproducen en el campo de lo jurídico el espíritu general del pensamiento secular. La perspectiva individualista, antihistoricista y racionalista del iusnaturalismo moderno se liga a la progresiva eliminación del fundamento religioso. Esta eliminación es obra mayoritariamente de autores protestantes, que secularizan los principios del derecho natural cristiano.

La secularización estatal se vincula con la secularización de la soberanía (García Inda, 2008: 593). El Estado secularizado es un régimen de convivencia cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y no por un discurso religioso. En el Estado constitucional, sostiene Gustavo Zagrebelsky (2010: 40-42), no hay necesidad de un vínculo ético heterónomo, anterior a la libertad que el Estado constitucional garantiza. El fundamento ético del Estado constitucional no es *anterior* a la libertad garantizada, sino que se forma en esa misma libertad. Por la influencia que tendrían en la evolución posterior, dos casos nacionales resultan paradigmáticos en lo que a secularización del Estado se refiere: Francia y Estados Unidos.

En Francia, este proceso se inició en el siglo XVI. El periodo que se extiende entre el fin de las guerras de religión, fijado convencionalmente en 1598, y la Revolución es la primera fase de la secularización estatal. Marcel Gauchet (2003: 41-49) la ha llamado *fase absolutista de la retirada de la religión*: el Estado advierte que solo puede promover la paz si se libera de la adhesión confesional y se sitúa por encima de las iglesias particulares, en nombre de una legitimidad religiosa que le viene directamente de Dios. Aunque la legitimación política seguía siendo religiosa, y la religión desempeñaba este importante rol público, no existía ya la mediación eclesiástica en la transmisión y gestión del poder. La cumbre del principio absolutista se ubica a fines del siglo XVII. En este momento, el Estado intentó controlar a la Iglesia Católica, transformándola en una especie de iglesia nacional. Los Cuatro Artículos de 1682 consagraron las libertades de la Iglesia Galicana y oficializaron la sumisión del clero francés a la autoridad real. Sin embargo, pronto se abandonó este camino en beneficio de la secularización estatal.

La Revolución Francesa constituyó un nuevo punto de partida, haciendo aparecer la idea de un Estado neutro ante todos los cultos. La secularización del Estado asumió la forma de la laicidad: la separación de las diversas funciones de la vida pública y la liberación del Estado y de la sociedad del poder de la iglesia. En un sentido opuesto, el concordato napoleónico de 1801 reconoció al catolicismo como religión de la mayoría de los franceses y a la Iglesia Católica el carácter de servicio público no

al final la teología política renació, bajo una forma moderna, liberal, en apariencia domesticada, e hizo lo que todas la teología políticas terminan haciendo: santificar el presente y poner el sello de aprobación de Dios sobre el Estado europeo moderno (Lilla, 2010: 27).

monopólico.⁴² Aunque algunos ven en el sistema del concordato una concepción *pluralista* radicalmente ajena a la idea de la laicidad (Guy Haarscher, 2005: 16) otros en cambio califican esta situación como un primer umbral de laicización, ligado a la fragmentación institucional de la religión, el mero reconocimiento por parte del Estado de la existencia de necesidades religiosas objetivas y la pluralidad de cultos reconocidos (Baubérot, 1990a: 44-45; 2004: 50-68). El reconocimiento del catolicismo como religión del Estado se mantuvo en la Constitución de la Restauración de 1814. La Carta constitucional de 1830 prometió el sostenimiento por parte del Estado a los ministros de los cultos cristianos.

La III República, a partir de 1870, en contraste, se mostró claramente laicizante. Se abre así lo que Marcel Gauchet (2003) denomina *fase liberal y republicana* de la retirada de la religión y que se corresponde, a grandes rasgos, con el primer umbral de laicización tal como lo describe Jean Baubérot (2004). Esta etapa se desarrolló en un doble cuadro. Por un lado, la separación institucional entre las iglesias y el Estado (hasta entonces institucionalmente vinculadas por el régimen del concordato). Por otro lado, la conformación del rol moral del Estado que caracterizó y caracteriza al régimen francés de libertades públicas. El Estado tiene una función magisterial: debe proclamar, resguardar y propagar en la sociedad los principios republicanos.

A diferencia de lo que sucedió en otros países como los Estados Unidos y el Reino Unido, en los que la religión contribuyó de modo significativo a la secularización estatal y al desarrollo de una sociabilidad democrática, en Francia, el proceso de secularización se desarrolló como un conflicto frontal entre un sector clerical que proclamaba el dominio religioso (católico) sobre la política y un sector anticlerical que lo combatía abiertamente. Los fundamentos de la laicidad francesa están enraizados precisamente en la victoria del movimiento anticlerical al que el establecimiento de la III República estuvo vinculado (Baubérot, 2003: 459-461).

La Ley de Separación de las Iglesias y el Estado, de 1905, confirmó el proceso de laicización. La ley estableció que la República no reconoce, no financia ni subvenciona ningún culto.⁴³ La ley garantizó la libertad de conciencia y de culto, pero muchas de las tradicionales manifestaciones públicas de la religión se laicizaron. Así, el poder de policía de los cementerios fue atribuido a los ayuntamientos, se prohibieron los símbolos religiosos en los monumentos públicos, se reglamentaron las procesiones y el uso de los campanarios, etc. La ley significó la abolición del sistema de cultos

⁴² Los obispos eran nombrados por el Estado y los curas por los obispos con el asentimiento estatal. El concordato derogó la elección popular de los ministros religiosos, pero mantuvo la confiscación de bienes (aunque permitiendo su uso a la Iglesia Católica). La Iglesia Católica aceptó esta confiscación a cambio del salario estatal para los sacerdotes y el permiso de fundaciones a favor de la Iglesia. El concordato se mantuvo en vigor hasta la ley de separación de 1905.

⁴³ Artículo 1: «La República asegura la libertad de conciencia. Ella garantiza el libre ejercicio de los cultos con la sola restricción que sea dictada en interés del orden público». Artículo 2: «La República no reconoce, no asalaria ni subvenciona ningún culto [...]» (traducción nuestra).

reconocidos que subsistía desde el concordato napoleónico. Se produjo una privatización de los cultos reconocidos (Foyer, 2004: 82; Haarscher, 2005: 20). Con esta ley se consolidó lo que Baubérot (2004: 50-68) llama el *segundo umbral de laicización*. La República dejó de financiar a los cultos, honores y privilegios de jurisdicción fueron abolidos, aunque se mantuvieron las capellanías en escuelas, prisiones, hospitales y cuarteles como forma de garantizar la libertad religiosa de quienes están imposibilitados de salir de esos lugares.

La ley de 1905 ha sido objeto de una extensa jurisprudencia del Consejo de Estado. Esta jurisprudencia se refiere a asuntos tales como la posibilidad de recibir subvenciones públicas por parte de las asociaciones cultuales o el poder de policía sobre los actos de culto. Uno de los aspectos más controvertidos ha sido el de la neutralidad de los servicios públicos, en relación justamente con la libertad de expresión religiosa de los agentes públicos. La laicidad exige que no haya en los edificios públicos ningún símbolo religioso, y que los agentes públicos estén también estrictamente sometidos a un deber de neutralidad.⁴⁴ Fuera del ejercicio de sus funciones, los agentes públicos son libres, a condición de que sus expresiones religiosas no tengan repercusiones sobre el servicio público.

La Constitución de la IV República, en 1946, estableció con expreso rango constitucional el principio de la laicidad y el deber estatal de organizar la enseñanza laica en todos los niveles.⁴⁵ La V República mantuvo en su Constitución de 1958 el principio de laicidad.⁴⁶

El otro caso paradigmático, el estadounidense, es diferente. La Constitución de 1778 abrogó la *religious test*, de modo que ninguna condición religiosa fue ya exigible para acceder a las funciones públicas del Estado federal. La primera enmienda a la Constitución, en 1791, garantizó que el Estado federal no puede *establecer* ninguna religión. Es lo que se conoce como *establishment clause*. Esta restricción limitaba su alcance al gobierno federal solamente, de modo que los Estados federados mantuvieron su autonomía en lo que respecta a la definición de sus relaciones con las organizaciones religiosas. No obstante, los Estados fueron eliminando gradualmente el sistema de iglesias establecidas, al tiempo que se ampliaba el alcance de la libertad religiosa a todos los individuos.

La *establishment clause* ha sido objeto de interpretación por la Corte Suprema de Justicia, aunque no es posible establecer una línea hermenéutica inequívoca. El primer hito es el caso *Everson*, en el que se discutió la constitucionalidad de una ley que acordaba subvenciones para los viajes en autobús de los alumnos de escuelas privadas

⁴⁴ Conseil d'État: *Abbé Bouteyre* (10/05/1912).

⁴⁵ Preámbulo: «[...] La organización de la enseñanza pública, gratuita y laica en todos los niveles es un deber del Estado [...]. Artículo 1: «Francia es una República indivisible, laica, democrática y social» (traducción nuestra).

⁴⁶ Artículo 1: «Francia es una República indivisible, laica, democrática y social. Ella asegura la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos sin distinción de origen, raza o religión. Ella respeta todas las creencias» (traducción nuestra).

sin fines de lucro. Esto incluía a los alumnos de escuelas católicas. La mayoría de la Corte Suprema se inclinó por la constitucionalidad de la ayuda,⁴⁷ con dos argumentos: en primer lugar, que ella no implicaba un subsidio directo a las escuelas, sino a los padres que enviaban a sus hijos a escuelas privadas (religiosas o no); en segundo lugar, que la libre elección de los padres respecto de la educación de los hijos. En este caso estaba en duda la constitucionalidad de ciertas ayudas materiales. En otros casos, han sido las prestaciones positivas de carácter simbólico las que han estado en juego. En el caso *Engel* la Corte Suprema decidió la inconstitucionalidad de la plegaria obligatoria en las escuelas.⁴⁸ En el caso *Schempp*, la inconstitucionalidad de la lectura de la Biblia en las escuelas.⁴⁹ En los casos, ambos de la década de los '60, se hizo hincapié en que la ausencia de coerción (el hecho de que participar en la plegaria o en la lectura de la Biblia no fuese obligatorio) no cambiaba el fondo del asunto. Es decir que lo esencial no era si había o no había coerción por parte del Estado, sino que el Estado no podía renunciar a su imparcialidad.

Una interpretación más elaborada surgió en los años '70-'80. En los casos *Lemon* y *Aguilar* la Corte rechazó que profesores de educación compensatoria pagados por el Estado pudieran dar clases en escuelas confesionales.⁵⁰ En el primer caso se formuló y en el segundo se aplicó nuevamente el *test Lemon* según el cual para que una ley no viole la separación debe cumplir tres requisitos: ha de tener un propósito legislativo secular; su efecto principal o primario no debe ser promover ni inhibir la religión; no puede fomentar una excesiva implicación estatal en la religión. En ambos casos la Corte entendió que destinar profesores de educación compensatoria también a escuelas confesionales era una excesiva implicación estatal en la religión.

Sin embargo el *test Lemon* no parece haber quedado firmemente establecido en la jurisprudencia. Un caso de 2002, que guarda algunas semejanzas con el caso *Everson* y que fue resuelto en un sentido semejante, parece demostrarlo. En efecto, en el caso *Zelman*, se discutía si un sistema de vouchers que se otorgaban a familias de bajos ingresos y que podían ser usados para pagar tutorías extras en escuelas públicas o para pagar parcialmente la matrícula de escuelas privadas violaba el no establecimiento. En los hechos, sucedía que la gran mayoría de las familias utilizaba los vouchers en escuelas religiosas privadas. La Corte entendió que el programa no violaba la cláusula de no establecimiento, porque daba una ayuda estatal con carácter imparcial, aun cuando por resultado de elecciones privadas, terminara beneficiando a escuelas confesionales.⁵¹

⁴⁷ Supreme Court of the United States: *Everson v. Board of Education of Ewing Township*, 330 US 1 (1947).

⁴⁸ Supreme Court of the United States: *Engel v. Vitale*, 370 US 421 (1962).

⁴⁹ Supreme Court of the United States: *Abington School District v. Schempp*, 374 US 203 (1963).

⁵⁰ Supreme Court of the United States: *Lemon v. Kurtzman*, 403 US 602 (1971) y Supreme Court of the United States: *Aguilar v. Felton*, 473 US 402 (1985).

⁵¹ Supreme Court of the United States: *Zelman v. Simmons-Harris*, 536 US 639 (2002).

Cualquiera que sea el criterio que se entienda como prevalente, el de la imparcialidad o el más riguroso del *test Lemon*, hay cierto consenso en que algunos casos en los que el Estado se implica con creencias religiosas no violan la *establishment clause*. De hecho, la religión (las religiones) ha tenido un rol central en la historia estadounidense. Existen así casos en los que el Estado se vale de un lenguaje religioso incorporado en la propia tradición norteamericana. Estos supuestos no implican violación constitucional, si se usa el lenguaje religioso con un objetivo esencialmente secular: estamos ante lo que se ha denominado *ceremonial deism*. Son entonces legítimas las menciones religiosas vinculadas a la historia y la tradición, que no hacen mención a una denominación en particular, no implican actos de culto y tienen un contenido religioso mínimo. Dentro de esta categoría estaría, por ejemplo, la mención *In God we trust* que aparece en la moneda, el juramento presidencial (*So help me God*) o la fórmula de apertura de las audiencias de la Suprema Corte (*God save the United States and this honorable Court*). En general la Suprema Corte se ha negado a dar tratamiento a los cuestionamientos de estas fórmulas, aunque seguramente habrían pasado su control por aplicación del principio *de minimis non curat lex*, ya que la práctica ha secularizado de tal modo estas fórmulas que resultaría difícil encontrar en ellas una violación de la primera enmienda.

La neutralidad estatal también apareció en España, bajo la forma de la aconfesionalidad, un poco más tarde. En efecto, los primeros textos constitucionales afirmaron la confesionalidad católica del Estado: así sucedió con el monárquico estatuto de Bayona impuesto por Napoleón en 1808, con la Constitución de Cádiz de 1812, durante la Restauración Monárquica en los periodos 1814-1820 y 1823-1833 y con las Constituciones de 1837 y de 1845. Estas últimas, a su vez, estuvieron reforzadas por el concordato de 1851.

La Constitución monárquica de 1869, aunque reconoció por primera vez la libertad religiosa, mantuvo la obligación estatal de mantener el culto católico. La primera mención a la separación de la Iglesia y el Estado apareció con el proyecto constitucional de la I República de 1873, que nunca fue aprobado. La Constitución monárquica de la Restauración de 1876 estableció el catolicismo como religión de Estado.

La primera vez que se hizo efectiva la aconfesionalidad estatal fue con la Constitución de la II República. Al mismo tiempo, se dictaron un conjunto de medidas relativas al derecho de familia o a la educación que implicaron una fuerte secularización de las instituciones públicas. Durante el régimen franquista, en cambio, se restableció la confesionalidad católica. El Fuero de los Españoles de 1945 consagró una especial protección para la fe católica: esta era la religión oficial y la única que podía manifestarse externamente; para los otros cultos solo se toleraba una práctica privada. En virtud del concordato de 1953, la Iglesia Católica fue reafirmada en su carácter de única religión de la nación española y obtuvo el reconocimiento del derecho canónico

como ordenamiento jurídico primario que regulaba su propio estatuto jurídico, así como otros muchos privilegios en materia financiera, educativa y de asistencia religiosa. Por otra parte, según la Ley de Principios Fundamentales del Movimiento Nacional, de 1958, la doctrina católica había de inspirar la legislación española, ya que era *única y verdadera fe inseparable de la conciencia nacional*. La Constitución de 1978 significó un cambio radical respecto del régimen anterior. El nuevo esquema supuso, en términos generales, la separación del Estado respecto de las confesiones religiosas y la consagración del derecho fundamental a la libertad religiosa.

En América Latina, las primeras Constituciones reconocieron la confesionalidad católica. Más entrado el siglo XIX, se desarrolló un proceso de secularización del Estado, mediante la exclusión de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, la estatización de cementerios, la regulación estatal del registro civil y del matrimonio, etc. Estas reformas fueron más profundas en algunos países, como México, Uruguay o Argentina, que en otros, como Bolivia o Perú. En algunos casos, como Colombia, fueron la causa de violentos enfrentamientos. Los cambios legislativos fueron anteriores o posteriores, según los casos, a nuevas Constituciones que establecieron diferentes grados de separación entre las iglesias y el Estado.⁵²

Un debate contemporáneo: los símbolos religiosos en los establecimientos públicos

Vamos a analizar dos casos que nos parecen paradigmáticos para entender el concepto de neutralidad estatal y su funcionamiento en el ámbito de la esfera pública. Se trata de dos casos que involucran la presencia de símbolos en establecimientos o ámbitos públicos (usando aquí el concepto en su sentido material), cuya colocación ha sido decidida por sujetos públicos dotados de autoridad. Los casos han sido planteados en contextos diferentes, y han sido abordados a la luz de dos tradiciones constitucionales diferentes. Si hemos seleccionado estos dos casos es porque creemos que ellos ilustran bien dos lógicas, diferentes pero complementarias, de despliegue de la neutralidad estatal.

Como ya hemos señalado, los procesos de secularización no avanzan de modo unidireccional. Las soluciones que finalmente se adoptaron en los casos que veremos no fueron siempre en el sentido de una mayor secularización de las instituciones públicas por la vía del principio de neutralidad del Estado. Sin embargo, el solo hecho de que la presencia de estos símbolos haya producido reacciones de rechazo por las cuales

⁵² Como ejemplos de la primera oleada del constitucionalismo latinoamericano del siglo XIX pueden verse la Constitución de México de 1824 y la Constitución de Uruguay de 1830. Ejemplos de la segunda son la de México de 1857, la de México de 1917 y la de Uruguay de 1918. Uruguay fue uno de los Estados que más avanzó en la secularización del régimen jurídico, llegando a la aprobación de una ley de divorcio en 1907.

determinados ciudadanos decidieron dirigirse a las autoridades judiciales para cuestionar su presencia pública es muestra del modo en que, de forma zigzagueante, se mueven los procesos de secularización.

Primer ejemplo: los Estados Unidos

En 1978, el Estado de Kentucky dispuso que en cada aula debía colgarse un ejemplar de los diez mandamientos. La imagen debía ser acompañada por el siguiente texto: «La aplicación secular de los Diez Mandamientos es claramente vista en su adopción como código jurídico de la Civilización Occidental y Derecho Común [Common Law] de los Estados Unidos». La Corte Suprema, aplicando el *test Lemon*, entendió que no había un *propósito secular* que justificara la exposición de la imagen y, por lo tanto, había una violación de la *non-establishment clause*. Se trataba, en la perspectiva de la Corte, de un símbolo con claro significado religioso y cuya colocación no podía tener otro sentido que la promoción de determinados puntos de vista religiosos.⁵³

Al resolver en este sentido, el Tribunal Supremo estadounidense hizo mención a tres elementos circunstanciales que, en su opinión, no variaban la naturaleza no secular del signo expuesto. En primer lugar, había sido alegado que la inscripción reproducida más arriba hacía que el símbolo adquiriera un propósito secular. El Tribunal lo rechazó. Para evitar el choque con la *non-establishment clause* (la cláusula de la primera enmienda constitucional que prohíbe el establecimiento de una religión oficial) no es suficiente que exista una finalidad secular meramente proclamada: ella debe ser real. En segundo lugar era irrelevante, dijo la Corte, el hecho de que las imágenes colgadas en las aulas hubiesen sido adquiridas con fondos privados, ya que el solo hecho de estar presentes en las escuelas, bajo los auspicios del Estado, transmitía un mensaje de adhesión estatal a ciertas creencias. En tercer lugar, y por la misma razón, era irrelevante que las imágenes estuvieran colocadas de modo estático y que no se exigiera a los alumnos ninguna conducta activa a su respecto (como podría ser la lectura en voz alta del texto que las acompañaba).

Como afirma Michael Perry (2009), la *non-establishment clause* de la Constitución estadounidense puede tener dos lecturas. En una lectura estricta, ella prohíbe al gobierno realizar cualquier afirmación de tipo religioso, como por ejemplo que Jesucristo es el salvador del mundo o que la Iglesia Católica es la verdadera iglesia. En una lectura más flexible, ella implica que al realizar una afirmación de carácter religioso, el gobierno no puede obligar a alguien a adherir a esa afirmación, o causarle

⁵³ Supreme Court of the United States: *Stone v. Graham*, 449 US 39 (1980). Ver al respecto la información de prensa *Law Putting 10 Commandments in Schools Is Overturned*, *The New York Times* (18/11/1980). Para un caso similar más reciente *Senate in Tennessee Backs 10 Commandments' Posting*, *The New York Times* (23/02/1996).

un perjuicio por no hacerlo. Como tomada en toda su extensión la interpretación más laxa tornaría superflua la *free exercise clause*, conviene matizarla diciendo que el gobierno solo tiene impedido realizar afirmaciones de tipo religioso cuando ello implica favorecer a un grupo religioso sobre otro o favorecer la pertenencia a un grupo religioso. Fuera de estos casos, el gobierno puede hacer afirmaciones religiosas, siempre que no ejerza coacción o cause un perjuicio a los disidentes.

Aunque Perry cree que la interpretación correcta es la interpretación laxa, en el caso que comentamos la Corte Suprema estadounidense se inclinó por la interpretación más estricta. De hecho, la sola presencia de la imagen de los diez mandamientos (que no puede considerarse como signo de una adhesión oficial a una comunidad religiosa concreta, ya que ellos se encuentran presentes en la tradición de las grandes religiones monoteístas) fue suficiente para encontrar una violación a la cláusula de no establecimiento. Al analizar la cuestión a la luz de la primera enmienda, la Corte se sirvió del *test Lemon*, y halló que efectivamente había existido una violación de la *non-establishment clause* porque no se cumplía el primer requisito de ese *test*: que la actividad estatal tuviera una finalidad secular. El criterio del *test Lemon* es el de la postura estricta: se exige no solo imparcialidad del Estado en relación con las religiones, sino además que las acciones imparciales del Estado tampoco impliquen un excesivo involucramiento de este en cuestiones religiosas.

En otros casos que involucraban la presencia de símbolos religiosos en esos lugares, la Corte ocupó el mismo criterio: básicamente, que el Estado no puede transmitir un mensaje de apoyo o reprobación de la religión porque las acciones estatales deben tener una finalidad secular. Hay que preguntarse qué es lo que el Estado quiere transmitir y qué es lo que transmite realmente. Y para ello, como expresa Martha Nussbaum (2009: 258-263), lo fundamental es tener en cuenta el contexto en que se producen las manifestaciones estatales. Y precisamente porque lo que interesa es el mensaje que transmite el Estado, el criterio es el mismo en el caso de símbolos religiosos en espacios públicos que no sean estrictamente edificios del Estado (como una plaza o un parque), si fueron colocados ahí por decisión de una autoridad estatal.

En 1984 se presentó un caso sobre la presencia de un belén en un parque en la ciudad de Pawtucket, en Rhode Island.⁵⁴ La Corte aplicó en el caso el criterio del *test Lemon* para valorar la eventual violación de la *non-establishment clause*. Sin embargo, su aplicación fue más laxa que en otras ocasiones (Levy, 1994: 206): el argumento central fue que el Estado no estaba apoyando una religión, sino celebrando festividades públicas con símbolos tradicionales. El voto de la mayoría de la Corte no negó el carácter al menos parcialmente religioso de la escenografía (parcialmente religioso porque junto a los signos religiosos había otros de carácter secular, como un payaso y un elefante). Sin embargo, entendió que del contexto en el que estaba incluido el belén podía deducirse que existía un propósito secular en su emplazamiento (celebrar una

⁵⁴ Supreme Court of the United States: *Lynch v. Donnelly*, 465 US 668 (1984).

festividad tradicional en los Estados Unidos); que la promoción de la religión cristiana que resultaba de la simbología era indirecta e incidental, y en cualquier caso no era mayor que la promoción que los Padres Fundadores habían legitimado al convocar a capellanes religiosos para inaugurar las sesiones de sus asambleas legislativas; y que no había una excesiva implicación del Estado con la religión, ya que no había prueba de que la simbología hubiese sido establecida a pedido o con colaboración de organizaciones religiosas.

En 1989 el condado de Allegheny, en Pennsylvania, colocó un belén (esta vez sin ningún tipo de acompañamiento profano) en las escaleras de acceso a la sede del gobierno local. En la parte superior del belén había una imagen de un ángel con la inscripción *Gloria in excelsis Deo*. La mayoría de la Corte entendió que existía una preferencia y promoción de la religión.⁵⁵ En el mismo caso, la Corte fue preguntada por la constitucionalidad de una *menorah* (candelabro judío utilizado en la festividad de Januca) de dieciocho pies de altura, colocada en la misma ciudad al lado de un árbol de navidad de cuarenta y cinco pies. De los cinco jueces que habían constituido la mayoría para declarar inconstitucional el belén, dos consideraron que la *menorah* no implicaba una violación de la *non-establishment clause*, cambiando así el resultado de la votación respecto de la decisión sobre el belén. El argumento utilizado fue que el elemento central de la composición era el árbol de navidad (mucho más grande que la *menorah*), que es un símbolo más secular que religioso. Esto hacía que la actitud del gobierno pudiera ser leída no como una celebración propiamente religiosa, sino como la celebración de la diversidad cultural.

El voto disidente criticó al voto mayoritario porque, en su concepción, implicaba aceptar que en materia de religión *cuanto más, mejor*. Es decir, que si el Estado despliega un símbolo religioso concreto, de una denominación concreta, vulnera principios constitucionales. Pero, en cambio, si hay varios símbolos religiosos, que corresponden a religiones diversas, no hay violación de tales principios. El voto minoritario rechazó esta solución y enfatizó que la neutralidad de la *non-establishment clause* no es solo neutralidad entre religiones, sino también entre religión y no religión.

Más recientemente se cuestionó la presencia de los diez mandamientos en un tribunal de Kentucky. La Corte Suprema resolvió, por mayoría, que era inconstitucional porque no había un propósito secular, sino que esa exhibición representaba un apoyo a una determinada confesión.⁵⁶ En este caso se citó expresamente el precedente relativo a los diez mandamientos en las escuelas públicas. Se recordó que en el precedente se había reconocido que los diez mandamientos son un instrumento religioso y que su texto puede ser presumiblemente considerado como una promoción de la religión. Por la misma razón derivada del contexto, en otro caso jurisprudencial, la Corte

⁵⁵ Supreme Court of the United States: *County of Allegheny v. ACLU*, 492 US 573 (1989). Ver la información de prensa en *Court Restudies Issue of Government-Sponsored Christmas Displays*, *The New York Times* (23/02/1989) y *The Supreme Court; Religious Displays*, *The New York Times* (04/07/1989).

⁵⁶ Supreme Court of the United States: *McCreary County v. ACLU of Kentucky*, 545 US 844 (2005).

estadounidense decidió que la presencia de los diez mandamientos frente al capitolio de Texas no era una violación de la separación constitucional, porque del contexto (había sido donado por particulares, estaba en un parque junto a otros monumentos, tenía inscriptos simultáneamente una estrella de David y el símbolo de Cristo) podía colegirse que la representación tenía un propósito esencialmente secular, que era recordar el rol jugado por la religión en la historia norteamericana.⁵⁷

Puede verse que la Corte Suprema estadounidense permite la subsistencia de los símbolos religiosos en cuanto de ellos pueda hacerse una lectura secular. Es decir, estos símbolos serán viables como manifestación pública estatal en cuanto sea posible secularizarlos de modo tal de hacerles perder su estricto significado religioso (Monsma, 1995: 40-46; Goldberg, 2011). Esto parecería sugerir que el principio de neutralidad estatal, en tanto consagración jurídica de la secularización del Estado, no debe funcionar necesariamente como exclusión de los símbolos (originariamente) religiosos del ámbito de las escuelas públicas o, más ampliamente, del ámbito público. En efecto, es posible que la neutralidad estatal se vea satisfecha con la transformación del sentido de un símbolo, que era originariamente religioso, en un símbolo secular. La secularización, vía principio de neutralidad estatal, es garantizada así por la metamorfosis semántica del signo, y no por su exclusión.

El criterio de la Corte Suprema estadounidense es casuístico. No todo símbolo religioso ubicado por el Estado en un espacio público contraviene el principio de neutralidad estatal. Ha de estudiarse caso por caso si por las características del signo y del emplazamiento puede considerarse que hay un propósito de promover una religión. Como mucha de la jurisprudencia en relación con la *non-establishment clause*, respecto de los símbolos religiosos se pone de manifiesto que las barrocas distinciones de la Corte dificultan encontrar un criterio coherente. Esto parece ser asumido por especialistas de diferentes tendencias. Así, resulta significativo que tanto Leonard Levy (1994: 212-213) que considera que la Corte infringió la correcta interpretación de la primera enmienda al permitir en algunos casos la subsistencia de símbolos religiosos en espacios públicos, como Gabriël Moens (2004: 566-574) que piensa que la decisión de la Corte de remover esos símbolos en otros casos es una muestra de hostilidad a la religión y una indebida preferencia hacia el secularismo, coinciden en que los sutiles criterios de la Corte en poco contribuyen a fijar una clara interpretación de la *non-establishment clause*.⁵⁸

⁵⁷ Supreme Court of the United States: *Van Orden v. Perry*, 545 US 677 (2005). Sobre este caso y sobre el anterior, ver la información de prensa en *Justices Will Hear 2 Church-State Cases*, *The New York Times* (13/10/2004).

⁵⁸ Para más detalles sobre la cuestión de los símbolos religiosos en los Estados Unidos puede verse Cohn y Anderson (2006) sobre la jurisprudencia de los tribunales estadounidenses (Corte Suprema y tribunales de circuito). Véase también un análisis semiótico sobre la actividad de la Corte Suprema en relación con los símbolos religiosos en Lewis (2010). Puede encontrarse más información sobre las controversias en torno de los símbolos religiosos en las páginas web de algunas plataformas políticas como el *First Amendment Center* y la *American Civil Liberties Union*. Puede verse un estudio sobre el uso de símbolos en el llamado *deísmo ceremonial* en Hill (2010).

Segundo ejemplo: Europa

El segundo caso que vamos a analizar es el de la presencia de los crucifijos en las aulas tal como se presentó ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos. El origen del caso se encuentra en Italia, en relación con la presencia de crucifijos católicos en las escuelas públicas. Aunque había habido ya controversias anteriores, el caso de mayor trascendencia se suscitó en 2003. Ante la demanda de quienes pretendían que los crucifijos se retiraran de las aulas por su carácter religioso, un tribunal administrativo respondió que el crucifijo no era solo un símbolo religioso, sino también un símbolo de naturaleza cultural e histórica íntimamente unido a la identidad italiana y que por ello no había ninguna colisión con el principio de neutralidad estatal. La decisión fue confirmada por el Consejo de Estado. Desde la perspectiva de los órganos jurisdiccionales italianos, el hecho de que la cruz tuviera también un significado cultural e histórico implicaba que no había violación ni de la neutralidad estatal, ni de la libertad religiosa, ni del principio de no discriminación por motivos religiosos, todos estos principios constitucionales reconocidos en Italia.

El caso llegó al Tribunal Europeo de Derechos Humanos. La perspectiva desde la Convención Europea, cuando el caso fue abordado en primera instancia, fue diferente a la italiana. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos entendió que la presencia de los símbolos religiosos constituía una doble violación de los estándares internacionales: violación del derecho de los padres a educar a sus hijos en sus creencias, y violación del derecho de los propios niños de creer o no creer. La Corte sostuvo que el Estado debe abstenerse de imponer determinadas creencias en los lugares en los que las personas son dependientes de él o son particularmente vulnerables. Y en relación con esos lugares, hay que tener especialmente en cuenta la escolarización de los niños sobre los que, debido a su falta de madurez, el poder compulsivo del Estado se impone de modo particularmente grave.⁵⁹

Lo que la Corte Europea constató fue la violación de la libertad religiosa de los menores, en conjunto con la libertad de los padres de educar a sus hijos en sus propias creencias. El Convenio Europeo no tiene una cláusula expresa que obligue a la neutralidad del Estado. Sin embargo, el Tribunal entendió que cierta dosis de neutralidad era una derivación necesaria de la libertad de religión y del derecho de los padres a educar a sus hijos en sus creencias. El Tribunal no se expidió sobre el hecho de si la presencia de esos símbolos, además de una violación a la libertad religiosa, representaba una discriminación por motivos religiosos. Consideró que no era necesario hacerlo, ya que del solo análisis anterior podía extraerse la solución del caso.

⁵⁹ Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Lautsi c/Italia* (03/11/2009).

«La presencia de un crucifijo puede fácilmente ser interpretada por los alumnos de toda edad como un signo religioso y ellos se sentirán educados en un entorno escolar marcado por una religión determinada. Lo que puede ser motivante para ciertos alumnos religiosos, puede ser fuente de perturbación emocional para alumnos de otras religiones o para los que no profesan ninguna religión. Este riesgo está particularmente presente en el caso de alumnos pertenecientes a minorías religiosas. La libertad negativa no está limitada a la ausencia de servicios religiosos o de enseñanza religiosa. Ella se extiende a las prácticas y a los símbolos que manifiestan, en particular o en general, una creencia, una religión o el ateísmo. Este derecho negativo amerita una protección particular si es el Estado el que manifiesta una creencia y si la persona está ubicada en una situación de la que ella no puede liberarse, o puede hacerlo solamente por medio de esfuerzos y sacrificios desproporcionados».⁶⁰

Sin embargo, al llegar el caso a la segunda instancia europea se produjo un vuelco radical. La Gran Sala del Tribunal revocó la decisión de la primera instancia. Aunque no analizó la cuestión a la luz del artículo 9 del Convenio, sino del artículo 2 del protocolo 1 (sobre el derecho de los padres a educar a sus hijos en sus propias creencias), los argumentos dados pueden entrar perfectamente en un análisis a la luz de los principios propios de la libertad religiosa. En concreto, el Tribunal juzgó que la presencia de un crucifijo en un aula no puede ser considerada como un signo religioso fuerte que interfiera con la autonomía religiosa de los alumnos o de sus padres y que pertenece al ámbito de discrecionalidad estatal decidir qué símbolos están presentes en las aulas. Esta conclusión se veía reforzada por la ausencia de un criterio europeo unificado acerca del modelo de relaciones entre el Estado y las religiones.

«Según la Corte, la decisión de perpetuar o no una tradición corresponde en principio al margen de apreciación del Estado demandado. La Corte tiene además que tener en cuenta el hecho de que Europa se caracteriza por una gran diversidad entre los Estados que la componen, particularmente sobre el plano de la evolución cultural e histórica [...] Desde este punto de vista, es cierto que al establecer la presencia del crucifijo en las aulas de las escuelas públicas – el que, reenvíe o no a valores laicos, referencia indudablemente al cristianismo–, la reglamentación da a la religión mayoritaria del país una visibilidad preponderante en el ambiente escolar. Sin embargo, esto no alcanza en sí para caracterizar la situación como un caso de adoctrinamiento por parte del Estado demandado [...]».⁶¹

La sentencia de la primera instancia vino a sostener que la libertad religiosa impide la identificación del Estado con ciertas creencias religiosas. Se marcaba así un fuerte límite a la tradición nacional (el catolicismo tiene una clara implicación en la formación histórica de la cultura italiana) como argumento que permite que el Estado haga pública manifestación de su adhesión a determinados valores religiosos. La

⁶⁰ Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Lautsi c/Italia* (03/11/2009), párrafo 55, traducción nuestra.

⁶¹ Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Lautsi c/Italia*, Gran Sala (18/03/2011), párrafo 68, traducción nuestra. Ver las informaciones de prensa sobre la primera y la segunda sentencia publicadas por *Le Monde L'Italie condamnée pour la présence de crucifix dans les écoles* (03/11/2009) y *La Cour européenne des droits de l'homme sauve le crucifix à l'école italienne* (20/03/2011).

segunda instancia, en cambio, consideró que no había violación a la libertad religiosa porque la decisión se encontraba dentro del margen de apreciación del Estado. Y dado que el Tribunal no es competente para juzgar sobre la aplicación del principio de neutralidad estatal, consideró que no había violación alguna al Convenio.

Cuestiones generales

Dos cuestiones surgen a la luz de estos dos casos: la del alcance de la neutralidad estatal y la de la libertad religiosa. Las dos, como veremos, están interrelacionadas.

La primera pregunta es sobre el alcance de la neutralidad estatal. Es la neutralidad de la esfera pública, cuando en ella se manifiesta el accionar del Estado en relación con lo religioso, la que podría justificar la supresión de los signos religiosos en los ámbitos públicos. Una de las vías para evitar la aplicación del principio de neutralidad en estos casos, y de este modo mantener la presencia del símbolo, es negar el carácter religioso de los símbolos cuestionados.

Veamos por ejemplo el caso del crucifijo. Se puede sostener que el crucifijo no designa una confesión particular, sino que tiene un carácter universal. O se puede afirmar que no tiene un carácter exclusiva o predominantemente religioso, sino que también tiene un significado cultural ligado a la historia nacional, y que es precisamente por esto último que está expuesto en las escuelas. Así, por ejemplo, el papa Ratzinger (2010: 80-81) ha afirmado que el Estado no debería eliminar los símbolos religiosos, en particular la cruz, del espacio público. En primer lugar, cree Ratzinger, porque ella no contiene un mensaje irrazonable o no asimilable por otros. El líder de los católicos parece creer que, detrás de la cruz, hay un mensaje de tipo universal. En segundo lugar, ella no debería ser eliminada porque forma parte de la identidad cultural que se encuentra en el trasfondo de los países cristianos y que los *forma positivamente*.

Paradójicamente, estas vías llevan a aceptar la presencia de lo religioso por la secularización de su contenido. Así, se ve que el proceso de secularización está presente incluso cuando los signos religiosos permanecen visibles en los espacios públicos. Dado el principio de neutralidad estatal, se hace necesario presentar una justificación secular para el mantenimiento de ese símbolo religioso. La secularización opera así por una especie de vaciamiento de sentido religioso del símbolo.

La primera instancia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos utilizó la vía del principio de neutralidad de modo indirecto, como derivación de los derechos del Convenio. En los Estados Unidos, en cambio, fue este el punto clave. La ausencia de finalidad secular fue lo que justificó la declaración de inconstitucionalidad de la presencia de los diez mandamientos en las aulas de las escuelas públicas o en los tribunales. Inversamente, la posibilidad de hacer una lectura secular de un determinado

símbolo fue lo que permitió que su presencia pública, como sucedió por ejemplo en el caso del belén colocado en un parque.

La segunda pregunta es sobre la libertad religiosa. Esta debe ponerse en relación con la neutralidad estatal: hay que preguntarse hasta qué punto de la propia libertad religiosa surge un deber de neutralidad del Estado. Basándose en la libertad religiosa la primera instancia europea respondió que había una violación del Convenio. La segunda instancia decidió lo contrario. El tribunal estadounidense en el caso de los diez mandamientos en las aulas, en cambio, no se pronunció al respecto, porque hizo su evaluación a partir de la *non-establishment clause* y no de la *free exercise clause* (la cláusula de libre ejercicio de la religión). Lo mismo hizo en los otros casos reseñados.

Aquí solo hemos mencionado algunos casos que nos han parecido significativos. Desde luego, no hemos tenido ninguna pretensión de exhaustividad. El rol de los símbolos religiosos en lugares públicos también ha sido objeto de controversia en otros Estados. Así ha sucedido en Canadá,⁶² en Alemania⁶³ o en Bélgica.⁶⁴ En otros países, como Francia, la cuestión ha sido autoritativamente cerrada por medio de disposiciones legales.⁶⁵ En España⁶⁶ y en América Latina, la larga presencia de la

⁶² El informe final de la Comisión Bouchard-Taylor (*Building the Future. A Time for Reconciliation*) se refirió al tema. El informe se sitúa en una posición de equilibrio. La neutralidad del Estado obliga a eliminar los crucifijos y las oraciones públicas en las asambleas legislativas. Sin embargo, resultaría absurdo extender esta regla de neutralidad a todos los signos históricos del pasado religioso, como sería por ejemplo los crucifijos colocados en antiguos edificios que cumplen funciones seculares o la toponomía.

⁶³ A mediados de los años '90, un padre de tres alumnos de una escuela pública de Baviera pidió a las autoridades educativas la supresión de los crucifijos de las aulas donde estudiaban sus hijos. Alegaba que la contemplación de un cuerpo moribundo traumatizaba a sus hijos y violentaba su libertad religiosa. El Bundesverfassungsgericht [Tribunal Constitucional alemán]: *BVerfGE, 1 BvR, 1087/1981* (16/05/1995) dio la razón al padre y ordenó retirar los crucifijos de todas las escuelas públicas. Sin embargo, el Tribunal admitió que si en la escuela se diera unanimidad entre padres, profesores y alumnos en el sentido de conservar el crucifijo, este no debería ser retirado.

⁶⁴ En particular se suscitaron discusiones respecto de la presencia de crucifijos en los tribunales de justicia. Una resolución ministerial ordenó retirar todo símbolo religioso, salvo los cuadros que tenga un carácter artístico. Ver al respecto Daout (2004).

⁶⁵ En Francia, el artículo 28 de la ley de separación de 1905 dispone que queda prohibido, para lo futuro, establecer cualquier signo religioso en los monumentos públicos o cualquier otro espacio público, con la excepción de los edificios que sirven al culto, las sepulturas en los cementerios, los monumentos funerarios, los museos y las exposiciones. Sin embargo, las soluciones son menos rudas de lo que a primera vista podría parecer (Boussinesq, 1994: 42-44). Desde luego, no se trata de arreglos sutiles basados en distinciones escolásticas al estilo norteamericano, pero sí existe una cierta gradualidad en la aplicación de los principios. Así, la ley de 1905 se inscribe en un recorrido que se inicia a fines del XIX y que supone una serie de medidas que obligan a retirar escalonadamente los símbolos religiosos. Estas disposiciones además solían exigir que se procediera discretamente al retiro, algo que se repitió respecto de los símbolos que habían sido colocados bajo el régimen de Vichy y que fueron retirados después. Por otra parte, la ley se refiere solo a los signos que pudieran colocarse en el futuro, pero no a los ya existentes.

⁶⁶ En España se han presentado casos semejantes, aunque sin llegar a las máximas instancias jurisdiccionales. Así, una sentencia de un tribunal administrativo entendió que aunque el crucifijo no se puede considerar como un acto de proselitismo, su presencia en las escuelas vulnera la libertad religiosa y la aconfesionalidad del Estado (Juzgado contencioso-administrativo de Valladolid: Sentencia de 27 de febrero de 2007). Recurrida esta sentencia, el tribunal superior (Tribunal Superior de Justicia de Castilla y León: Sentencia de 20 de septiembre de 2007) confirmó la decisión, pero aclarando que los crucifijos solo deben ser retirados cuando haya padres que expresamente lo soliciten, es decir, cuando en torno de ellos

Iglesia Católica ha condicionado la dinámica de lo público, de modo que se da una fuerte imbricación entre lo religioso y lo político. Esto se manifiesta fundamentalmente en la existencia de simbología religiosa en los edificios públicos y en la participación de los líderes políticos en ceremonias religiosas. Los grados de imbricación son variables y desde luego aquí nos referimos a tendencias generales. Existen sin embargo algunos países latinoamericanos en los que la situación es diferente (por obvias razones Cuba, pero también Uruguay y México).⁶⁷

¿Puede y debe el Estado ser neutro en materia de religión?

Para entender correctamente los conflictos religiosos que hemos estudiado en el apartado anterior resulta central comprender el modo en que se articula, jurídica y políticamente, la idea de neutralidad religiosa del Estado. En el capítulo 1 vimos que una de las dimensiones de la secularización era la de provocar una creciente diferenciación funcional que promovía la autonomía de la esfera pública, y particularmente de la esfera pública estatal, respecto de las autoridades y de los valores religiosos. La autonomía de la esfera pública estatal es en efecto un aspecto de la diferenciación funcional que caracteriza a la secularización: la autonomización del derecho y la política respecto de las creencias y valores religiosos. Esta autonomía se garantiza jurídicamente mediante el principio que se puede nombrar genéricamente como de *neutralidad religiosa del Estado*, y que tiene variantes de acuerdo con el contexto político en el que se encaje.

En términos generales se puede decir que la neutralidad religiosa del Estado implica una separación formal-institucional entre las estructuras de autoridad del Estado y las de las diferentes organizaciones religiosas. Pero ella implica además la imparcialidad del Estado en materia religiosa. La neutralidad religiosa del Estado está normalmente positivizada a través de textos constitucionales que establecen principios tales como la laicidad, la aconfesionalidad o el no establecimiento que mencionamos al comienzo de este capítulo.

exista un conflicto real y no meramente supuesto. En otro contexto, un tribunal decidió que no es contraria a la aconfesionalidad estatal ni vulnera la libertad religiosa la presencia de una cruz en el salón de plenos de un ayuntamiento (Juzgado contencioso-administrativo de Zaragoza: Sentencia de 30 de abril de 2010).

⁶⁷ Esquivel (2008) ha puesto de manifiesto el rol público de la simbología religiosa en Argentina. Existe en efecto una fuerte iconografía católica decorando los organismos oficiales. Igualmente, las autoridades políticas participan en ceremonias religiosas. Estas prácticas no están prescritas por la legislación (tampoco prohibidas por ella), pero su continuidad muestra el naturalizado papel protagónico de la Iglesia Católica en Argentina. Esta presencia tiene un largo arraigo tradicional y amplia dispersión en todos los puntos del país (Navarro Floria, 2005: 312).

Una cuestión paralela, a la que nos referiremos más abajo, es si la neutralidad del Estado se limita al campo religioso, o si por el contrario el Estado ha de ser neutral respecto de las opciones de vida de los ciudadanos en general, ya sean de carácter religioso o secular.

Un primer camino posible para estudiar la neutralidad sería hacerlo en el contexto de un sistema constitucional concreto, viendo el modo en que ella es aplicada en ese sistema. Para eso habría que tener en cuenta diversos factores, entre los que se cuentan el modo concreto en que ese principio está positivizado (a través de la Constitución y las leyes), la tradición jurídica en la que se enmarca y las circunstancias en las que se aplica. Se trataría, de alguna manera, de seguir un camino *descriptivo* en el contexto de un sistema constitucional concreto.

El camino que aquí nos proponemos, en cambio, es diferente. Se trata de entrar en la discusión normativa, propia del ámbito de la filosofía jurídica y política, acerca de la neutralidad del Estado, sus condiciones de posibilidad y la conveniencia de algunas de sus manifestaciones.

La posición liberal clásica sobre la neutralidad del Estado

El liberalismo ortodoxo, al estilo del que defiende John Rawls (1993: 192-198), proclama la necesidad de la neutralidad estatal como uno de los requisitos de la justicia como equidad. Esta neutralidad estatal no es solo la neutralidad del Estado hacia la religión, sino más en general hacia cualquier forma de vida que los ciudadanos elijan. Es, en definitiva, la neutralidad del Estado hacia las doctrinas comprensivas de los ciudadanos.⁶⁸

Una posición de este tipo se basa en la creencia en que es posible distinguir una concepción sobre la vida buena (sea esta religiosa, filosófica, o de cualquier otra clase) y una concepción sobre la organización social justa (que es una concepción política). Para el liberalismo de Rawls, lo justo puede ser diferenciado de lo bueno; y además lo justo ha de tener primacía sobre lo bueno. A la autoridad pública solo le corresponde poner en práctica las concepciones políticas sobre lo justo, pero no defender ni desalentar las concepciones religiosas o filosóficas sobre lo bueno.

En cualquier caso, la neutralidad no es absoluta. El Estado no asegura igual protección para todas las concepciones sobre lo bueno. Las concepciones incompatibles con la justicia no pueden reclamar protección. Igualmente, el Estado no garantiza la permanencia, en el largo plazo, de todas las doctrinas comprensivas. Es posible, en efecto, lamentar que algunas políticas públicas puedan tener como efecto la desaparición en el tiempo de algunas formas de cultura o de estructura social. Pero esto

⁶⁸ Nos referiremos aquí sólo a las perspectivas de algunos autores liberales. Desde luego, ellas no agotan el espectro del pensamiento liberal. El análisis económico del derecho, por ejemplo, ha sido aplicado al ámbito de la neutralidad estatal, como explica Martha Minow (2007a).

por sí solo no constituye una injusticia. Para el liberalismo ortodoxo, si una doctrina comprensiva no es capaz de sobrevivir en una sociedad ordenada conforme a los principios del liberalismo político, no hay una vía de mantenerla que sea consistente con los principios de la justicia.

Es verdad que, aunque nosotros lo presentemos de modo simplificado por las exigencias de este trabajo, el liberalismo es una corriente teórica muy amplia en cuyo interior hay matices importantes. Sin embargo, una de las características comunes a las corrientes liberales es su concepción kantiana del individuo, que lleva a enfatizar la libertad de este para elegir el modo de vida que estime conveniente con la menor interferencia externa posible (Murphy, 2012: 47).

Los liberales defienden una lectura estricta del principio de neutralidad. Martha Nussbaum (2009; 2011b) cree que la libertad de religión es incompatible con el establecimiento religioso, aunque sea un establecimiento tan suave que no sea percibido por la mayoría de la población. Cualquier forma de preferencia de una ortodoxia religiosa crea dos grupos, uno de pertenencia y uno de exclusión, al afirmar que una es la verdadera religión de la nación mientras que las otras no lo son.

Aunque Martha Nussbaum tiene una sensibilidad especial respecto de la consideración de las pertenencias religiosas y defiende el mecanismo de acomodamientos de la jurisprudencia estadounidense para ajustar el derecho a tales pertenencias, se muestra muy firme en lo que al principio de neutralidad estatal se refiere. De hecho, sostiene que cualquier decisión estatal que transmita a la ciudadanía el mensaje de que existe una religión o religiones preferidas por la autoridad, y que por lo tanto hay ciudadanos de primera categoría, en contraposición a una religión o religiones no preferidas a las que adhieren ciudadanos de segunda categoría, resulta una violación de la neutralidad del Estado.

Dos tipos de críticas se alzan contra esta postura liberal. Por un lado, las críticas de los neo-conservadores. Por otro, las de los comunitaristas. Para los neo-conservadores, la visión liberal fallaría al no reconocer que la religión no es solo una cuestión individual, sino de la sociedad toda. En efecto, la perspectiva liberal clásica concibe lo religioso en términos de derechos individuales y libertad en un sentido negativo. Bajo este esquema, la religión aparece como individualizada y privatizada. La cuestión no sería entonces, para los neo-conservadores, la de relegar la religión al ámbito de lo privado, sino la de preguntarse cómo ella puede moldear comportamientos y actitudes públicos sin violar los derechos de los no-creyentes. Porque la otra posibilidad, la privatización de la religión, llevaría a favorecer la no-religión (es decir, la perspectiva secular) sobre la religiosa (Monsma, 1995: 167).

Volvamos al ejemplo de más arriba. Desde una posición liberal se defiende fácilmente que los establecimientos públicos no pueden tener en sus paredes crucifijos o imágenes de los diez mandamientos e identificarse de este modo con una tradición religiosa. Si lo hacen, el Estado estaría transmitiendo a los ciudadanos la idea de que

hay una religión preferida, de modo que quienes no forman parte de esta podrían considerarse a sí mismos como *outsiders*. Los neo-conservadores, en cambio, alegan que los símbolos religiosos presentes en los establecimientos públicos manifiestan la vinculación de la sociedad con una tradición histórica, y que retirarlos sería una injustificada forma de secularismo que haría que las personas con creencias religiosas se sintieran *outsiders*.

De alguna manera, lo que los neo-conservadores puntualizan es que la neutralidad estatal no es posible. En efecto, favorecer una religión por encima de otras es comportarse de modo no neutral, pero no promover ninguna religión es en cierta forma promover la no-religión, lo que también sería una forma de no ser neutral. Lo dicho respecto de la religión podría incluso llevarse a un nivel más alto de generalidad en relación con todas las formas de vida de los ciudadanos (religiosas o no religiosas), es decir con las *doctrinas comprensivas* en términos rawlsianos.

Además, para justificar su perspectiva los neo-conservadores parten del supuesto (por otra parte común en la teología católica y en parte de la protestante) de que las estructuras religiosas y el Estado son dos esferas quasi-soberanas y autónomas en su propio campo (Monsma, 1995: 187). El único límite que se establece a las iglesias en su influencia sobre el Estado es que respeten su naturaleza y su rol (es decir, su carácter subsidiario).⁶⁹ Las críticas de los neoconservadores, en cuanto reniegan de la idea misma de neutralidad estatal, representan un intento de regreso a formas políticas premodernas dudosamente compatibles con las libertades fundamentales del Estado de derecho.

Creemos que el error de este razonamiento está en poner lo secular al mismo nivel que lo religioso, cuando en realidad la neutralidad del Estado es una consecuencia de su carácter secular que lo obliga a la abstención respecto de las convicciones religiosas. Por eso, la única interpretación no contradictoria del principio de neutralidad es la que impide que el Estado favorezca a una perspectiva religiosa sobre otra perspectiva religiosa, o que favorezca una perspectiva religiosa sobre la negación de la religión, o que favorezca la negación de la religión sobre la perspectiva religiosa. Pero no hay obstáculo alguno en preferir una perspectiva secular, en sí misma agnóstica, por sobre una perspectiva religiosa o atea. Volveremos sobre esto al final de este apartado.

Los grupos neo-conservadores querrían ver plasmada una forma de vinculación más fuerte y estrecha entre las autoridades estatales y la religión. Para esta posición, que Martha Nussbaum (2011a: 48-57) llama *establishmentarian*, el buen orden y la seguridad pública requieren un compromiso con una ortodoxia religiosa, es decir, con

⁶⁹ En esta visión, el Estado funciona solo como garante de que cualquiera de las otras esferas no transgreda su propio ámbito de competencia, pero sin involucrarse propiamente en ninguna de ellas: el Estado no puede limitar la investigación científica, dictar estándares artísticos o dirigir la economía. Tiene el rol de coordinar, promover y empoderar a las otras esferas (Monsma, 1995: 186). Es curioso sin embargo que, aunque se reconoce que el Estado y las iglesias son dos esferas igualmente quasi-soberanas, se da a las iglesias la posibilidad de intentar influenciar la política pública, pero no se da igual derecho de intervención al Estado sobre las iglesias.

una tradición religiosa dominante. Una sociedad con muchas religiones es caótica, y es necesario definir qué es realmente la nación, de modo que cualquiera que quiera vivir en ella debe reconocer determinados valores y asimilarse a ellos. La postura *establishmentarian* dura, que persigue y encarcela a quien no comparte la verdad religiosa oficial, no se da hoy en Estados Unidos y tampoco en Europa. Pero sí se da una forma más débil, que admite la necesidad de que la nación adopte unos valores sustanciales principales, y solo tolera de mala gana a los que son diferentes. Es la posición, por ejemplo, de la derecha religiosa en los Estados Unidos y de aquellos que querían hacer aparecer las raíces cristianas en la Constitución europea.

La segunda crítica es la de los comunitaristas. Michael Walzer (2010: 226-234) presenta dos argumentos de crítica al sistema de separación estadounidense, que pueden sin embargo entenderse como críticas a una interpretación liberal de la neutralidad estatal en general. En primer lugar, dice, no solo no se puede trazar con claridad una línea divisoria entre lo estatal y lo religioso, sino que tampoco sería deseable. La religión es una de las principales fuentes del entusiasmo democrático, y los temas religiosos son de los principales en el debate democrático. Excluirlos solo serviría para hacer de la política una cuestión de políticos profesionales y de burócratas, desincentivando la participación popular. En segundo lugar, frente al énfasis puesto por los liberales en la distinción entre el ámbito público y el ámbito privado, los comunitaristas responden que las diferentes identidades necesitan también reconocimiento público.

Respecto de lo primero, Walzer (2010: 234-242) insiste en la imposibilidad de negar la importancia de la pasión en la política o de negar la importancia de la comunidad en la vida de los individuos. Pero recuerda también que es necesario encontrar el modo en que las personas fuertemente comprometidas con grandes causas o con comunidades diferentes puedan vivir en común. La movilización de masas suele ser antidemocrática. Alguna forma de separación entre lo religioso y lo político es necesaria. Pero, en contra de lo que opinan los liberales, eso no quiere decir que no se pueda perseguir uno u otro ideal de la sociedad buena: lo que no se puede hacer es permitir que un ideal de la sociedad buena (cualquiera que sea, ya religioso, ya político, ya étnico) se convierta en definitivo. La separación institucional entre la autoridad religiosa y la autoridad estatal debe mantenerse y reforzarse, en el sentido de que los grupos religiosos no pueden tener auxilio estatal para ejercer coacción. Pero esto no ha de impedir que las políticas concretas estén influenciadas por marcas religiosas.⁷⁰

⁷⁰ El principio de separación debe ser interpretado, por ejemplo, en el sentido de permitir la ayuda económica estatal a las organizaciones religiosas y políticas, cuando son beneficiosas en sentido amplio (como los hospitales y las residencias de la tercera edad), y esto aunque también cumplan finalidades religiosas y políticas particulares (por ejemplo, que el calendario de la residencia esté organizado conforme a criterios religiosos). Aunque, para Walzer, probablemente deba negarse la ayuda estatal a las escuelas religiosas en la medida en que enseñan doctrinas propiamente religiosas. Además, el Estado puede ceder ante los hábitos de la mayoría de sus ciudadanos, como hace, por ejemplo, cuando cierra sus oficinas los domingos. Aquí, el sentido común invalida la pureza separacionista: no es necesario idear un

«En realidad, sin embargo, los partidos y las iglesias tienen más similitudes que diferencias en lo que respecta a la práctica de la separación, y explicar el parecido puede ayudarnos a entender lo que realmente significa esta separación. Los partidos políticos victoriosos solo pueden actuar dentro de los límites políticos o constitucionales de corte liberal y democrático. No pueden, por ejemplo, usar el poder estatal para garantizarse la permanencia de su victoria electoral; no pueden exigir que se recite a diario el programa del partido en las escuelas públicas; no pueden convertir el estudio de la historia del partido en asignatura obligatoria. Fijémonos en la diferencia: un partido puede traducir su programa en una ley, pero no en un catecismo escolar [...] Del mismo modo, hay cosas que los grupos religiosos pueden hacer legítimamente en el terreno político: pueden defender el Estado del bienestar u oponerse a la disuasión nuclear en nombre de la ley natural, como han hecho obispos católicos; pueden defender los derechos civiles y la discriminación positiva en nombre de la justicia profética, como han hecho los rabinos liberales; pueden sumarse a los debates sobre el derecho familiar, el currículo escolar o la censura de la pornografía, como han hecho los cristianos evangélicos, etc. [...] Pero también hay cosas que no están legitimados a hacer; no pueden, por ejemplo, imponer un catecismo religioso en las escuelas públicas» (Walzer, 2010: 238).

Michael Walzer (2010: 253) cree que si la gran mayoría de la población comparte una sola fe religiosa puede incluso existir una iglesia oficial, aunque obviamente sin leyes que hagan obligatoria la asistencia a los servicios religiosos y sin juicios por herejía. En países donde ninguna religión cuenta con el seguimiento mayoritario, se harían necesarias medidas más pluralistas y complejas, que podrían materializarse en un apoyo presupuestario público a gran escala para las instituciones religiosas.

Otros comunitaristas son más moderados en este punto, aproximándose al pensamiento liberal. Así, Charles Taylor afirma la necesidad de la neutralidad estatal (que denomina *secularismo estatal*), aunque adopta cierta distancia crítica. Así, habrá que adoptar en cada caso la forma que mejor se adapte a las circunstancias y evitar el *fetichismo de ciertas soluciones institucionales* que consistiría, por ejemplo, en absolutizar la separación del gobierno y las instituciones religiosas como un fin en sí mismo.

«[...] Se debería partir de las metas y derivar de ellas soluciones concretas. No es que una cierta separación de la Iglesia y el Estado, ni cierta autonomía mutua del gobierno y de las instituciones religiosas, no constituya un rasgo ineludible de cualquier régimen secular. Lo mismo ocurre con la neutralidad de las instituciones públicas [Taylor adopta el concepto de neutralidad en un sentido más restringido a cómo lo utilizamos aquí]. Todo eso es indispensable. Pero lo que estas exigencias significan en la práctica debe determinarse viendo cómo podemos maximizar nuestras tres (o cuatro) metas fundamentales» (Taylor 2011b: 41, traducción en Taylor, 2011a: 45).

procedimiento de sorteo aleatorio para fijar un día de descanso semana, ya que no hay ningún tipo de coerción. Sin embargo, sería incorrecto convertir la Pascua en festividad estatal.

Las tres metas fundamentales de las que habla Taylor son el triple objetivo que él adjudica a lo que denomina *régimen secular*, y que se acerca a lo que nuestra idea de neutralidad. En primer lugar, evitar que los individuos sean coaccionados en materia de religión o de creencias, es decir, garantizar la libertad religiosa; en segundo lugar, lograr la igualdad entre personas de diferentes credos, de modo que ninguna visión del mundo tenga un estatus privilegiado; y en tercer lugar, escuchar a todas las corrientes espirituales en los debates sobre las metas sociales y el modo de alcanzarlas (a la libertad religiosa nos referiremos en el último capítulo, y a la intervención de las corrientes espirituales en los debates públicos en el capítulo siguiente). Lo importante para Taylor, al establecer un régimen secular, es lograr garantizar de la mejor manera posible estos tres fines, y no centrarse dogmáticamente en los medios que pueden servir para ello. Por esa razón no hay ningún sistema de principios eternos que establezca de antemano cuál es la mejor forma de secularismo y que se pueda aplicar automáticamente, sino que ello depende de la negociación en un momento concreto. Por lo mismo el secularismo tampoco se identifica con la exclusión de la religión del campo de lo público. El Estado debe ser neutral hacia las religiones y hacia las distintas ideas filosóficas no religiosas que se presentan como equivalente secular de las religiones. Pero no debe por ello caer en la tentación de hacer de las políticas seculares un equivalente de la religión. Tampoco debe el Estado bajo pretexto de secularizarse a sí mismo promover secularización de la sociedad (Taylor, 2011b: 34-35; 2011c: 18-19; Taylor y Maclure, 2010).

En las sociedades actuales, la gran variedad de tradiciones religiosas y no-religiosas que conviven requieren un trato igualitario. Sin embargo, para Taylor (2011c: 19) esto significa que una gran variedad de compromisos políticos resultan aceptables. Por ejemplo, seguramente cierto grado de separación entre la iglesia y el Estado es necesario. Sin embargo, las medidas concretas que de ella se deriven y lo que ello signifique en la práctica pueden variar mucho de un contexto a otro.

La posición republicana respecto de la neutralidad del Estado

El posicionamiento de los autores comunitaristas no solo es rechazado por los liberales más ortodoxos. También los defensores del modelo republicano de neutralidad estatal rechazan las propuestas de los comunitaristas, porque creen que la integración social debe producirse incorporando en la ley común solamente los elementos que interesan a todos los ciudadanos y dejando fuera todo particularismo. Las opciones morales y las concepciones del mundo tienen su ámbito propio en la esfera privada, evitando cualquier tipo de privilegios para una opción particular. Para los republicanos, el Estado ha de prescindir de las diferencias religiosas de sus ciudadanos como elemento relevante para definir las políticas públicas.

Los republicanos admiten que el Estado constitucional no es ni puede ser completamente neutral. Así, Jürgen Habermas (1994: 134-135) acepta que el Estado constitucional exige legítimamente la adhesión a un sistema de derechos actualizados conforme a las exigencias de un determinado contexto histórico que constituye la forma de vida de la comunidad. Sin embargo, más allá de este *patriotismo constitucional* mínimo, el Estado debe permanecer neutral frente a las opciones de vida de las subcomunidades incluidas en él.⁷¹

Para el republicanismo resulta aceptable que el Estado se comprometa activamente con cierto o ciertos modelos de excelencia humana. De este modo, el republicanismo se diferencia del liberalismo. Lo que caracteriza más propiamente al republicanismo es la idea de que el autogobierno exige que las instituciones básicas de la sociedad (el modo en que se organiza el sistema de gobierno y el modo en que se regula la economía) queden bajo pleno control de los ciudadanos y se orienten a favorecer el ideal de ciudadanía por ellos asumido.

El republicanismo coincide con algunas de las críticas que los comunitaristas formulan al liberalismo: una interpretación absolutamente imparcial y descontextualizada de los principios de justicia no es posible. La única forma viable de lograr una imparcialidad absoluta es la ausencia total de acción política colectiva. El Estado solo podría ser totalmente imparcial ante el matrimonio si renunciara a toda regulación de las relaciones de pareja, solo podría ser totalmente imparcial respecto de la organización del trabajo si renunciara a regular los días de descanso, y solo podría ser completamente imparcial sobre la educación si renunciara a dar cualquier tipo de formación.

Llevan así razón quienes puntualizan (Gargarella, 1999: 162-180) las afinidades entre el comunitarismo y el republicanismo. El republicanismo y el comunitarismo coinciden no solo en la crítica al atomismo individualista del liberalismo, sino también en la necesidad de que el Estado se comprometa con una determinada concepción del bien y en el énfasis que ponen en el autogobierno. Sin embargo, unos y otros también tienen diferencias significativas: para los comunitaristas, la mejor guía para las decisiones presentes es el pasado, es decir, las tradiciones de la propia comunidad. Los republicanos, en cambio, creen que las generaciones presentes no están atadas por las formas de vida de las generaciones pasadas y que tienen autonomía para decidir, dialógicamente, el modo en el que quieren vivir. Además, la concepción del bien moral de unos y otros es diferente: la concepción del bien moral de los comunitaristas es mucho más robusta que la de los republicanos. Estos últimos pueden desinteresarse del modo particular en que viven los ciudadanos y de sus ideales

⁷¹ Aunque en sus escritos más antiguos Habermas se mostraba partidario de una lectura del principio de neutralidad religiosa del Estado más próxima a la del liberalismo clásico, en escritos más recientes modificó su postura. Desde luego, siguió afirmando la necesidad de una secularización del Estado. Pero ahora cree que la secularización del Estado no equivale a la secularización de la sociedad y que por ello las comunidades religiosas pueden pretender tener un lugar en la vida pública de las sociedades modernas (Habermas, 2008: 5). Sobre este último aspecto volveremos en el capítulo siguiente.

del bien, con tal de que se mantenga la idea de un compromiso activo con el bien público. El comunitarismo, en cambio, no es indiferente frente a la moral personal: las distintas formas de vida privada pueden resultar aceptables o reprochables según el mundo moral en el que se encuentren insertas.

No es de extrañar entonces que el republicanismo rechace el puro contextualismo de los comunitaristas: para los republicanos, no se trata simplemente de ser fiel a una tradición comunitaria, sino de interpretar los principios universales a la luz de esa tradición. La concepción de la neutralidad republicana se liga a una visión fuerte de la ciudadanía: una ciudadanía que no tiene ningún componente étnico, es cierto, pero que exige una *integración* en un proyecto político y que supone que en materia de valores morales la iniciativa no puede ser dejada exclusivamente a la sociedad civil. El modelo republicano teme que detrás de ciertas prácticas de los individuos y de las organizaciones religiosas puedan existir riesgos de desestabilización (Haarscher, 2005: 80-81). Un modelo republicano de Estado secular delinea como objetivos no solo el respeto por la igualdad moral y la libertad de conciencia, sino también la emancipación de los individuos y el desarrollo de una identidad cívica común, con un distanciamiento de las filiaciones religiosas.

Una perspectiva crítica sobre la neutralidad estatal

Reconociendo el acierto de algunas de las críticas dirigidas contra el liberalismo clásico, sobre todo por las corrientes comunitaristas, algunos liberales contemporáneos han reformulado la lectura del principio de neutralidad estatal.⁷² El debate álgido entre comunitaristas y liberales se fue suavizando con el tiempo, a medida que algunos autores fueron mostrando que las posturas de unos y otros no eran tan forzosamente radicales como había parecido a primera vista: ni los liberales desconocen

⁷² Para el politólogo holandés Veit Bader (2008), la idea de que las sociedades modernas requieren una estricta neutralidad del Estado respecto de las religiones se contrapone con las necesidades reales de las sociedades democráticas, y debe por ello ser reemplazada por un reconocimiento institucional de una mutua autonomía entre el Estado y las organizaciones religiosas. Se trata en definitiva de asegurar la primacía de los principios democrático-liberales por sobre la concepción de un régimen estrictamente secular. Bader (2008; 2009) propone una tercera vía entre la neutralidad estatal estricta de liberales ortodoxos y republicanos, por un lado, y el comunitarismo (que él califica de *postmoderno*) que sacrifica los principios de neutralidad y equidad estatal e incluso de un moderado universalismo con el que Bader coincide. La apuesta teórica de Bader es por un *moderate universalism* y una *embedded impartiality* que proveen, a su entender, un mejor marco teórico que el universalismo abstracto y radical o el particularismo ético comunitarista. La propuesta del autor es la de una *associative democracy* (que a veces también denomina *joint governance approach*) que permita escapar de la oposición idealizada entre la separación estricta y el corporativismo religioso. Así, una neutralidad estatal de tipo relacional y una equidad como imparcialidad serían más apropiadas que un Estado *blind to differences* y una equidad como mera no intervención. Aunque creemos, a diferencia de Bader, que el carácter secular del Estado sí es uno de los requisitos básicos de una democracia constitucional, coincidimos con él en que una interpretación rigurosamente secularista del principio de neutralidad estatal no es la única vía para hacer efectivo tal principio.

totalmente la importancia de las comunidades para la vida de los individuos, ni los comunitaristas aceptan llanamente que las comunidades opriman a los individuos.

En los párrafos que siguen intentaremos defender una lectura del principio de neutralidad estatal de tipo liberal, pero basada en una interpretación contextualista que evite las trampas del liberalismo ortodoxo. Esta lectura se asienta en tres pilares: la afirmación de que la neutralidad estatal es una consecuencia de la secularización del Estado; la idea de que la neutralidad estatal impide una *identificación* del Estado con la religión; la necesidad de una lectura contextualista y relativa del principio de neutralidad.

En el primer elemento no nos detendremos demasiado. Ya lo hemos explicado en el capítulo anterior. Hemos dicho, en efecto, que la neutralidad estatal es la transposición al mundo de las instituciones políticas y del derecho de la diferenciación funcional entre la religión y el mundo jurídico-político. Por esta razón, insistimos una vez más, el Estado moderno es un Estado secular. Esto quiere decir que no están justificadas, en el contexto del Estado secular moderno, aquellas posturas que afirman que el Estado debe dar un trato igualitario a la religión y a las perspectivas seculares, con el argumento de que favorecer una posición secular significaría discriminar las posiciones religiosas.

El Estado moderno es en efecto un Estado secular. Este dato sociológico puede ser doblemente justificado desde la filosofía política y jurídica. En primer lugar, la neutralidad del Estado es normativamente deseable porque ella fue un punto de equilibrio frente a la cuestión de las guerras de religión en Europa. En segundo lugar, porque la neutralidad del Estado es el modo en que se puede hacer efectiva la igualdad de los ciudadanos con independencia de sus creencias religiosas.

Neutralidad significa que el Estado no puede privilegiar una posición religiosa; pero el Estado no puede tampoco fomentar una posición anti-religiosa. En efecto, lo secular no se identifica con lo anti-religioso. Lo secular es un tercer campo entre lo religioso y lo anti-religioso.

Así, en el caso del ejemplo del que hablamos más arriba, no es admisible la postura según la cual si el Estado retira los crucifijos o las imágenes de los diez mandamientos de las aulas está afirmando un punto de vista anti-religioso y discriminando a la religión. Al retirar estos signos, el Estado está afirmando su postura secular. Es precisamente la posición contraria la que resulta discriminatoria: la presencia de tales signos en las aulas es correctamente interpretada por los alumnos y por sus familias como una identificación del Estado con determinadas creencias, en perjuicio de los que no las comparten.

El segundo elemento requiere un análisis más detallado. Se trata de la idea en virtud de la cual el Estado no puede *identificarse* con una religión. ¿Qué quiere decir en este contexto *identificarse*? Podría decirse que el Estado se identifica con una religión

cuando *promueve* esas creencias. Pero, ¿qué criterio ha de usarse para decir que el Estado está promoviendo determinadas creencias?

Para responder a esta pregunta vamos a distinguir tres tipos de neutralidad: la neutralidad de justificaciones, la neutralidad de finalidades y la neutralidad de consecuencias (Merrill, 2011: 17). De acuerdo con la finalidad de justificaciones, la justificación de los principios políticos o de las políticas de Estado no debe reposar sobre la presunta superioridad de una determinada religión o, más genéricamente, sobre ninguna concepción de la vida buena. De acuerdo con la neutralidad de finalidades el Estado no debe hacer nada con la intención de favorecer o desfavorecer una determinada religión o, más genéricamente, una concepción de la vida buena. Por último, de acuerdo con la neutralidad de consecuencias el Estado no debe hacer nada que tenga por consecuencia, intencionada o no intencionada, favorecer o desfavorecer una religión o, más genéricamente, una concepción de la vida buena.

Comenzaremos por afirmar que, en nuestro juicio, las formas verdaderamente relevantes de neutralidad estatal son la neutralidad de finalidades y de justificaciones. La neutralidad de consecuencias ha de ser tomada también en cuenta, aunque de manera relativa. Explicaremos esto un poco más abajo. Por ahora analizaremos la neutralidad propiamente dicha, es decir, la neutralidad de finalidades y de justificaciones.

¿Cómo saber cuándo la finalidad de una decisión pública o su justificación tienen carácter religioso? Una primera respuesta sería incluir en esta categoría aquellos casos en los que el objetivo o la justificación directos y abiertos de la legislación es promover una religión, como por ejemplo establecer la enseñanza obligatoria de una religión en las escuelas.

Sin embargo, al lado de esta caracterización explícita puede haber otra, en la que la promoción de la religión no sea el objetivo o la justificación directos e inmediatos de la legislación, pero que esta responda a ciertas intenciones religiosas, que han sido influyentes en su aprobación. Si se adopta este criterio más estricto, surge en primer lugar el problema de saber cuándo puede decirse que la intención o la justificación religiosa han sido lo suficientemente influyentes como para considerar que han predominado en la toma de la decisión. De hecho, los complejos mecanismos de adopción de decisiones en las democracias actuales implican la intervención de una multiplicidad de actores, cuyas intenciones y justificaciones pueden ser discordantes. ¿La intención de qué sujeto ha de considerarse relevante? Además, suponiendo que se pueda señalar al actor o los actores cuyas intenciones o justificaciones se identifican con la legislación, la aprobación de un plan de gobierno normalmente viene influenciada por múltiples factores, ¿qué tan determinante ha de ser entonces la intención religiosa? Y en cualquier caso, ¿cómo medirlo?

Algunos han propuesto criterios casuísticos para responder a estas preguntas.⁷³

No podemos aquí analizar en detalle estos criterios, aunque sí insistir en un elemento central en las diferentes formas de identificación entre el Estado y las tradiciones religiosas. En efecto, tal identificación se produce cuando a través de la actividad estatal se transmite el mensaje de que el poder del Estado está legitimado por un motivo religioso o cuando el poder público actúa movido por motivos que son explícita o implícitamente religiosos. Un crucifijo en un aula, como lo vimos en el ejemplo de más arriba, transmite esa idea de legitimación religiosa del Estado.

El tercer elemento es el carácter contextual y relativo de la neutralidad, y es en este punto donde queremos insistir para mostrar las insuficiencias de una lectura liberal clásica. El liberalismo acierta cuando propone que el Estado se mantenga neutral en algunos ámbitos. Pero esta posición tiene sus límites: como acertadamente puntualizan las corrientes comunitaristas y las corrientes republicanas, el Estado no puede ser totalmente neutro. Seguramente uno de los grandes aciertos de las perspectivas comunitaristas y republicanas ha sido mostrar que la indeterminación absoluta de las decisiones estatales es imposible: no es viable un derecho completamente neutro. Y esto no solo por una cuestión, digamos, de técnica legislativa o jurídica que imposibilite una norma totalmente vacía de contenidos. Hay muchas normas que no pueden, por su propia estructura, ser culturalmente neutrales.

Para los comunitaristas, las normas que rigen en una sociedad no pueden determinarse solo en función de principios de justicia abstractos. Así, deben basarse en la historia y características culturales de esa sociedad. Piénsese por ejemplo en el calendario: en los países de cultura cristiana (y nos referimos aquí al cristianismo como tradición histórica, no necesariamente como religión) el día de descanso es el domingo. La norma evidentemente no es neutral respecto de las formas de vida religiosas no

⁷³ Kent Greenawalt (2009b: 525-537) ha señalado cinco vías en las que una *intención influyente* puede actuar en la legislación estatal e incidir sobre sus finalidades (la categorización puede extenderse también al campo de las justificaciones). La primera se da en aquellos casos en que un criterio religioso sirve para identificar a la entidad que es merecedora de cierta protección. Por ejemplo, si se argumenta en contra de la investigación con embriones porque desde una perspectiva religiosa estos han de considerarse seres humanos. La segunda existe cuando, entre categorías de entidades que indudablemente y con independencia de criterios religiosos, son merecedoras de protección, se usa sin embargo el criterio religioso para la distribución de recursos, privilegios y penalidades. Por ejemplo, si se construye un programa de asistencia social sobre la base de la idea de caridad de una confesión religiosa. La tercera categoría se daría cuando la religión influye en la determinación de un daño a terceros. Es decir, se considera que determinadas acciones provocan daños injustos a terceros, y por ello se las reprime, a partir de una cierta concepción religiosa. Por ejemplo, si se argumenta en contra de los matrimonios incestuosos porque estos pueden ser un mal ejemplo para las futuras generaciones, causándoles así un daño. Algunos podrían considerar que este argumento solo es persuasivo si se parte de un punto de vista religioso. La cuarta categoría está formada por aquellos casos en los que las convicciones religiosas sirven de base para decidir que determinadas acciones serán perjudiciales para las personas adultas que participan en ellas. Por ejemplo, se podría prohibir la actividad homosexual consentida entre adultos sobre la base de que causa un daño psicológico a quienes la practican. Sin embargo, muchos dirían que este tipo de consideración sobre el daño causado por la actividad homosexual solo es viable si se parte de un punto de vista religioso. La quinta categoría está formada por aceptación de determinados actos como moralmente malos, con independencia de cualquier daño que pudieran causar a quienes participan en ellos o a terceros.

cristianas. Sería absurdo, dice por ejemplo Michael Walzer, idear un sistema de selección aleatoria de los días de descanso.

Para los republicanos, el contenido de las normas se deriva de aquellos principios universales cuya adopción es el resultado del consenso republicano. Sin embargo, la adopción de tales principios no se hace en el vacío, de modo que se adopten principios *desnudos*: estos principios se modulan en función de la tradición, la historia y las formas de vida del *pueblo* que subyace a la *república*.

En este punto hay que dar la razón a quienes afirman la imposibilidad de la neutralidad absoluta. Es lo que decíamos más arriba, cuando señalábamos que el Estado secular se mantiene neutral en el sentido de no fomentar la religión o la anti-religión, pero que esto significa decantarse de algún modo hacia una opción valorativa (la del Estado secular, justamente). En definitiva, ninguna forma de organización jurídico-política puede ser neutral en términos absolutos.

Por eso creemos que el concepto de neutralidad debe ser relativo y contextualista. *Relativo* porque es neutralidad entre religiones (incluyendo también la anti-religión), pero no neutralidad entre una posición secular y una religiosa (incluyendo en este último concepto lo anti-religioso). *Relativo*, también, porque es neutralidad religiosa, pero no neutralidad absoluta del Estado. El Estado no puede ser neutral respecto de todas las formas de vida de los ciudadanos.

Por eso mismo, como el Estado no puede ser neutral respecto de todas las formas de vida, ha de decidir qué formas de vida promueve en desmedro de otras. Y para esto es necesaria una determinación *contextual*, que tenga en cuenta cuáles son las formas de vida de los miembros de la comunidad (en la versión comunitarista) o de la república (en la versión republicana).

Sin embargo, la consideración contextualista de las formas de vida no significa que el Estado se vuelva un Estado ético que impone esas formas de vida a los ciudadanos. En todo caso, lo que el Estado hace es promover las condiciones que permitan a las personas vivir de acuerdo con sus elecciones, pero haciendo que determinados bienes estén más fácilmente disponibles en función del *contexto* en el que esas elecciones son realizadas.

Así, por ejemplo, el Estado no es neutro entre una forma de vida saludable y una forma de vida no saludable y por eso pone a disposición de la población un sistema de salud pública. Sin embargo, lo que el Estado no puede hacer es imponer el recurso obligatorio a ese sistema de salud pública en caso de enfermedad. El Estado ha de limitarse a hacer disponibles aquellos bienes que son generalmente necesarios para las opciones vitales según las formas de vida del contexto.

El principio de neutralidad estatal depende, en su aplicación, de la correcta lectura de una serie de circunstancias que varían según el tiempo y el lugar. Primeramente, el límite entre lo secular y lo religioso depende de qué se entienda en cada momento por religioso. El concepto de religión es variable y depende de qué se

esté dispuesto a definir como tal y de qué modo se lo haga. Y esto, a su vez, depende de qué religiones concretas estén presentes en un lugar y en un momento histórico determinados. Por ejemplo, la prohibición francesa del ocultamiento del rostro en los espacios públicos de la que hablaremos en el capítulo 4 solo puede entenderse como afectando de algún modo la actitud del Estado hacia los grupos religiosos si se tiene en cuenta la presencia en Francia de una importante minoría musulmana y el mandato religioso de ocultamiento del rostro que existe en algunas ramas del Islam. Del mismo modo, la regulación heterosexual, monogámica e indisoluble del matrimonio de la que hablamos en el capítulo siguiente solo puede ser vista como una forma de involucramiento del Estado con la religión si se tiene en consideración que el modelo matrimonial tal como ha sido receptado en Europa y América tiene un origen religioso, y que en esa originaria regulación religiosa el matrimonio tenía esas características.

Ahora bien, cabe formularse la siguiente pregunta: ¿por qué el Estado no ha de ser neutro respecto de las formas de vida en general, pero sí ha de serlo en relación con los aspectos religiosos de esas formas de vida? Alguien podría acusarnos aquí de inconsecuencia; en definitiva, como afirman algunos comunitaristas como Michael Walzer, dado que el derecho y el Estado no pueden ser completamente neutros entonces hay que aceptar que la religión puede dar contenido a las políticas estatales.

La respuesta puede esbozarse de la siguiente manera. La religión tiene en las sociedades contemporáneas un carácter divisivo (no necesariamente conflictivo, pero sí divisivo) que no tienen otros aspectos de las opciones de vida de los ciudadanos. Respecto de otros aspectos necesarios para permitir el desarrollo de las opciones vitales sí hay acuerdos más o menos amplios. Así, en general se puede admitir que promover la salud de las personas, o su educación, aunque no sea completamente neutro (porque deja fuera los planes de vida de los suicidas o de quienes quieren conscientemente permanecer en la ignorancia), es al menos una finalidad que puede ser generalmente compartida por los ciudadanos.

Veámoslo con un ejemplo, que abordaremos en el capítulo siguiente. Las transformaciones del régimen matrimonial que han tenido lugar en varios países han permitido el acceso al matrimonio a las personas del mismo sexo. El proceso de secularización de la institución matrimonial es muestra de cómo el derecho se ha ido *neutralizando* respecto de la tradición cristiana dominante. A medida que la sociedad se iba alejando, en sus formas de vida, del patrón cristiano, el derecho también lo hacía. De este modo podía ser más *neutro* en relación con las formas de vida, cada vez más heterogéneas, de la población.

La evolución histórica no debe llevar a engaño. Es cierto que al alejarse del molde canónico que le había dado origen el régimen matrimonial se vuelve más *neutro* en el sentido de que no privilegia una forma de vida cristiana por sobre una forma de vida no cristiana. Pero no es neutro en un sentido absoluto. Toda decisión legislativa implica una opción política, un contenido sustantivo. Puede que el matrimonio ya no sea

indisoluble y heterosexual, como lo quiere la tradición cristiana. Pero sigue siendo monogámico y por tiempo indefinido, con lo cual no es neutro frente ciertas formas de vida (por ejemplo una forma de vida tradicional que acepte la poligamia o una forma de vida ultraliberal y posmoderna que desee formalizar un matrimonio a plazos).

Sin embargo, y esto es lo que nos interesa puntualizar aquí, en la medida en que el contexto social siga admitiendo en forma abrumadoramente mayoritaria que las relaciones de pareja son monogámicas y por tiempo indefinido no es ilegítimo que el Estado otorgue a estas formas una protección especial a través del amparo que les brinda la posibilidad de acceder al matrimonio. Esto, por supuesto, sin imponer coactivamente el modelo, es decir, sin impedir que las personas que viven relaciones poligámicas o a plazos puedan seguir haciéndolo, aunque no puedan reivindicar el apoyo especial que les brindaría el acceso a la institución matrimonial.

La lectura contextual de la neutralidad estatal tiene otra consecuencia de gran envergadura. Es que, en algunos casos, el Estado puede adoptar decisiones que no se identifican con ninguna religión en particular, ni con una postura religiosa en general, ni con una postura anti-religiosa, pero que sin embargo tienen consecuencias que interfieren con las formas de vida religiosas de los ciudadanos. Abordamos así la cuestión de la neutralidad de consecuencias.

Los ejemplos son muchos: el servicio militar no es una institución de tipo religioso, pero sin embargo interfiere con las formas de vida de algunos grupos (como los testigos de Jehová) que son abiertamente pacifistas; el hecho de que se incluya el cerdo en el menú de los comedores de los establecimientos públicos como escuelas y prisiones no es en sí una opción religiosa, pero interfiere con las formas de vida de judíos y musulmanes que no comen cerdo; el hecho de que en las escuelas se enseñe educación sexual o educación ciudadana no es tampoco una opción religiosa, pero interfiere con las formas de vida de grupos católicos que rechazan esa formación para sus hijos.

Dos respuestas son posibles aquí. Una primera respuesta sería promover la igualdad formal ante la ley y, por lo tanto, la aplicación uniforme del ordenamiento jurídico. En los casos del ejemplo, se podría decir que es la persona religiosa la que debería soportar la *carga* de sus opciones. Así, los testigos de Jehová deberían adaptarse a las exigencias de la defensa nacional, los musulmanes y judíos deberían resignarse a comer cerdo (o no comer nada o aportar ellos una comida alternativa si fuese posible) el día que esté incluido en el menú y los católicos deberían mandar a sus hijos a las asignaturas que no aceptan.

La otra respuesta parte de que un verdadero respeto de la libertad religiosa exige que se respeten los diferentes modos de vida de las diferentes comunidades. Esto puede plantear la necesidad de establecer adecuaciones, es decir, excepciones a leyes de carácter general para permitir que el creyente viva conforme a los preceptos de su fe. Adoptar esta postura exige dar respuestas a cuestiones fundamentales como la

definición de raza, etnia, cultura o religión, e incluso más específicamente puede requerir que un tribunal o una autoridad administrativa determinen qué es lo que en el caso concreto constituye una norma, práctica o creencia de un particular grupo (Grillo, 2009: 22).

Si la decisión pública no implica ella misma una forma de identificación del Estado con la religión no hay razón para cambiarla de modo general. Así, no se puede decir que el servicio militar obligatorio deba ser suprimido *solo* porque algunos ciudadanos religiosos tengan convicciones pacifistas; que se debe excluir el cerdo de los menús de los establecimientos públicos *solo* porque algunos ciudadanos religiosos no puedan comerlo; o que se deben suprimir las clases de educación sexual y educación ciudadana *solo* porque algunos padres crean que van contra sus convicciones. Cambiar una política pública *solo* por el rechazo que ella genera en algunos sectores religiosos sería vulnerar la neutralidad estatal.

Sin embargo, esto no quiere decir que no puedan reconocerse excepciones para adecuar la decisión estatal a las formas de vida de los grupos religiosos. Volveremos sobre esto en el último capítulo de este libro. Aquí diremos simplemente, para concluir este apartado, que defendemos la conveniencia de conceder tales excepciones aunque, por supuesto, no en todos los casos.

Capítulo 3. La esfera pública no estatal: la inserción del argumento religioso en el debate público

En el capítulo anterior nos hemos ocupado de la esfera pública estatal, y hemos analizado qué significa la neutralidad del Estado en un contexto de Estado moderno (o posmoderno) y secular. Basándonos en la distinción que establecimos en el primer capítulo de este libro entre una esfera pública estatal, una esfera pública no estatal y una esfera privada, vamos a ocuparnos aquí de la segunda.

Comenzaremos con algunas menciones generales sobre la intervención de los actores religiosos en la esfera pública. Luego pasaremos a la exposición de un ejemplo contemporáneo, que por su repetición en diferentes países puede abrir las puertas a una consideración teórica: la discusión en torno del matrimonio homosexual y, fundamentalmente, la intervención que en esa discusión han tenido las organizaciones religiosas. En una segunda parte volveremos al debate teórico para analizar diferentes posiciones acerca de esas intervenciones.

Actores religiosos y debate público

En el primer capítulo nos referimos a las características de la desinstitucionalización y subjetivización de la religión en la Posmodernidad. Esta tendencia es, sin embargo, ambigua. En efecto, al mismo tiempo que la religión se subjetiviza y se privatiza cada vez más, produciéndose una pérdida del monopolio de las creencias religiosas por parte de las comunidades religiosas organizadas, los actores religiosos dan testimonio de una acentuada presencia pública. Aunque no reclamen un estatuto de oficialidad formal, los grupos religiosos buscan cada vez más intervenir en el debate público articulando sus pretensiones normativas.

Las formas de intervención son distintas según el modo en que se articulen, como resultado de un cierto contexto histórico, las relaciones entre la esfera pública y la religión. Así, en los Estados Unidos, la intervención de actores religiosos en los debates públicos es clásica. No solo las iglesias se implican directamente en los debates, sino que también lo hacen a través de un sinnúmero de otras organizaciones intermedias, como fundaciones y *think-tanks* por ellas dirigidos. Sin embargo, al mismo tiempo que

se produce esta participación, existe una conciencia clara de la importancia de los principios constitucionales que regulan el juego de las relaciones entre el Estado y la religión.⁷⁴ Como afirma Mark Lilla (2008: 20):

«En cuanto a la experiencia estadounidense, es claramente excepcional: no existe ninguna otra sociedad industrial plenamente desarrollada que tenga una población tan comprometida con sus creencias (algunas de ellas de lo más exótico) y que al mismo tiempo esté tan comprometida con la Gran Separación [...] Los estadounidenses mantienen diferencias potencialmente explosivas sobre el aborto, el rezo en los colegios, la censura, la eutanasia, la investigación biológica y un sinnúmero de asuntos; y sin embargo en general los resuelven dentro de los límites de la constitución. Es un milagro».

Tal vez el caso estadounidense no sea tan excepcional como lo cree Lilla, pero sin dudas es diferente al caso europeo. En un contexto en el que se creía con fuerza en la secularización no solo del Estado sino de la esfera pública en general, la implicación de los actores religiosos es vista como novedosa. Por ejemplo, se ha visto reaparecer recientemente la idea, promovida sobre todo por la Iglesia Católica, de una re-evangelización del viejo continente, alejado de la fe por las tendencias secularistas del mundo contemporáneo. Esta tendencia se manifiesta no solo al interior de los Estados europeos, sino también a nivel de la Unión Europea y en su búsqueda de identidad política. Un magnífico ejemplo lo ofrece el debate sobre la mención a las raíces cristianas de Europa durante la discusión del proyecto de Constitución Europea.⁷⁵ Es la Iglesia Católica la entidad que más se ha involucrado en este camino de construcción de la identidad europea. Las otras iglesias cristianas, aunque también han participado, han mostrado un interés menor.

El contexto latinoamericano, a su vez, es diferente de los otros dos.⁷⁶ La declinación del *monopolio católico* y el reforzamiento de la pluralidad religiosa no se tradujeron en nuevas posturas que promovieran una ampliación de la secularización de la esfera pública. Los nuevos actores imitaron las ambiciones históricas de la Iglesia Católica, hasta ese momento monopólicas, por controlar el espacio público y las políticas de Estado. La cultura política emergente del movimiento evangélico no se sitúa en ruptura, sino más bien en continuidad, con el corporativismo propio del catolicismo popular; pero implica una innovación política en cuanto supone desestabilizar las expectativas de monopolio, tanto del poder estatal como de la Iglesia Católica (Bastian, 1997: 110-111; 2001: 141).

⁷⁴ Ver sobre el punto Durham y Smith (2010).

⁷⁵ Ver sobre este punto Bossuat (2005). Ver también Díaz-Salazar (2008).

⁷⁶ En primer lugar, hay que tener en cuenta que en América Latina la secularización de la esfera pública ha sido paradójica: la separación de las iglesias y el Estado proclamada por las constituciones liberales se asoció desde un primer momento a una fuerte implicación pública de los actores religiosos, en especial los católicos. La nación populista, orgánica, segmentaria o étnica continua oponiéndose al modelo de nación cívica, voluntaria, contractual y electivo inscrito en las constituciones. Más allá del marco jurídico secular, las prácticas sociales e incluso políticas no son seculares (Bastian, 1997: 109; 2001: 135).

La Iglesia Católica interviene constantemente sea como mediadora en los conflictos políticos o como opositora a las medidas de modernización. La formación de partidos evangélicos responde a esta situación intentando desplazar a la Iglesia Católica de su relación privilegiada con el Estado, y movilizando las bases de la misma manera que la Iglesia Católica lo hace con las suyas (Bastian, 1997: 109).

La implicación pública de las iglesias evangélicas es sin embargo relativamente reciente. En efecto, suele insistirse en la actitud de *retirada del mundo* del primer Pentecostalismo, su posición de huelga social y de rechazo de participación en la vida política. Sin embargo, a partir de los años '80, los evangélicos comienzan a intervenir activamente en política. Es discutible si el Pentecostalismo contribuye a una democratización efectiva de América Latina (Ireland, 1998; 1999) o si por el contrario el paralelo *tocquevilliano* con lo que el protestantismo histórico fue en los siglos anteriores para la sociedad norteamericana no puede aplicarse del todo a la realidad latinoamericana donde las formas culturales se rigen bajo otros supuestos (Hamui, 2005: 40).

Dejando de lado las particularidades geográficas y pasando a un plano más general, la intervención pública de las organizaciones religiosas puede ser entendida, en términos luhmannianos, como una *performance*: el campo religioso puede jugar un rol fuera de su propio terreno, en tanto pueda ofrecer a otro campo un servicio que este último es incapaz de producir por sí mismo. Así, el pensamiento religioso puede recuperar cierta influencia en la orientación general de la sociedad (Voyé, 1999).

En el segundo apartado de este capítulo veremos un ejemplo de intervención de las organizaciones religiosas en el debate público. Es interesante destacar que existe una dificultad por parte de ciertos grupos religiosos para adaptarse a las exigencias de una sociedad democrática y pluralista. Una cosa es haber tomado nota del carácter irrevocable del hecho democrático y otra cosa es saber adaptarse a ello. Por eso es posible que algunos líderes religiosos no hayan encontrado su lugar ni el lenguaje apropiados en una sociedad pluralista. De modo más o menos residual según los países y los momentos históricos, sigue habiendo una tendencia de algunos líderes religiosos a intentar definir de modo autoritativo el contenido normativo de las decisiones estatales. En otras palabras: hay una dificultad a resignarse a ser solo *una* de las voces legítimas en el debate público, buscando definir el contenido de las normas incluso antes de que tal debate sea iniciado. ¿Significa esto que la religión está reconquistando su carácter institucional y poniendo en duda la idea de neutralidad religiosa de los compromisos políticos?

La participación pública de las organizaciones religiosas (y también, para algunos, en el incremento de las reivindicaciones identitarias de tipo religioso) obliga a plantearse si no estamos frente a un *renacimiento* de lo religioso en tanto que proyecto político, o, como lo dice Mark Lilla (2008; 2010) ante un *regreso de la teología política*. Para Lilla, desde las revoluciones americana y francesa hasta el colapso del

comunismo soviético aproximadamente, la vida política de Occidente giró en torno a cuestiones estrictamente políticas. Sin embargo, hoy se enfrentaría de nuevo a las batallas del siglo XVI sobre revelación y razón, pureza dogmática y tolerancia. Occidente estaría ciego ante la persistencia de la teología política, obnubilado por la autocomplacencia respecto de las instituciones que él mismo ha desarrollado.

¿Tiene razón Lilla cuando proclama el regreso de la teología política? A nuestro juicio, solo parcialmente. No puede dudarse de que describe con agudeza la transformación moderna de lo religioso, que comentamos en el capítulo anterior. Sin embargo, no creemos que la implicación religiosa en la esfera pública (ni tampoco el renacimiento de una cierta cuestión identitaria a partir del componente religioso) pueda ser entendida, en sentido propio, como un retorno de la teología política. Si así fuera, se debería proponer un nuevo fundamento del lazo político en términos religiosos, y no parece este el caso.

Lilla tiene razón cuando sugiere que la Modernidad secularizada construyó una filosofía política a la medida de su propia secularización. Y también tiene razón cuando dice que esta forma de organizar el mundo político resulta excepcional en la historia humana. Pero va más allá de lo aceptable cuando insinúa que los debates contemporáneos son semejantes a las discusiones de teología política de la fase previa a lo que él mismo denomina la *Gran Separación*.

En efecto, la intervención de las organizaciones religiosas en el debate público no busca, salvo algunas excepciones, volver a dar un sentido religioso a la esfera estatal. Se trata, en cambio, de discutir sobre los fines y los medios de las políticas públicas concretas. Y aquí el Estado tiene que elegir entre la exclusión del fenómeno religioso del foro público o el diálogo con él. De esto nos ocuparemos en los párrafos que siguen.

El caso de los matrimonios homosexuales

Vamos a estudiar aquí las transformaciones de la regulación matrimonial, en relación con su ampliación subjetiva que permite las uniones entre personas del mismo sexo. Hemos de tener en mente que no es nuestra intención hacer un tratamiento pormenorizado de este tema en sí mismo (lo que habilitaría un estudio profundo e independiente). Nos interesa el tema en tanto involucra conflictos en la línea de la secularización, y más concretamente la intervención discursiva de diferentes grupos religiosos en relación con determinadas transformaciones de los sistemas jurídicos y de las instituciones políticas.

El matrimonio homosexual y la secularización del matrimonio

La ampliación del concepto de matrimonio a las uniones homosexuales forma parte de su progresiva secularización, favoreciendo una visión individualista, voluntarista e inmanente del matrimonio contra una concepción tradicionalista, instrumentalista y metafísica del mismo, que correspondía al modelo religioso de matrimonio (Borrillo, 2005a; 2005b). Se produce así un avance a favor de una concepción de tipo liberal-contractualista, en un proceso de secularización que viene ligado a una progresiva aceptación de las prácticas homosexuales, así como a una disociación entre unión matrimonial y procreación (Borrillo, 2001). La homosexualidad ha pasado de ser una conducta ilícita a ser una práctica que recibía atención como mera conducta privada susceptible de entrar en el ámbito de reserva; y en un segundo momento, a ser un modo de relación reconocido y tutelado por el derecho. En efecto, el abandono del modelo religioso de regulación matrimonial a favor de uno puramente contractual ha removido los obstáculos que podían existir a la ampliación del ámbito subjetivo en el que hasta ahora se había movido la figura matrimonial.

El tratamiento legal de las uniones homosexuales puede ser diverso, y sus características concretas dependen de la forma en que cada legislación nacional aborda el tema. En un plano ideal puede pensarse en distintas vías (Calvo Borobia, 2005: 32-34). En primer lugar, posibilitar directamente el matrimonio entre personas del mismo sexo, equiparando las uniones homosexuales a las heterosexuales, tanto en lo referente a los efectos jurídicos cuanto en lo referente a los alcances simbólicos. En segundo lugar, regular la existencia de parejas de hecho, mediante una regulación aplicable tanto a las parejas heterosexuales como a las homosexuales. Dentro de esta posibilidad cabe pensar en leyes de parejas de hecho de máximos (que las equiparan al matrimonio en lo relativo a los efectos jurídicos, aunque no se identifique las dos formas en un plano simbólico); y leyes de parejas de hecho de mínimos (con efectos jurídicos disminuidos respecto del matrimonio). En tercer lugar, regular la existencia de una unión civil homosexual, como estado civil específico para las uniones homosexuales.

La evolución de la consideración de la homosexualidad que acompaña a la secularización del matrimonio es manifiesta en la evolución de la jurisprudencia de las instancias europeas de derechos humanos en la materia, que han avanzado sin embargo menos que las legislaciones nacionales. En un primer momento, la Comisión Europea de Derechos Humanos consideraba que no era contrario a la Convención Europea de Derechos Humanos que los Estados castigaran las prácticas homosexuales, ya que la vida privada podía ser objeto de injerencias destinadas a la protección de la salud y la moral. Recién en 1977 la Comisión consideró admisible una petición contra la ley inglesa sobre sodomía que cuestionaba su compatibilidad con el derecho a la vida privada, y en 1981 el Tribunal declaró que la prohibición de actos homosexuales realizados en privado constituye una violación de la Convención. Sin embargo, la jurisprudencia europea todavía no ha dado el último paso: el de reconocer a la homosexualidad no solo como práctica lícita en el ámbito privado, sino como forma de

vida familiar tutelada por el derecho a la vida familiar. Igual tendencia se aprecia en el Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas, hoy Tribunal de Justicia de la Unión Europea.⁷⁷

En los Estados europeos la legislación se movió en el mismo sentido. Los Países Bajos se convirtieron en 2001 en el primer país en el mundo en reconocer el matrimonio de personas del mismo sexo, otorgando igualdad con las parejas heterosexuales en lo relativo al matrimonio en sí, al divorcio y a la adopción. Otros países han establecido sistemas de unión civil, han extendido el régimen de las parejas de hecho tanto a las parejas homosexuales como a las heterosexuales o han aprobado, con posterioridad, la posibilidad del matrimonio entre dos personas del mismo sexo.⁷⁸

Francia aprobó en 1999 una ley sobre el Pacto Civil de Solidaridad, abierto tanto a las parejas homosexuales como a las heterosexuales, que constituye un contrato de efectos más reducidos que el matrimonio. Ese mismo año el Consejo Constitucional descartó que existiera violación de principios constitucionales en este nuevo régimen jurídico.⁷⁹ Sin embargo, en 2012 comenzó a discutirse sobre la posibilidad de ampliar el concepto de matrimonio a las uniones entre personas del mismo sexo. Esta ampliación se produjo finalmente en 2013, siendo inmediatamente convalidada por el Consejo Constitucional.⁸⁰

⁷⁷ Reconocimiento al derecho a la vida privada en la Comisión Europea de Derechos Humanos. Comisión Europea de Derechos Humanos: *Kerkhoven, Hinke y Hinke c/Países Bajos* (19/05/1992); Comisión Europea de Derechos Humanos: *X. e Y. c/Reino Unido* (03/05/1983); Comisión Europea de Derechos Humanos: *B. c/Reino Unido* (12/10/1983); Comisión Europea de Derechos Humanos: *Röösli c/Alemania* (15/05/1996); entre otros.

Jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Dudgeon c/Reino Unido* (22/10/1981); Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Rees c/Reino Unido* (17/10/1986); Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *C. y L. M. c/Reino Unido* (09/10/1989); Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Cossey c/Reino Unido* (27/09/1990).

En el Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas (hoy Tribunal de Justicia de la Unión Europea), en el sentido de que, en el estado actual del derecho comunitario europeo, la no equiparación entre parejas heterosexuales y homosexuales no constituye una discriminación en razón del sexo. Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas: *Lisa Jacqueline Grant c/South West Trains Ltd.* (17/02/1998).

⁷⁸ Algunos países europeos aprobaron leyes de parejas hechas. Fue el caso de Hungría (1996), Francia (1999), Croacia (2003), Luxemburgo (2004) y Andorra (2005). Holanda aprobó en 1998 una ley de parejas de hecho, y en 2001 permitió el acceso al matrimonio, como mencionamos. También Bélgica había aprobado una ley de parejas de hecho (1998) y permitió luego el acceso al matrimonio (2003); idéntico camino siguieron Portugal (pareja de hecho, 1999, 2001; matrimonio, 2010) e Islandia (pareja de hecho, 1996; matrimonio, 2010). Otros países regularon formas específicas de unión civil: Dinamarca (1989, siendo el primer país del mundo en dar protección jurídica a las uniones del mismo sexo), Alemania (2001), Finlandia (2001) y Suiza (2004). Noruega y Suecia regularon uniones civiles específicas (1993 y 1995 respectivamente), aunque luego permitieron el matrimonio (2009). Sobre las uniones de hecho, las uniones civiles y el matrimonio para las parejas homosexuales en Europa véase: Festy (2006); Digoix y Festy (2004); Waaldijk (2004) y (2005). Para los casos nacionales pueden verse los estudios de Digoix (2008), Herbrand (2008) y Weeks (2008); además de la bibliografía que se menciona más abajo.

⁷⁹ *Loi 99-944 sur le Pacte Civil de Solidarité*. Sobre el Pacto Civil de Solidaridad, en sus aspectos sociológicos, véase los trabajos de Rault (2007a; 2007b; 2008). Conseil Constitutionnel: *Décision 99-419 DC* (09/11/1999).

⁸⁰ *Loi 2013-404 ouvrant le mariage aux couples de personnes de même sexe*. Conseil constitutionnel: *Décision 2013-669 DC* (17/05/2013).

En España los primeros debates se remontan a fines de los años '80. Desde fines de los años '90, algunas leyes de parejas de hecho de nivel autonómico incluyeron también a las parejas homosexuales. A comienzos de los años 2000 los partidos de izquierda presentaron proyectos de reforma al Código Civil para permitir el matrimonio entre personas del mismo sexo. Estos proyectos fueron rechazados. El matrimonio homosexual fue finalmente incorporado a la legislación española en el año 2005 y en 2012 el Tribunal Constitucional declaró que esa reforma legislativa es conforme a la Constitución.⁸¹

En los Estados Unidos el debate se abrió cuando en 1993 la Corte Suprema de Hawái declaró que la ley local que prohibía el matrimonio entre personas del mismo sexo era inconstitucional, a menos que el Estado demostrara que había una razón suficiente para establecer una diferencia con las parejas heterosexuales. A partir de entonces, hubo reacciones en sentidos opuestos. Muchos Estados aprobaron leyes conocidas como *DOMA* (*Defense of Marriage Acts*) que impiden reconocer matrimonios homosexuales. Una ley semejante fue adoptada en el ámbito federal en 1996.⁸² Algunos Estados incorporaron enmiendas constitucionales que prohíben el reconocimiento del matrimonio homosexual celebrado en otro Estado. En cambio, las Cortes Supremas de algunos Estados reconocieron el derecho de las parejas homosexuales al matrimonio o a la unión civil. Además, algunos Estados reconocieron legalmente un estatuto de unión civil; o de unión de hecho para todo tipo de parejas. Otros admitieron directamente el matrimonio homosexual.⁸³ En 2013, la Corte Suprema declaró que la DOMA federal es inconstitucional.⁸⁴

En Canadá la evolución comenzó con la aceptación de la extensión del régimen de las uniones de hecho también a las parejas homosexuales, primero por el gobierno de Québec (1999) y luego por el gobierno federal de Canadá (2002).⁸⁵ Un paso importante fue franqueado cuando varias provincias aceptaron un régimen de unión civil intermedio entre el simple concubinato y el matrimonio. Unos años después, algunos tribunales comenzaron a cuestionar que la definición del matrimonio, que es competencia del gobierno federal, no abarcara también las parejas homosexuales, y dictaron sentencias obligando a los funcionarios competentes a la celebración de

⁸¹ Ley 13/2005 que introduce reformas al Código Civil estableciendo la igualdad de requisitos y efectos del matrimonio homosexual y el matrimonio heterosexual. Para una perspectiva jurídica (crítica) sobre la reforma ver Tirapu Martínez (2011; 2005) y Cañamares (2007). Ver también Pichardo Galán (2008). Tribunal Constitucional: *Sentencia 198/2012*.

⁸² *The Defense of Marriage Act* (1996).

⁸³ Véase la lista completa, con una descripción de la situación en cada uno de los Estados, en las páginas web de *Marriage Equality in USA* y de *Lambda Legal*, dos organizaciones de lucha por la igualdad de derechos. Pueden contrastarse los datos de estas dos organizaciones progresistas con el reporte de la organización conservadora *Traditional Values Coalition*. Véase una síntesis histórica en Masci (2009).

⁸⁴ Supreme Court of the United States: *United States v. Windsor*, 570 U.S. ____ (2013). En otro caso sentenciado simultáneamente (Supreme Court of the United States: *Hollingsworth v. Perry*, 570 U.S. ____ [2013]) se rechazó por motivos formales el recurso de los proponentes de una ley estatal contraria al matrimonio homosexual que había sido declarada inconstitucional por un juez inferior.

⁸⁵ *The Civil Marriage Act* (2005).

matrimonios entre personas del mismo sexo. Esta situación fue uniformizada con la aprobación, en 2005, de la extensión del régimen matrimonial a las parejas homosexuales por una ley federal.⁸⁶

En América Latina algunos países permitieron el registro de parejas de hecho sin distinguir entre parejas homosexuales y heterosexuales, o habilitaron un mecanismo de unión civil accesible tanto a las parejas homosexuales como a las heterosexuales. En algunos casos, estos regímenes reconocían sus antecedentes en sentencias de los órganos jurisdiccionales en su más alta instancia que, por imperativo del principio de igualdad, se referían a la necesidad de la equiparación entre las parejas homosexuales y las heterosexuales.⁸⁷ En otros países se trató de medidas de tipo legislativo o incluso constitucional.⁸⁸

El primer país en la región en reconocer el matrimonio homosexual fue Argentina. Aquí se desarrollaron, en primer lugar, disposiciones locales que reconocían cierto estatuto jurídico a las parejas de hecho tanto homosexuales como heterosexuales. En 2009 un juez declaró inconstitucional la prohibición de que dos personas del mismo sexo contrajeran matrimonio. En lo que se refiere a la regulación legal de la cuestión, a nivel federal, el Congreso había tenido en tratamiento varios proyectos de matrimonio homosexual que no habían prosperado. Finalmente, el proyecto de ley que autoriza los matrimonios entre personas del mismo sexo fue aprobado en 2010.⁸⁹

Es fundamental insistir en que la regulación del matrimonio homosexual significa un paso más en la secularización del matrimonio, aunque sea cierto que las demandas de los grupos homosexuales no tenían como objetivo directo la secularización, sino el reconocimiento jurídico de su derecho al libre desarrollo de su personalidad (Fernández-Coronado, 2006: 106). Es decir, las demandas de los colectivos homosexuales no buscaban secularizar el matrimonio, no era la suya una lucha por alejar el matrimonio del modelo religioso, aunque de hecho estas demandas tuvieron ese resultado.

La relación entre las reformas del régimen matrimonial que llevaron a una ampliación de su contenido subjetivo y las creencias y prácticas de las comunidades religiosas puede analizarse desde un doble punto de vista: externo e interno. En primer lugar, los debates sobre la reforma al régimen matrimonial resultan externos a las comunidades religiosas en el sentido de que se trata de la modificación del régimen civil del matrimonio, y no de un cambio en la concepción teológica o espiritual que la comunidad religiosa pueda tener al respecto. Una reforma al régimen civil sobre la

⁸⁶ Ver para el caso de Canadá Chamberland y Lebreton (2008). Ver también, Tahon (2005).

⁸⁷ Corte Constitucional de Colombia: Sentencia C-029/09 (28/01/2009); Tribunal Supremo Federal de Brasil: Sentencia de 05 de mayo de 2011. Ambas equiparan las uniones de hecho homosexuales y heterosexuales.

⁸⁸ Uruguay (2007); Ecuador (2008); Estados de México (2006) y Coahuila (2006), en México.

⁸⁹ Para algunos comentarios jurídicos (críticos) a la reforma legislativa argentina, ver Navarro Floria (2011). Para una visión anterior a la ley, ver Capella Ottone y de Lorenzi (2004).

Para más información sobre la situación legal en relación con las parejas homosexuales en el mundo véase: Masci, Lozano-Bielat, Ralston y Podrebarac (2009).

familia de ninguna manera exige de las comunidades religiosas que modifiquen su propia concepción al respecto ni las obliga a celebrar uniones que no encajan dentro de los requisitos que ellas han definido para esas celebraciones.

Sin embargo, a pesar de este carácter externo, hay al menos dos puntos de contacto entre los debates sobre la modificación del matrimonio y las comunidades religiosas. El primer punto de contacto es que, en los Estados democráticos, las organizaciones religiosas son instituciones de primer orden en la configuración de la opinión pública, e intervienen en la esfera pública participando en los debates que allí tienen lugar. Se plantea así para las comunidades religiosas la cuestión de la toma de posición a este respecto. El segundo punto de contacto es menos general, y se refiere al régimen legal de aquellos países (como los Estados Unidos) en los que los ministros religiosos actúan en carácter de funcionarios públicos en la celebración de los matrimonios. Aquí el problema que se les plantea a las comunidades religiosas es si sus ministros pueden (y en su caso, si deben conforme a sus reglas de funcionamiento) oponerse a la celebración de un matrimonio que, aunque satisface los requisitos establecidos por la ley civil para la celebración, se aparta de la concepción teológica dominante en el seno de esa comunidad religiosa.

El aspecto interno se refiere a los debates que pueden darse al interior de las propias comunidades religiosas, sobre cuál es la aproximación más adecuada a la situación de las parejas homosexuales desde la propia tradición. Además, en el caso de aquellas comunidades religiosas en las que existen opiniones divergentes, aparece la cuestión de si es posible imponer algún tipo de sanción a quienes no se ajustan a la posición dominante dentro de la comunidad. En este trabajo solo nos enfocaremos en los aspectos externos, haciendo alguna mención puntual al aspecto interno cuando sea necesario.

El posicionamiento de las organizaciones religiosas frente al cambio del régimen legal del matrimonio en su ampliación a las parejas homosexuales, o incluso al reconocimiento de otros regímenes jurídicos equiparables (parejas de hecho, uniones civiles) en cuanto están abiertos a las uniones homosexuales ha ido desde el rechazo frontal hasta, en algunos casos, su aceptación abierta. Sin embargo, en mayor o menor medida la mayoría de ellas se han opuesto a la mutación del régimen legal, y han desplegado, tanto en el ámbito estatal como en el internacional, su capacidad de expresión y de presión para evitar los cambios que mencionamos más arriba, con resultados diversos.

La oposición de estos grupos puede leerse como un rechazo a las tendencias que llevan a una pérdida de su influencia sobre las características de la regulación familiar. El protagonismo religioso en las discusiones parlamentarias y en los debates mediáticos denota una estrategia de conservación de sus poderes institucionales. Dadas las dificultades que los grupos religiosos experimentan en impartir las coordenadas de sentido en las sociedades contemporáneas, el accionar de las entidades religiosas

hegemónicas, que han conformado a este respecto una suerte de ecumenismo de valores, es una manifestación de su ofensiva en la esfera pública (Esquivel, 2010).

Sin embargo, como también decíamos, aunque parezca paradójico, lo que lleva a las religiones a salir a escena es su propio retroceso. Como explica Marcel Gauchet (2003: 38-39), el avance de la secularización como separación entre lo religioso y lo político las obliga a mostrar su identidad diferenciada frente a esas tendencias. La reaparición de lo religioso bajo estas características no corresponde, entonces, a un *retorno de lo religioso*, sino más bien a la adaptación de la fe religiosa a las condiciones modernas y posmodernas de la vida social y personal que no implican una estructuración religiosa de la experiencia humana.

La estrategia de los grupos religiosos (I): la Iglesia Católica

En primera fila, la Iglesia Católica se ha manifestado a través de su Catecismo y de otros documentos rechazando de plano la posibilidad de un régimen jurídico de protección para las parejas homosexuales.⁹⁰ Esta posición se despliega en el contexto de su conocida afirmación de que solo la familia basada en una unión matrimonial heterosexual es digna de protección. Por esa misma razón, la hostilidad de la doctrina católica no está limitada a las uniones homosexuales, sino a cualquier unión (incluso heterosexual), no basada en el matrimonio. Valga como ejemplo el siguiente extracto de una declaración del Pontificio Consejo para la Familia en respuesta a una resolución del Parlamento Europeo que llamaba a proteger las uniones de hecho, sean heterosexuales u homosexuales:

«Esta Resolución representa un grave y reiterado atentado contra la familia fundada en el matrimonio, como unión de amor y de vida entre un hombre y una mujer, de la cual naturalmente nace la vida. [...] Asimilar tales uniones de hecho, y más aún las homosexuales, a las uniones propiamente matrimoniales e invitar a que los Parlamentos legislen en este sentido, ¿no constituye un desconocimiento de la profunda aspiración de los pueblos en su más honda identidad?».⁹¹

Lo mismo ha sucedido en las Conferencias Episcopales nacionales, que se han manifestado contrarias a las reformas que culminaron en la adopción del Pacto Civil de Solidaridad y del matrimonio homosexual en Francia,⁹² del matrimonio homosexual en

⁹⁰ Iglesia Católica (1997): *Catecismo de la Iglesia Católica*, números 1601-1666; Congregación para la Doctrina de la Fe (2003): *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*. Resulta obvio decir que esta oposición a la regulación civil de cualquier forma de relación para-matrimonial se corresponde, en el ámbito interno de la Iglesia Católica, con la afirmación de la total ilegitimidad de este tipo de uniones.

⁹¹ Pontificio Consejo para la Familia (2000): *Declaración acerca de la Resolución del Parlamento Europeo del 16/3/2000 sobre equiparación entre familia y “uniones de hecho”, incluso homosexuales*.

⁹² Conseil Permanent de la Conférence des Évêques de France (1998): *Le PACS : une loi inutile et dangereuse*. Conseil Permanent de la Conférence des Évêques de France (2013): *Déclaration publiée à*

España⁹³ y del matrimonio homosexual en Argentina,⁹⁴ por citar algunos ejemplos. Algo parecido ha pasado en Estados Unidos.⁹⁵

Los documentos en los que la Iglesia Católica expresa su posición se dirigen a los católicos en general, y a los políticos católicos en particular. Pero los documentos también están dirigidos a los no católicos, ya que pretenden basarse en argumentos racionales que podrían ser compartidos por todos (sobre este punto volveremos más abajo). Por otra parte, si bien se reconoce que solo la autoridad legítima tiene potestad para establecer las normas reguladoras de la vida social, se hace hincapié en que todos pueden y deben colaborar con la exposición de ideas para que esas normas respondan a los principios de justicia, lo que legitima la toma de posición por parte de la Iglesia.

La posición católica es un rechazo del momento más contemporáneo de secularización del matrimonio: la secularización por eliminación del requisito de diversidad de sexo entre los contrayentes. He ahí porqué la Iglesia Católica choca tan frontalmente con este tipo de reformas. No se trata solo de la variación de uno de los caracteres del matrimonio. Se trata de un paso más en el camino de la desinstitucionalización de una entidad que la Iglesia concibe precisamente bajo el prisma de su carácter institucional, y cuyos rasgos esenciales cree que están fuera de toda disponibilidad tanto por parte del legislador como por parte de los propios contrayentes.⁹⁶

Por otra parte, la cruzada de la Iglesia Católica se incardina en su ya larga lucha contra la Modernidad. De hecho, la Iglesia Católica llevó adelante una lucha encarnizada contra el liberalismo modernizador del siglo XIX y no reconoció sino hasta fecha muy reciente, y con reservas, la libertad de religión. En el ámbito propiamente matrimonial, la Iglesia Católica se opuso tanto a la regulación del matrimonio civil por parte del Estado como a las reformas que llevaron a la incorporación del divorcio. También se opuso a las leyes de educación laica, de registro civil y de cementerios civiles.

En este sentido, el Concilio Vaticano II representa un momento ambiguo en la relación de la Iglesia con el mundo moderno. Por un lado es verdad que supuso una reconciliación, al menos parcial, de la Iglesia con la libertad de religión y el Estado constitucional. De hecho, para los progresistas, el Concilio fue el punto de partida para futuras reformas dentro de la Iglesia y fuera de ella. Por otro lado, sin embargo, luego

l'occasion de sa réunion mensuelle qui s'est tenue à Paris du 10 au 12 juin 2013 et suite à "la loi créant un nouveau statut du mariage et de la filiation".

⁹³ Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española (2004): *En favor del verdadero matrimonio*. Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española (2005): *Acerca de la objeción de conciencia ante una ley radicalmente injusta que corrompe la institución del matrimonio*.

⁹⁴ Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina, (2009): *Declaración sobre los proyectos de ley de matrimonio homosexual*. Conferencia Episcopal Argentina (2010): *Comunicado de prensa que insta al Gobierno porteño a apelar el fallo que autoriza el matrimonio de personas del mismo sexo*.

⁹⁵ US Conference of Catholic Bishops (2003): *US Catholic Bishops' Administrative Committee Calls for Protection of Marriage*. US Conference of Catholic Bishops (2006): *Bishops' Administrative Committee Reaffirms Support for Federal Marriage Amendment*.

⁹⁶ Para un análisis más en detalle de la posición de la Iglesia Católica puede verse O’Leary (2010).

del Concilio tuvo lugar una reacción conservadora manifestada en los papados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Para los conservadores, por ello, el Concilio no es un programa a desarrollar, sino un límite máximo a no traspasar (Kepel, 2005).

La postura asumida por la Iglesia pos-conciliar durante el papado de Juan Pablo II hace pensar en la posibilidad de que estemos frente a la tercera gran crisis de la relación de la Iglesia con la Modernidad (la primera fue la lucha contra el liberalismo del siglo XIX, patentizada en el *Syllabus* de Pío IX y la segunda la lucha contra el modernismo de principios del siglo XX). Se trataría de una nueva etapa en la lucha del catolicismo contra el mundo moderno, en la que reaparecen los sectores convencidos de poseer la verdad frente al error de los adversarios. En esta nueva corriente de lucha contra la Modernidad, cuya vanguardia está constituida por los sectores integristas, las cuestiones morales son uno de los campos de batalla predilectos. Y entre los temas morales, todo lo relativo a la sexualidad recibe una atención especial (Kienzler, 2000: 64-73).

La nueva reacción antimoderna forma parte del proyecto de re-evangelización de Europa y de América emprendido por la jerarquía romana. A comienzos de los años '90, Gilles Kepel ([1991]2005) señalaba que la crisis de la Modernidad comenzada a mediados de los años '70 había puesto en el tapete la necesidad para la Iglesia Católica de *re-cristianizar* Europa. La crisis económica, el creciente peligro atómico y ecológico, y luego la caída del bloque comunista como última gran utopía terrestre, hacían necesario buscar un nuevo horizonte de sentido y la Iglesia Católica se mostraba lista a proveerlo, con un proyecto de reconquista de la esfera pública. Esta reconquista se realizaría desde abajo, recreando marcos de existencia comunitaria; y también desde arriba, produciendo movimientos generadores de influencia política.⁹⁷

Como plantea Fortunato Mallimaci (2010) respecto al rol jugado por la Iglesia Católica en la discusión del matrimonio homosexual en Argentina, la posición católica es una reacción *integralista, antiliberal, super-ortodoxa y conservadora* contra la Modernidad. La Iglesia Católica estaría sobreactuando su posición, como reacción a la situación de pérdida de fieles y de devaluación de su discurso moral. En definitiva, se trata de una pérdida de su autoridad moral, fundamentalmente hacia el exterior, pero también al interior de la propia Iglesia.

El núcleo de las críticas que la postura re-cristianizadora de la Iglesia dirige al mundo contemporáneo estriba en el peligro de la soberbia de la razón y, más concretamente, de la razón heredada del Siglo de las Luces. La Iglesia se ve a sí misma

⁹⁷ La re-cristianización de América Latina tiene características particulares. La posición que adopta la Iglesia Católica tiene que ver con los desafíos que para ella supuso la nueva situación democrática posterior a las dictaduras, que vino acompañada por un pluralismo religioso floreciente. La puesta en discusión de la hegemonía religiosa católica, juntamente con el creciente pluralismo democrático, hace cada vez más difícil a la Iglesia Católica el imponer su agenda moral. Aunque ella se ha acostumbrado poco a poco a la democracia, todavía no se ha acostumbrado a un contexto de reconocimiento de las libertades civiles y derechos de las minorías. En definitiva, le cuesta aceptar la pérdida del estatus de *iglesia*, en el sentido weberiano del término (Freston, 2010). Sobre las estrategias de re-evangelización de América Latina ver Graziano (2007).

como el único recurso eficaz contra el Estado totalitario que nació de la Ilustración. Efectivamente, en los discursos religiosos católicos sobre las reformas matrimoniales no son infrecuentes las acusaciones de totalitarismo dirigidas al Estado. Hay que señalar además que el enemigo de la fe católica está muy bien elegido: la contractualización del régimen matrimonial es una clara consecuencia de una opción liberal ilustrada sobre el matrimonio.

La estrategia de los grupos religiosos (II): las iglesias protestantes

La diversidad de posiciones sobre el matrimonio y las uniones homosexuales entre las comunidades protestantes, por contraposición a la unidad católica, es una consecuencia del pluralismo y de la descentralización del protestantismo. Esta diversidad se expresa tanto en el plano interno (bendición de parejas homosexuales, celebración de matrimonios homosexuales) como en el plano externo (apoyo o rechazo de las iniciativas de regulación civil). En general las comunidades luteranas han tenido una posición de mayor aceptación, permitiendo desde la bendición de las parejas homosexuales hasta su matrimonio religioso en algunos casos,⁹⁸ aunque no hayan sido los promotores de las transformaciones en la legislación civil. Las iglesias de la familia

⁹⁸ La Iglesia Luterana de Suecia (que dejó de ser iglesia oficial en el año 2000) aceptó, luego de la incorporación a la legislación estatal, la celebración de matrimonios de personas del mismo sexo (ver el informe sobre el tema elaborado por la Iglesia Luterana de Suecia: *Information on the decision regarding same-sex marriages*). La Iglesia Luterana de Noruega (iglesia nacional), está dividida en cuanto a la consideración teológica de la homosexualidad (ver la resolución del sínodo de obispos de 2007 *Appointment and ordination in the Church of Norway of homosexuals living in partnership. Consequences of the Doctrinal Commission's 2006 statement*). La Iglesia Luterana de Finlandia (iglesia nacional), no celebra matrimonio ni bendice uniones homosexuales, pero aprobó una oración de intercesión para estos casos (ver *The General Synod approved guidelines on facing same-sex couples* de 2010). La Iglesia Luterana de Dinamarca (iglesia nacional) acepta la bendición de las parejas homosexuales, aunque los ministros individuales pueden oponerse por razones teológicas (ver el informe de prensa de la Iglesia *The Danish Government: Same-sex couples are to be able to marry in church*). La Iglesia Protestante Unida de Holanda (resultado de la fusión de la Iglesia Reformada de Holanda, la Iglesia Evangélica Luterana y el grupo de Iglesias Reformadas en Holanda) llama a la no discriminación de los homosexuales y, aunque no les permite el acceso al matrimonio, sí otorga bendiciones a las uniones homosexuales (ver la información *The Uniting Protestant Churches in the Netherlands and homosexuality*). Las iglesias luteranas en Alemania se expresan en el sentido de la preeminencia del matrimonio heterosexual, pero en contra de la discriminación de las parejas homosexuales y a favor de permitir la bendición de este tipo de uniones (ver los documentos *EKD supports blessing for homosexuals as part of pastoral care* y *Improve the legal status of homosexual partnerships*).

anglicana se muestran divididas.⁹⁹ También las iglesias reformadas (de origen calvinista) tienen opiniones diversas.¹⁰⁰

La posición pública de las iglesias protestantes, en aquellos países en los que se discutió la adopción de un estatuto legal que permitiera la unión civil o el matrimonio entre personas del mismo sexo, es muestra de su diversidad teológica y política. Las iglesias protestantes estadounidenses tienen posiciones divididas. De hecho, el tratamiento de la homosexualidad, la ordenación de ministros gays o lesbianas y la celebración de uniones de personas del mismo sexo constituyen, desde los años '80, una de las principales causas de división de las iglesias estadounidenses (Coulmont, 2004: 47).

En razón del hecho de que en muchos Estados los ministros religiosos tienen competencia para la celebración de matrimonios bajo el régimen civil o de uniones civiles, la adopción de un régimen legal que permite el acceso a esas figuras por parte de parejas homosexuales obliga a las iglesias a tomar una decisión sobre su futura actuación. Así, mientras algunas iglesias han aceptado este nuevo rol conferido por la legislación estatal, otras han solicitado salir del sistema o al menos obtener excepciones respecto de las parejas homosexuales (Coulmont, 2008: 74-75).

Las iglesias bautistas,¹⁰¹ las metodistas¹⁰² y los mormones¹⁰³ se oponen frontalmente a cualquier reconocimiento de las uniones homosexuales. En cambio, las iglesias episcopalianas,¹⁰⁴ las evangélico-luteranas¹⁰⁵ y las presbiterianas¹⁰⁶ se ubican en posiciones más flexibles.

⁹⁹ La Iglesia de Inglaterra tiene una posición semejante a la de la Iglesia Católica (ver la resolución episcopal sobre las uniones civiles *House of Bishops issues pastoral statement on Civil Partnerships*). En un sentido semejante se expresó la Iglesia Anglicana de Sudáfrica (*Statement from The Church of the Province of Southern Africa*). En cambio, los obispos de New Westminster, en Canadá, aprobaron la posibilidad de otorgar la bendición a las parejas homosexuales (*New Westminster Synod and Bishop approve same-sex blessings*). Sobre la Iglesia Episcopaliana (rama estadounidense de la comunión anglicana) ver más abajo.

¹⁰⁰ Ver la diversidad de opiniones al interior de la Iglesia de Escocia (*A challenge to unity: same-sex relationships as an issue in theology and human sexuality*). La Federación de Iglesias Protestantes de Suiza se mostró a favor de la aprobación de la ley sobre uniones civiles (ver el documento *Couples du même sexe. Loi sur le partenariat enregistré*). Ver más arriba las menciones a las iglesias reformadas en Alemania y Holanda; y más abajo las menciones a las iglesias reformadas estadounidenses.

¹⁰¹ American Baptist Churches USA (2009): *Responses / Actions Pertaining to Homosexuality*.

¹⁰² United Methodist Church (2009): *Council Rejects Resolution on Same-Sex Marriages*. United Methodist Church (2008): *What is the Denomination's Position on Homosexuality?*

¹⁰³ The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (1995): *The family: A Proclamation to the World*. The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (2006): *Same-Gender Attraction*. Aunque no sea estrictamente una iglesia protestante, hemos decidido incluirla aquí por su cercanía con las posiciones más rígidas de estas iglesias.

¹⁰⁴ Episcopal Church (2010): *Standing Commission on Liturgy and Music Response to 2009 Resolution C056: Liturgies for Blessings*.

¹⁰⁵ Evangelical Lutheran Church in America (2009): *Social Statement: Human Sexuality: Gift and Trust*. Evangelical Lutheran Church in America (1996): *Sexuality: Some Common Convictions*.

¹⁰⁶ Presbyterian Church (2010): *Civil Unions and Marriage Issues: Questions and Answers*. Presbyterian Church: *Family Paper Approved: Assembly also Adopts Call Affirming Civil Rights of Same-Sex Couples*. Ver Coulmont (2008).

Tal vez la mejor manera de abordar este tema no sea partir de las fronteras inter-denominacionales, sino analizar los diferentes grupos que se forman al interior de las iglesias protestantes (e incluso del catolicismo estadounidense) y sus estrategias de acción. En efecto, parece correcto decir que la distinción entre liberales y conservadores atraviesa el interior de la mayoría de las denominaciones, por lo que no es extraño ver la formación de grupos de activistas homosexuales que, desde fines de los años '60, intentan modificar las prácticas internas de las iglesias a las que pertenecen (Coulmont, 2003: 74-75). Paralelamente, no se puede descartar que las posturas más aperturistas de algunas denominaciones sean una estrategia destinada a aumentar (o al menos, a evitar una disminución en) el número de fieles (Coulmont, 2003: 81).

En Estados Unidos, la oposición proveniente de algunos *think tanks* y *lobbies* de orientación conservadora refuerza la de las comunidades religiosas. Es significativo consultar las agendas de organizaciones como *Christian Coalition of America*, *Christian Voice*, *The Traditional Values Coalition* o *The Heritage Foundation*. Ellas incluyen la defensa del matrimonio *tradicional* y de las DOMA que se han ido aprobando en los diferentes Estados.¹⁰⁷

La postura de radical oposición tanto en algunas comunidades protestantes estadounidenses como, más claramente, en los *lobbies* conservadores de raíz cristiana se encuadra en la histórica ubicación de estos grupos en contra de la homosexualidad. El énfasis en las cuestiones sexuales existía ya en los fundamentalistas de comienzos del siglo XX, que rechazaban el darwinismo no solo porque suponía un cuestionamiento de su interpretación literal de la Biblia, sino también porque, creían ellos, rebajaba al ser humano al nivel de la animalidad (y en particular, de la bestialidad sexual). Para muchos grupos fundamentalistas, el feminismo y la homosexualidad son enfermedades contra las que hay que luchar. El miedo fundamentalista a la incertidumbre se traduce en este campo como temor a las transformaciones sexuales de la época, del mismo modo en que se manifiesta como temor a los cambios científicos (Armstrong, 2004: 348-392).

Las cruzadas de los fundamentalistas estadounidenses por la preservación del pudor femenino, en contra del aborto y de la homosexualidad (no solo del matrimonio homosexual, sino más simplemente de la despenalización de las prácticas homosexuales) se asocian a su lucha por la preservación de los roles de género tradicionales. El énfasis puesto en estos temas parece sugerir la intensidad del vínculo que ellos ven entre la supervivencia de la sociedad y el mantenimiento de los roles tradicionales de género (Armstrong, 2004: 348-392).

El fundamentalismo ataca la Modernidad, en tanto esta obliga a la religión a reducir su alcance y limitarse a la esfera personal y doméstica, renunciando a la dirección de la cosa pública. El fundamentalismo es un rechazo del discurso de la

¹⁰⁷ Véase la posición de *Christian Voice*, *Christian Coalition*, *Traditional Values Coalition* y *The Heritage Foundation*.

Modernidad que implica no solo la igual libertad de todos, sino también la distinción entre lo público y lo privado.

Sin embargo, estas campañas tienen pocas perspectivas de éxito, por las propias contradicciones internas del protestantismo. En efecto, muchas de las cosas a las que los protestantes radicales se oponen, utilizando su predica religiosa, no son manifestaciones meramente incidentales de las sociedades modernas, sino que están enraizadas en las propias bases individualistas y liberales de estas sociedades. Bases individualistas y liberales cuyo surgimiento está íntimamente ligado al nacimiento y desarrollo del mismo protestantismo (Bruce, 2003).

En cualquier caso, hay que insistir en que no todas las comunidades protestantes estadounidenses se han opuesto a las transformaciones del régimen matrimonial y que no toda oposición es una manifestación de un irreductible fundamentalismo. Si la opción teológica de la comunidad religiosa consiste en no bendecir uniones ni celebrar matrimonios homosexuales, como elección puramente interna, no puede calificarse de fundamentalista. El fundamentalismo consiste, en cambio, en el intento de imponer la propia opción teológica como opción política.

En qué medida las posiciones de las comunidades protestantes estadounidenses pueden verse trasladadas a otras comunidades protestantes en el resto del mundo es una cuestión abierta. Sigamos con los ejemplos. En España, la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas se pronunció a favor del reconocimiento de ciertos derechos a las parejas homosexuales, pero no dentro del régimen jurídico del matrimonio, sino de una institución especial que se cree al efecto. Al expresar su punto de vista las iglesias evangélicas españolas dejaron expresa constancia de que la gran mayoría de los protestantes defiende la separación entre la iglesia y el Estado y la obligación del Gobierno de legislar a favor de todos los ciudadanos, aunque el sentido de esa legislación no coincida con la visión cristiana que ellos profesan.¹⁰⁸ La Federación Protestante de Francia y el Consejo Nacional de los Evangélicos de Francia tienen posiciones matizadas.¹⁰⁹

Un ejemplo de oposición radical puede hallarse en algunas iglesias evangélicas latinoamericanas. Por ejemplo, la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de Argentina¹¹⁰ y la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (también de Argentina) convocaron una manifestación en contra de la aprobación legislativa del matrimonio homosexual, postura de la que se desvinculó expresamente la tercera gran

¹⁰⁸ Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (2005): *Consideraciones sobre el proyecto de ley para la equiparación de derechos de las uniones matrimoniales entre personas del mismo sexo*.

¹⁰⁹ Fédération Protestante de France (2002): *Église et homosexualité : dossier de travail - document de base*. Conseil National des Évangéliques de France (s/f): *Que croient les évangéliques ?*

¹¹⁰ Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina (2003): *Homosexualidad: reafirmando valores evangélicos*. Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina (2009): *Postura de ACIERA respecto al matrimonio y la homosexualidad*. Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (2010): *Masiva concurrencia evangélica a la plaza de los dos Congresos*.

organización evangélica argentina (y la más antigua de todas), la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas.¹¹¹

La intervención pública de los grupos religiosos

Este rápido análisis nos permite hablar de tres grandes posiciones posibles frente a la regulación de las uniones homosexuales. En primer lugar, podemos encontrar la situación de oposición radical a cualquier tipo de regulación que implique conferir a las parejas homosexuales, total o parcialmente, derechos que tradicionalmente han sido reconocidos al matrimonio. Esta ha sido la posición de la Iglesia Católica, de algunas ramas del protestantismo estadounidense (metodistas, bautistas) y de algunos grupos de la comunión Anglicana (Iglesia de Inglaterra).

Esta fuerte oposición, sin embargo, no ha impedido que se regularan regímenes de protección de los colectivos homosexuales en aquellos lugares en los que estos grupos religiosos tienen una posición dominante. Así, no deja de ser significativo que dos de los países que han dado el máximo grado de protección, mediante la regulación del matrimonio para las personas del mismo sexo, hayan sido países católicos: España y Argentina. También en algunos Estados de México, otro país católico, se ha dado esta situación. Pareciera como si en algunos países católicos se reprodujeran los patrones de secularización que tuvieron lugar a fines del siglo XIX y principios del XX, menguando la incidencia religiosa en el orden jurídico contra la oposición de la religión dominante.

En los Estados Unidos, dado un panorama religioso mucho más diverso, es más difícil hacer afirmaciones generales. Sin embargo, pueden señalarse algunas correlaciones interesantes. Así, la totalidad de los Estados sureños del *Bible Belt* han aprobado prohibiciones constitucionales de reconocimiento de matrimonios homosexuales y otros tipos de uniones homosexuales, prohibiciones constitucionales de reconocimiento de matrimonios homosexuales o prohibiciones legales de reconocimiento de matrimonios homosexuales. Y ninguno de ellos ha regulado ningún tipo de unión civil o registro para tales parejas.¹¹² También han sido aprobadas esas prohibiciones en los Estados donde la presencia de los mormones es fuerte.

En cambio, los Estados del Noreste en los que se ha aprobado el matrimonio homosexual muestran una fuerte presencia de grupos católicos, que son entre el 30% y el 40% de la población, por encima de las iglesias protestantes. Esto mostraría una menor efectividad de los católicos para hacer valer sus posturas en las discusiones públicas. Esta idea vendría a ser confirmada por el hecho de que aquellos Estados que

¹¹¹ Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (2010): *La FAIE no adhiere ni apoya la marcha “Un mensaje de los niños: Queremos Mamá y Papá”*.

¹¹² La distinción es importante, dado que un Estado podría prohibir el reconocimiento de los matrimonios homosexuales celebrados en otro Estado, pero admitir un estatuto de unión civil o registro de parejas en su propio territorio. Los datos de pertenencia religiosa pueden ser consultados en el *Pew Forum on Religion and Public Life*.

han aprobado estatutos de uniones civiles no matrimoniales son ya Estados de predominio católico, ya los Estados del Este donde se encuentran los niveles de indiferencia religiosa más altos de los Estados Unidos.

Resulta interesante señalar que el entrecruzamiento de posiciones ha llevado a la conformación de peculiares alianzas entre los grupos religiosos. Así, por ejemplo, en Argentina, la Iglesia Católica ha mantenido en las últimas décadas una mejor relación con el protestantismo *histórico* que con el protestantismo Pentecostal. Sin embargo, dado que los protestantes históricos eran mucho más flexibles que el catolicismo respecto de los matrimonios homosexuales, la Iglesia Católica se vio en un curioso acercamiento a la posición más radical del Pentecostalismo.

La segunda posición está ejemplificada por aquellas comunidades protestantes que adoptan posturas favorables al reconocimiento de las uniones homosexuales, cuyo caso más radical sea tal vez el de la Iglesia Luterana de Suecia, que acepta incluso celebrar matrimonios homosexuales. No deja de tener significación que se trate de las iglesias luteranas de aquellos países que mejor se adecuan a la descripción clásica de la secularización.

Finalmente, la tercera categoría es intermedia a las dos anteriores, y corresponde a las iglesias cristianas que caen entre los dos polos del espectro. Resultaría muy interesante hacer una comparación de estas aproximaciones cristianas con las de otras religiones como el judaísmo o el Islam, pero tal análisis nos alejaría de nuestro objetivo en este trabajo.¹¹³

Los partidarios de la secularización política pueden haber sido sorprendidos por las apariciones de los grupos religiosos en el debate sobre el matrimonio. Tal vez hayan sido sorprendidos, más genéricamente, por el renovado protagonismo de la religión en la política. Seguramente buena parte de esa sorpresa se haya debido a la extensa difusión de las teorías clásicas de la secularización que habían pronosticado una retirada más o menos definitiva.

Sin embargo, como dijimos en el capítulo 1, la secularización ha de interpretarse no como un proceso lineal de desaparición de lo religioso, sino como un proceso de transformación, en el que algunas formas religiosas desaparecen, mientras se desarrollan reacciones contra esa tendencia y nuevas formas religiosas toman su lugar. La permanencia de lo religioso en sociedades modernas y posmodernas, y en particular

¹¹³ El Islam condena, mayoritariamente, la homosexualidad. Algunas corrientes reformistas, como la ejemplificada por el intelectual Tariq Ramadan (2011: 125-126), al tiempo que rechazan las uniones homosexuales porque no cuadran con el plan divino para los seres humanos, se manifiestan a favor del respeto por las personas homosexuales.

Entre los judíos, los reformistas apoyan la extensión de derechos, incluido el matrimonio, a las parejas homosexuales, aunque permiten a los rabinos decidir si ofician los matrimonios o no. Entre los conservadores la posición es la contraria: no se acepta el matrimonio homosexual en general, pero se deja libertad a los rabinos. Entre los ortodoxos, finalmente, no hay lugar para el matrimonio entre personas del mismo sexo. Por ejemplo, en los Estados Unidos hay grupos judíos (como *Alliance for Jewish Renewal, Central Conference of American Rabbis, Reconstructionist Rabbinical Association, Reform Judaism*) que están a favor de la protección jurídica de las parejas homosexuales o que incluso dan su bendición a este tipo de uniones.

de lo religioso fundamentalista, se relaciona con el despliegue de una *ética de la separación*: la creación de una contracultura opuesta a la corriente secular (Armstrong, 2004: 393-453). La continuidad contemporánea de la secularización en sus dimensiones de diferenciación funcional y privatización religiosa (de las que la transformación de la regulación matrimonial es un caso paradigmático) no significa una paralela desaparición de las creencias religiosas como motivación de las conductas.

Grupos religiosos, argumentos religiosos y deliberación pública

Luego de hacer, en el apartado anterior, un rápido repaso de las posiciones de los grupos religiosos más significativos en Europa y América en relación con las transformaciones del matrimonio que han permitido las uniones homosexuales, daremos en este apartado un salto conceptual. El enfoque del apartado anterior ha sido de carácter histórico o, si se quiere, histórico-sociológico. El enfoque que proponemos ahora pasa al plano de la filosofía política y jurídica. Se trata ya de analizar, desde el ángulo de la filosofía *normativa* cuáles son, en un contexto de debate democrático, las condiciones de *legitimidad* de las intervenciones realizadas por los grupos religiosos en contextos como los descritos en el apartado anterior.

Las intervenciones públicas y sus argumentos

Hemos insistido a lo largo de este trabajo en el hecho de que la esfera pública que se construyó a partir de la Modernidad es una esfera pública secular. Esto suele sintetizarse en la expresión según la cual las creencias religiosas son una cuestión privada. Sin embargo, también hemos visto que esta caracterización, atractiva por su simplicidad, debe complejizarse un poco más.

La distinción público / privado es mucho más que un simple y claro par binario. *Público* y *privado* son expresiones polisémicas, que manifiestan oposiciones que pueden darse en diferentes niveles. Como sabemos, *público* puede significar estatal, abierto al público (o sea a la generalidad de las personas), conocido por todos, etc.; puede hacer referencia a un espacio físico, institucional o discursivo; puede también significar aquello que a todos atañe; etc. Otro tanto puede decirse de la voz *privado*. Así, entre lo público estatal y lo puramente privado (en alguna de sus acepciones) existe un espacio público no estatal más o menos amplio, colmado por sus propias dinámicas. Aquí entran las instituciones de la sociedad civil y aquí se desarrolla la discusión democrática que otorga –al menos como ficción democrática– la base de racionalidad que se espera de las normas propias de un Estado constitucional.

Podemos preguntarnos cuál es el peso que se ha de atribuir a las intervenciones de los actores de la sociedad civil en los debates que tienen lugar en la esfera pública no estatal. Para aclarar el lenguaje, recordamos que tomamos aquí la expresión *esfera pública* en el sentido de un espacio discursivo ideal en el que, mediante el intercambio de argumentos tendientes a persuadir a los demás ciudadanos que participan en esa esfera, se justifican las decisiones públicas (entendiendo *público* en su sentido más amplio como *aquello que atañe a todos*). ¿Cuál es el rol de los líderes religiosos y de los ciudadanos religiosamente motivados en este debate? Si es verdad que esta esfera pública democrática es una esfera secular, ¿tienen en ella cabida argumentos y valores religiosos?

Aclaramos desde ya que no nos preguntamos aquí por la libertad de expresión de los líderes religiosos o de los ciudadanos que actúan movidos por motivaciones religiosas. Esto parece estar suficientemente claro: los actores religiosos tienen el derecho a hablar y a ser escuchados. El problema que aquí se plantea es otro: no estamos en el campo del comportamiento político efectivo de los actores motivados por sus convicciones religiosas y de la protección de su derecho constitucional a expresarse. Lo que aquí se plantea es una cuestión conceptual relativa a si las razones religiosas son bienvenidas en el debate público.

Algún sector de la opinión liberal, muy restrictivo en cuanto al rol político que corresponde a los actores religiosos, cree que las organizaciones religiosas deberían abstenerse de promover cualquier política pública, en cuanto implicara restricción de libertades. Robert Audi ha sostenido el llamado *principle of political neutrality*, que implicaría tal restricción respecto de las organizaciones religiosas y de sus representantes actuando en carácter de tales. Aunque Audi admite que la restricción no puede ser entendida en un sentido tan estrecho que implicara una exclusión de cualquier tipo de cuestión moral que pudiera ser políticamente debatida, cree que ella es necesaria para evitar fracturas religiosas e incluso dominación religiosa. Para los ministros de las organizaciones religiosas existiría una obligación de observar una clara distinción entre sus puntos de vista políticos de carácter personal y los puntos de vista políticos que pueden adoptar en el ejercicio de su cargo, de evitar que sus orientaciones políticas personales dominen su conducta como clérigos, y de abstenerse de promover, en tanto líderes religiosos, normas que impliquen una restricción de libertades (Audi, 1997: 40-46).

Más allá de cuál sea la valoración que se haga del punto de vista de Audi, parece claro que no puede llevar a una restricción de la libertad de palabra de los líderes religiosos o de las personas religiosamente motivadas. En el mejor de los casos, puede representar un reclamo ético ideal de auto-restricción dirigido a estos sujetos.

En el mismo nivel del *principle of political neutrality* de Audi se encuentra la propuesta de Gustavo Zagrebelsky de que los grupos religiosos que intervienen en el debate público renuncien a la arrogancia de creerse poseedores de la verdad. Desde

luego esto no quiere decir que los ciudadanos religiosos deban ser excluidos del debate sobre los temas fundamentales de la convivencia social. Pero han de saber que al entrar en él deben deponer cualquier pretensión de infalibilidad que pueda derivarse de su actuación como apéndice de un poder jerárquico y dogmático (Zagrebelsky, 2010: 71-80).

«¿Qué sentido tendría la libre discusión democrática si una parte dijera “haced lo que queráis, yo no estoy dispuesta a escucharos (pero vosotros debéis escucharme a mí), porque yo tengo la verdad en el bolsillo, no necesito andar buscándola”?» (Zagrebelsky, 2010: 78).

Detrás de estas posiciones restrictivas late una cuestión más profunda, relativa al rol público que puede desempeñar la religión en una sociedad democrática. Así, mientras hay quienes creen que la religión puede ser una valiosa fuente de participación y socialización ciudadana (Díaz-Salazar, 2007: 161-176; Segers, 1998) otros piensan que los valores religiosos pueden afectar el proceso democrático (Jelen, 1998: 29-30). De hecho, aunque no haya resistencia religiosa al proceso democrático en sí mismo (por ejemplo, no hay reclamaciones religiosas de abolición del sistema bicameral), puede suceder que se ataquen determinadas prerrogativas sustantivas de que gozan los ciudadanos. En la medida en que algunos grupos religiosos anteponen su compromiso con un determinado resultado (basado en sus creencias religiosas) al compromiso con los procedimientos democráticos se estaría socavando la justificación más importante de la que disponen los gobiernos democráticos: la legitimidad del proceso bajo el cual la deliberación es conducida (Jelen, 1998: 32).

Una cuestión diferente de la intervención de los líderes religiosos y de los ciudadanos motivados por la religión en los debates públicos es el modo en esa intervención tiene lugar. Volvamos al ejemplo del que hablábamos más arriba. Allí nos referimos a los debates sobre la modificación del régimen matrimonial en diferentes países. Vimos cómo los grupos religiosos habían intervenido en este debate, en general manifestando una postura contraria. Esta posición contraria se resolvía sea en un rotundo rechazo a cualquier reforma que abriera el campo matrimonial a las parejas del mismo sexo, sea en un rechazo matizado que proponía algunas soluciones de compromiso (por ejemplo, que se reconocieran derechos a las parejas homosexuales, sin reconocer un derecho al matrimonio).

Si se mira desde una perspectiva global, los argumentos dados por los grupos religiosos pueden agruparse en dos grandes categorías. Por un lado, los argumentos propiamente religiosos. Por otro, los argumentos no religiosos (al menos a primera vista) tomados de su concepción del derecho natural.

El primer grupo de argumentos es el de tipo religioso. Así, cuando se dice que la ley civil no puede permitir el matrimonio entre personas del mismo sexo porque según el testimonio de los Evangelios la unión matrimonial exige la diversidad de sexos, o porque en el relato de la Creación la unión sexual representada en la primera pareja de seres humanos era una unión heterosexual. El segundo grupo de argumentos

es el que remite a una idea de la naturaleza humana y de la ley natural que la rige según la cual, se sostiene, el matrimonio exigiría la diversidad de sexos. La discusión respecto de la naturaleza del matrimonio, o del carácter del matrimonio como institución de derecho natural, se sitúa así en el contexto más amplio de la discusión sobre la ubicación de las tesis iusnaturalistas en una sociedad políticamente secularizada.

Dado que la coerción ejercida por el Estado necesita ser justificada, es posible preguntarse qué rol han de jugar las razones religiosas en la justificación de las acciones del Estado. Más concretamente, en un contexto de pluralismo religioso, ¿son las razones religiosas suficientes para justificar normas para las que no hay justificación racional-secular?, ¿pueden servir las razones religiosas para reforzar razones seculares?, en caso de conflicto entre argumentos religiosos y argumentos seculares ¿hay algún orden de preferencia?¹¹⁴

La respuesta del liberalismo ortodoxo

La respuesta liberal dominante a las preguntas que planteamos en el subapartado anterior es que la razón pública solo puede estar basada en argumentos fundados en la racionalidad común compartida, y que esta racionalidad común compartida es una racionalidad secular. Las justificaciones religiosas son argumentos que no corresponden a la razón pública, sino a las doctrinas particulares de algunos ciudadanos que, por estar formuladas en términos no racionales, no son comprensibles por los demás ciudadanos. Así, se debe escuchar también a los actores religiosos, como a cualquier otro sujeto, con tal de que sus argumentos no sean religiosos, sino racional-seculares. Desde esta perspectiva, solo son admisibles en el debate las razones universalmente comprensibles (y por ello racionales), que se identifican con razones seculares. La esfera pública democrática es racional o, más precisamente, racional-secular.

Por ello el punto de vista dominante en el pensamiento liberal es que las razones religiosas juegan solo un rol limitado en la justificación de las acciones estatales. Según esta perspectiva los ciudadanos no pueden promover leyes para las que no existen justificaciones racionales y seculares. Es lo que se ha llamado la *doctrina de la restricción religiosa*: la existencia de argumentos solamente religiosos no es suficiente para justificar una decisión pública. Un ciudadano de una democracia liberal puede abogar por la implementación de una determinada norma solo en el caso de que razonablemente crea tener una justificación racional-secular plausible para la norma, y que esté dispuesto a ofrecerla en la discusión política.

Los argumentos que se dan a favor de la doctrina de la restricción religiosa pueden ser clasificados en tres categorías: que restringir los argumentos religiosos

¹¹⁴ Puede verse este planteamiento en Eberle y Cuneo (2008).

permite evitar guerras civiles y religiosas; que una norma coercitiva basada en criterios religiosos puede generar ira y frustración de parte de quienes sufrirán la norma sin compartir sus fundamentos; que dado que toda coerción tiene que ser justificada frente a los ciudadanos a quienes se aplica, la norma que carezca de justificación racional (es decir, válida para todos los ciudadanos) será ilegítima (Eberle y Cuneo, 2008).

La idea subyacente a estos argumentos es que la vida democrática está basada en ciertos valores y prácticas, a los que la religión puede socavar. La religión sería potencialmente incompatible con la deliberación pública democrática por dos razones. En primer lugar, porque las creencias religiosas no proveen justificaciones suficientes para las decisiones políticas. En segundo lugar, porque la autoridad que la religión ejerce sobre sus adherentes amenaza la base común de la que depende la democracia: un compromiso compartido sobre los procesos democráticos. Además, en un sentido complementario podría decirse que la participación en la política podría incluso socavar las auténticas creencias religiosas. El punto es que la religión está generalmente basada en una forma de revelación divina, que puede estar o no de acuerdo con los requerimientos seculares del discurso democrático. El acomodarse a las demandas seculares podría significar, para las perspectivas religiosas, un riesgo de subvertir el carácter sobrenatural de sus creencias (Jelen, 1998: 32-38).

La propuesta liberal ortodoxa suele ser llamada *liberalismo justificatorio*: las decisiones públicas, para ser legítimas, han de estar públicamente justificadas. Y están públicamente justificadas cuando están basadas en argumentos accesibles a todos. Esta propuesta es coherente con una justificación contractualista del poder que exige una comunicación racional entre todas partes del contrato. Si se interpreta la sociedad como una asociación de individuos libres e iguales que se gobiernan a sí mismos surge inmediatamente la necesidad de la justificación recíproca de las actitudes políticas de los contratantes en términos de una interpretación razonable de principios compartidos.

Las razones religiosas quedan entonces excluidas del debate público, porque no son comprensibles por todos los ciudadanos. Pero, ¿qué sucede con las razones racional-seculares (por ello comprensibles por todos) que sin embargo manifiestan un punto de vista particular (porque representan, por ejemplo, solo los intereses de un grupo)? Aunque la visión dominante en los sectores liberales excluya los argumentos no seculares, no opta por la misma exclusión cuando se trata de argumentos provenientes de doctrinas comprensivas seculares (Eberle y Cuneo, 2008).

Dentro de la perspectiva liberal dominante hay dos variantes. Por un lado, una perspectiva fuerte, que exige que las razones seculares no solo existan como respaldo a la acción estatal, sino que también motiven a los ciudadanos a actuar en ese sentido. Según la perspectiva débil, por otro lado, es suficiente que existan razones seculares aunque los ciudadanos actúen motivados por sus razones religiosas; no importaría si el motivo último de los ciudadanos es religioso, con tal de que pudieran traducir su interés religioso en términos seculares.

Robert Audi se ubica dentro de la perspectiva liberal dominante: solo son admisibles en el debate los argumentos secular-racionales.¹¹⁵ Y dentro de esta perspectiva, opta por la variante fuerte: no solo deben darse argumentos seculares, sino que son estos los que deben motivar la actuación de los agentes. Para Audi, la virtud cívica en una democracia liberal implica una cierta responsabilidad de participación política. En esta participación, existe una obligación *prima facie* de no promover ninguna ley o política pública que restrinja la libertad de los individuos, a menos que se esté en posición de aportar una razón secular a favor de esta ley o política. Es lo que Audi ha denominado *principle of secular rationale*. Pero no es suficiente dar argumentos seculares; además es necesario que quien los da esté motivado por ellos, es decir, que el sentido del apoyo explique la acción de quien da los argumentos, y que esta persona esté dispuesta a mantener su postura incluso si sus otras razones (por ejemplo y muy particularmente, sus razones religiosas) fueran eliminadas. Este principio es lo que Audi llama *principle of secular motivation*. Si el primer principio es un principio de justificación, el segundo puede ser visto como un principio de virtud. Para los ciudadanos religiosos, además, existe un tercer principio: *principle of theo-ethical equilibrium*. Cuando las consideraciones religiosas juegan en cuestiones de opción política, las personas religiosas tienen una obligación *prima facie* de buscar un equilibrio entre esas consideraciones y los estándares éticos y políticos de carácter secular que pudieran ser relevantes (Audi, 1997: 16-37).¹¹⁶

Una perspectiva diferente ofrece en este punto el pensamiento de John Rawls. En un primer momento, que se corresponde con su obra *A Theory of Justice*, Rawls sostuvo que en el debate público solo eran admisibles los argumentos racionales que correspondían a la razón pública, es decir, los argumentos tomados de los principios políticos compartidos. Esto excluía como fuentes de argumentación tanto las doctrinas comprensivas religiosas de los ciudadanos, como las doctrinas comprensivas seculares ya que estas últimas, aunque fueran racionales y razonables, expresan perspectivas particulares y no valores políticos compartidos. Así, solo serían admisibles los argumentos seculares provenientes de la razón pública, pero no todos los argumentos seculares. Para el Rawls de *A Theory of Justice*, la justicia de un proyecto de ley ha de juzgarse

¹¹⁵ Seguimos aquí el texto *Liberal democracy and the place of religion in politics* (1997). Las ideas ya habían sido desarrolladas antes por Audi en *The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society* (1993). Ya en este texto Audi había sostenido la necesidad de que los ciudadanos aplicaran el principio de separación entre las iglesias y el Estado en su uso público de los argumentos religiosos, especialmente cuando se trata de argumentos destinados a sostener leyes que restringen la libertad de terceros.

¹¹⁶ Esto no quiere decir que los principios de justificación y motivación racional sirvan para restringir la libertad de expresión, o impidan el uso de argumentos religiosos en cualquier tipo de discusión que no sea política (por ejemplo discusiones puramente morales); se trata siempre de principios relativos a la justificación de las decisiones políticas de la sociedad (Audi, 1997: 49).

«desde la posición de un legislador representativo, el cual, como siempre, no sabrá nada respecto de su persona en particular» (Rawls, [1971]1985: 198; versión española en Rawls, 1979: 231).

De este modo, el criterio para evaluar la justicia de las leyes una vez decidida la estructura básica de la sociedad es el mismo que el que se utilizó para elegir los principios de justicia que rigen esa estructura básica. Para el Rawls de *A Theory of Justice*, esos principios han sido elegidos por individuos que no conocen cuál es su propia concepción del bien, es decir, en lo que aquí interesa, individuos que ponen entre paréntesis sus doctrinas comprehensivas, entre las que se incluyen las doctrinas religiosas. Lo fundamental es que los conflictos sobre la organización social se solucionen a partir de los principios básicos elegidos en la posición original. En otras palabras, la legitimidad de las reclamaciones relativas a las demandas conflictivas que se ejerzan respecto de la estructura social ha de resolverse a partir de los principios (compartidos) de la moralidad política. Estos no solo especifican los términos de la cooperación social, sino que definen un pacto de reconciliación entre las diversas religiones, convicciones morales y culturas (Rawls, 1985: 136-142 y 216-221).

Rawls cambió luego ligeramente de posición admitiendo que, aunque es necesario apelar a razones seculares y comunes para justificar las decisiones políticas, es posible que estas no sean las únicas (Rawls, 1993: 247-248), por lo que de algún modo también serían admisibles las razones provenientes de las doctrinas comprehensivas de los ciudadanos. Este cambio de postura es el que se corresponde con los cambios que existen entre el Rawls de *A Theory of Justice* ([1971]1985) y el de *Political Liberalism* (1993). La nueva posición se acentúa todavía más en el ensayo *The idea of public reason revisited* (2002).

El primer Rawls había formulado una teoría contractualista basada en una estrategia racional (siempre secular) en la que los individuos, al discutir sobre los asuntos públicos, se despojaban de sus pertenencias particulares. El segundo Rawls estableció una relación más flexible entre religión y democracia o, si se quiere en términos más generales, entre doctrinas comprehensivas (religiosas o seculares) de los ciudadanos y debate público. El propio Rawls (2002: 179-180) explicaría luego las diferencias entre ambos escritos, diciendo que en el primero de ellos había tenido la intención de formular en términos más sólidos una teoría contractualista de la justicia que hundía sus raíces en Locke, Rousseau y Kant, sin considerar el hecho efectivo del pluralismo razonable de las sociedades reales. En otros términos, en *A Theory of Justice*, dice Rawls, formuló no solo una teoría liberal de la justicia como imparcialidad sino también una doctrina comprehensiva liberal (aunque la expresión *doctrina comprehensiva* no haya sido usada en el libro). Así, al presentar la teoría de la justicia admitió que los ciudadanos compartían además la doctrina comprehensiva liberal que él formuló. En cambio, en *Political Liberalism* se aproximó a un problema diferente: dado que las sociedades son efectivamente plurales en lo que se refiere a las doctrinas

comprendivas de los ciudadanos, cabía preguntarse cómo es posible que ciudadanos con doctrinas comprendivas diferentes sostuvieran una concepción razonable de la justicia en un Estado constitucional. Así, en el primer libro, la razón pública es descrita desde una perspectiva liberal (en el sentido de doctrina comprensiva liberal) en tanto que en el segundo la razón pública es considerada como una forma de razonar sobre los valores políticos compartidos por ciudadanos libres e iguales que guían sus vidas conforme a diferentes doctrinas comprendivas. Estas diferentes doctrinas comprendivas son irreconciliables entre sí, pero son todas razonables y pueden todas sostener los valores políticos compartidos.

Rawls introduce, en su libro *Political Liberalism* (1993), algunas distinciones sobre diferentes esferas de discusión. Las esferas de discusión se dividen en tres: la esfera doméstica, en la que la razón doméstica es apta. La esfera política no pública, que es el ámbito de la sociedad civil y de la cultura política, en la que las razones no públicas son apropiadas (porque aunque sus deliberaciones son públicas respecto de los miembros de los grupos que constituyen la sociedad civil, no son públicas respecto de la sociedad considerada globalmente). Finalmente en la esfera política pública solo los argumentos provenientes de la razón pública son apropiados. En esta última esfera se aplica la restricción sobre las razones apropiadas, aunque ahora flexibilizada.

En efecto, Rawls mantiene su postura de exclusión de todas las razones no universalmente accesibles, sean religiosas o seculares. Sin embargo, admite que pueden introducirse razones provenientes de doctrinas comprehensivas, si se introducen simultáneamente razones políticas públicas. Es decir que Rawls mantiene su posición de que quien defiende una determinada política, ha de ser capaz de salir de su propia doctrina comprensiva (religiosa o secular) para desarrollar un argumento que pueda justificar públicamente sus preferencias mediante razones seculares y públicamente compartidas. Esto es así porque la razón pública es la razón de los ciudadanos, quienes comparten una posición igual de ciudadanía, y cuyo contenido está dado por los principios expresados en la concepción de la justicia política (Rawls, 1993: 164-168). En otras palabras, dado que los ciudadanos razonables y racionales saben que sostienen una diversidad de doctrinas religiosas y filosóficas razonables, deberían también ser capaces de explicarse unos a otros el fundamento de sus acciones en términos que cada uno pudiera razonablemente esperar que los demás aceptaran como consistentes con sus propias libertad e igualdad. Rawls admite, sin embargo, que las razones de la razón pública pueden no ser las únicas. Ellas pueden ser traducción de elementos religiosos o ir acompañadas por ellos; o bien ser traducción de elementos provenientes de doctrinas comprendivas seculares o ir acompañadas por ellos.

El mismo Rawls acepta excepciones a la prohibición de intervenir en la razón pública con sustento exclusivo en la propia doctrina comprensiva. De hecho, admite que son posibles dos puntos de vista sobre el rol de las doctrinas comprehensivas (entre ellas, obviamente, las religiosas) en la razón pública. El punto de vista excluyente señala

que no pueden introducirse en la razón pública las razones dadas explícitamente en términos de doctrinas comprehensivas; el punto de vista incluyente, en cambio, incorpora las doctrinas comprehensivas con tal que de este modo se robustezca el ideal de la razón pública. El punto de vista excluyente es el que debe ser promovido en sociedades más o menos ordenadas, cuyos miembros reconocen un consenso entrecruzado firme de doctrinas razonables y en las que los valores de la razón política son familiares a todos los ciudadanos; en cambio, en una sociedad no ordenada y dividida respecto de lo que han de ser las esencias constitucionales (como por ejemplo, Estados Unidos antes de la Guerra Civil, con Estados que aceptaban la esclavitud) sí es legítimo apelar a doctrinas comprehensivas, en tanto estas puedan proporcionar a la concepción política liberal la fuerza suficiente para ser realizada. En situaciones intermedias de sociedades casi bien ordenadas en las que pueda existir alguna disputa, manifestar públicamente de qué modo las propias doctrinas comprehensivas sustentan la adhesión a los valores políticos fundamentales puede servir para robustecer la confianza mutua y animar a los ciudadanos a respetar el ideal de la razón pública (1993: 247-250).

La postura asumida en *Political Liberalism* fue reafirmada en un escrito posterior llamado *The idea of public reason revisited* (2002). Allí Rawls introdujo algunas precisiones sobre el funcionamiento de la razón pública. En primer lugar, Rawls deja en claro que las exigencias de la razón pública se aplican a quienes actúan en el foro político público, esto es, a los jueces, a los miembros de los poderes del gobierno y a los candidatos a ocupar tales puestos. También los ciudadanos, al posicionarse en el foro político público, deben considerarse a ellos mismos como si fueran legisladores, y en este sentido también están vinculados por las exigencias de la razón pública (Rawls, 2002: 133-136).

La idea de la razón pública se basa en el criterio de reciprocidad: el ejercicio del poder político solo es legítimo cuando se cree sinceramente que las razones que se ofrecen para justificarlo son suficientes y se puede pensar razonablemente que nuestros conciudadanos las aceptarían. Sin embargo, e insistiendo en la distinción ya reconocida en *Political Liberalism*, Rawls (2002: 143-144) se cuida de no superponer la razón pública con la razón secular. Este último campo incluye las doctrinas comprehensivas seculares de los ciudadanos. Pero tales doctrinas no sirven para justificar las acciones públicas; para ello es necesario recurrir a los valores *políticos* de una concepción *política* liberal. En este sentido, la teoría de la justicia como imparcialidad es solo una de las teorías políticas liberales que son aceptables para formular los valores políticos que justifican las acciones públicas: cualquier otra teoría que satisfaga el criterio de reciprocidad, cree Rawls, podría servir a estos fines.

Así planteadas las cosas, Rawls toma posición expresa en contra de Audi: para el liberalismo político, cree Rawls, los argumentos provenientes de las doctrinas comprehensivas seculares de los ciudadanos son tan inaptos como los provenientes de las doctrinas comprehensivas religiosas para justificar las decisiones políticas. Los

argumentos tomados de las doctrinas comprensivas (religiosas o seculares) pertenecen al ámbito de la cultura política pública, pero no de la razón política pública. Pueden ser evocados en la discusión política, dice Rawls (2002: 148-153) reafirmando su posición anterior, con tal de que se presenten también razones políticas que apoyen lo mismo que se quiere apoyar con los argumentos tomados de las doctrinas comprensivas.

En síntesis la diferencia entre Audi y Rawls parece ser la siguiente. Audi solo admite los argumentos racional-seculares que, además, estén secularmente motivados. En el ejemplo que vimos más arriba, sería aceptable un argumento del estilo «se debe proteger a las parejas homosexuales porque de este modo se amplía la libertad de unos sin restringir la de los demás». Pero no lo sería uno que dijera «el matrimonio entre personas del mismo sexo es contrario al derecho natural» en tanto tuviera motivaciones religiosas (por ejemplo, fuera expresado por una persona religiosa como forma de hacer más fácilmente aceptables sus convicciones evangélicas sobre la homosexualidad).¹¹⁷ Mucho menos, desde luego, sería aceptable un argumento como «la homosexualidad debe ser prohibida porque los Evangelios así lo estipulan».

Rawls, en su primera posición, solo acepta los argumentos racional-seculares que, además, manifiesten un punto de vista imparcial. Así, aceptaría seguramente el primer argumento y rechazaría los otros dos porque manifiestan una doctrina comprensiva y no un punto de vista imparcial. Pero además rechazaría uno que dijera «la homosexualidad debe ser protegida porque es una forma de vida buena», ya que aunque se trata de un argumento formulado en términos racional-seculares (como exigiría Audi), manifiesta una doctrina comprensiva y no un punto de vista imparcial.

En su segunda posición Rawls sigue exigiendo que se den argumentaciones racionales, seculares e imparciales para justificar las decisiones políticas. Pero admite que otras razones, provenientes de las doctrinas comprensivas de los ciudadanos, puedan reforzar las razones imparciales. Esto así ya que ahora Rawls acepta que los ciudadanos puedan adherir a su modelo de justicia como equidad a partir de sus propios puntos de vista. En esta segunda fase, Rawls seguiría aceptando un argumento como «se debe proteger a las parejas homosexuales porque de este modo se amplía la libertad de unos sin restringir la de los demás». Y aceptaría como argumentos secundarios los que provinieran del derecho natural, de la bondad de determinadas formas de vida o de una tradición bíblica, pero solo en cuanto reforzaran el argumento imparcial (por ejemplo, decir que la libertad de elección de la propia forma de vida es parte del derecho natural, que una forma de vida homosexual es igualmente buena que una forma de vida heterosexual o que la tradición bíblica exige igual respeto a la dignidad de cada ser humano con independencia de sus elecciones de vida).

¹¹⁷ Audi efectivamente rechaza los argumentos de derecho natural. Así, para Audi (1993: 682) decir que la contracepción es moralmente reprochable porque frustra la finalidad natural del acto sexual, que es la reproducción, solo puede ser sostenido con base en premisas teológicas. Porque aun si se acepta (por ejemplo sobre la base estadística) que el acto sexual tiene como finalidad la procreación, decir que interrumpir esa finalidad natural es algo moralmente malo solo resulta comprensible si se presupone que esa interrupción es contraria a una intención divina.

Jürgen Habermas (2011b: 34-35) hace dos objeciones a la posición de Rawls. De estas objeciones, una es de tipo empírico y la otra de tipo normativo. La objeción de tipo empírico es que los ciudadanos, en algunos casos, no quieren o no pueden realizar la separación entre sus aportaciones realizadas en lenguaje religioso y sus aportaciones realizadas en lenguaje secular. La objeción normativa es que una constitución liberal existe también para salvaguardar formas religiosas de vida, por lo que no debería imponer una carga adicional y, por lo tanto, asimétrica, en perjuicio de los ciudadanos religiosos.

Volveremos sobre el punto de vista de Habermas más abajo. Aquí mencionaremos rápidamente, para cerrar este subapartado, la respuesta que los liberales dan a la objeción normativa de Habermas. Los liberales que promueven la doctrina del *religious restraint* admiten que ella puede provocar conflictos de conciencia a personas con fuertes convicciones religiosas. Sin embargo, sostienen, ella es necesaria como garantía del igual respeto que los ciudadanos religiosos deben a sus conciudadanos seculares. Al fin y al cabo, el liberalismo no puede garantizar la *serenidad moral* de nadie, y es mucho lo que se gana con tal restricción.

La respuesta republicana

Una perspectiva republicana plantea el problema que estamos estudiando en otros términos. Los particularismos tampoco tienen cabida aquí, porque desde esta perspectiva resulta indispensable la protección del legado que conforma la identidad de la sociedad política. El republicanismo aboga por la formación de una cultura política unificadora, de modo que las voces que expresen particularismos no son atendibles (Viola, 2005: 91-95). Ahora bien, el problema al que se enfrenta una cultura política republicana no es tanto el de cuáles son los argumentos admisibles o no admisibles en el debate público, sino más bien el de cuáles son los elementos que han de formar parte de la ética republicana compartida por los ciudadanos.

Jürgen Habermas cuestiona en este punto el liberalismo más ortodoxo. Rectificando algunas de sus posturas anteriores, que desde una laicidad estricta lo llevaban a negar la influencia de la religión en el debate político, el autor alemán señala que la esfera pública debe oír los argumentos de los actores religiosos. La primera posición del autor era que la esfera pública era un ámbito secular. Si los ciudadanos debían entenderse recíprocamente en esta esfera, su intervención debía estar basada en los principios racionales de la moral y del derecho:

«Esta disputa debe dirimirse con la plena conciencia reflexiva de que todos los implicados se mueven en el mismo universo de discurso y se respetan mutuamente como participantes cooperativos en la búsqueda de la verdad ético-existencial. Para ello, se precisa una cultura del reconocimiento cuyos primeros principios se extraen del mundo secularizado de un

universalismo tan propio de la moral como del derecho natural racional» (Habermas, 1994: 115).

Las religiones no podían pretender tener, en el plano público, este reconocimiento de universalidad:

«El cristianismo no puede esperar para sus concepciones de la historia de la salvación y del orden de la creación –impregnadas de contenido éticos–, un reconocimiento universal en el mismo sentido en el que puede hacerlo una teoría procedural del derecho y de la moral en relación con los derechos humanos y los principios del Estado de derecho que pretende fundamentar apoyándose en un concepto de justicia procedural» (Habermas, 1994: 114).

Sin embargo, en escritos más recientes, Habermas modificó su postura. Siguió manteniendo la necesidad de una secularización del Estado. Pero ahora considera que la secularización del Estado, entendida como separación liberal entre el Estado y las religiones, no ha de significar necesariamente secularización de la sociedad; las comunidades religiosas pueden pretender tener un lugar en la vida de las sociedades modernas. Las sociedades plurales, en las que conviven diferentes visiones del mundo, se encuentran cada vez más escindidas por conflictos que requieren regulaciones políticas. En este contexto, las comunidades religiosas pueden afirmarse como *comunidades de interpretación*. Así, por ejemplo, en las polémicas sobre la legalización del aborto o de la eutanasia, sobre las cuestiones bioéticas de la medicina reproductiva, sobre las cuestiones de la protección de animales y del cambio climático, la argumentación es tan compleja que no se puede saber de antemano dónde están las intuiciones morales correctas (Habermas, 2008: 5-6).

Habermas admite que las iglesias se comprometan en la esfera pública política, siempre que los argumentos que presenten al debate estén traducidos al lenguaje secular; e incluso va más allá, cuando dice que quien no puede o no quiere distinguir las componentes sacras y las profanas de sus convicciones, ha de poder participar del debate con un lenguaje religioso. El propio autor alemán reconoce que este modelo se adapta mejor a la cultura política de Alemania, impregnada de benevolencia del Estado hacia las comunidades religiosas protestantes, católicas y judías, siendo la situación del Islam todavía más dudosa. Habermas va más allá que los liberales al decir que incluso los argumentos bajo forma religiosa son admisibles, en primer lugar porque las personas que los sostienen no están dispuestas a, y probablemente no son capaces de, desdoblar sus argumentos en una parte profana y otra sacra; pero también porque si se cierra la puerta de antemano a determinados argumentos es posible que se prive a la sociedad de posibles *reservas de fundación de sentido e identidad* (Habermas, 2008: 6; 2009b: 8-9; 2006: 10).

Sin embargo, hay que admitir una matización. La apreciación de Habermas supone la distinción entre la esfera pública (en donde resultarían aceptables los argumentos religiosos) y la esfera institucional (parlamentos, tribunales, órganos administrativos), donde los argumentos candidatos a la aprobación deben ser

necesariamente traducidos a un lenguaje secular. Los argumentos religiosos solo pueden entrar en la esfera institucional si antes han sido traducidos a un lenguaje compartido en la esfera pública informal (Habermas, 2006: 10; 2008: 6). El concepto de esfera pública de Habermas se acerca aquí a lo que nosotros hemos denominado esfera pública no estatal; en tanto que la esfera institucional es lo hemos denominado esfera pública estatal.

«[...] el Estado liberal, que expresamente protege estas formas de vida [las religiosas] en términos de derechos básicos, no puede al mismo tiempo esperar que todos los ciudadanos justifiquen sus afirmaciones políticas con independencia de sus convicciones religiosas o visiones del mundo. Esta demanda estricta solo puede hacerse a los políticos, quienes dentro de las instituciones estatales están sujetos a la obligación de permanecer neutrales frente a las visiones del mundo que compiten entre sí [...].» (Habermas, 2006: 8-9, traducción nuestra).

Paolo Flores d'Arcais, en una controversia con Habermas sobre el punto, ha criticado la distinción habermasiana entre esfera institucional y esfera pública, no solo por resultar imposible de hecho, sino porque al admitir el argumento religioso en la esfera pública se corre el riesgo de que este termine colonizando la esfera institucional (Flores d'Arcais, 2008: 19-20; 2009: 11). La postura de Flores d'Arcais se acerca así a la de los liberales que admiten la tesis de la restricción religiosa.

Por otra parte, resulta claro que esos argumentos pueden ser incompatibles con los valores democráticos y cívicos de la Modernidad: el Estado no debe proteger todas las formas de vida, sino que debe proteger las libertades constitucionales. Para poder separar lo que en las tradiciones religiosas es compatible con los valores modernos de lo que no lo es, se necesita del discernimiento racional secular, con lo que en definitiva se llega a la necesidad de la subordinación de las razones religiosas a las seculares (Flores d'Arcais, 2008: 21; 2009: 13-14).

Para Habermas (2006: 11), la traducción de las afirmaciones religiosas a términos seculares no es una carga que deba recaer solo en las espaldas de los ciudadanos creyentes. Esto resultaría, en opinión del autor alemán, en la imposición a los creyentes de una carga que no se impone a los no creyentes, y generaría un problema de igualdad. También los ciudadanos no creyentes deben colaborar en la traducción de los propósitos religiosos de sus conciudadanos.

«Según esta propuesta, todos los ciudadanos deben tener libertad para decidir si utilizan el lenguaje religioso en la esfera pública. Sin embargo, si lo utilizan tienen que aceptar que el potencial contenido de verdad de las afirmaciones religiosas se debe traducir a un lenguaje universalmente accesible, antes de que puedan entrar en el orden del día de los parlamentos, los tribunales o las instituciones administrativas, e influir en sus decisiones. En vez de imponer a todos los ciudadanos la carga de depurar de retórica religiosa sus comentarios y opiniones públicas, debería establecerse un filtro institucional entre las comunicaciones informales en el ámbito público y las deliberaciones formales de los cuerpos políticos que llevan a decisiones colectivamente vinculantes. Con esta propuesta se consigue el objetivo liberal de garantizar

que toda decisión ejecutiva pública y legalmente sancionada pueda ser formulada y *justificada* en un lenguaje universalmente accesible sin tener que restringir la diversidad polifónica de las voces públicas en su mismo origen. Naturalmente, las aportaciones “monolingües” de los ciudadanos creyentes dependen entonces, para no caer en saco roto, de que sus conciudadanos cooperen con su esfuerzo en la traducción» (Habermas, 2011b: 35).

De este modo, ambas partes están sometidas a exigencias epistémicas igualmente fuertes. A la parte religiosa se le requiere un uso público de la razón que se relacione de modo razonable con otras religiones, dejé las decisiones relativas al saber mundial en las ciencias especializadas y compatibilice sus artículos de fe con las exigencias de la moral de los derechos humanos.¹¹⁸ A la parte secular se le exige que tome conciencia de los límites de la racionalidad secular post-metafísica (Habermas, 2011a: 36).

En la posición actualmente sostenida por el autor alemán no solo es legítimo, sino además democráticamente satisfactorio que las organizaciones religiosas se expresen en debates como los que hemos reseñado más arriba, e incluso que lo hagan en términos explícitamente religiosos, ya que así se enriquece la esfera pública como ámbito de discusión ciudadana.

La respuesta del liberalismo moderado y del comunitarismo

La postura liberal arriba mencionada no es, sin embargo, la única posición posible desde un punto de vista liberal. En efecto, otros autores liberales cuestionan la restricción que, según el liberalismo dominante, corresponde imponer a los argumentos religiosos en la esfera pública. Como hemos visto, en efecto, los argumentos religiosos son excluidos ya sea porque se considera, como lo hace Audi, que la razón pública es una razón secular; ya sea porque se considera, como lo hace Rawls, que en la razón pública solo caben argumentos tomados de valores políticos compartidos (lo que excluye no solo los argumentos religiosos, sino también los seculares provenientes de doctrinas comprensivas seculares).

Los liberales críticos creen que las propuestas que excluyen los argumentos religiosos de la esfera pública resultan insatisfactorias. Algunos liberales estadounidenses, como Clarke Cochran (1998) y Mary Segers (1998) han intentado, con variantes entre sí, articular propuestas sobre la admisibilidad de los argumentos religiosos en la esfera pública. Ambos creen que, estableciendo ciertas restricciones en cuanto a su uso, los argumentos religiosos pueden entrar en los debates públicos.

¹¹⁸ Una segunda exigencia se impone a la parte religiosa. Es que cuando las iglesias se dirigen a sus creyentes deben considerarlos como ciudadanos, es decir, como miembros de la comunidad cívica, aunque orientados religiosamente; actúan ilegítimamente si, por el contrario, buscan alcanzar sus objetivos políticos de manera estratégica, apelando en forma directa a su conciencia religiosa, porque entonces buscan influir en sus miembros en tanto creyentes, y no en tanto que ciudadanos (Habermas, 2008: 6).

Mary Segers (1998: 90-109) defiende desde una perspectiva liberal la igualdad de las argumentaciones religiosas y seculares, y por ello cree que ambas son igualmente admisibles en la esfera pública, con tal de que se sometan al mismo control de racionalidad. Segers se opone al principio liberal de la restricción del discurso religioso. Mantiene que los grupos religiosos deben poder expresar sus argumentos incluso en términos religiosos, siempre que estén dispuestos a traducirlos a un lenguaje racional cuando sean requeridos a ello. En otras palabras, los ciudadanos creyentes han de poder articular sus argumentos religiosos en público, pero han de estar dispuestos a traducirlos a un lenguaje racional si esto fuera necesario para crear un consenso público. Las convicciones religiosas deben estar sujetas al test racional de persuasión sobre los demás ciudadanos.

Esta exigencia de racionalidad, sin embargo, no se impone solo a las argumentaciones religiosas. También las argumentaciones seculares han de cumplir con este requisito de racionalidad. Nótese que lo que se exige es la conversión del lenguaje religioso a lenguaje racional (el lenguaje religioso es por definición el lenguaje de la fe, es decir, un lenguaje irracional). No se trata de convertir lo religioso simplemente en secular, porque también los argumentos seculares pueden ser no racionales. Por ello para Segers los argumentos seculares han de estar sometidos al mismo test de racionalidad que los argumentos religiosos. En cualquier caso, dado que las argumentaciones de unos están sujetas al control de todos los demás participantes en el debate, seguramente los propios creyentes tomarán la iniciativa de traducir sus argumentos a un lenguaje secular para que de este modo sean más persuasivos para sus conciudadanos.

Segers piensa que en una sociedad democrática, las convicciones religiosas pueden servir de base para políticas públicas, siempre que estas políticas no impliquen una limitación directa a la libertad de terceras personas. En cualquier caso, el uso del discurso religioso ha de estar sometido a ciertas condiciones. En primer lugar, quien lo utilice debe apelar a las otras personas como conciudadanos, no como correligionarios ni como adherentes de una tradición religiosa común.¹¹⁹ En segundo lugar, los principios religiosos a los que se apela deben ser presentados como principios públicos, es decir, como principios a los que otros ciudadanos también pueden acceder, y no como principios solo al alcance de un locutor particularmente iluminado. En tercer lugar, hay que recordar que los principios religiosos están abiertos a la crítica. No gozan de un estatus privilegiado por el solo hecho de ser principios religiosos. Finalmente, como se apela a la razón para resolver las disputas públicas, no se ha de ver a quienes disienten de la propia opinión religiosa como si fueran *la personificación del mal*.

¹¹⁹ Algunas precisiones suplementarias son necesarias en el caso del uso del lenguaje religioso por parte de los líderes religiosos. Los líderes religiosos tienen posiciones de autoridad dentro de sus comunidades. Los miembros de una comunidad religiosa no pueden abdicar de su responsabilidad como ciudadanos dejando sus decisiones políticas en manos de sus líderes. Esto quiere decir que los líderes religiosos deberían abstenerse de usar el púlpito para dar instrucciones sobre la forma de votar de los ciudadanos y de los representantes políticos.

Clarke Cochran (1998: xvii-xviii) también cree que las voces religiosas pueden legítimamente participar en el debate público propio de la democracia, con tal de que se respeten ciertas condiciones. La primera condición es que los grupos religiosos que quieran tener una voz pública deben usar principios de discurso democrático a su interior. Esto no quiere decir necesariamente que deban estar organizados democráticamente, pero sí que sus debates internos puedan validar su voluntad de involucrarse públicamente en un determinado sentido. En segundo lugar, los grupos religiosos que intervienen en el debate no necesitan abandonar sus vocabularios teológicos específicos, usando un lenguaje totalmente neutral que resulta imposible. Pero sí deben desarrollar un vocabulario teológico-político específico que aplique los conceptos religiosos al contexto de la vida política. El derecho natural católico y los órdenes del lenguaje de la creación de la Iglesia Reformada Holandesa son ejemplos de esto. En tercer lugar, las comunidades religiosas deben evitar las tentaciones de la religión civil cuando aparecen en público. Asociarse demasiado con la religión civil lleva a las iglesias a fundirse en la identidad de la nación abandonando sus propias identidades particulares. En cuarto lugar, las comunidades religiosas deben aprender la jerga y el manejo de datos empíricos que son pertinentes en los debates en los que intervienen. Finalmente, los grupos deben emplear internamente los principios que promueven en público. Por ejemplo, una iglesia no puede promover un alza de los salarios mínimos si no paga a sus empleados salarios acordes con su propia prédica.

Lo fundamental es entonces, desde esta perspectiva crítica, que existan argumentos que permitan justificar que una determinada política favorece el bien común, aunque se trate de argumentos religiosos. La restricción no viene del contenido de los argumentos, sino del modo en que se logra el consenso: los ciudadanos deben sopesar las características de las normas que proponen, escuchar atentamente las críticas y estar dispuestos a cambiar sus puntos de vista cuando el balance de los argumentos lo exija. Lo esencial es la paridad entre los argumentos: cualquier restricción que sea aplicable a los argumentos religiosos ha de ser también aplicable a los argumentos seculares. Muchas razones provenientes de sistemas de pensamiento seculares son tan controvertibles como las razones provenientes de sistemas religiosos. Los ciudadanos religiosos no pueden tener una aspiración mayor que sus conciudadanos de convicciones seculares a presentar argumentos a favor o en contra de las normas, pero tampoco puede exigírseles una aspiración menor. Hay además otro argumento: respetar a los conciudadanos puede exigir, según esta perspectiva liberal crítica, tratarlos no solo como individuos abstractos, sino como personas con una identidad particular, identidad que puede integrar componentes religiosos (Eberle y Cuneo, 2008).

También desde las corrientes comunitaristas se critica el liberalismo dominante en este punto. Se dice que los valores constitucionales no pueden ser interpretados como meros procedimientos (al modo del liberalismo ortodoxo) ni como una doctrina comprehensiva (al modo del republicanismo), porque lo primero obliga al individuo a

desnudarse de su identidad pre-política, para ingresar a la esfera política, y lo segundo roza peligrosamente la formación de un Estado ético (Viola, 2005: 96).

Esto significa que no debe haber impedimento alguno para oír las posiciones de los grupos religiosos, siempre que dos condiciones sean respetadas. La primera, que estas posiciones sean comunicables y argumentables; la segunda, que sean respetuosas de los derechos constitucionales. En definitiva, si los grupos religiosos pretenden dar su perspectiva sobre las decisiones que la comunidad adoptará, están en todo su derecho a hacerlo, a condición de que previamente traduzcan su posición a un lenguaje racional, accesible para todos los miembros de la comunidad, incluso (y fundamentalmente) aquellos que no comparten su visión religiosa del mundo. La comunicabilidad de las posiciones de los grupos religiosos implica que si estos pretenden participar en la deliberación pública, habrán de someterse a los criterios de verdad, racionalidad y justificación que son propios de la comunidad lingüística en la que intervienen (Viola, 2005: 87-101).

Como explica Charles Taylor (2011b; 2011c), muchos quieren hacer de la religión algo especial, para excluirla del debate público. Según Taylor, la idea de que solo son admisibles los argumentos seculares se basa en la presuposición epistémica de que la razón secular es el lenguaje que todos hablan y en el que todos pueden argumentar y convencer, mientras que la religión es un lenguaje especial, basado en supuestos extraordinarios, que no todos comparten. En este sentido, o bien la razón religiosa llega a las mismas conclusiones que la razón secular (y en este caso es superflua) o bien llega a conclusiones contrarias (y en este caso es perjudicial y peligrosa).

Para Taylor, tanto Rawls como Habermas tienen razón al afirmar que hay espacios del Estado secular en los que se ha de usar un lenguaje neutral. Pero esto no incluye la deliberación de los ciudadanos, como lo pensaba el primer Rawls, ni la deliberación parlamentaria, como sugiere Habermas. Ese espacio que necesita un lenguaje neutral es el del lenguaje oficial del Estado: el de las leyes, los decretos administrativos y las sentencias. Pero la neutralidad no tiene nada que ver con la naturaleza específica del lenguaje religioso. Al exigir la neutralidad en estos espacios, lo que se exige es que el Estado no opte por determinadas creencias (religiosas o no religiosas) en perjuicio de otras (Taylor, 2011b: 53-54).

«El Estado no puede ser cristiano, ni musulmán, ni judío. Pero por la misma razón, tampoco debe ser marxista, ni kantiano, ni utilitarista. Naturalmente, el Estado democrático terminará aprobando leyes que (en el mejor de los casos) reflejen las convicciones de sus ciudadanos, que serán cristianos, musulmanes, etc. Pero las decisiones no se pueden configurar de forma que se dé reconocimiento especial a alguna de esas posturas. Esto no resulta sencillo: los límites son difíciles de marcar y siempre hay que fijarlos de nuevo» (Taylor, 2011b; traducción en Taylor, 2011a: 54).

También Michael Walzer (2010: 223-225) cree que ha de permitírseles a las personas religiosas introducir sus argumentos religiosos al debate, con tal de que aprendan a politizarlos, renunciando a su absolutismo, es decir, que acepten el carácter abierto e inconcluso de todos los argumentos políticos. Entonces, sus puntos de vista tendrán que ser defendidos con pruebas y argumentos y no con meras proclamas de autoridad divina. La procedencia de los argumentos no importa: si los creyentes están convencidos de que los mejores argumentos provienen de Dios, o de sus profetas, o de los textos que Él autorizó, deben decirlo, porque aun así tendrán que convencer igualmente a sus conciudadanos.

Tanto Rawls como Habermas dan un estatus especial a la razón no religiosa (lo que puede ser llamado *sola razón*) que se basa en la presuposición de que la sola razón es capaz de resolver ciertas cuestiones político-morales de un modo legítimamente satisfactorio para cualquier pensador honesto y de mente clara; y, paralelamente, insinúan que las conclusiones sustentadas religiosamente son siempre dudosas y a la postre solo convincentes para los que ya admiten los dogmas en cuestión. Para Taylor, esta distinción entre el discurso religioso y el no religioso carece de todo fundamento. Puede resultar al final que la religión sea efectivamente una ilusión, y que todo lo derivado de ella sea menos creíble. Pero hasta que podamos con toda certeza concluir eso, no hay motivo para sospechar de la religión. Es verdad que hay algunas proposiciones (como las matemáticas y las de la ciencia natural) que parecen estar mejor fundadas en la sola razón, pero las creencias que son necesarias para determinar la moralidad no se encuentran entre ellas (Taylor, 2011b: 57-58)

Habermas concede a Taylor que no tiene sentido oponer la razón secular a las razones religiosas como si estas últimas fueran intrínsecamente irracionales. La razón opera en las tradiciones religiosas igual que en cualquier otro ámbito cultural, incluida la ciencia. Sin embargo, la diferencia entre las doctrinas religiosas y las doctrinas filosóficas es que las segundas no exigen para ser comprendidas pertenecer a una comunidad de creyentes. Al utilizar las razones religiosas, se apela implícitamente a la pertenencia a una comunidad religiosa. La razón secular carece de vínculos con la socialización en una comunidad religiosa (Habermas, Taylor y Calhoun, 2011: 61-62). Taylor responde a Habermas diciendo que no es cierto que la comprensión de un discurso religioso (al menos, un discurso religioso general) dependa de la pertenencia a una comunidad religiosa:

«Si digo, por ejemplo: “estoy a favor de los derechos humanos porque el hombre está hecho a imagen de Dios” –algo que aparece en el Génesis–, no está del todo claro si soy un judío practicante, un católico, un protestante o simplemente alguien que piensa que esta es una afirmación muy profunda que viene del Génesis. No veo cómo se puede detectar si esa es una forma específicamente religiosa de argumentar, a no ser que estemos hablando de otros tipos de discurso, por ejemplo, si te digo: “He tenido una gran experiencia: se me ha aparecido la Virgen o santa Teresa”, o cosas por el estilo [...] Martin Luther King tenía un determinado

discurso sobre la Constitución de Estados Unidos y sus exigencias aún no cumplidas. Tenía además un discurso cristiano muy poderoso, con referencias al Éxodo, a la liberación. Nadie tuvo dificultad para comprenderlo» (Habermas, Taylor y Calhoun, 2011: 63).

En síntesis, puede decirse que tanto Habermas como Taylor están de acuerdo en la necesidad de apelar a razones neutrales en algunos casos. Pero difieren en dos cosas. En primer lugar, en el ámbito en el que se exige neutralidad: Habermas habla de un *ámbito institucional*, mientras que Taylor usa la expresión más limitada de *lenguaje oficial*. En segundo lugar, Habermas cree que hay una diferencia esencial entre las razones seculares y las religiosas, que hace que estas últimas no sean neutrales, mientras que Taylor considera que la misma falta de neutralidad que es posible encontrar en las razones religiosas puede estar presente en las razones seculares.

Una aproximación personal

En los apartados anteriores hemos visto tres posiciones diferentes sobre el rol de la religión en la esfera pública: la de los liberales ortodoxos, la de los republicanos y la de los liberales críticos unidos a los comunitaristas. Vamos a insistir ahora en el modo en que estas posiciones se vinculan a la cuestión del pluralismo religioso. Para eso, renunciamos anticipadamente a hacer uso del concepto de *racionalidad* como forma de evaluar los aportes de la religión a la esfera pública. Esta renuncia tiene dos razones. Por un lado, se trata de un concepto complejo y altamente controvertido, cuyo estudio excedería el ámbito de este trabajo. Por otro lado, no es de gran utilidad para el análisis que aquí efectuamos. En efecto, tanto los argumentos seculares como los argumentos religiosos pueden ser racionales o irracionales y una tal calificación, además, depende del punto de vista que se adopte sobre la racionalidad.

Nos parece que resulta de interés aquí retomar la distinción entre la esfera pública estatal y la esfera pública no estatal, ya que los alcances de la intervención de los grupos religiosos en una y otra son diferentes. Respecto de la esfera pública no estatal, coincidimos con la posición de liberales críticos, comunitaristas e incluso un autor republicano como Habermas, en el sentido de que no hay motivo alguno para cerrarla a los puntos de vista de las comunidades religiosas. Las cuestiones que se debaten en las sociedades contemporáneas, desde las relativas a la organización familiar con las que ejemplificamos al comienzo de este capítulo a las vinculadas con cuestiones de bioética, desde las que se refieren a la macroeconomía hasta las relativas a la gestión del medio ambiente, son tan complejas que todos los aportes deben ser bienvenidos.

Pero hay otra razón para abrir el debate a todo tipo de argumentación, incluso la religiosa. Se trata de la libertad religiosa. En efecto, muchas comunidades religiosas tienen, entre las exigencias de sus tradiciones, la de cumplir una misión profética o proselitista. Impedirles el ejercicio de esta misión es limitar su libertad religiosa,

además de privar a la esfera pública de importantes fuentes de sentido sobre los grandes temas de la experiencia humana. En este punto, pues, no estamos de acuerdo con el liberalismo más ortodoxo.

De este modo, en la esfera pública no estatal resultan admisibles los argumentos seculares, los argumentos religiosos y los argumentos originariamente religiosos que han sido traducidos a lenguaje secular. Desde luego, el espectro de los eventuales destinatarios de un argumento formulado en lenguaje religioso será más reducido que el de los destinatarios de un mensaje secular. A diferencia de lo que opina Charles Taylor, creemos que la comprensión de un mensaje formulado en términos explícitamente religiosos sí exige la pertenencia a una comunidad religiosa de referencia. Pero se trata de una cuestión de estrategia política, y no de principios, el que las organizaciones religiosas decidan formular sus mensajes en términos seculares comprensibles por todos los ciudadanos. En otras palabras, no se puede exigir a los grupos religiosos que *secularicen* sus mensajes. Cada uno de ellos deberá evaluar si esta secularización es conveniente para convencer más fácilmente a los ciudadanos que no forman parte del propio grupo.

Hasta aquí la posición que defendemos se acerca a la de Habermas. Sin embargo, nos parece que el autor alemán se equivoca cuando pone en las espaldas de todos ciudadanos, religiosos y no religiosos, la carga de la traducción de los mensajes religiosos a términos seculares. Como decíamos en el párrafo anterior, traducir o no traducir el mensaje religioso a términos seculares es una decisión de estrategia que debe ser adoptada al interior de cada grupo religioso. Exigir a los ciudadanos no religiosos un esfuerzo de comprensión y traducción de mensajes formulados en términos religiosos significa cargarles con las consecuencias de la pertenencia religiosa de otros, vulnerando de este modo la libertad religiosa (negativa) de los ciudadanos no religiosos.

En el ámbito público estatal, en cambio, solo son admisibles los argumentos seculares. El ámbito estatal es el campo en el que se adoptan las decisiones públicas, que limitan la libertad de los ciudadanos. Desde nuestra óptica solo es viable esa limitación de la libertad en cuanto pueda ser justificada discursivamente en términos democráticos. Pero una tal justificación solo es posible si se basa en argumentos racionales comprensibles por todos los ciudadanos y estos son, como hemos dicho ya, los argumentos seculares.

Aquí abrazamos, pues, el liberalismo clásico. Solo las razones seculares e imparciales pueden servir de base a las decisiones públicas, porque solo estas razones permiten justificar el ejercicio de la coacción. Volvemos aquí a lo que dijimos en el capítulo anterior sobre la neutralidad del Estado, en este caso bajo la forma de la neutralidad de la justificación de las decisiones estatales.

Esto desde luego no quiere decir que el Estado no pueda (o deba incluso) proteger las formas de vida religiosas de los grupos. El Estado puede (y, desde nuestro punto de vista, en algunos casos debe) hacerlo. Sin embargo, al proteger las formas de

vida religiosa no lo hace sobre la base de la bondad intrínseca de una forma de vida (y, de este modo, no entra en el campo de las argumentaciones religiosas), sino que lo hace considerando la justicia de proteger las formas de vida que las personas elijan llevar.

Llevando estas consideraciones al ejemplo estudiado más arriba puede decirse que es legítimo e incluso democráticamente saludable que las organizaciones religiosas se expresen públicamente sobre las reformas al régimen matrimonial. La intervención pública de las organizaciones de la sociedad civil contribuye a reforzar el tejido democrático, incluso cuando estas intervenciones tienen lugar en términos no seculares. Sin embargo, cuando se discuten en el parlamento las reformas al régimen familiar solo pueden darse razones seculares, porque se está restringiendo la libertad de algunos ciudadanos. Si de lo que se trata es de justificar que el matrimonio solo puede ser heterosexual habrá que dar argumentos que puedan ser comprendidos por todos, y en particular por los ciudadanos homosexuales a los que se les niega el acceso al matrimonio. Utilizar una base religiosa para restringir la libertad de los ciudadanos es servirse de una base no imparcial: es dirigirse a las personas homosexuales en términos que no están obligados a comprender.

Los argumentos seculares utilizados para fundamentar las decisiones públicas pueden incluso ser argumentos religiosos traducidos a un lenguaje secular. Sin embargo, hay que tener cuidado aquí de que la traducción sea efectivamente una traducción, y no una simple forma de ocultar un discurso religioso bajo una apariencia de mensaje secular.

En este sentido, son particularmente interesantes determinadas consideraciones en torno de si el discurso iusnaturalista puede considerarse verdaderamente un recurso secular, o si por el contrario es simplemente un disfraz para ocultar un mensaje religioso. Sostener que el derecho natural que se usa como argumento a favor de una determinada política pública está basado en un orden divino del universo, pero que sin embargo resulta comprensible (y vinculante) con prescindencia de la opinión que se tenga sobre tal orden es afirmar una especie de *traducibilidad* del lenguaje religioso al lenguaje secular. Así, para algunos, una forma de traducción de las posiciones religiosas podría ser la utilización de los argumentos del derecho natural para hacer por todos comprensibles los puntos de vista de la tradición cristiana (Viola, 2005: 105).

La opción iusnaturalista sostiene que los gobiernos tienen el derecho y el deber de asegurar que sus ciudadanos lleven vidas moralmente correctas. El núcleo de lo político está así constituido por el concepto de *bien común* que se refiere al conjunto de condiciones sociales que permite a los individuos llevar vidas moralmente buenas. Aunque hay muchos matices entre los iusnaturalistas contemporáneos, todos ellos sostienen que los gobiernos deben buscar el bien común entendido como el conjunto de condiciones materiales y de otro tipo que permitan la plena realización del individuo en el seno de la comunidad. En otras palabras, se trata de un conjunto de condiciones que permite a los individuos alcanzar objetivos razonables y alcanzar los bienes que

justifican la colaboración de unos con otros en la comunidad. El Estado debe identificar lo que es moralmente valioso, y promoverlo; así como debe reprimir el vicio moral. En otras palabras, el Estado debe velar por la integridad moral de las personas, en tanto tenga en esta un interés público (Finnis, 1980; George, 1993; 2009).

Algunos iusnaturalistas admiten incluso que el Estado está legitimado para penalizar actos privados de vicio mutuamente consentidos entre adultos, aunque puedan existir razones prudenciales para no hacerlo. Por ejemplo, sostienen que el Estado debe prohibir la prostitución porque quienes recurren a ella dañan su propio carácter; y al hacerlo se vuelven menos confiables como esposos o como padres, y dañan a la institución del matrimonio (George, 2009: 171).

Los críticos del iusnaturalismo suelen señalar que las posturas iusnaturalistas son un intento de disfrazar viejas perspectivas teológicas en nuevos ropajes de racionalidad. Audi (1993: 682), por ejemplo, cree que los argumentos de derecho natural no pueden ser conocidos o justificados si no es sobre la base de premisas teísticas, lo que impide que sean considerados como argumentos no religiosos.

Gregorio Peces-Barba (1993b: 14-15) manifiesta su desconfianza, utilizando una cita de Bentham, frente a los *fanáticos armados de un derecho natural que cada uno entiende a su modo*. Si cada uno usa su interpretación de la ley natural y de la ley divina para desligarse de los deberes emergentes del pacto que hace posible la vida en común (o para moldear las reglas de juego según su particular concepción *natural* del mundo) en definitiva lo que está haciendo es incumplir el deber de juego limpio. Por esto, desde esta misma postura crítica se sostiene que las organizaciones incurren muchas veces en la confusión entre la ética pública y la moral privada:

«La creencia muy arraigada en la cultura eclesiástica de la intervención en la configuración de la sociedad política desde los valores católicos, que se identifican con la verdad o con el Derecho Natural, son en nuestro tiempo un serio obstáculo para la modernidad, que aumenta con la aparición de otros fundamentalismos religiosos con idénticas pretensiones» (Peces-Barba, 1996: 269).

La acusación es rechazada por los interesados. En general sostienen que sus respectivas concepciones del derecho natural son comprensibles incluso desde posiciones no religiosas. En otras palabras, aunque personalmente ellos crean que la ley natural tiene su origen en una potencia superior de tipo divino, argumentan que el derecho natural puede (y debe) ser aceptado con independencia de este origen teológico.

Las respuestas no son siempre totalmente convincentes. Finnis, luego de señalar que el derecho natural puede ser entendido y aplicado con prescindencia de la cuestión de la existencia de dios, dice sin embargo que esto no quiere decir que no sea requerida una explicación acerca del porqué de tales estándares y morales; y que esa explicación no sea dios. Más aún: Finnis da una detallada explicación de la concepción tomista de la ley natural como participación de la ley eterna (Finnis, 1980: 49). George (2009: 42), dice que la respuesta a la pregunta *¿existe una fuente divina del orden*

moral? puede ser positiva o negativa sin que esto afecte su exposición del derecho natural. Sin embargo, en el mismo párrafo en el que sostiene esto, dice que aunque no es necesario aceptar la premisa de la existencia de dios para reconocer la validez del derecho natural, sí es necesario reconocer que el hombre es poseedor de dos facultades *cuasi-divinas* (!) de razón y libertad.

Con prescindencia de otras críticas que también pueden formularse,¹²⁰ podría pensarse que los argumentos de derecho natural no son admisibles en una sociedad secular, porque la ética en la que se funda una sociedad secular es necesariamente una ética autónoma (en el sentido de que el hombre, o la sociedad, se da leyes a sí mismo) y por eso no puede reconocer ninguna ley natural que se imponga desde el exterior a los individuos; y mucho menos admitir que alguien se arroge ser el intérprete auténtico de esa ley natural (Bovero, 2007: 77; Díaz-Salazar, 2007: 57). El fundamento del Estado de Derecho es una ética de la libertad, es decir, de la dignidad de la persona como ser capaz de autodeterminación individual; y de la sociedad como capaz de autodeterminación colectiva.

¹²⁰ Como apunta Gustavo Zagrebelsky (2010: 89-94) el recurso al derecho natural tiene al menos dos inconvenientes. En primer lugar, la distinción clásica entre lo que es natural y lo que es artificial ha sido puesta en duda por la filosofía contemporánea, que ha acusado la influencia de los avances de la ciencia contemporánea. En efecto, ¿cómo distinguir entre lo que es natural y lo que es artificial cuando incluso la *naturaleza* humana puede ser modificada gracias a la genética? En segundo lugar, no existe una naturaleza perceptible por todos como tal. Se puede hablar de naturaleza solo dentro de un determinado sistema de pensamiento. Para los estoicos, la naturaleza era el reino de la igualdad; para Aristóteles, la esclavitud era conforme con la naturaleza. Para los sofistas, la naturaleza manda *lo mejor para el más fuerte*: una idea retomada en el siglo XIX por Spencer que permite sostener que los racistas partidarios de la eugenesia son defensores del orden natural.

Capítulo 4. El mundo privado

En el primer capítulo de este trabajo hemos realizado una división tripartita de esferas ideales sobre la cual hemos estructurado nuestros análisis: la esfera pública estatal, la esfera pública no estatal y la esfera privada. En el capítulo 2 nos ocupamos de la esfera pública estatal, y hablamos del principio de neutralidad del Estado. En el capítulo 3 abordamos la esfera pública no estatal, y nos preguntamos por las condiciones de legitimidad de la intervención de los actores religiosos en este ámbito. En este último capítulo del libro nos ocuparemos de la esfera privada, y abordaremos un instrumento jurídico íntimamente vinculado a esta esfera: la libertad religiosa.

La construcción del mundo privado

La secularización como proceso social, a la que nos hemos referido fundamentalmente en el capítulo 1, produjo una completa transformación de las formas jurídicas y significó una nueva estructuración de las instituciones políticas. La diferenciación funcional que caracteriza a la secularización se traspuso al ámbito de las instituciones políticas alejando al Estado de la potestad y la legitimación religiosas mediante el principio de neutralidad estatal, del que hablamos en el capítulo 2. Al mismo tiempo, la privatización de la religión fue posible gracias al concepto jurídico de libertad religiosa, como mecanismo que permitió dejar las decisiones sobre las realidades trascendentales en manos de los individuos. La libertad religiosa estuvo precedida por la aparición de estatutos de tolerancia como solución pragmática a las guerras religiosas. Finalmente, la libertad religiosa, que había nacido en un contexto histórico concreto, se expandió gradualmente adoptando formas diferentes según las circunstancias en las que se establecía. Haremos aquí un breve repaso histórico por el concepto de libertad religiosa.

La tolerancia de los disidentes

El comienzo de la Modernidad europea estuvo marcado por las guerras de religión que siguieron a los diferentes movimientos de Reforma protestante. Rota la unidad religiosa europea, y ante la nueva situación de inestabilidad derivada de la convivencia de diferentes grupos cristianos que luchaban entre sí, se hizo necesario tejer soluciones de compromiso que evitaran las luchas entre los grupos en pugna. El compromiso adoptado pasó por otorgar ciertos márgenes de tolerancia a las religiones

disidentes, es decir, a las religiones diferentes de la que profesaba el príncipe territorial. Con el surgimiento de los Estados nacionales, el problema no fue ya el de la relación entre dos poderes al interior de una misma unidad política (la república cristiana), sino el de la relación entre las autoridades eclesiásticas (la Iglesia Católica, primero; ella y las diferentes iglesias protestantes, luego) y los distintos Estados nacionales. El debilitamiento de las tesis hierocráticas se acentuó con la Reforma protestante. Pero aunque se produjo un cuestionamiento de las bases institucionales sobre las que se asentaban las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual, el ideal de una comunidad cívica homogénea desde el punto de vista religioso se mantuvo. En definitiva, se mantuvo la idea de identidad entre la unidad política y la unidad religiosa. Algunos buscaron esta unidad al interior de cada Estado, sea este católico o protestante. Otros, creyendo tal vez posible la reunificación de la cristiandad, intentaron tender puentes entre el mundo católico y el mundo protestante.

La reunificación de la cristiandad no se produjo. El proyecto de reunir nuevamente a la Europa cristiana bajo un solo pastor fracasó. Pero incluso la unidad al interior de cada reino se mostró como una tarea cada vez más difícil. Se impusieron entonces soluciones de compromiso, que los actores históricos consideraron en la mayoría de los casos como soluciones provisionales. Estos movimientos fueron abriendo paso a situaciones de tolerancia de parte del Estado (y de la confesión dominante) hacia otros grupos religiosos. La Reforma protestante en la primera mitad del siglo XVI generó movimientos que disgregaron la cristiandad. En diferentes lugares de Europa, diversos grupos cristianos se separaron de Roma, dando lugar a una ruptura política y teológica. Una combinación de elementos políticos y lingüísticos, unida a la fragmentación propia del protestantismo, hizo que su impacto fuera fuertemente desigual a lo largo de Europa.

La tolerancia fue el paso previo al reconocimiento de un estatuto de derechos que incluyera la libertad religiosa. La Reforma dio a luz una nueva forma de relación institucional entre lo temporal y lo espiritual, así como también una nueva forma de entender la dialéctica tolerancia-intolerancia en materia religiosa.

Respecto de lo primero, parece claro que la unidad entre la fe religiosa y el poder secular fue una de las bases en las que se apoyó la Reforma. En algunos casos, como en el de los territorios luteranos, buscando las nuevas ideas religiosas la protección del poder político a cambio de su sumisión. A resultados semejantes llegó la reforma anglicana en Inglaterra, con la diferencia de que el movimiento no estuvo simplemente amparado por el poder político, sino que fue promovido y gestionado por él. Este es el origen del sistema de iglesias nacionales. En otros casos, como en Ginebra o Zurich, se siguió el camino inverso, implantando un régimen político de carácter teocrático.

Respecto de la segunda innovación de la Reforma, la referida a la dialéctica tolerancia-intolerancia, los grupos reformados se mostraron en un primer momento tan

intransigentes en cuestiones religiosas como lo había sido hasta entonces la Iglesia Católica. Sin embargo, la libertad religiosa estaba latente en las doctrinas reformadas, en particular la luterana. En efecto, a pesar de que los reformadores justificaran las persecuciones en la Sagrada Escritura, la aceptación del criterio de libre interpretación habría de conducir, en algún momento, a la aceptación de múltiples versiones de la fe cristiana. Además, aunque las primeras manifestaciones del protestantismo hayan enfatizado la dimensión colectiva del hombre, estaban basadas no en la idea de una comunidad universal, sino en pequeñas comunidades de individuos creyentes, organizados en base a un régimen de asociación. La Reforma favoreció pues la tolerancia, a pesar de los reformadores (Kamen, 1987: 44-45; Blázquez, 2001: 72).

Luego de la paz de Augsburgo (1555) acordada entre los Estados protestantes del Imperio y el emperador Carlos V se reconoció la libertad de elección de la fe. Pero esta libertad no era individual, sino colectiva. Se reconocía al príncipe el *ius reformandi*, el derecho de fijar la religión de sus súbditos de modo obligatorio. De allí el principio *cujus regio eius religio*, según el cual el súbdito estaba obligado a seguir la religión de su príncipe. Al súbdito que no quería profesar la religión de su príncipe solo le quedaba el *ius emigrandi*. Además, la posibilidad de elegir del príncipe se daba solo entre la Iglesia Católica tradicional o la iglesia cristiana surgida de la confesión de Augsburgo (1530), es decir, la luterana.

La solución de Augsburgo fue fundamentalmente intolerante, y no logró evitar la continuidad de las guerras de religión en todo el territorio europeo. Las guerras civiles francesas (1562-1598), la revolución holandesa contra Felipe II (1567-1579), la lucha de la Armada española contra Inglaterra (1588), la rebelión escocesa contra María Estuardo (1565-1568) y la guerra de los Treinta Años (1618-1648) pueden inscribirse en esta lógica (Ishay, 2008: 77). En algunos territorios concretos dentro o fuera del ámbito territorial del acuerdo de Augsburgo, sin embargo, se fueron reconociendo parcialmente ciertos estatutos de tolerancia a determinados grupos cuyas creencias disentían respecto de la religión oficial.

Entre los humanistas fue apareciendo la idea de que la tolerancia religiosa era la mejor manera de evitar la guerra y la violencia, hasta reencontrar la perdida unidad cristiana occidental. Fue surgiendo así la idea de que la mejor manera de hacer frente a las luchas religiosas era garantizar la protección de un ámbito privado en el que cada individuo y cada grupo pudieran decidir sobre sus convicciones religiosas y ajustar sus formas de vida a esas convicciones. Este ámbito privado habría de garantizarse, primero, mediante el concepto de tolerancia religiosa; y luego mediante el de libertad religiosa.

Para muchos pensadores políticos, la tolerancia religiosa habría de ser una solución provisional. Erasmo de Rótterdam, en su libro *Educación del príncipe cristiano* ([1516]2007), defendió la tolerancia pero solo como un medio para asegurar la paz entre los cristianos. Tomó partido a favor de la Iglesia Católica frente a los

luteranos, y propuso la definición de un número mínimo de dogmas, dejando libertad de juicio en todo lo demás, para de este modo admitir de nuevo a Lutero en la Iglesia. Erasmo promovió la reunificación de la cristiandad europea intentando revitalizar la *republica christiana* medieval, regida por un principio cristiano.

La misma intención de reunificación basada en la definición de un núcleo dogmático compartido fue sostenida por pensadores protestantes, aunque limitándola a las iglesias protestantes. Hugo Grocio, en sus textos *De veritatis religionis Christianae* ([1627]2005a) y *Tratado del Poder del Magistrado Político sobre las Cosas Sagradas* ([1647]2005b), propuso la reunificación de estas iglesias basada en la definición de un núcleo dogmático compartido. Grocio pretende demostrar la verdad de la religión cristiana y enuncia una serie de principios unificados en materia de religión. El autor holandés afirma que la autoridad política no está sometida más que a Dios, y que ella goza de potestad tanto sobre las cosas temporales como sobre las religiosas, ya que los soberanos han sido establecidos por derecho divino para garantizar la tranquilidad pública y el cumplimiento de los deberes de la piedad. Establece por otra parte una distinción entre las acciones exteriores, que caen bajo la potestad pública, y las acciones interiores, que solo en algunos casos y de modo indirecto caen bajo esta potestad. Las creencias religiosas, que son acciones interiores, no pueden subyugarse: la religión no puede ser ordenada. Esta posición recuerda a la de Lutero y, al igual que aquélla, deja en manos de los clérigos la tarea de la conversión, pero sin utilizar para ello la coerción. El magistrado, que es un magistrado cristiano, puede utilizar la coerción para mandar a los individuos a someterse a las leyes de Dios en la esfera externa, pero no puede obligarlos a creer o no creer un determinado dogma.

Otros autores defendieron la libertad religiosa con criterios de estabilidad política. Como explica Juan Bodino en *Los seis libros de la República* ([1576]1997), el fortalecimiento del naciente Estado nacional requería de la paz social. Para lograr esto el ideal habría sido el de la uniformidad religiosa. Sin embargo, dado que en las circunstancias del momento no era posible lograr tal uniformidad, era preferible tolerar a los distintos grupos y evitar la guerra entre facciones.¹²¹

Las guerras de religión de finales del siglo XVI y principios del XVII tuvieron causas parcialmente religiosas, pero en buena medida derivaron del surgimiento de los intereses de facciones y de los problemas políticos inherentes a la formación de un Estado nacional fuerte (Kamen, 1987: 112). La Paz de Westfalia (1648), corolario de la guerra de los Treinta Años, fue de trascendental importancia no solo para el futuro religioso de Europa, sino para la conformación del sistema de Estados nacionales tal como lo conocemos hoy. Recién con este tratado la Iglesia Reformada (calvinista) pasó a ser la tercera religión reconocida, junto con el catolicismo y el luteranismo. La paz de Westfalia extendió a toda Europa el principio *cujus regio, ejus religio* que regía en

¹²¹ En una obra posterior, tardíamente descubierta ([s.?]1998), *Heptaplomeres*, Bodino parece justificar la tolerancia en los derechos de la conciencia.

Alemania desde la paz de Augsburgo. Siguió entonces un periodo de fortalecimiento del poder real, y de consiguiente debilitamiento de los vínculos feudales.

La paz de Westfalia supuso un cambio respecto de la situación anterior, ya que a quienes pertenecieran a alguna de las tres iglesias admitidas se les reconocía el derecho a seguir profesando su fe, incluso si no era la del príncipe territorial. Para los demás cristianos, se mantenía el *ius emigrandi*, y se incorporaba una cláusula de tolerancia para su culto privado. Esta tolerancia se fue ampliando sucesivamente. La tolerancia consagrada en este texto tenía nuevamente un objetivo instrumental: lograr la paz en un contexto de conflictos religiosos hasta que pudiera restablecerse la unidad religiosa cristiana. La misma idea de tolerancia limitada apareció en los territorios ingleses.

Resulta interesante señalar que, a pesar de la intolerancia de la mayor parte de la opinión católica, varios Estados bajo gobierno católico también avanzaron en el sentido del reconocimiento de la tolerancia. Por supuesto, aunque había respaldo doctrinal de algún sector católico, el reconocimiento de la tolerancia estuvo también marcado por razones de conveniencia.

La aparición y posterior expansión de la tolerancia religiosa fue el resultado de una dinámica en la que intervinieron tres vectores esenciales (Peces-Barba y Prieto, 1998: 274). En primer lugar, el deseo de reunificar a la cristiandad y la necesidad de encontrar una solución provisional hasta lograr la reunificación. En segundo lugar, las necesidades organizativas del Estado moderno, para el cual si bien la pluralidad religiosa era un elemento que conspiraba contra la cohesión social, era en todo caso menos disolvente que las guerras de religión. El motivo de oportunidad política se conjugaba con fundamentos de tipo económico: cada vez más la necesidad de la promoción del comercio, llevaba a los Estados a decidirse por un régimen de tolerancia religiosa. A efectos comerciales la religión era un elemento irrelevante, y en todo caso la pacificación era un requisito indispensable para el desarrollo de las relaciones económicas. Por último, la idea, todavía en germen y no completamente desarrollada, de que las opciones religiosas son una decisión del individuo.

En este último sentido merecen ser destacadas las ideas de Pierre Bayle, pensador francés precursor de la Ilustración, que aparecen en obras como *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ: contrains-les d'entrer* ([1686]2006) y. *Dictionnaire historique et critique* ([1695-1696]1982). De origen calvinista, Bayle se convirtió al catolicismo para volver luego a su primitiva fe. Bayle defendió, desde una perspectiva universalista, la necesidad de tolerar las creencias de los otros como forma de obtener tolerancia para las propias. Tener por legítima la persecución de los detractores de la iglesia verdadera es incurrir en una petición de principio, ya que está implícita la afirmación de que la iglesia que persigue a los supuestos herejes es la iglesia verdadera. Aceptar este argumento es otorgar a todas las religiones el derecho a perseguirse mutuamente. Además, no es posible someter la conciencia del individuo a

creencias externamente impuestas. Solo sobre el fuero externo puede ejercer su poder el derecho. Si el derecho intenta imponer creencias a las conciencias solo podrá obtener como resultado conductas hipócritas de los ciudadanos. De hecho, aunque Bayle era un defensor del Estado absoluto, defendió las prerrogativas de la conciencia. Llegó incluso a admitir la posibilidad, en lo que se conoce como *paradoja de Bayle*, de que exista una república de ateos, porque pueden existir ateos virtuosos.¹²²

Sin embargo, el más influyente de los escritores políticos a favor de la tolerancia fue John Locke. En un primer momento, en sus *Essays on the Law of Nature* ([1663-1664]1999a), Locke se mostraba claramente intolerante, y reconocía al magistrado civil un poder absoluto para regular todos los aspectos externos de la religión, que caían dentro de lo indiferente (por opuesto a necesario, es decir, no regulado expresamente por la ley de Dios). En su *Essay Concerning Toleration* ([1667]1999b) esta postura se fue flexibilizando, al tiempo que se ampliaba la lista de actos que se consideraban internos, y por lo tanto, exentos del poder civil.

Las ideas del autor que se han hecho clásicas son las que aparecen en su obra *A Letter Concerning Toleration* ([1689]1998a). Aquí Locke considera que las iglesias son sociedades voluntarias de hombres, unidos por acuerdo mutuo, con el fin de rendir culto público a dios. Si en la formación del contrato social los hombres renuncian a ciertos derechos naturales a favor de la voluntad de la mayoría, al formar una iglesia, en cambio, los hombres no renuncian a ningún derecho natural. Por ende, la iglesia no tiene más poder sobre sus miembros que los de cualquier otra asociación. La máxima sanción que puede aplicar es la expulsión, que en el caso de las iglesias asume la forma de excomunión. Por lo mismo, mucho menos tiene entonces una iglesia poder sobre las demás.

Por otra parte, al acordar el contrato social, los hombres no han cedido a la colectividad las decisiones en materia de fe, ya que resulta imposible, aunque se lo quiera, regular la propia fe por preceptos ajenos. Además, si existe un único camino a la salvación, ¿qué garantía hay de que la sumisión a la decisión del principio respecto de cuál es la verdadera religión permita alcanzar ese camino? Como se ve, en *A Letter Concerning Toleration* ([1689]1998a), Locke vuelve sobre sus argumentos anteriores. Aunque reconoce que las cosas indiferentes están en principio bajo la potestad del legislador, la actividad del poder civil solo puede dirigirse a la protección de ciertos bienes considerados valiosos, esto es, a evitar el daño a terceros. Las cuestiones del culto (aun cuando se manifiesten externamente) no tienen nada que ver con esto.¹²³

¹²² Sobre el pensamiento de Bayle puede consultarse el artículo de Simonutti (2011).

¹²³ Según Hunter (2011), el pensamiento profundo de Locke es que se debe tolerar a las diferentes iglesias porque ellas surgen del libre uso de la razón humana y nadie puede saber cuál de las iglesias ha llegado a la verdad. Es ilícito que el Estado imponga una religión, porque el Estado es también el resultado del uso de la razón humana, por medio del cual el individuo ha delegado la protección de los intereses civiles, pero no la búsqueda de la verdad religiosa. Sobre el pensamiento de John Locke puede consultarse las obras de Bastide (1970) y Waldron (1988).

«La jurisdicción del magistrado se extiende solo a los intereses civiles; y cualquier poder, derecho y dominio civil está limitado y restringido solamente a promover estos bienes, y de ninguna manera puede ni debe extenderse hasta la salvación de las almas [...] En primer lugar, porque el cuidado de las almas no está encomendado al magistrado civil ni a ningún otro hombre. No le está encomendado por Dios, porque no parece que Dios haya dado nunca a ningún hombre suficiente autoridad sobre otro como para obligarlo a aceptar su religión. Tampoco puede tal poder ser conferido al magistrado por los hombres, porque nadie puede abandonar tan ciegamente el cuidado de su propia salvación como para adoptar por obligación el culto a la fe que otro hombre [...]. En segundo lugar, el cuidado de las almas no puede corresponder al magistrado civil, porque su poder consiste solamente en la fuerza exterior, mientras que la religión verdadera y salvadora consiste en persuadir la mente [...] En tercer lugar, el cuidado de la salvación de las almas no puede corresponder al magistrado porque, incluso si la autoridad de las leyes y la fuerza de los castigos fueran capaces de cambiar la mente de los hombres, esto no ayudaría en nada a la salvación de sus almas. Pues al existir solamente una religión verdadera, un solo camino hacia el cielo, ¿qué esperanza habría de que un número mayor de hombres los alcanzase, si no tuvieran más guía que la religión de la corte [...]?» (Locke, [1689]1998a: 8-10, traducción nuestra).

La tolerancia que pregonaba Locke no es ilimitada. Se incluyen tres excepciones. La primera consiste en que no se puede tolerar a los grupos peligrosos para la sociedad. Esto es simplemente una consecuencia de los fines asignados a la autoridad civil. La segunda impide el reconocimiento de la tolerancia a los ateos, ya que al no creer en dios no se sienten sujetos a las promesas, pactos y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana. Finalmente, no pueden reclamar la tolerancia religiosa los que, al entrar en una iglesia, se someten al servicio de un príncipe extranjero, lo que excluye a los católicos del ámbito de tolerancia.

«En primer lugar, ninguna opinión contraria a la sociedad humana, o a las reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil, debe ser tolerada por el magistrado [...] En segundo lugar,] no tiene derecho a ser tolerada por el magistrado la iglesia que proclama que todos los que entran en ella deben entregarse a la protección y servicio de un príncipe extranjero [...] Por último, no deben ser tolerados de ninguna forma quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo» (Locke, [1689]1998a: 41-43, traducción nuestra).

Lo que desde la perspectiva contemporánea llama más la atención es sin duda la exclusión de los católicos del ámbito de la tolerancia. La exclusión de los ateos, aunque hoy pueda parecer injustificada, era corriente en el pensamiento sobre la tolerancia en la época. Dos interpretaciones son aquí posibles. Para una de ellas, Locke aplica de manera inconsecuente su concepción de la neutralidad del Estado en materia de religión al negar la tolerancia religiosa a los católicos y a los ateos. Esta solución se derivaría de su concepción protestante de la secularización, que le impide afrontar la

liberalización del Estado fuera de los límites de un punto de vista religioso, receloso con otras religiones (Peña-Ruiz y Tejedor de la Iglesia, 2009: 195). Norberto Bobbio (1991: 252-254), en cambio, cree que la exclusión de los católicos es coherente con el principio lockeano de que no se puede ser tolerante con los intolerantes. En las condiciones históricas en las que vivió Locke habría sido razonable negar la tolerancia a quienes niegan el principio mismo de tolerancia.

Hacia finales del siglo XVII, la tolerancia religiosa experimentó retrocesos. En lo que a las relaciones institucionales entre la religión y el Estado se refiere, al tiempo que en los países protestantes se fortalecían las iglesias nacionales, en los territorios católicos la Iglesia Católica local se aliaba con el poder temporal y reclamaba una cierta autonomía respecto de Roma. Este modelo de relaciones Iglesia Católica - Estado se conoce como *regalismo* y asumió diferentes manifestaciones particulares según los casos nacionales. Fue el caso del galicanismo en Francia, el josefinismo en Austria, el febronianismo en Alemania, el jurisdiccionalismo en Italia, y el regalismo en España y Portugal. El siglo XVIII vio en cambio un renacimiento de la idea de tolerancia. Los monarcas ilustrados promovieron, a comienzos de este siglo, una política de tolerancia.

El respeto de la conciencia individual es en realidad una manifestación de un criterio más amplio, que es el de la imposición de límites al poder estatal. Se trata en definitiva de deslindar el poder coactivo del derecho, del ámbito privado y no coercible de la moral del individuo. Este tipo de justificación, basado en los derechos de la conciencia, está cerca de la filosofía de los modernos sistemas de garantía de los derechos fundamentales (Peces-Barba y Prieto, 1998: 296). Sin embargo, existen diferencias importantes entre un Estado religioso que tolera a algunos grupos disidentes y un Estado secular que garantiza la libertad religiosa para todos los ciudadanos.

Tolerar es aceptar, por razones de conveniencia o de oportunidad, una creencia que se entiende equivocada y digna de reprobación. Garantizar la libertad religiosa es permitir que cada individuo (o grupo, aunque esto genera problemas de otro tipo que veremos más adelante) elija y profese ciertas creencias sin que la sociedad política formule un juicio de reproche sobre esas creencias (juicio de reproche que existe en el caso de la tolerancia, aunque se vea luego neutralizado por una razón de conveniencia u oportunidad). El concepto de tolerancia ha sido explicado por la filosofía analítica del derecho como una relación entre dos sistemas (un *sistema normativo básico* y un *sistema normativo justificante*). Los valores ínsitos en el sistema normativo básico llevan en sí una tendencia a prohibir determinado acto; sin embargo, por otras razones (por ejemplo, de tipo prudencial) que corresponden al sistema normativo justificante se permite el acto que había tendencia a prohibir (Garzón Valdés, 1992).

Utilizando estos conceptos se puede decir que la tolerancia religiosa tal como se forjó en los siglos XVI-XVIII implicaba un sistema normativo básico estatal como sistema político-religioso. En virtud de este sistema, el Estado promovía una determinada religión, que imponía a los miembros del cuerpo político. Esta imposición

se daba, precisamente, por mandato del sistema normativo básico religioso. Ahora bien, en determinadas circunstancias, razones provenientes de otro sistema normativo superior, el sistema normativo justificante, hicieron que el Estado prefiriera resignar la prohibición, emergente del sistema básico, de que sus súbditos profesaran una creencia distinta a la del Estado. Estas razones estuvieron vinculadas, como vimos, a una situación de guerra religiosa a la que se quería poner fin, conjuntamente con las necesidades emergentes de la formación de un Estado nacional y un mercado capitalista que exigían ciertos mínimos de paz social. En otras palabras, el Estado seguía siendo confesional y adoptaba una fe, que sostenía como fe verdadera, pero reconocía que algunos grupos que no profesaban esa fe, podían mantener una fe distinta.

La tolerancia es una libertad limitada; es, si se quiere, el derecho que el Estado reconoce a quienes no comparten la visión oficial del mundo, para que estos puedan seguir estando en su error. La tolerancia es un acto gracioso de quien sostiene una fe y admite que quien no la profesa puede seguir haciéndolo, porque se le reconoce la facultad de estar equivocado. Tolerar quiere decir que se soporta algo que, en principio, no hay obligación de soportar. Como dice Javier De Lucas (1992: 121), la conducta tolerada es siempre un *mal permitido*.

La tolerancia religiosa de la que hemos venido hablando era, además, una tolerancia en muchos casos limitada. En primer lugar, porque los derechos que se le reconocían a la conciencia eran fundamentalmente los del ámbito interno. La tolerancia se resolvía, generalmente, en no castigar la opinión religiosa, pero rara vez existía un verdadero margen para actuar en conformidad con las propias creencias religiosas. Por otra parte, la tolerancia era concedida a ciertos grupos de disidentes concretos. Así, era usual que la tolerancia no se aplicara a los ateos. Finalmente, y esto es central para calificar esta perspectiva como filosofía de la tolerancia y no de la libertad, los (limitados) derechos de la conciencia se conjugaban con un amplísimo reconocimiento del *ius circa sacra* de las monarquías absolutas.

Históricamente, la tolerancia religiosa fue el paso previo al reconocimiento de una plena y verdadera libertad. Esta libertad solo fue posible cuando el Estado dejó de considerar a ciertas creencias religiosas como cargadas de disvalor. O, en otras palabras, cuando el Estado dejó de considerar valiosas ciertas creencias religiosas por encima de las demás. La libertad religiosa solo fue posible cuando la secularización de las instituciones estatales avanzó lo suficiente como para permitir que el Estado dejara de implicarse en la defensa de un estilo religioso de vida, por encima de otras formas de vida religiosas o no religiosas.

Esto podría traducirse al lenguaje jurídico de la siguiente manera. La tolerancia conlleva la tutela de un ámbito de libertad en el sentido de no coacción. Pero no significa igualdad de los individuos: los individuos que pertenecen a la confesión oficial estarán siempre en posición de ventaja. Tampoco implica la neutralidad estatal. El telón

de fondo de la tolerancia es el *Estado creyente* (Peces-Barba y Prieto, 1998: 268-269), que dispensa un trato desigual a quienes están bajo su autoridad.

El nacimiento de la libertad religiosa

La libertad religiosa es, como todos los derechos fundamentales y, más genéricamente, como cualquier constructo jurídico, el resultado de una determinada evolución histórica en un contexto cultural determinado. En el caso de la libertad religiosa, y de los demás derechos fundamentales que se formaron luego a su semejanza, este contexto histórico es el comienzo de la Modernidad en Europa occidental y en los Estados Unidos. Fue allí donde se desarrolló, al calor de las luchas religiosas, el concepto de *libertad religiosa*. De esta raíz surgió también el pensamiento liberal que se extendió luego a otras demandas como los derechos a la vida y a la propiedad. Una combinación de circunstancias hizo que el moderno discurso de los derechos humanos naciera en Europa occidental y el norte de América, y no en India, China o el mundo Islámico. Entre estas circunstancias se encuentran la Reforma misma, el nacimiento de la ciencia moderna y el mercantilismo, la consolidación de los Estados nacionales, las expediciones marítimas y el nacimiento de una nueva clase media (Ishay, 2008: 64-69).

No es este el lugar para hacer un estudio en profundidad de tales cambios, ni para relatar la aparición y evolución del concepto de *derecho fundamental* y sus formas de protección en el contexto de los Estados nacionales. Sí interesa señalar que el reconocimiento de la libertad religiosa fue impulsado por las dos grandes revoluciones liberales del siglo XVIII: la norteamericana y la francesa. De estos dos movimientos surgieron dos patrones diferentes, dos modos distintos de comprender la libertad a la que se estaba dando forma. A partir de allí, y a medida que se propagaron los ideales revolucionarios, y que se fueron reproduciendo las circunstancias materiales a las que ellos estaban vinculados, se reprodujo también en otros lugares el modelo de la libertad religiosa.

La Modernidad impuso una idea de ciudadano, como miembro de la sociedad política, opuesta a la idea de súbdito, como sujeto de un poder no contractual en cuya formación el sujeto no ha participado. Una de las características del ciudadano es que su carácter de tal es independiente de su carácter de creyente o no creyente: el ciudadano resulta de la secularización del carácter de pertenencia a la sociedad política (Peces-Barba, 2006).

El súbdito medieval (y también el súbdito de las monarquías absolutas de la temprana Modernidad) era un individuo definido por su carácter de sujeción a la autoridad y su pertenencia a la comunidad de los cristianos. El ciudadano moderno es un individuo definido por su autonomía política (la sujeción del ciudadano moderno se

da, en todo caso, respecto de la ley impersonal pero no respecto de una autoridad personal) y la indiferencia de sus creencias religiosas. No es que el ciudadano moderno no tenga creencias religiosas, sino que estas resultan irrelevantes para su definición como ciudadano.

En forma más o menos contemporánea se desarrollaron, a ambos lados del Atlántico, dos revoluciones cuya implicación en la formación del concepto jurídico de *libertad religiosa* iba a ser trascendental. Estas dos revoluciones trajeron una nueva forma de comprender la política, y un nuevo modelo de organización de la comunidad cívica. Ellas dieron a luz una nueva matriz que habría de dar vida al discurso jurídico moderno. Esta nueva matriz era la del Estado de Derecho, es decir, la de un Estado con funciones limitadas, sometido a las reglas de la legalidad y subordinado al respeto de ciertos derechos subjetivos de los ciudadanos (concepto, una vez más, propio del discurso jurídico moderno).

Entre los derechos subjetivos de los individuos que formaban parte de este discurso jurídico tenía una ubicación de preferencia el derecho a la libertad religiosa. Este se fue desarrollando como resultado de los movimientos políticos que se plasmaron en cartas constitucionales, normas legales y decisiones jurisprudenciales. Los contornos del derecho se fueron forjando así de modo pragmático, en respuesta a las tensiones que en cada momento dominaban la escena política. Si bien es cierto que en muchos casos pueden discernirse algunos patrones generales, la construcción del discurso en torno de la libertad religiosa se ha hecho a partir de un entrelazado polimorfo, en el que no es extraño encontrar superposiciones, lagunas y contradicciones.

En los Estados Unidos, el punto de partida teórico fue el llamamiento a la tolerancia que, en el siglo XVII, habían realizado autores como John Locke o Roger Williams. Fue la evolución constitucional posterior la que convirtió la mera tolerancia con los disidentes de los tiempos iniciales en un sistema de libertades individuales.

Las tesis de los autores franceses del siglo XVIII fueron más radicales de lo que habían sido las de los anglosajones en el siglo precedente. Una defensa de la libertad religiosa puede encontrarse en la Enciclopedia, a partir de un argumento de tipo cognoscitivo, semejante de alguna manera al que ya había formulado Locke sobre la posibilidad de errar en el camino a la salvación, pero expuesto con mayor radicalidad. Para los ilustrados franceses, se debe reconocer que la opinión del disidente puede ser verdad. El origen de la intolerancia religiosa se encuentra en considerar falsa toda religión diferente de la que uno profesa. Pero, como lo expresan dos artículos de la Enciclopedia, la generalización de este razonamiento solo puede engendrar un círculo de violencia (Diderot, [1765]2011; Romilly, [1765]2011).

También Voltaire, en su *Traité sur la Tolérance* ([1763]1989), expone un argumento de tipo cognoscitivo: insiste sobre lo incierto de nuestras creencias, e invita a tolerar, por humildad, a todos los hombres que están tan persuadidos como nosotros de tener la verdad. Voltaire se horrorizó de la sangre derramada por las guerras religiosas,

por las que acusó al *espíritu dogmático*, y de otros absurdos producidos por el fanatismo religioso, como la prohibición de la enseñanza de determinadas doctrinas. Esta enfermedad solo se cura, creía Voltaire, sometiendo todo al espíritu de la razón que aclara lenta pero infaliblemente la mente de los hombres. La razón humana lleva a la tolerancia, porque ella está fundada en el principio de derecho natural que manda no hacer a los otros aquello que no queremos que los otros nos hagan a nosotros. Para Voltaire no se trata de promover la tolerancia entre diferentes grupos religiosos porque así lo manda el Evangelio y porque ella es la solución pragmáticamente más conveniente, sino de promover la tolerancia porque este es el sistema más conforme con la razón.¹²⁴

Voltaire no formula una teoría sistemática sobre la tolerancia. Está más preocupado por la exposición de las consecuencias prácticas de la intolerancia mediante ejemplos que por una teoría sistemática. El ideal religioso de Voltaire es el de una religión natural depurada de los excesos de las religiones positivas (superstición, culto de las reliquias, creencia en los milagros). Sin embargo, como esta no está al alcance de todos, y dadas las ventajas de la religión sobre la no religión, es preferible tolerar las religiones. La ley natural permite a cada cual creer lo que quiera, aunque el límite de la tolerancia se halla en el fanatismo religioso.

En estas perspectivas, el lenguaje de los derechos se confunde todavía con el de la tolerancia. Tal vez esto sea así porque, aunque frente al soberano los individuos tienen verdaderos derechos, en las relaciones entre los grupos religiosos entre sí ha de prevalecer la tolerancia, como virtud privada. A pesar de esta ambigüedad, la propuesta de los ilustrados impulsa la distinción entre la sociedad política y la sociedad religiosa y, en consecuencia, el respeto por los derechos de la conciencia de cada uno.

Aunque resulte paradójico, esta firmeza en la separación institucional de la sociedad política y la sociedad eclesiástica se combina con el reconocimiento de la utilidad social de la religión. Voltaire se refiere a la utilidad de la religión tradicional, aunque admite que ella cumpla, en sus formas mínimas, funciones de religión civil. La tolerancia de los cultos no impide la existencia de una religión civil, que Voltaire considera necesaria. Esta religión debe ser establecida por la autoridad política, y puede asumir las formas de una religión preexistente, siempre que no se transforme en religión teológica (es decir, en superstición). Corresponde al Estado hacer prevalecer una religión razonable, librada de toda forma de superstición, reducida a ciertos dogmas mínimos (existencia de Dios, importancia de la justicia, fraternidad esencial). Se debe tolerar a quienes no acepten la religión del principio, aunque estos deben aceptar como consecuencia ciertas desventajas públicas.

¹²⁴ Sobre el pensamiento religioso de Voltaire se puede consultar Charles (2011).

Rousseau¹²⁵ tiene en miras una religión civil propiamente. En *Du Contrat Social* ([1762]1985) distingue entre la religión del hombre y la religión del ciudadano. La primera está limitada al culto puramente interior del dios supremo y a los deberes eternos de la moral: es el verdadero teísmo que coincide con la religión del Evangelio, que si bien hace que todos los hombres se reconozcan como hermanos, no sirve para reforzar la eficacia de las leyes civiles. La religión del ciudadano, en cambio, es religión de dogmas y ritos exteriores, prescriptos por las leyes de un Estado. Esta última es buena en tanto une el servicio a los dioses y el servicio al Estado, les enseña a servir al mismo tiempo a su religión y a su patria, sin dividirlos; pero es mala en cuanto se sirve de dogmas que son puramente supersticiones, engañando de esta manera a los ciudadanos.

«El derecho que el pacto social da al soberano sobre sus súbditos no sobrepasa los límites de la autoridad pública; los súbditos no deben rendir cuentas al soberano de sus opiniones, salvo cuando estas opiniones interesan a la comunidad. Ahora bien, sí interesa al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no interesan al Estado, ni a sus miembros, salvo en la medida en que se refieren a la sociedad. Hay una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos deben ser fijados por el soberano, no como dogmas de religión sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano, ni súbdito fiel, sin poder sin embargo obligar a nadie a creerlos. El soberano puede expulsar del Estado a cualquiera que no los crea, no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes de la justicia y de inmolar, cuando fuera necesario, su vida al cumplimiento de su deber» (Rousseau, 1985: 468, traducción nuestra).

Una primera interpretación podría llevar a pensar que Rousseau propone una verdadera alienación del individuo a la comunidad, al obligarlo a creer en la religión civil. Una segunda interpretación podría sugerir, en cambio, que esta religión civil solo busca inspirar sentimientos cívicos y que, en cualquier caso, Rousseau precisa que lo importante no es que los hombres crean la verdad de los artículos de la religión civil, sino que se comporten como si los creyeran. La religión civil limitará sus preceptos a lo que sea necesario para formar buenos ciudadanos. Los súbitos quedan libres de tener las opiniones religiosas que quieran, más allá de y mientras no interfieran con, la religión civil.¹²⁶

¹²⁵ Rousseau se confiesa calvinista, aunque en algunos de sus textos puede verse que su calvinismo se inclina hacia el socinianismo. La religión de Rousseau es una religión racional que se corresponde además con las Sagradas Escrituras. Rousseau respeta las Sagradas Escrituras, aunque pone en duda su carácter divino y solo acepta aquellos dogmas conformes con la razón. Predica una religión democrática y tolerante que recomienda las buenas obras, aunque en sus escritos no están ausentes las contradicciones. Critica la intolerancia católica, basada sobre la infalibilidad. Incluso se muestra a veces intolerante con los católicos. Contrapone esta intolerancia al libre examen del protestantismo. Sin embargo, también critica a los reformadores, cuando traicionan el espíritu de la Reforma y de perseguidos se convierten en perseguidores. Sobre el pensamiento religioso de Rousseau pueden verse los estudios de Villaverde (2011) y Dent (1988).

¹²⁶ Romilly ([1765]2011) interpreta las palabras de Rousseau en el sentido de que aunque el soberano no tiene ningún derecho de inspección sobre las conciencias, no debe tolerar los dogmas opuestos a la sociedad civil. Entre estas ideas peligrosas están las de los ateos, ya que quien no cree en Dios no es

Los cultos revolucionarios asociados a la razón y al ser supremo fueron la consagración de las tesis roussonianas. Se buscó suplantar la moralidad cristiana por una nueva moralidad. Esta no era cristiana, sino burguesa, racionalista y anticlerical. Esta tendencia permaneció latente en la tradición republicana francesa, uno de cuyos pilares, la laicidad, ocupó luego el lugar de una verdadera moralidad cívica.

La tradición liberal anglosajona fue revitalizada en el siglo XIX por el pensamiento de John Stuart Mill, cuyos escritos *On Liberty* ([1859]1991) y *The Utility of Religion* ([1874]1986), ejercieron gran influencia. Mill estudió la naturaleza y los límites del poder que puede ejercerse sobre el individuo. Para el autor inglés, la democracia no es de por sí suficiente para la protección de las libertades de los individuos porque, a diferencia de lo que piensa Rousseau, la voluntad de la mayoría, que es la que prevalece en una democracia, puede oprimir a otra parte de la sociedad. La historia de la libertad religiosa es ejemplar en este sentido:

«Aquellos que consiguieron romper primero el yugo de la que se llamó a sí misma Iglesia Universal, estuvieron en general tan poco dispuestos a permitir diferencias de opinión religiosa como esa misma iglesia. Pero al disiparse la pasión del conflicto sin dar una victoria completa a ninguna parte, cada iglesia o secta se vio obligada a limitar sus esperanzas y a retener la posición del territorio que ya había ocupado, las minorías, viendo que no tenían opción a hacerse mayorías, se vieron bajo la necesidad de pedir permiso para disentir a los que no podían convertir. Por consiguiente, casi exclusivamente en este campo de batalla los derechos del individuos frente a la sociedad se han afirmado sobre sólidos fundamentos de principio, y ha sido abiertamente controvertida la exigencia de la sociedad de ejercer autoridad sobre estos disidentes» (Mill, 1991: 72).

Como es sabido, para Mill el único fin que puede justificar la intervención en la libertad de un individuo es evitar el perjuicio a terceros. Mill se muestra como un decidido defensor de la libertad de pensamiento y expresión, lo que incluye la creencia y expresión religiosas. Se debe evitar censurar cualquier opinión, religiosa o filosófica, porque no es posible saber de antemano si esa opinión es verdadera o falsa. Y porque además incluso la opinión verdadera corre el riesgo de debilitarse si es sostenida como dogma sin que exista posibilidad alguna de discusión a su respecto.

Sin embargo, aunque se muestra defensor de la libertad de expresión religiosa, Mill no cree en la utilidad social de la religión. Seguidor de Bentham, acepta el principio de la mayor felicidad para el mayor número, pero no cree que la fe religiosa sea la mejor vía para conseguirlo. En esto se separa Mill no solo del pensamiento de los ilustrados franceses, sino también de los Padres Fundadores estadounidenses. En un ensayo publicado póstumamente, Mill ([1874]1986) dice que los efectos benéficos que las religiones podrían producir pueden conseguirse igualmente sin necesidad de recurrir a lo sobrenatural. Igualmente, estos eventuales efectos benéficos tienen perjuicios

capaz de mantenerse fiel al vínculo social. Pero la máxima de Rousseau lleva también a precaverse contra el poder de los sacerdotes. Para Romilly, el sacerdote es en primer lugar ciudadano, y como tal está sometido al poder del soberano y las leyes del país.

colaterales. Por ejemplo, la promesa de bienaventuranza está acompañada del miedo al castigo.

Dos casos paradigmáticos

Las dos revoluciones liberales más importantes del siglo XVIII dieron nacimiento a dos modelos diferentes de libertad religiosa y, más globalmente, a dos concepciones diferentes de la ciudadanía democrática. Nos detendremos aquí en estas dos concepciones ya que representan dos formas paradigmáticas de regulación en relación con la libertad religiosa. El modelo francés partió de una radical defensa de la igualdad. La libertad de todos para practicar sus creencias fue el resultado de la necesidad de remover las desigualdades sociales que existían como consecuencia de discriminaciones religiosas. Además, lo que el modelo francés defendió fue la libertad de opinión, y por aplicación justamente del principio de igualdad, no importaba si las opiniones eran religiosas o no religiosas. El modelo norteamericano, en cambio, no tuvo con premisa fundamental la igualdad, sino el respeto por la diferencia. La libertad religiosa fue, en los Estados Unidos, una búsqueda por eliminar la causa de la desunión y de los conflictos que tuvieron su base en las diferencias religiosas, paradójicamente garantizando la supervivencia de estas mismas diferencias. Por eso la libertad religiosa no fue protegida como mera manifestación de la libertad de opinión, sino como ámbito específico de libertad del individuo. La libertad de opinión surgió más tarde de la ampliación del contenido de la libertad religiosa.

En las trece colonias norteamericanas la situación religiosa era variada. Algunas eran intolerantes con los disidentes religiosos, ya tuvieran al anglicanismo o al congregacionismo como religión oficial. Otras, en cambio, eran mucho más tolerantes. Después de la declaración de independencia, las antiguas colonias se fueron organizando como Estados. Todas las constituciones o declaraciones de derechos de los nacientes Estados protegieron la libertad religiosa, ya sea con carácter general o solo para los creyentes. Sin embargo, la regulación de las relaciones entre las iglesias y el Estado fue diferente en unos y otros. Así, algunos Estados optaron por un régimen de separación entre el Estado y las iglesias. Otros en cambio, establecieron religiones de Estado o algún tipo de privilegio a favor de alguna confesión.

A nivel del Estado federal, la Constitución de 1787 abrogó la *religious test*, de modo que ninguna condición religiosa fue ya exigible para acceder a las funciones públicas del Estado federal. Sin embargo, la Constitución no estableció paralelamente una declaración de derechos, como lo habían hecho las constituciones de los Estados. La declaración de derechos fue incorporada con posterioridad. La primera enmienda a la Constitución, en 1791, garantizó que el Estado federal no puede establecer ninguna

religión, ni prohibir su libre ejercicio.¹²⁷ Esta restricción limitaba su alcance al gobierno federal solamente, de modo que los Estados federados mantuvieron su autonomía en lo que respecta al grado de protección que otorgarían a la libertad religiosa y a la definición de sus relaciones con las confesiones. No obstante, los Estados fueron eliminando gradualmente el sistema de iglesias establecidas, al tiempo que se ampliaba el alcance de la libertad religiosa a todos los individuos.

Es cierto, y este hecho tiende a ser magnificado por los teóricos conservadores, que los Padres Fundadores tenían una visión religiosa del mundo y que la Constitución es en buena medida el resultado de esa visión, por lo que posiblemente su intención era más proteger a la religión del Estado que al Estado de la religión, así como asegurar la igualdad entre denominaciones religiosas (denominaciones protestantes, se entiende). Los teóricos liberales creen en cambio que no se debe exagerar la importancia que los constituyentes dieron al rol de la religión en la vida pública. El clima general era el del rechazo al establecimiento de una religión por parte del gobierno federal, aunque es cierto que no había unanimidad respecto de lo que significaba el concepto de establecimiento. En los debates sobre la ratificación por parte de los Estados de la Constitución de 1787 y de sus enmiendas de 1791, algunos sectores utilizaron un lenguaje *non preferential*, es decir, interpretando la cláusula en el sentido de que prohibía la preferencia a favor de una denominación concreta, pero no a favor de la religión en general. Sin embargo, no está claro que se haya sostenido expresamente que la no preferencia de una denominación sobre otra agotaba todo el contenido de la cláusula de no establecimiento. Para Leonard Levy (1994: 93), teórico liberal, la comprensión más extendida de la cláusula era que el gobierno central no tendría ningún poder para legislar en cualquier materia de religión.

Más allá de cuál haya sido la intención original de los constituyentes, la evolución política posterior acentuó la secularización de las instituciones. La 14^a enmienda, de 1868, estableció que ningún Estado federado puede limitar los privilegios e inmunidades que la Constitución federal garantiza a los ciudadanos de Estados Unidos. La interpretación jurisprudencial entendió, aunque bastante tiempo después,¹²⁸ que tanto la cláusula del libre ejercicio como la del no establecimiento estaban integradas en la 14^a enmienda, y por lo tanto ambas constituían un límite al accionar de los Estados. Esto es lo que se conoce como *doctrina de la incorporación*: las garantías de libre ejercicio y de no establecimiento están *incorporadas* en la 14^a enmienda.

En la tradición de libertad religiosa estadounidense hay una cuestión que ha sido largamente debatida: en qué medida la libertad religiosa exige el reconocimiento de derechos diferenciados para los miembros de determinados grupos, es decir, en qué medida la libertad religiosa exige hacer excepciones a normas de derecho común para

¹²⁷ «El Congreso no aprobará ninguna ley sobre el establecimiento de una religión, o prohibiendo el ejercicio de ella [...]» (traducción nuestra).

¹²⁸ Supreme Court of the United States: *Cantwell v. Connecticut*, 310 US 296 (1940). Supreme Court of the United States: *Everson v. Board of Education of Swig Township*, 330 US 1 (1947).

acomodar las prácticas de las minorías religiosas. La garantía que la Constitución federal otorga, en todo el territorio de los Estados Unidos, del libre ejercicio de la libertad religiosa puede entrar en contraposición con la legislación común. ¿Se debe en este caso hacer prevalecer la legislación común o, por el contrario, se debe hacer una excepción a la legislación común por razones religiosas? En el siglo XX la Corte Suprema de los Estados Unidos fue desarrollando su tesis de la libertad religiosa como *preferred freedom*, libertad especialmente protegida, que justifica un ajuste de las disposiciones legales comunes para hacerlas compatibles con las creencias religiosas particulares.

Esta forma de considerar la cláusula de libre ejercicio proviene de la consideración del *carácter especial* de las creencias y prácticas religiosas. Es decir, las creencias y prácticas religiosas no pueden ser equiparadas a cualquier otra clase de opciones vitales, como pueden ser la elección de una profesión, de una ideología política o de una orientación sexual (Cochran, 1998: xii). La adaptación se realizó por vía jurisprudencial como resultado de una evolución en la concepción de la 1^a enmienda, ya que al redactarse la interpretación general era que la adaptación podía ser legislativamente promovida, pero era dudoso que estuviese constitucionalmente exigida y debiese ser reconocida por vía judicial (Nussbaum, 2009: 120-130).

Hay dos casos que han sido paradigmáticos en este sentido. En 1963 una mujer adventista, la señora Sherbert, fue despedida por no aceptar la reestructuración empresarial que le exigía trabajar en sábado. El Estado le negó el seguro de desempleo precisamente porque, a raíz de la negativa a trabajar en sábado, la señora Sherbert rechazaba los puestos de trabajo que le eran ofrecidos. La cuestión llegó a la Corte Suprema,¹²⁹ que elaboró un test de equilibrio (conocido precisamente como *test Sherbert*) que permite establecer en qué casos debe procederse al acomodamiento de la legislación común. El test se basa en tres preguntas: ¿se impone una *carga sustancial* sobre el libre ejercicio de la religión? Si la respuesta es afirmativa: ¿la carga responde a un *interés superior* del Estado? Si existe: ¿hay una *forma alternativa de regulación* que proteja ese interés superior sin limitar la libertad religiosa? Si no hay carga sustancial o si la hay pero también hay un interés superior del Estado y no hay forma alternativa de regulación, debe prevalecer la legislación común. En caso contrario, se impone el ajuste. En el caso *Sherbert*, la Corte consideró que no había interés superior del Estado, y por eso decidió que a la señora Sherbert le correspondía la prestación por desempleo.

El segundo caso significativo fue el relativo a la escolarización de los miembros de la comunidad amish, conocido como caso *Yoder*.¹³⁰ Las leyes del Estado de Wisconsin imponían la escolaridad obligatoria hasta los 15 años de edad. La comunidad amish rechazaba, por razones religiosas, los dos últimos años de la escolarización obligatoria. Sus miembros alegaban la necesidad de proteger a la propia

¹²⁹ Supreme Court of the United States: *Sherbert v. Verner*, 374 US 398 (1963).

¹³⁰ Supreme Court of the United States: *Wisconsin v. Yoder*, 406 US 205 (1972).

comunidad: si los niños continuaban la escolarización más allá de la estricta formación primaria luego se verían tentados a abandonar la comunidad. La demanda se sustentaba así en una supuesta restricción a la libertad religiosa de los padres, no de los hijos. La Corte Suprema de los Estados Unidos favoreció la posición de los amish. Entendió que había una carga sustancial sobre la libertad religiosa, pero no había interés superior del Estado que la justificara, porque los dos años de escolarización extra no eran indispensables para hacer a los niños personas independientes y autosuficientes.

Como dice Martha Nussbaum (2009: 17; 2011a: 15) explicando la tradición estadounidense, no hay nada censurable en que las normas laborales, de protección social, sobre días festivos, etc. estén adaptadas a las necesidades de la mayoría, siempre que se tomen medidas para proteger a las minorías. La libertad de conciencia requiere conceder a los ciudadanos un espacio para que vivan de acuerdo con su conciencia, incluso cuando esto implique concederles exenciones respecto de leyes generales. Estas exenciones deben ser siempre reconocidas, salvo que exista una necesidad imperiosa del Estado que lo impida.

A comienzos de los años '90 se produjo un giro importante en la jurisprudencia de la Corte Suprema de Justicia estadounidense en materia de acomodamientos. Smith, un indígena americano que trabajaba en la oficina estatal contra el alcoholismo, fue despedido cuando sus superiores se enteraron de que consumía peyote en las ceremonias de su tribu. Se le denegó la prestación por desempleo porque se entendió que había sido correctamente despedido. La mayoría de la Corte se negó a aplicar el *test Sherbert* por considerar, a pesar de la larga serie de precedentes, que este nunca había sido derecho jurisprudencial consolidado. La Corte Suprema, restringiendo su tendencia a la política de ajuste, hizo prevalecer las leyes penales estatales, entendiendo que la primera enmienda protege las creencias religiosas en sí, pero que las conductas exteriores están reguladas por las normas de los Estados, que han de aplicarse de modo igualitario.¹³¹

De acuerdo con este nuevo criterio, solo serían contrarias a la primera enmienda aquellas normas que estuvieran directamente destinadas a impedir una práctica religiosa, pero no aquellas otras que, siendo normas generales, tienen como consecuencia indirecta impedir esa práctica. Así, el Estado no puede dictar una norma que prohíba a los indígenas americanos fumar peyote, pero sí puede dictar una norma que prohíba a todos el peyote, aunque esto tenga como consecuencia la imposibilidad de usar el peyote también en ceremonias religiosas indígenas. Esta posición de la Corte implicó un regreso a la interpretación liberal lockeana de la libertad religiosa, para la cual son ilegítimas las leyes que discriminan expresamente a las minorías, pero no las leyes generales y aparentemente neutras aunque tengan una consecuencia indirecta gravosa para las minorías (Nussbaum, 2011a: 28-29).

El Congreso federal, por medio de la *Religious Freedom Restoration Act* (RFRA) de 1993 intentó garantizar las prácticas religiosas frente a las leyes generales

¹³¹ Supreme Court of the United States: *Employment Division v. Smith*, 494 US 872 (1990).

que las limitaban. La Corte Suprema replicó en 1997 invalidando la ley,¹³² por considerar que el Congreso federal no tenía competencias para imponer este tipo de restricciones a los Estados. De todos modos, tratándose de una invalidación parcial, la RFRA sigue vigente para el ámbito federal, como lo reconoció la propia Corte Suprema en el caso *González v. O Centro Espírita Beneficente Uniao Do Vegetal*, en el que se entendió que debía permitirse el uso de un té alucinógeno que formaba parte de un ritual religioso, al amparo de la RFRA, en el ámbito federal.¹³³ Muchos elementos llevan a pensar que el caso *Smith* no supuso un abandono del sistema de ajuste razonables, sino solo una demostración de que el ajuste no se produce siempre y en todo caso de forma automática, sino que se va considerando pragmáticamente caso a caso.

Podemos ahora pasar al segundo caso significativo que nos interesa. El proceso de secularización del Estado francés que se encuentra en la base del actual régimen de libertad de conciencia (asociada a la laicidad de la que hablamos en el capítulo 2) hunde sus raíces en el siglo XVI. Sin embargo, no fue sino hasta la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en 1789, que se consagró una verdadera libertad de conciencia. La Declaración garantizó la libertad de religión como variante de la libertad de opinión: lo que se protegió fue la libertad de tener cualesquiera creencias, sean estas filosóficas, religiosas o de cualquier otra índole. El límite de la manifestación exterior de estas creencias debía hallarse en *el orden público establecido por la ley*.¹³⁴

El concordato de 1801, que como hemos visto en el capítulo 2 instauró un sistema multiconfesional, reconoció la libertad de cultos. Un conjunto de *artículos orgánicos* regló la situación de luteranos, calvinistas y judíos. La Carta constitucional de la Restauración de 1814, la Carta constitucional de 1830 y la Constitución de 1848 reconocieron la libertad religiosa. Durante la III República, la Ley de Separación de las Iglesias y el Estado de 1905 reconoció la libertad de conciencia.

El Consejo de Estado, a través de su jurisprudencia, ha ido interpretando los preceptos de la ley. Un aspecto que aquí nos interesa es el relativo a la manifestación de las creencias religiosas en los lugares públicos, fuera de una situación de servicio público. Los antecedentes más claros en lo que hace a la manifestación de las creencias religiosas en el espacio público se refieren a las procesiones religiosas y a la reglamentación del ruido de las campanas de las iglesias. Respecto de lo primero, hay una abundante jurisprudencia del Consejo de Estado de resguardo de las procesiones tradicionales o ceremonias funerarias, pudiendo prohibirse solo en caso de riesgo de afectación grave del orden público.¹³⁵ Tratándose de procesiones no tradicionales, el

¹³² Supreme Court of the United States: *City of Boerne v. Flores*, 521 US 507 (1997).

¹³³ Supreme Court of the United States: *Gonzales v. O Centro Espírita Beneficente Uniao do Vegetal*, 546 US 418 (2006).

¹³⁴ «Nadie debe ser molestado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no afecte el orden público establecido por la ley» (artículo 10 de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, traducción nuestra).

¹³⁵ Conseil d'État: *Abbé Chalmaudron et autres* (27/01/1911); Conseil d'État: *Abbé Plisson* (22/11/1912); Conseil d'État: *Abbé Didier* (01/05/1914); Conseil d'État: *Rochette et autres* (16/06/1926); Conseil

control del Consejo de Estado sobre la reglamentación municipal era sin embargo más laxo.¹³⁶ Respecto de la reglamentación de las campanas, se reconoció la legitimidad de la reglamentación para asegurar la tranquilidad pública,¹³⁷ aunque se anularon aquellas reglamentaciones que se consideró desprovistas de toda fundamentación de orden público.¹³⁸

La expansión de la libertad religiosa

El siglo XIX fue testigo de la expansión de la filosofía de los derechos individuales, en su versión liberal, por diferentes lugares de Europa. Con matices, los Estados europeos fueron reconociendo la libertad de conciencia, ya sea mediante sus Constituciones o mediante disposiciones especiales para grupos específicos.

Frente a los movimientos liberales del siglo XIX, la opinión católica se dividió en un sector más indulgente, el catolicismo liberal, y otro sector conservador heredero de la tradición autoritaria romana, la corriente ultramontana. El papado se ubicó en este último sector y se opuso frontalmente a las reformas liberales. Pío IX, en un documento de 1864 que se conoce comúnmente como *Syllabus*, hizo una relación de errores que la Iglesia Católica condenaba. Estos errores eran las tesis básicas del liberalismo: la libertad religiosa, la libertad de pensamiento y opinión, la separación entre la Iglesia y el Estado. El *Syllabus* de Pío IX se encuadraba en la primera gran crisis de la Modernidad, que se produjo a fines del siglo XIX como resultado del choque entre las nuevas formas de vida del siglo del progreso y las posturas religiosas tradicionales. En esta primera crisis estaban en juego cuáles eran los derechos políticos, sociales e históricos-espirituales que la Iglesia Católica podía considerar como propios en el mundo moderno. La postura de la Iglesia Católica se compendió en el concepto que ella formuló sobre sí misma como *societas perfecta*, reclamando reconocimiento público de parte del Estado (Kienzler, 2000: 59). Un poco más tarde, en la encíclica *Inmortale Dei* de 1885, León XIII recordó que según la doctrina católica tanto la Iglesia como el Estado tienen su origen en Dios, y que este último debe reconocer públicamente la verdadera religión; la tolerancia con los disidentes solo puede ser aceptada por razones pragmáticas en tanto sirva para evitar algún mal u obtener algún bien.

Luego del impasse que significaron los régimen autoritarios de la primera mitad del siglo XX, el reconocimiento de la libertad de conciencia siguió desarrollándose en el derecho público europeo.

d'État: Abbé Demarest (22/12/1928); Conseil d'État: Abbé Vroman (26/07/1932); Conseil d'État: Rennus (31/01/1934); Conseil d'État: Cuiller (02/07/1947).

¹³⁶ Conseil d'État: Abbé Rerolle (05/05/1928).

¹³⁷ Conseil d'État: Leclercq et Gruso (05/08/1908); Conseil d'État: Abbé Gary (07/06/1912).

¹³⁸ Conseil d'État: Abbé Savarin (13/01/1911).

Si nos detenemos más concretamente en el caso español, podemos ver que la tensión entre clericalismo y laicismo atraviesa toda la historia del país, desde los inicios de la Modernidad hasta nuestros días. En el siglo XVI las fuerzas de la renovación humanista cristiana se enfrentaron al catolicismo dogmático e inquisitorial, con el triunfo de este último. Este mismo catolicismo se opuso a la Ilustración en el siglo XVIII, se alió con el absolutismo y la Restauración en el siglo XIX y se ligó a la dictadura de Primo de Rivera a comienzos del siglo XX. Hay que reconocer sí que el catolicismo no actuó como un movimiento monológico en ese sentido, y que dentro de las filas católicas existió también una corriente de intelectuales y políticos, de inspiración erasmista, que bregó por la realización de reformas. Sin embargo, el catolicismo humanista e ilustrado del siglo XVIII, el catolicismo liberal del siglo XIX y los modernistas del siglo XX fueron condenados por la Iglesia Católica jerárquica. En este proceso, el integrismo católico se propuso resistir al movimiento europeo de liberalización en nombre de la fe católica, condenando lo que el magisterio de la iglesia denunciaba como errores. El progreso de España se vinculaba así al mito de la catolicidad, al renacimiento del espíritu de cruzada que había animado la lucha contra los musulmanes, los judíos y los protestantes, que renacía ahora contra las herejías del siglo XIX: el liberalismo, el racionalismo, el modernismo, el naturalismo, etc.

Los sucesivos ensayos constitucionales a lo largo de los siglos XIX y XX muestran claramente los vaivenes producidos por estas tensiones. En el capítulo 2 nos hemos referido a ellos desde el prisma de la relación entre el Estado y la religión. Recién con la Constitución monárquica de 1869 fue reconocida la libertad religiosa en España. El proyecto constitucional de la I República, nunca aprobado, mantenía esta libertad. La Constitución de la Restauración de 1876 estableció que nadie podía ser molestado por sus opiniones religiosas.

La II República reconoció la libertad religiosa, aunque como ya sabemos mantuvo una actitud hostil hacia el fenómeno religioso. La normativa franquista negó la libertad religiosa. Sin embargo, mediante una reforma en 1967 se modificó el Fuero de los Españoles, incorporando el reconocimiento de la libertad religiosa, aunque dentro de los límites de la moral y el orden público, y sin perjuicio de la preeminencia católica. La libertad ideológica, religiosa y de culto fue reconocida por la Constitución de 1978. El precepto constitucional ha sido especificado por la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (Ley Orgánica 7/1980).

El liberalismo decimonónico también dejó su marca en las Constituciones liberales latinoamericanas. Ellas consagraron la libertad religiosa, aunque adoptaron diferentes perspectivas respecto de la relación institucional del Estado con las iglesias.¹³⁹

¹³⁹ Como ejemplos de la primera oleada del constitucionalismo latinoamericano del siglo XIX pueden verse la Constitución de México de 1824 y la Constitución de Uruguay de 1830. Ejemplos de la segunda son la de México de 1857, la de México de 1917 y la de Uruguay de 1918. Uruguay fue uno de los

Buen ejemplo de los ideales políticos del liberalismo latinoamericano es el pensamiento de Simón Bolívar:

«En una Constitución política no debe prescribirse una profesión religiosa; porque según las mejores doctrinas sobre las leyes fundamentales, estas son las garantías de los derechos políticos y civiles; y como la religión no toca a ninguno de estos derechos, ella es de naturaleza indefinible en el orden social, y pertenece a la moral intelectual. La Religión gobierna al hombre en la casa, en el gabinete, dentro de sí mismo: solo ella tiene derecho de examinar su conciencia íntima. Las leyes, por el contrario, miran la superficie de las cosas: no gobiernan sino fuera de la casa del ciudadano». ¹⁴⁰

También en América Latina hubo, en los años '30 y '40 del siglo XX, un renacimiento religioso vinculado al surgimiento de gobiernos autoritarios (Lida, 2007). Sin embargo, a pesar de los vaivenes institucionales y sucesivos golpes militares, las Constituciones actuales de los países de la región garantizan la libertad religiosa.¹⁴¹ Los principales desafíos de la situación actual en América Latina se vinculan a la necesidad de mantener y profundizar la secularidad del Estado sin negar el importante dinamismo social de las instituciones religiosas, ya se trate de los grupos tradicionales como la Iglesia Católica, las iglesias protestantes históricas, las comunidades judías o musulmanas, ya se trate de los cada día más fuertes movimientos neo-pentecostales. Paralelamente, aparece como digna de atención la situación de marginación sufrida por las comunidades aborígenes, cuyas formas de vida y espiritualidades merecen una protección especial.

Discusiones sobre el velo

Siguiendo en nuestro análisis sobre el mundo privado y la libertad de religión, nos apoyaremos aquí en un ejemplo concreto para pasar luego a un análisis teórico más general. El ejemplo está referido a la polémica sobre el uso del velo islámico en varios países europeos. Comenzaremos con el debate sobre la visibilidad del Islam en los ámbitos educativos. Veremos luego los debates sobre el uso del velo islámico en los espacios públicos en general.

Estados que más avanzó en la secularización del régimen jurídico, llegando a la aprobación de una ley de divorcio en 1907.

¹⁴⁰ *Discurso al Congreso Constituyente de Bolivia*.

¹⁴¹ Sirvan como ejemplos la Constitución de Brasil de 1988, que garantiza la libertad religiosa, incluyendo expresamente la protección de las creencias de los grupos indígenas, la objeción de conciencia y la prohibición de establecimiento religioso; la Constitución de Colombia de 1991 que dispone la libertad de cultos; la ya mencionada Constitución de México de 1917, que incorporó en 1992 la protección de los derechos de los pueblos indígenas; y la Constitución de Uruguay de 1967.

El velo en las escuelas

Como paso previo, resulta indispensable señalar que en este trabajo hacemos un uso amplio de las expresiones *velo islámico* o *pañuelo islámico* para hacer referencia a diferentes tipos de vestimentas, usadas tradicionalmente por mujeres musulmanas, que cubren su cabeza y parte de su cuerpo o todo su cuerpo. No nos interesa hacer un estudio del velo islámico en sí mismo y de su uso en los países musulmanes en los que se ha originado. Nos referiremos al velo como una forma de identificar ciertas dinámicas relativas a la gestión de las reivindicaciones de las minorías religiosas, y por eso veremos cómo han sido tratados los casos conflictivos respecto de su uso Estados en los que los musulmanes son una comunidad minoritaria. Existen diferentes tipos de velo islámico. Algunos solo cubren la cabeza, dejando libre la cara (*hiyab*, *shayla*); otros cubren todo el cuerpo, ya sea que dejen al descubierto la cara (*chador*), solo los ojos (*niqab*) o que incluso cubran los ojos con una rejilla (*burka*).

El origen del velo islámico parece encontrarse en el desierto, donde las personas de ambos性 han desarrollado la práctica de cubrir todo su cuerpo para protegerse de las inclemencias del hábitat. Esta práctica no tenía, en sus orígenes, ninguna vinculación con el pudor. A partir de esta función material de protección el uso del velo parece haber adquirido también una función religiosa. El velo está mencionado en el Corán, que manda a las mujeres usarlo al menos en tres ocasiones.¹⁴² Sin embargo, en este nuevo contexto, el uso de determinadas vestimentas sí tiene una clara vinculación con el pudor y, más específicamente, con la sexualidad (Amirian y Zain, 2009: 112-123).

Para algunos, el mero hecho de que el uso del velo esté mencionado en el Corán sería la prueba de su carácter religioso. Para otros, no se trata de un verdadero precepto del Islam aunque esté mencionado en el Corán. Para una tercera posición, no hay obligación religiosa porque el Corán solo hace una recomendación, de modo que el uso del velo sería más una prescripción cultural que religiosa. A efectos políticos y jurídicos, el debate así planteado es estéril. El carácter religioso de una conducta no viene dado por su inclusión o no en un determinado libro. Para la perspectiva que aquí nos interesa, que no es teológica sino política y jurídica, una conducta tiene carácter religioso cuando un grupo humano la vivencia como religiosa, independientemente de si

¹⁴² En la sura 33 (*La Coalición*), versículo 53, se dice: «Cuando les pidáis un objeto, hacedlo desde detrás de una cortina. Es más decoroso para vosotros y para ellas». En el versículo 59: «Profeta, di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto [*hiyab*]. Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas. Dios es indulgente, misericordioso». En la sura 24 (*La Luz*), versículo 31, se afirma: «Y di a las creyentes que bajen la mirada y que guarden su castidad, y no muestren de sus atractivos [en público] sino lo que de ellos sea aparente; así pues, que se cubran el escote con el velo [*jumâr*]. Y que no muestren [nada más de] sus encantos a nadie, salvo a sus maridos, sus padres, sus suegros, sus hijos, los hijos de sus maridos [...] o a los niños que no saben de la desnudez de las mujeres; y que no hagan oscilar sus piernas [al caminar] a fin de atraer la atención sobre sus atractivos ocultos».

se ha originado en un libro, en una tradición oral o en una práctica repetida a lo largo de los años. Admitimos, pues, el carácter religioso del uso del velo.

En varios países occidentales el uso del velo islámico por parte de algunas mujeres ha sido fuente de controversia. El primero de los casos que analizaremos es el de Francia. El primer momento de la polémica que estudiamos se sitúa en 1989. Un grupo de alumnas musulmanas de un colegio de Creil, cerca de París, se negó a ir a clase con la cabeza descubierta. La cuestión tuvo una amplia repercusión mediática. El caso del velo dejó rápidamente de ser solo el problema de unas jóvenes expulsadas de un colegio para ser una discusión sobre los fundamentos mismos de la comunidad cívica. El debate desbordó sus límites iniciales, para convertirse en una disputa en torno de la autocomprensión del republicanismo francés.

Se veía en el Islam una afrenta al republicanismo, por el carácter presuntamente expansivo que este último asumiría en el espacio público. Se había creado la sospecha entre algunos de que quienes usaban el velo no eran realmente franceses, incluso si lo eran formalmente por tener la nacionalidad francesa, y que preferían su identidad musulmana frente a su identidad francesa. Por ello el velo era visto como el símbolo de un pueblo extranjero, con una religión extranjera, que había llegado a Francia pero que no deseaba integrarse en la vida francesa o en los valores franceses (Gunn, 2004: 456).

Ante la trascendencia pública de los eventos que mencionamos arriba, el gobierno decidió solicitar un dictamen al Consejo de Estado. Según este dictamen, que no tiene en sí carácter vinculante pero sí un alto valor moral, no había en el derecho francés fundamento suficiente para impedir, de forma general, que las jóvenes musulmanas usaran el velo en las escuelas. En definitiva, para el Consejo de Estado los símbolos religiosos llevados por alumnos no son incompatibles con la laicidad. El límite está dado por aquellos signos que

«por su naturaleza, por las condiciones en las que son llevados individual o colectivamente, o por su carácter ostentoso [*ostentatoire*] o reivindicativo [*revendicatif*] constituirían un acto de presión, de provocación, de proselitismo o de propaganda, implicarían una afectación de la dignidad o la libertad del alumno o de otros miembros de la comunidad educativa, comprometerían su salud o su seguridad, perturbarían el desarrollo de las actividades de enseñanza y el rol educativo de los docentes, en fin afectarían el orden en el establecimiento o el funcionamiento normal del servicio público».¹⁴³

Solo en estos casos los símbolos religiosos eran incompatibles con la laicidad. Una circular del Ministerio de Educación conocida como *circular Jospin* siguió el criterio del Consejo de Estado y autorizó a llevar símbolos religiosos, con tal de que estos no fueran reivindicativos ni obstaculizaran el normal funcionamiento de los

¹⁴³ Conseil d'État: *Avis rendu par l'assemblée générale du Conseil d'État*. No. 346893 (27/11/1989). La traducción es nuestra.

establecimientos educativos.¹⁴⁴ Quedaba en manos de los centros determinar cuándo los símbolos eran reivindicativos y debía impedirse su uso, aunque la circular insistía en que, en caso de conflicto, debía recurrirse en primer lugar al diálogo. En cualquier caso, se recordaba que era importante que los alumnos aprendieran que el respeto de la libertad de conciencia de los otros puede exigir de su parte cumplir con un *deber de reserva*. Al mismo tiempo, se insistía en el deber de los profesores de evitar cualquier acto que pudiera menoscabar la libertad de conciencia de los alumnos.

Se abría así un margen importante para una pluralidad de soluciones distintas, que llegaron en muchos casos a los tribunales administrativos, los que asumieron soluciones también heterogéneas. Cuando las cuestiones llegaban al Consejo de Estado, este se mantenía fiel a su jurisprudencia, que no era otra que la de resolver casuísticamente a partir de ciertas guías generales.

Poco después se volvió a poner en discusión la interpretación del principio de laicidad hecha por el Consejo de Estado. Una nueva circular del Ministerio de Educación, la *circular Bayrou* de 1994, volvió a referirse a la materia,¹⁴⁵ con el argumento de que se habían dado nuevos incidentes en los establecimientos educativos con ocasión de *espectaculares* manifestaciones de pertenencia religiosa. Aunque el contenido de la circular era fiel a la jurisprudencia del Consejo de Estado, su tono era otro. La circular enfatizaba el carácter de la nación francesa como *comunidad de destino*, que respeta todas las creencias, pero que rechaza la división de la nación en comunidades separadas, indiferentes las unas a las otras. Por eso, solicitó a los establecimientos educativos que incluyeran en sus reglamentos la prohibición de signos religiosos ostentosos [*ostentatoires*], que pudieran ser proselitistas o discriminatorios y que tuvieran como efecto separar algunos alumnos de la vida común de la clase.

En 2003, el gobierno decidió formar una comisión, presidida por Bernard Stasi, para el estudio del estado de la laicidad. Mientras la comisión deliberaba la atención de los medios de comunicación giró hacia el caso de dos hermanas que habían sido expulsadas de un liceo por negarse a retirar el velo que cubría sus cabezas. El debate público volvió a encenderse. Lo relevante del caso era que se trataba de dos jóvenes respecto de las cuales no podía caber duda de que habían adoptado el uso del pañuelo islámico en forma absolutamente libre: eran hijas de un padre judío y de una madre argelina bautizada como católica, ambos militantes de izquierda completamente secularizados (Scott, 2007: 30-31).

El informe de la Comisión Stasi¹⁴⁶ comenzó con una descripción de la situación, señalando que la cuestión del velo se manifestaba con gran agudeza en las escuelas, por tratarse de recintos parcialmente cerrados, en los que los alumnos,

¹⁴⁴ *Circulaire du ministre de l'Éducation Nationale du 12 décembre 1989 relative au port d'insignes religieux à l'école se référant à l'avis du Conseil d'Etat.*

¹⁴⁵ *Circulaire du ministre de l'Éducation Nationale du 20 septembre 1994 relative au port de signes ostentatoires dans les établissements scolaires.*

¹⁴⁶ Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République: *Rapport au Président de la République* (Rapport Stasi, 11/12/2003). Ver en particular las pp. 28, 40-41 y 56.

caracterizados por la fragilidad de la edad, están sujetos a influencias y presiones exteriores. La actitud de las jóvenes musulmanas era interpretada como un intento de hacer prevalecer las convicciones comunitarias sobre las reglas generales, que ponía en cuestión el normal funcionamiento de los servicios públicos, en particular, el servicio público educativo.¹⁴⁷

La respuesta de la Comisión, según sus propias palabras, fue la de *afirmar una laicidad firme* que debía al mismo tiempo luchar contra las discriminaciones y garantizar la libertad de conciencia. Se recomendó prohibir todo signo que manifieste una pertenencia religiosa o política, incluyendo como exposición de motivos de la norma una aclaración de que los signos prohibidos eran los ostensibles.

La razón alegada para recomendar prohibir por ley los signos religiosos en las escuelas y administraciones públicas fue el orden y unidad de la República, en la que se reservan las manifestaciones de la diversidad cultural y religiosa al ámbito privado. Lo curioso es que una medida tan radical y restrictiva como esta se pretendía justificar como una forma de equilibrio entre las exigencias del pacto republicano y del respeto del pluralismo. El error más serio del informe Stasi fue no tomar en cuenta la libertad de religión de quienes querían utilizar símbolos religiosos. El Consejo de Estado, como hemos visto, había dicho que la Constitución francesa y el derecho internacional daban a los alumnos el derecho a manifestar sus convicciones religiosas en las escuelas. Además, la única forma de coerción que la Comisión condenó es la coerción que puede resultar del uso de prendas religiosas; pero no mencionó la presión que puede existir sobre las mujeres musulmanas en sentido contrario, es decir, para no usar esas prendas. Paralelamente, el informe describía las amenazas de que son víctimas jóvenes judíos que utilizan la kipá. Pero aquí el remedio propuesto fue exactamente el contrario que se propuso para las jóvenes musulmanas. Mientras la Comisión argumentaba que el Estado tiene la responsabilidad de combatir la presión sobre las jóvenes musulmanas que no quieren utilizar el velo, la respuesta de la Comisión en el caso de la kipá dio a quienes se oponían a su uso exactamente lo que querían: su prohibición. Además, la Comisión no dio argumentos para afirmar que la prohibición de los símbolos religiosos en las escuelas iba a llevar a una reducción de la presión social sobre las jóvenes musulmanas para su uso fuera de ese ámbito. Tampoco analizó las posibles consecuencias negativas de sus recomendaciones (Gunn, 2004: 470-478).

Siguiendo la recomendación de la Comisión, la ley de prohibición de los símbolos religiosos en las escuelas se aprobó en 2004. Por medio de ella, se agregó un artículo al Código de Educación Nacional en virtud del cual

«en las escuelas, colegios y liceos públicos, el uso de signos o vestimentas por los que los alumnos manifiestan ostensiblemente una pertenencia religiosa está prohibido. El reglamento

¹⁴⁷ Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République: *Rapport au Président de la République* (Rapport Stasi, 11/12/2003), p. 41.

interno recuerda que la puesta en marcha de un procedimiento disciplinario debe ser precedido de un diálogo con el alumno».¹⁴⁸

La ley utilizó el término *ostensible*, que hace referencia algo que se manifiesta abiertamente, que se muestra claramente, pero sin la connotación de proselitismo o provocación que era necesaria en el caso de la sentencia del Consejo de Estado (Sayah, 2006: 946). Lo *ostensible* aparece así como algo más que lo meramente *visible*, pero bastante menos que lo directamente *ostentatoire*.

La ley fue especificada por una circular posterior,¹⁴⁹ que fue evaluada por el Consejo de Estado ese mismo año. El Consejo resolvió que la circular no implicaba una restricción excesiva a la libertad de manifestar la religión, en vistas del objetivo general de protección de la laicidad en los establecimientos públicos.¹⁵⁰

Las alumnas que insistieron en continuar con el uso del pañuelo fueron expulsadas de los establecimientos públicos, y optaron por escuelas privadas donde la prohibición no se aplica. Las protestas públicas cesaron. Sin embargo, la ley no sirvió para ganar a los musulmanes a la causa de la laicidad francesa. Más bien al contrario: las jóvenes que se retiraban el velo en las escuelas se lo volvían a colocar al salir de ellas, e incluso pudo verse un aumento de su uso en ciertas zonas urbanas (Scott, 2007: 178).

En Alemania la controversia en torno del velo islámico tuvo características diferentes. En primer lugar, porque no se discutió el derecho de las alumnas al uso del velo islámico, sino el derecho de las maestras a llevarlo. En segundo lugar, porque no hubo una solución única y centralizada, como en el caso de Francia, sino que, en concordancia con el federalismo alemán, la cuestión se gestionó a nivel de los *Länder*, y uno de esos casos llegó al Tribunal Constitucional Federal el que, a su vez, remitió la solución de fondo a la propia legislación de las entidades federadas.

Un elemento esencial para entender el curso de la cuestión en Alemania es el contexto político-religioso en el que este se produjo. El *patriotismo constitucional* alemán está doblemente sustentado en la Constitución y en la tradición cristiana. Está basado, desde luego, en la Constitución como expresión de un proyecto común plasmado en los principios constitucionales y en el respeto de los derechos fundamentales de la persona humana. Pero también en una tradición cultural que se declara explícitamente cristiana.

La coexistencia de esta tradición cristiana y del principio constitucional de neutralidad no es sencilla. Desde luego que, por mandato de este principio y también por imperio de la libertad religiosa que la Constitución alemana reconoce, no es posible

¹⁴⁸ *Loi 2004-228 du 15 mars encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.* La traducción es nuestra.

¹⁴⁹ *Circulaire du ministre de l'Éducation Nationale du 18 mai 2004 relative à la mise en œuvre de la loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.*

¹⁵⁰ Conseil d'État: *Union française pour la cohésion nationale* (08/10/2004).

exigir a quienes viven en Alemania una integración total que implique, por ejemplo, una conversión al cristianismo. Pero esto no impide que el cristianismo goce de un trato de favor, por ejemplo, en las escuelas públicas.

El caso de mayor visibilidad fue el de Fereshta Ludin, una mujer musulmana que el gobierno de Baden-Württemberg se había negado a contratar como maestra porque había afirmado, durante el proceso de selección, que de ser contratada continuaría usando el velo durante el ejercicio de sus funciones. Ludin había nacido en Afganistán, se había exiliado en Alemania con su familia luego de la llegada de las tropas soviéticas, había sido educada en Alemania, tenía la nacionalidad alemana y estaba casada con un nacional alemán. Había acabado con éxito sus estudios y hablaba perfectamente alemán. Su reivindicación del uso del pañuelo islámico no podía interpretarse como un puro repliegue comunitario, como un simple acto de encierro en su cultura de origen.

El Tribunal Constitucional Federal resolvió a favor de Ludin, aunque los argumentos de fondo no fueron concluyentes respecto del uso del velo en sí. El Tribunal Constitucional Federal entendió que el uso del velo islámico por parte de los docentes entra dentro de los marcos constitucionales. Aunque aceptó las premisas de neutralidad del Estado y prohibición de adoctrinamiento, consideró que el mero hecho de que un docente llevara un símbolo religioso no implicaba su violación. Por un lado, no viola la neutralidad estatal porque esta no ha de entenderse en el sentido de estricta separación del Estado y las comunidades religiosas, sino en la forma más laxa de no promoción abierta de un credo. Por otro lado, el solo hecho de llevar el velo no equivale a un acto de manipulación de la conciencia del alumno por parte del docente. Sin embargo, este modo de resolver el problema no estatuye directamente un derecho al uso del velo en situaciones similares. El Tribunal aceptó que tal uso es una manifestación de las propias creencias religiosas, y que como tal cae en el ámbito constitucionalmente protegido de la libertad religiosa. Pero admitió que si existiera una ley que así lo estableciera, esa libertad religiosa podría ser legítimamente restringida.¹⁵¹

En otras palabras, el Tribunal Constitucional resolvió la cuestión por medio de un reenvío al legislador. No dijo que la libertad religiosa de la maestra no podía ser restringida en este caso, sino que no podía ser restringida *sin una base legal*. Así, la decisión dejaba de estar en manos de los jueces, para pasar a la legislatura. El reenvío al legislador debía entenderse como un reenvío a los legisladores federados, y no al poder legislativo federal, porque en virtud de la Constitución alemana son los *Länder* los que tienen competencias en educación. Esto implicaba permitir la limitación de la libertad de religión, un derecho constitucional reconocido por la Constitución federal, por la vía de la legislación local, admitiendo diferencias entre una y otra región del país.

¹⁵¹ Bundesverfassungsgericht [Tribunal Constitucional Federal Alemán]: *BVerfGE*, 2 BvR 1436/02 (24/09/2003).

Luego de la decisión constitucional, varios *Länder* aprobaron leyes que prohibían símbolos religiosos, aunque hacían excepción con los símbolos occidentales y cristianos. Aunque las prohibiciones estaban redactadas en términos amplios para evitar la crítica de que estaban dirigidas específicamente contra el velo islámico, este era verdaderamente el destinatario de ellas (McGoldrick, 2006: 117). Solo Berlín aprobó una ley que prohíbe todos los símbolos religiosos sin excepción.

En Francia y en Alemania la cuestión de fondo era la misma: el modo en que un Estado liberal debe vérselas con la diferencia religiosa. En Francia, se trató la cuestión como un problema de unidad nacional (la unidad de la República estaba en peligro y era necesario protegerla). En Alemania, se la abordó como una cuestión de equilibrio de derechos a garantizar: una *concordancia práctica* que debía ser alcanzada. En primer lugar, el derecho del maestro a la libertad de creencia y al igual acceso a los cargos públicos, garantizados por la Ley Fundamental. En segundo lugar, el derecho de los alumnos a su libertad religiosa negativa, esto es, el derecho a no ser adoctrinados por los maestros. En tercer lugar, el derecho de los padres a educar a sus hijos, garantizado también por la Ley Fundamental. Y en cuarto lugar, los caracteres propios de la educación pública y el mandato de neutralidad al Estado. El Tribunal Constitucional decidió que los derechos de los maestros no podían ser restringidos sin una base legal, que no existía en este caso (Joppke, 2010: 66-67).

Los rasgos del conflicto tal como se desarrolló en Gran Bretaña reflejan la estructura del sistema educativo de este país, y su coherencia con la alta descentralización y el fuerte peso de la sociedad civil en la cultura política británica.

En lo que se refiere a nuestro ejemplo sobre los conflictos en torno del velo islámico, el caso mayor de trascendencia fue el de Shabina Begum, una estudiante de la escuela secundaria de Denbigh, en Luton. Hasta septiembre de 2002 Begum había utilizado sin problemas una vestimenta conocida como *shalwar kameeze*, una túnica suelta combinada con pantalones y un pañuelo en la cabeza, que era la forma alternativa más común a los uniformes escolares. A partir de esa fecha, intentó comenzar a utilizar el *niqab*. La escuela se opuso, y al negarse a usar algunos de los uniformes legalmente prescritos, Shabina Begum fue expulsada.

En uno de los primeros casos en los que Gran Bretaña debió aplicar la Convención Europea de Derechos Humanos, que había entrado en vigor en 1998, la Cámara de los Lores, máxima instancia judicial del país, fue llamada a pronunciarse. En 2006 la Cámara decidió que no había existido violación de la libertad religiosa de la alumna. Para ello siguió el siguiente razonamiento. En primer lugar estableció que resultaba aplicable el artículo 9 del Convenio Europeo, relativo a la libertad religiosa, porque el deseo de utilizar determinada prenda de vestir respondía a las convicciones religiosas de Shabina. La mayoría de los miembros de tribunal consideró, sin embargo, que no había existido interferencia con las creencias religiosas de Shabina, ya que, según la jurisprudencia europea, tal interferencia no existe si el interesado puede

encontrar medios alternativos de manifestar sus creencias. Y esto era efectivamente lo que había sucedido: la familia de Shabina había inscripto a su hija en una escuela que no correspondía a la zona de su residencia y que además había sido muy escrupulosa a la hora de informar a los padres sobre las exigencias de vestimenta. Había además otras tres escuelas en la misma área que permitían el uso del *niqab*; Shabina había sido rechazada en una de ellas porque la matrícula ya estaba completa, pero no había intentado ingresar a alguna de las otras dos.¹⁵²

El caso de Shabina Begum ratificó la política británica respecto de la multiculturalidad: este tipo de problemas se resuelven mejor a nivel local, dando un fuerte margen de decisión a las autoridades políticas intermedias, en este caso las autoridades escolares. El multiculturalismo británico es una variante del liberalismo que prioriza las elecciones privadas y la no interferencia, por encima de los procesos públicos de *character-building*. El multiculturalismo británico no es propiamente una filosofía de la integración, porque no hace referencia a una totalidad a la cual se dirija la integración. Es una opción privada aplicada al hecho del pluralismo, no el pluralismo celebrado como un valor público (Joppke, 2010: 99; Idriss, 2006: 83 y 435).

Vamos a analizar, finalmente, el caso de España. En el año 2002 a una niña musulmana de 13 años, Fátima, cuyo padre se oponía a que asistiera al colegio sin llevar el *hiyab*, le fue impedita la entrada al colegio con esa vestimenta. La niña fue primero enviada a un centro educativo concertado, pero las autoridades se opusieron a aceptarla en esas condiciones. Fue entonces enviada a otro colegio público, pero la directora del centro educativo público también se opuso, porque creía que el uso del pañuelo era una violación de los derechos civiles de la mujer. La Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid zanjó la cuestión: entendió que el derecho a la educación de la niña debía prevalecer, y que mientras no hubiera normativa legal que prohibiera la prenda, era posible que las alumnas la llevaran. Después de estar durante cuatro meses sin escolarización, la niña se incorporó finalmente al instituto público.

En 2010 hubo otro caso semejante, el de Najwa, una alumna musulmana de un instituto secundario, que fue sancionada disciplinariamente por cubrirse la cabeza con un velo, en contra de las disposiciones del reglamento interno. Ante la insistencia del centro en mantener sin modificaciones ese reglamento, la joven decidió cambiar de establecimiento educativo. Paralelamente, sus padres iniciaron acciones legales contra la administración educativa.

Sin intentar volver sobre las consideraciones que hicimos más arriba, solo nos interesa señalar, en relación con el primero de los dos casos españoles, la incongruencia existente en la postura del centro educativo público que se negó a aceptar a Fátima porque creía que el uso del pañuelo era una violación de los derechos civiles de la

¹⁵² House of Lords: *R (SB) v. Governors of Denbigh High School* (2006), UKHL 15 (22/03/2006). Los jueces que quedaron en minoría afirmaron que sí había habido una injerencia con la libertad religiosa de Shabina, pero que ella había estado justificada (algo que admitían, por vía de hipótesis, incluso los jueces que sostuvieron que no había existido interferencia).

mujer. Había, en efecto, dos posibilidades: o bien Fátima tenía suficiente discernimiento y estaba usando el velo libremente, y entonces no era posible invocar una violación de derechos civiles por el uso de una prenda que había sido libremente escogida; o bien Fátima estaba usando esa prenda por presión de su familia y de su entorno y había una verdadera lesión de los derechos civiles proveniente de una imposición coactiva en contra de su voluntad. Pero si esta segunda posibilidad era correcta, la solución del colegio era absurda, porque equivalía a rechazar la escolarización de, por ejemplo, una niña golpeada por sus padres, con el argumento de que la violencia ejercida contra la menor es una violación de sus derechos.

Se han presentado casos semejantes en otros países, aunque a los efectos de nuestro análisis teórico lo que hemos dicho hasta aquí es suficiente.

El Islam en las calles

Tanto en el caso de Francia como en el de España el conflicto que había comenzado dentro del ámbito escolar tomó luego dimensiones más amplias. De la prohibición del velo en las escuelas públicas, se pasó a discutir la prohibición del ocultamiento del rostro en los lugares públicos. Hubo diferentes iniciativas tendientes a prohibir las prendas de vestir que ocultaran la cara, aunque estaba claro que de lo que se trataba no era de prohibir todo ocultamiento del rostro, sino de prohibir algunas prendas de vestir utilizadas por las mujeres musulmanas.

En Francia, el gobierno se propuso aprobar una ley que prohibiera el velo integral en el espacio público, y solicitó al respecto un informe del Consejo de Estado. El Consejo entendió que tal prohibición sería una injerencia en la libertad de manifestar las convicciones religiosas que no podría justificarse ni por el principio de laicidad, ni por las ideas de dignidad o igualdad, ni por argumentos de seguridad pública. No podría fundarse sobre la laicidad, porque ella se aplica con todo su rigor a las instituciones, pero no a los individuos, salvo por las exigencias concretas de ciertos servicios públicos como la escuela. Una prohibición general podría además encontrar obstáculos en la jurisprudencia europea sobre manifestación de creencias religiosas. No podría tampoco fundarse en la protección de la dignidad, porque para la Corte Europea la dignidad se identifica con el libre arbitrio y no con una exigencia moral colectiva que se impone a la voluntad de la persona. Finalmente, la idea de seguridad pública tampoco sería suficiente para estatuir una prohibición general.

Al considerar que una prohibición destinada concretamente al velo integral sería incompatible con los principios fundamentales del derecho francés, el Consejo de Estado examinó la posibilidad de una norma que prohibiera en general el ocultamiento del rostro en el espacio público. También a este respecto la conclusión fue negativa. El Consejo consideró que la prohibición general del ocultamiento del rostro en los lugares

públicos, y no solo la prohibición del velo integral, sería una injerencia con la libertad personal y la vida privada (entre otras libertades constitucionales) solo justificable a la luz de un concepto de orden público muy amplio nunca utilizado por el Consejo de Estado, y que incluye una exigencia de afirmación coactiva de la igual pertenencia de cada individuo al cuerpo social. El principio de igualdad, por su parte, no podría servir para restringir la libertad de los individuos, porque dado que se trata del uso de una prenda que es voluntariamente aceptado, ello implicaría usar el principio de igualdad en contra de la persona a la que se intenta proteger. Además, como no se han suscitado problemas generalizados de seguridad pública, este argumento tampoco podría ser invocado para una prohibición general del ocultamiento del rostro. La seguridad pública solo podría ser un fundamento para una prohibición parcial, si ella se da en circunstancias especiales (controles de seguridad o de identidad, por ejemplo).¹⁵³

Paralelamente, una Comisión parlamentaria recomendó la adopción de una resolución que declarara que el *burka* es *contrario a los valores de la República*. Sin embargo, no propuso una ley que directamente prohibiera su uso y debió admitir que, aunque muchos parlamentarios se mostraban favorables a una ley de prohibición general, esta actitud no era unánime. Sí se propuso, en cambio, una ley de prohibición limitada, que se aplicara al transporte público y a los edificios públicos.¹⁵⁴

A pesar de la opinión contraria del Consejo de Estado, el gobierno avanzó en la prohibición, lo que implicaba minimizar los riesgos de posible censura constitucional posterior. La ley fue finalmente aprobada en 2010. Las exigencias de generalidad y abstracción que se suponen propias de toda legislación hicieron que ella no prohibiera concretamente el velo integral islámico sino genéricamente toda forma de ocultamiento del rostro en el espacio público. Su primer artículo estableció, en efecto, que

«nadie puede, en el espacio público, llevar una vestimenta destinada a ocultar su rostro».¹⁵⁵

Aunque la ley se presentaba como una norma general y *prima facie* neutra, era de hecho una ley para prohibir el uso del *burka* y del *niqab*. A continuación, el segundo artículo delimitó qué es lo que se ha de entender por espacio público, y reconoció una serie de excepciones al principio general del artículo precedente.

I- Para la aplicación del artículo 1, el espacio público está constituido por las vías públicas, así como los lugares abiertos al público o afectados a un servicio público. II- La prohibición prevista en el artículo 1 no se aplica si la vestimenta está prescrita o autorizada por disposiciones legislativas o reglamentarias, si ella está justificada por razones de salud o por

¹⁵³ Conseil d'État: *Étude relative aux possibilités juridiques d'interdiction du port du voile intégral. Rapport adopté par l'assemblée générale plénière du Conseil d'Etat* (25/03/2010).

¹⁵⁴ Assemblée Nationale: *Rapport d'information fait en application de l'article 145 du Règlement au nom de la mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national* (26/01/2010).

¹⁵⁵ *Loi numéro 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*. La traducción es nuestra. Ver: *L'Assemblée vote l'interdiction du voile intégral*, *Libération* (13/07/2010); *Burqa : remous autour du projet d'interdiction*, *Libération* (23/04/2010); *Le Parlement vote l'interdiction du voile intégral*, *Le Monde* (14/09/2010); *Premières condamnations pour port du voile intégral en France*, *Le Monde* (22/09/2011).

motivos profesionales, o si ella se inscribe en el marco de prácticas deportivas, de fiestas o de manifestaciones artísticas o tradicionales».¹⁵⁶

Los argumentos utilizados por los partidarios de la prohibición eran semejantes a los usados antes en relación con las escuelas. Se invocaba la igualdad entre hombres y mujeres, pero también la idea de que la República no puede permitirse un repliegue identitario comunitarista.¹⁵⁷ La cuestión de los símbolos religiosos era así estrechamente vinculada a los principios fundadores de la República (Koubi, 2004: 326). La prohibición se vinculaba a la pertenencia republicana; en última instancia, se buscaba reforzar un mecanismo de asimilación en los valores republicanos de los grupos inmigrantes, asimilación que no se había producido naturalmente como tal vez se pensó en algún momento que sucedería.

Dado el precedente del informe desfavorable del Consejo de Estado, los riesgos de una eventual censura constitucional eran grandes. Por ello, los presidentes de ambas asambleas legislativas decidieron enviar la ley al Consejo Constitucional. El Consejo Constitucional avaló la compatibilidad entre la norma legislativa y el texto constitucional.¹⁵⁸ Uno de los puntos en debate era si el orden público debía entenderse en un sentido restringido como lo había hecho el Consejo de Estado; o si por el contrario había que hacer una lectura más amplia del concepto de orden público. El Consejo Constitucional, aunque no hizo referencia expresa a esta distinción, autorizó tácitamente una definición amplia e inmaterial del orden público. El Consejo consideró que la ley tenía por objeto responder a las prácticas de disimulación del rostro en el espacio público, y que

«[...] el legislador ha estimado que tales prácticas pueden constituir un peligro para la seguridad pública y desconocen las exigencias mínimas de la vida en sociedad; que ha estimado igualmente que las mujeres que ocultan su rostro, voluntariamente o no, se ubican en una situación de exclusión y de inferioridad manifiestamente incompatible con los principios constitucionales de libertad e igualdad; que al adoptar las disposiciones deferidas, el legislador ha completado las reglas hasta ahora reservadas a situaciones puntuales con la finalidad de proteger el orden público».¹⁵⁹

El Consejo Constitucional solo agregó una salvedad, según la cual debía mantenerse el equilibrio entre el orden público y los derechos constitucionalmente protegidos, y por ello

¹⁵⁶ *Loi numéro 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public.* La traducción es nuestra.

¹⁵⁷ En el año 2008, el Consejo de Estado francés negó la nacionalidad francesa a una mujer marroquí, casada con un nacional francés, por llevar habitualmente el *burka* (Conseil d'État: *Mme. M.* [27/06/2008]). El Consejo de Estado entendió que la actitud de la mujer era un rechazo de los valores en los que se asienta el pacto republicano, en concreto la igualdad de sexos. Y que la laicidad francesa impide reconocer excepciones a los principios básicos en función de creencias religiosas.

¹⁵⁸ Ver *Les sages valident la loi sur la burqa*, *Le Figaro* (07/10/2010); *Conseil Constitutionnel - La loi interdisant le voile intégral validée par les Sages*, *Le Point* (07/10/2010).

¹⁵⁹ Conseil Constitutionnel: *Décision n° 2010-613 DC* (07/10/2010), traducción nuestra.

«[...] la prohibición de ocultar el rostro en el espacio público no podría, sin implicar una violación al artículo 10 de la Declaración de 1789, restringir la libertad religiosa en los lugares de culto abiertos al público [...]».¹⁶⁰

La opinión del Consejo Constitucional fue generalmente aceptada. De hecho, prácticamente no hubo reacciones públicas, más allá de algunas opiniones de especialistas de derecho constitucional que cuestionaron la decisión. Para estos constitucionalistas, la decisión era jurídicamente débil, y solo podía entenderse como una reacción frente a la creciente islamofobia de la sociedad francesa. Para esta opinión doctrinaria (Fatin-Rouge Stéfanini y Philippe, 2011) la argumentación del Consejo Constitucional fue, en primer lugar, excesivamente superficial, ya que las normas de referencia utilizadas para el control de constitucionalidad fueron simplemente enunciadas, prácticamente sin argumentación. En segundo lugar, el Consejo Constitucional utilizó, como vimos más arriba, una noción altamente controvertida de orden público, que superaba el orden material y exterior como había sido tradicionalmente considerado por la jurisprudencia francesa. Así, el concepto de orden público se integró también un orden público inmaterial, fundado sobre una concepción legislativa del orden y de la libertad.

Finalmente, la laicidad no podría ser invocada en apoyo de la prohibición porque en la interpretación generalmente aceptada ella obliga a los agentes públicos y en algunos casos a los particulares cuando actúan en relación con un servicio público. Pero de ningún modo puede imponerse un deber de neutralidad a los particulares por el solo hecho de estar ubicados en un espacio público en el sentido físico del término.

Si cruzamos ahora los Pirineos podremos ver que en 2010 el Senado español aprobó una proposición en la que solicitaba al Gobierno que promoviera las reformas legales y reglamentarias necesarias para que se prohibieran las prendas que ocultan el rostro de las personas en los espacios públicos. El principal argumento invocado era la lesión a la igualdad entre hombres y mujeres. El hecho mismo de que el argumento central del debate fuera el de la dignidad de la mujer muestra que no se estaba hablando de la prohibición de ocultar el rostro (un hombre puede llevar el rostro oculto por un pasamontañas, por ejemplo) sino de la prohibición de ocultar el rostro *de las mujeres en virtud de un mandato religioso*. Incluso muchos de los que estaban en contra del proyecto coincidían en que el velo integral es una forma de opresión de la mujer, aunque creían que no eran necesarias nuevas normas, sino que bastaba con la aplicación de las existentes para luchar contra él.¹⁶¹

Por la misma época, muchos ayuntamientos decidieron prohibiciones semejantes, en su mayoría para los edificios públicos dependientes de la autoridad municipal. La mayoría de estos ayuntamientos están en la comunidad autónoma de

¹⁶⁰ Conseil Constitutionnel: *Décision n° 2010-613 DC* (07/10/2010), traducción nuestra.

¹⁶¹ Ver las siguientes informaciones de prensa: *El Senado pide que se prohíba el “burka” con los votos de PP, CiU y UPN, El Mundo* (23/06/2010); *El Congreso rechaza que se prohíba el uso del “burka”, El País* (20/07/2010).

Cataluña, y en el grupo se incluye a la ciudad de Barcelona.¹⁶² Una de las decisiones municipales, la del ayuntamiento de Lleida, fue judicialmente recurrida por un colectivo musulmán. Por un lado, se alegaba la violación del derecho a la libertad religiosa y del principio de igualdad. Por otro lado, se invocaban cuestiones formales respecto de la competencia del ayuntamiento para legislar en la materia. Los tribunales inferiores convalidaron la prohibición municipal, y el asunto llegó al Tribunal Supremo. Este anuló la prohibición establecida por el ayuntamiento de Lleida. Sin embargo, no lo hizo por motivos de fondo, sino por considerar que la restricción de la libertad de religión necesitaba, de acuerdo con las disposiciones constitucionales, la existencia de una *ley* en sentido estricto, es decir, de una disposición de carácter general del poder legislativo, por lo que una ordenanza o un reglamento municipal no resultaban suficientes.¹⁶³

Para un sector de los especialistas jurídicos la prohibición se justifica como forma de hacer frente a un *extremismo identitario*. El respeto a *otras culturas y otras tradiciones* debería ser posible siempre que las mismas no atenten contra los derechos fundamentales de la persona o los elementos integrantes del orden público. El uso del velo integral atentaría tanto contra lo uno como contra lo otro, porque sería contrario al orden público y además lesionaría los derechos fundamentales de las mujeres, en concreto, el derecho a la dignidad personal, a la igualdad efectiva y la no discriminación (ver por ejemplo Areces, 2011). Los mismos argumentos subyacen en la prohibición de otras formas de velo en contextos específicos, como el educativo.

A nuestro juicio este tipo de opiniones adolecen de tres grandes vicios. En primer lugar, consideran que hay violación de los derechos de las mujeres. Interpretar el velo como un signo de sumisión de la mujer tiene el problema de saber quién está legitimado para decidir que el velo tiene ese sentido. El sentido del velo no es unánimemente interpretado. Muchos podrían pensar que el hecho de que algunos jóvenes usen camisetas con ciertos símbolos (como el signo del dinero o publicidades comerciales) es un atentado a la dignidad del ser humano, ya que supone su conversión en objeto comercial; o que el uso de gorras y camisetas de un determinado club de fútbol es equivalente a la incorporación coactiva del individuo en un grupo de tipo sectario; o cualquier cosa parecida. Así, parece que es correcto decir que muchas de las opiniones vertidas sobre el significado del velo responden a un estereotipo construido

¹⁶² Ver las siguientes informaciones de prensa: *Lleida es ya la primera ciudad española que prohíbe el “burka” en edificios públicos*, *El País* (28/05/2010); *El Ayuntamiento de El Vendrell aprueba el veto al “burka” tras un crispado pleno*, *El País* (11/06/2010); *Coín será el primer municipio andaluz en prohibir el “burka”*, *El País* (13/06/2010); *Barcelona prohíbe el acceso a las instalaciones municipales con “burka”*, *El País* (14/06/2010); *El veto al “burka” fracasa en Reus*, *El País* (19/06/2010); *Manresa limitará el uso del “burka” y Terrassa reclama una regulación oficial*, *El País* (22/06/2010); *L'Hospitalet prohíbe el velo integral en las instalaciones municipales*, *El País* (22/06/2010); *Cunit prohíbe el “burka” en instalaciones municipales*, *El País* (28/06/2010); *Martorell prohíbe el uso del “burka” en edificios públicos*, *El País* (21/07/2010); *Un municipio de Madrid se suma al veto del “burka”*, *El País* (27/07/2010); *Galapagar prohíbe el “burka” en las dependencias municipales*, *El País* (27/07/2010); *Cervera acuerda prohibir el uso del velo integral islámico en los edificios municipales*, *El País* (30/07/2010).

¹⁶³ Tribunal Supremo: Sentencia de 15 de marzo de 2013.

en occidente sobre ese tipo de prendas y sobre los musulmanes en general, que ha impregnado la teoría política.

Pero aun admitiendo que el velo sea una afrenta a los derechos de la mujer, su prohibición no dejaría de ser paradójica. En efecto, aunque se admitiera que se trata de un caso de subordinación femenina y por lo tanto una contradicción de los valores liberales, la supresión del velo también sería una medida iliberal. El velo no puede ser suprimido, salvo que se nieguen al mismo tiempo los valores liberales, entre los cuales ocupa un lugar primordial la libertad de elección del propio estilo de vida, que incluye, obviamente, el estilo de vida que elige la mujer musulmana que usa el velo. El argumento de la autonomía, en su versión liberal, funcionaría si en todos los casos de uso del velo se tratara efectivamente de una imposición hacia la mujer musulmana proveniente del grupo al que pertenece, o de alguno de sus miembros. Sin embargo, no se puede probar que esto sea siempre así, ni siquiera que sea así en la mayoría de los casos. Si la mujer actúa voluntariamente en ejercicio de su libertad es difícil justificar la existencia de discriminación por el solo hecho de usar el pañuelo islámico o incluso el velo integral. Y ello independientemente de que se pueda considerar que esta opción personal confirma la posición inferior que ocupa la mujer en la sociedad islámica frente al varón, porque se trata en todo caso de una libre elección de la mujer.

Prohibir el uso del velo a una mujer que desea usarlo de modo voluntario es adoptar una posición paternalista. Tal actitud paternalista únicamente podría justificarse demostrando que la mujer actúa voluntariamente solo en apariencia, ya que o bien le falta información adecuada para decidir, o bien le falta la capacidad cognitiva suficiente o bien le falta la experiencia suficiente para valorar la información. Parece claro que ninguna de estas cosas puede suponerse en forma genérica respecto de mujeres adultas. Así, el paternalismo estaría justificado únicamente en el caso de menores de edad que no tuvieran la edad suficiente como para tomar por sí mismos decisiones en materia religiosa. Pero incluso en este último caso la acción paternalista podría encontrar otros escollos, como el derecho de los padres a educar a sus hijos en sus creencias religiosas.

En segundo lugar, se asume que el uso del velo integral es en sí mismo y sin considerar las circunstancias, contrario al orden público. Este punto de vista solo puede sostenerse, como hemos visto en el caso francés, haciendo uso de una noción amplia e inmaterial del orden público, que incluya las buenas costumbres o las formas de vida de la comunidad como valores integrantes de ese orden.

En esta noción amplia e inmaterial del orden público la autonomía de los individuos no es únicamente un derecho a su favor sino también un deber que pesa sobre sus cabezas. O, lo que es lo mismo, es un derecho indisponible. Es el mismo argumento que se usa para decir que el consentimiento no puede justificar la esclavitud, que el esclavo feliz no justifica la esclavitud. Aunque parece que así se lleva la cuestión bastante más lejos de lo que la razonabilidad permite ir: equiparar el uso del velo a una situación de esclavitud.

El argumento del orden público podría resultar aceptable si se utilizara este concepto en su acepción limitada y material, es decir, en un sentido semejante al de *seguridad pública*. En efecto, es defendible desde diferentes posturas que la libertad religiosa debe ajustarse a ciertos límites y que la seguridad pública es uno de ellos. Se tratará así de un debate sobre los límites de la libertad.

El argumento de la seguridad es más viable para la prohibición, pero también de aplicación mucho más restringida. Es más viable, porque si por motivos de seguridad se exige, por ejemplo, que el rostro de las personas esté visible, será posible requerir que se retire un velo islámico o un turbante *sij*, del mismo modo que se impide que alguien ingrese a un edificio público con la cara cubierta por un pasamontañas. El argumento es más eficaz, pero también más restringido. Porque puede utilizarse solo en aquellos casos en que sea estrictamente necesario para garantizar la seguridad: se puede pedir que una mujer musulmana se quite el velo cuando sea necesario constatar su identidad al ingresar a un edificio del gobierno, por ejemplo, pero no impedirle que camine cubierta de pies a cabeza por la calle si ese es su deseo; se puede pedir a alguien que lleva una cruz o una medalla metálicas que se las retire al pasar por un escáner de control de metales, pero no que no las use cada vez que sale de su casa.

En tercer lugar, se hace una lectura en términos de oposición de culturas (lo que queda patente en las expresiones que hemos colocado en cursiva más arriba, al referirnos a *otras culturas*), de las cuales una es favorecida, a tal punto que entra ella misma dentro del concepto de orden público, y la otra debe subordinarse.

La idea de oposición entre culturas recuerda a algunas posiciones que presentan explícitamente la cuestión del velo como un conflicto entre el *Islam y la democracia*. Se trata de una generalización simplista y, por ello, falsa. Está claro que, dentro de la tradición islámica y en particular en algunas de sus interpretaciones, pueden existir prácticas no del todo conformes con los principios de un derecho liberal. Sin embargo, no se puede presentar al Islam, globalmente y sin más precisión, como enfrentado con el Estado de Derecho; de la misma manera que no es posible presentar al cristianismo como opuesto en sí mismo al Estado de Derecho por el hecho de que existan algunas vertientes integristas del cristianismo que sean contrarias a los principios de un derecho liberal.

Es cierto que el velo puede tener una interpretación religiosa o meramente cultural. En cualquier caso, su uso está amparado en principio por las libertades públicas (la libertad religiosa, en el primer caso; la libertad de expresión o el derecho a la propia imagen, en el segundo). Así, no puede ser prohibido mientras no exista peligro para el orden público o para los derechos de terceros. Desde luego, debe interpretarse el orden público en su sentido estricto y material, y no como forma de proteger una cultura mayoritaria.

Finalmente, la neutralidad del Estado no puede invocarse en ayuda de la prohibición, porque ella no es un límite a la libertad religiosa, sino por el contrario, un

compromiso estatal que la refuerza. La neutralidad puede ser exigida a la esfera pública estatal entendida como ámbito de actuación de los agentes estatales (y aún así con diversos grados de exigencia, según el criterio interpretativo que se adopte) pero no se aplica a toda la esfera pública (estatal o no estatal) entendida en su sentido de espacio público físico para limitar las libertades de los particulares.

No podemos aquí referirnos a todos los supuestos en los que se ha discutido la prohibición del velo en el espacio público. Haremos solo un rápido repaso para completar una visión panorámica.

En los Países Bajos no hay ninguna prohibición general, pero sí algunas disposiciones parciales (por ejemplo, las facultades de la policía para la identificación de personas o normas aplicables al transporte público). Algunos ayuntamientos, por su parte, han prohibido el uso del velo integral en su ámbito territorial. Una situación parecida se da en Italia. En Suiza tampoco hay una prohibición general, aunque sí algunas disposiciones que se aplican a los agentes de la administración pública en ejercicio de sus funciones. Tampoco en Dinamarca, el Reino Unido, Austria ni en Alemania hay una disposición prohibitiva general.

En Bélgica se aprobó una prohibición general, por parte de la Cámara de Representantes, en 2010. Sin embargo, la posterior disolución del Parlamento impidió que ella fuera votada por el Senado. La proposición de ley fue nuevamente aprobada en 2011 y se encuentra hoy vigente. En virtud de la ley se introdujo una reforma al Código Penal por la cual se castiga, salvo existencia de una disposición legal contraria, a todos aquellos que se presenten en los lugares accesibles al público con la cara enmascarada u oculta, en todo o en parte, de manera que no sean identificables.¹⁶⁴

El velo en las instancias internacionales

La controversia sobre el uso del velo islámico llegó también a las instancias internacionales de protección de los derechos humanos. Particularmente activo a este respecto ha sido el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, aunque también el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas trató de un caso relativo al velo. En general, se trataba de instancias recursivas frente a soluciones de derecho interno que no satisfacían a los actores involucrados.

El primer caso resuelto por el Tribunal Europeo, y tal vez el más relevante porque fue decidido por la Gran Sala, tuvo su origen en 1998 cuando un reglamento administrativo prohibió que los varones asistieran con barba y que las mujeres llevaran el velo en las universidades turcas. Leyla Sahin, estudiante de medicina, debió

¹⁶⁴ En McGoldrick (2006) puede encontrarse un análisis del tratamiento que ha recibido la cuestión del velo en diferentes países en Europa (Francia, Alemania, Suiza, Reino Unido, España, Italia, Bélgica, Países Bajos, Turquía) y fuera de Europa (Estados Unidos, Trinidad, Uzbekistán, Afganistán, Singapur, Arabia Saudita, Irán).

abandonar sus estudios en Turquía por negarse a retirarse el velo. El Tribunal convalidó la prohibición como compatible con el Convenio, al entender que el principio de laicidad del derecho turco daba suficiente base para la prohibición.¹⁶⁵

El nudo del problema era la cuestión de la proporcionalidad de la medida restrictiva de la libertad religiosa, es decir, su justificabilidad en una sociedad democrática. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos la entendió cumplida bajo el amparo de la igualdad y la laicidad constitucionalmente previstas en Turquía como modo de proteger el sistema democrático. El concepto de *necesidad* depende, desde luego, de la concepción que la sociedad democrática tiene de sí misma. El Tribunal mediante la sentencia en el asunto *Sahin* vino a decir que una lectura republicana fuerte de las necesidades democráticas no es contraria al Convenio Europeo (lo cual no equivale a decir, evidentemente, que esa sea la solución políticamente más convincente, consideración que escapa a la jurisdicción del Tribunal). En el asunto *Köse*, y también contra Turquía, la Corte convalidó una prohibición semejante pero referida a las escuelas primarias.¹⁶⁶

Más allá de las críticas que puedan hacerse a la sentencia en el plano de la dogmática jurídica, en el plano político ella implica convalidar una postura de asimilación en los principios del republicanismo que parece poco respetuosa de la idea de autonomía individual.

Si nos detenemos en el caso francés, vemos que varios estudios se pronunciaron en el sentido de que la ley de 2004 era compatible con el Convenio (Flauss, 2004: 322-324; Camby, 2005: 9; Debet, 2004: 247). Lo mismo puede decirse de la decisión del Consejo de Estado de 2004 que, al evaluar la circular de ese mismo año, avaló indirectamente la compatibilidad entre la ley y la Convención Europea.¹⁶⁷ En 2008 dos sentencias del Tribunal Europeo reforzaron esta interpretación. Aunque las dos sentencias de 2008 no se refirieron a la ley de 2004, porque los hechos se habían producido con anterioridad, ellas tienen un alcance más amplio, en cuanto convalidan, en términos generales, las restricciones que Francia pueda imponer en nombre de la laicidad, de modo que es previsible que si la ley de 2004 llegara al Tribunal Europeo, este la convalidaría (Chélini-Pont y Girard, 2009: 2-11).

En los casos *Dogru* y *Kervancı* dos estudiantes de nacionalidad francesa, que fueron expulsadas de su establecimiento escolar por negarse a retirar el velo islámico durante las clases de educación física en forma reiterada, recurrieron a la Corte Europea, alegando la violación de su libertad religiosa, en cuanto veían en la prohibición de llevar el velo y la consecuente sanción disciplinaria de expulsión una violación de su derecho a la manifestación religiosa; y también una violación de su derecho de instrucción. La

¹⁶⁵ Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Leyla Sahin c/Turquía*, Gran Sala (10/11/2005), párrafo 115, traducción nuestra. Puede verse una síntesis de la línea argumental de la sentencia en Chueca Sancho (2005).

¹⁶⁶ Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Köse y otros c/Turquía* (24/01/2006), decisión de inadmisibilidad.

¹⁶⁷ Conseil d'État: *Union française pour la cohésion nationale* (08/10/2004).

Corte rechazó que existiera violación de la libertad religiosa, ya que las restricciones impuestas por Francia a la libertad religiosa en nombre de la laicidad fueron entendidas como compatibles con el Convenio. La presunta violación del derecho a la instrucción también fue rechazada, porque existía un mecanismo de escolarización a distancia.¹⁶⁸

El Tribunal aplicó su criterio de entender justificadas las restricciones a las libertades cuando hay previsión legal, finalidad legítima y proporcionalidad. La finalidad legítima aparecía en el hecho de que el Tribunal interpretó que un signo religioso ostentoso puede constituir para los menores una fuente de presión y de exclusión. La proporcionalidad (que el Tribunal identifica con la necesidad de la medida en una sociedad democrática) podía verse en el hecho de que la medida no pone en cuestión la libertad de conciencia, y no tiene más que un efecto limitado y temporal, máxime cuando se trata de un ámbito (el de las relaciones del Estado con las iglesias) en el que no existe un consenso europeo, por lo que los Estados tienen un cierto margen de apreciación. El requisito más difícil de cumplir era el de la previsión legal, dado que al momento del conflicto no existía en Francia todavía ninguna norma legal que prohibiera el uso del velo. El Tribunal encontró ese sustento legal en el conjunto del ordenamiento jurídico, interpretado según la opinión consultiva del Consejo de Estado de 1989 (que, sin embargo, no tiene efecto vinculante en el derecho francés).

Fuera del ámbito escolar, el mismo criterio antes señalado fue aplicado en el caso *El Morsli* para justificar la exigencia de retirarse un velo a la entrada de un consulado.¹⁶⁹ También está justificado que los controles de seguridad de los aeropuertos exijan el retiro de un turbante, como lo sostuvo el Tribunal en el caso *Phull*.¹⁷⁰ Sin embargo, el interés del Estado en el mantenimiento de la laicidad no puede ir tan lejos como para prohibir en forma general determinadas vestimentas religiosas en los ámbitos públicos. Así, en el caso *Ahmet Arslan*, el Tribunal decidió que es contraria al Convenio la prohibición (y la consiguiente penalización) de la utilización de turbantes en ámbitos públicos que no son establecimientos públicos. Se trataba de un grupo de personas que habían sido condenadas por utilizar esos turbantes en la calle, a la entrada de una mezquita.¹⁷¹ Precisamente por las consideraciones vertidas en este último caso, parece que una prohibición general de ocultamiento del rostro en el espacio público no pasaría el filtro del Tribunal Europeo.

El Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas también resolvió un caso relativo al uso de símbolos religiosos en el ámbito público. El Comité consideró que la libertad de manifestar la religión comprende el derecho a usar en público ropas o atuendos que estén en conformidad con la fe o religión del individuo. Pero también sostuvo que tal derecho no es absoluto, de modo que aunque en el caso la sanción

¹⁶⁸ Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Dogru c/Francia* (04/12/2008); Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Kervanci c/Francia* (04/12/2008).

¹⁶⁹ Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *El Morsli c/Francia* (04/03/2008), decisión de inadmisibilidad.

¹⁷⁰ Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Phull c/Francia* (11/01/2005), decisión de inadmisibilidad.

¹⁷¹ Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Ahmet Arslan y otros c/Turquía* (23/02/2010).

aplicada por el uso del velo islámico había sido injustificada, quedaba abierta la puerta a prohibiciones concretas en tanto hubiese una justificación por parte del Estado.¹⁷²

Las variantes de la libertad religiosa

Queremos ahora insistir en algunas cuestiones teóricas en torno de la libertad religiosa. Haremos una aproximación general al tema y nos preguntaremos luego si la libertad religiosa exige reconocer derechos colectivos o excepciones a normas generales para proteger a los grupos religiosos (en especial a los minoritarios) y a sus miembros.

Una lectura de la libertad religiosa en clave de igualdad

El pensamiento liberal y su consagración político-jurídica impulsaron el pasaje de una mera tolerancia pragmática de los disidentes religiosos a una situación de plena libertad, con el reconocimiento de que las creencias religiosas son una opción privada de los ciudadanos y de que la autoridad política no está legitimada para imponer una verdad religiosa. La libertad religiosa, ya lo hemos dicho, es la consagración jurídica de la secularización como privatización de las creencias religiosas. Gracias a ella el individuo puede elegir de entre diferentes sistemas religiosos a cuál ajustar su conducta; e incluso puede organizar su vida conforme a un sistema de orientación de conducta de carácter no religioso. La religión pierde así su función de elemento de cohesión social (Müller, 1982: 67; Durham, 1994: 469).

Desde el punto de vista de la teoría jurídica, la libertad religiosa apareció como un derecho absoluto (o sea, invocable *erga omnes*) y público; era además, en su formulación del siglo XVIII, un derecho estrictamente individual, negativo (en el sentido que exige abstención de coacción por parte del Estado y de terceros), y reconocido en forma universal (es decir reconocido de modo formalmente igual para todos los individuos). La negatividad, la individualidad y la universalidad son características de las primeras formulaciones del derecho, por otra parte comunes a la generalidad de los derechos reconocidos por el Estado liberal. En qué medida pueden esperarse, como derivaciones de este derecho, prestaciones positivas, derechos colectivos o excepciones a normas generales, es una discusión que apareció posteriormente en el tiempo, y que nosotros trataremos en los párrafos siguientes.

En conformidad con el ideal liberal, una consagración completa de la libertad religiosa necesita de la paralela consagración de la igualdad en el campo religioso (Mantecón, 1994: 115; Peces-Barba y Prieto, 1998: 268; Durham, 1994: 488). Sin

¹⁷² Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas: *Raihon Hudoyberganova c/Uzbekistán*, CCPR/C/82/D/931/2000 (05/11/2004).

embargo, para los teóricos clásicos del liberalismo, esta igualdad se veía satisfecha con un tratamiento formalmente igual para todos los ciudadanos. De este modo, no eran necesarias ni prestaciones positivas de carácter correctivo, ni reconocimiento de derechos de grupo ni reconocimiento de derechos de excepción. No hacían falta derechos positivos, porque el mejor modo de lograr la igualdad era mediante la pura abstención estatal, de modo que se dejaba a los individuos, ya iguales por naturaleza, que interactuaran libres de coacciones en la sociedad-mercado. Tampoco hacían falta derechos de grupo o derechos excepcionales para los individuos o grupos, porque la libertad religiosa debía mantener esta libertad como la garante de un ámbito de autonomía individual que posibilita las diferencias (en este caso, religiosas) pero solo en el mundo privado, derivándose de ello un puro deber estatal de no interferencia.

En este apartado nos ocuparemos de las posibilidades de lectura del derecho a la libertad religiosa como un derecho prestacional, tanto desde una postura que podríamos llamar, genéricamente, de ciudadanía social, como desde una postura de ciudadanía multicultural.

Veamos un ejemplo del primer tipo de justificación, es decir, a través de la ciudadanía social. Como explica Ronald Dworkin (1982), un liberalismo basado en la igualdad exige que el Estado trate a los ciudadanos como iguales, e insiste en un sistema económico en el que ningún ciudadano tiene menos que una parte igual de los recursos de la comunidad solo para que otros tengan más. Desde luego, esto no implica exigir una igualdad de resultados (por ejemplo, que todos los ciudadanos tengan en cada momento de sus vidas una cantidad igual de recursos). Para una perspectiva liberal, el mecanismo del mercado resulta, en principio, una forma satisfactoria de distribución de las riquezas para lograr la igualdad. En efecto, en un mercado ideal y eficiente, en el que las personas comienzan con el mismo nivel de riqueza y tienen aproximadamente las mismas capacidades, nadie podría quejarse de que a lo largo de su vida ha acumulado menos riqueza que otros. En tal mercado ideal, cualquier persona podría tener la misma riqueza que otra, si hubiese tomado las mismas decisiones económicas que esta otra ha tomado.

Sin embargo, el mercado real no es igual a ese mercado ideal. Las personas no entran al mercado con los mismos recursos. Algunos tienen una mayor riqueza heredada de sus familias, o tienen la posibilidad de una mayor educación. Las personas no son iguales en capacidades, y no todas las capacidades son igualmente favorecidas por el mercado. La suerte es también un factor importante. Además, y esto es lo que a nosotros nos interesa, muchas circunstancias no elegidas (como la raza o el sexo) pueden tener consecuencias favorables o desfavorables en el mercado (Dworkin, 1982; 1981a; 1981b).

Desde los trabajos de Thomas Marshall ([1950]1983) el concepto de ciudadanía se corresponde con la atribución de determinados derechos y deberes, que habilitan al individuo como miembro pleno de la comunidad. Estos derechos han sido

en un primer momento los derechos civiles, luego los políticos, y finalmente los sociales. El objetivo de los derechos sociales es reducir (no eliminar estructuralmente) las desigualdades generadas por el mercado.

Los derechos sociales son, como se sabe, derechos de tipo positivo. El concepto de derecho prestacional implica para el Estado una obligación de actuar de determinada manera. La primera conceptualización jurídica correspondió a Alfred Verdross (1963: 506), quien identificó, junto a los clásicos derechos de libertad que exigen un *non facere* de los Estados, otros derechos que implican un *facere* de parte de los Estados, y que incluyen a los derechos procesales y políticos, por un lado, y a los sociales, por otro.

En lo que a nosotros nos interesa en este punto, dos son las preguntas que surgen. La primera es si a partir de la libertad religiosa pueden justificarse tal tipo de derechos positivos; la segunda, en su caso, es cuál es esa justificación. La cuestión de este punto es saber si el reconocimiento genérico y uniforme de la libertad religiosa como mera abstención es por sí solo suficiente, o si por el contrario se justifica un tratamiento a favor de los grupos religiosos, que implique el reconocimiento de prestaciones positivas en su beneficio. Hay que tener en cuenta que considerar la libertad religiosa como una libertad puramente negativa o, por el contrario, caracterizarla como una libertad prestacional, que llama a la existencia de un deber del Estado de asegurar determinados medios para el ejercicio de la propia libertad, depende en gran medida de la concepción que se tenga sobre las relaciones entre el Estado y los grupos religiosos.

Hay quienes creen que las prestaciones positivas que el Estado puede asegurar a los grupos religiosos pueden justificarse como formas de promover una igualdad real en el contexto de la filosofía del Estado social (Mantecón, 1996: 75-77; Peces-Barba, 1993b: 406-410). Así, medidas tales como el sostenimiento económico de las organizaciones religiosas, la financiación de la enseñanza de la religión en las escuelas públicas, la asistencia religiosa en establecimientos estatales como las prisiones, etc. podrían ser vistas como enmarcadas en el Estado social. El Estado debería cooperar con la generalidad de las organizaciones religiosas. En este caso, se trataría de un Estado que valora positivamente el hecho religioso en cuanto tal, y que por considerarlo un factor relevante para el pleno desarrollo de la personalidad de los ciudadanos, decide cooperar con las organizaciones religiosas.

Para una posición como la que estamos analizando (justificación de prestaciones positivas a través de los presupuestos del Estado social) tales derechos positivos forman parte de la problemática de la justicia en tanto que cuestiones distributivas. Pero la filosofía del Estado social sigue siendo ajena al reconocimiento de las identidades específicas de los grupos. En una sociedad en la que los individuos persiguen sus propios *fines* de acuerdo con su propia concepción de la *vida buena* (concepción liberal), o en la que lo que realmente importa es la *identidad cívica*

decidida por el cuerpo social democrático (concepción republicana), la identidad de los colectivos que componen la sociedad global no interesa a la propia sociedad global. Por ende, no es un problema de justicia.

Que de hecho las prestaciones positivas existen, en mayor o menor medida según las características históricas del régimen de neutralidad religiosa del Estado, no hay ninguna duda. Que ellas puedan justificarse en la filosofía del Estado social, en cambio, nos parece más dudoso. Sucede que las políticas prestacionales propias del Estado social tienen (o al menos pretenden tener) un carácter universal. Las distintas formas de promoción de las actividades de las confesiones religiosas por las diferentes vías de cooperación, en cambio, tienden a hacer frente a las necesidades propias y específicas de los grupos religiosos. Y como lo reconocen incluso quienes hablan de Estado social en estos casos (Peces-Barba, 1993a: 408), nos encontraríamos ante un supuesto de igualdad como diferenciación. En otras palabras, las políticas redistributivas aplicadas a grupos culturales (o, en nuestro caso, religiosos) son inseparables de las políticas de reconocimiento de la identidad de esos grupos.

Desde luego esto no quiere decir que las organizaciones religiosas no puedan disfrutar de la actividad prestacional del Estado social como cualquier otra entidad de la sociedad civil, y que el acceso a esas prestaciones positivas no esté justificado por los fundamentos del Estado social. Si una organización religiosa gestiona, por ejemplo, una residencia para personas de la tercera edad, y recibe para ello una subvención estatal como podría recibirla cualquier otra entidad no religiosa, tal prestación está justificada dentro de la filosofía de la ciudadanía social.

Sin embargo, la recepción de prestaciones positivas de parte de las organizaciones religiosas o de los individuos en tanto que organizaciones religiosas o individuos creyentes no forma parte de la estructura de la ciudadanía social. Tal tipo de prestaciones están basadas en la pervivencia de modelos anteriores a la secularización de las instituciones políticas (como es el sistema de confisionalidad o iglesia estatal, por ejemplo), se basan en una concepción multicultural de la ciudadanía o combinan ambos elementos.

La promoción positiva de grupos religiosos puede estar ligada a la existencia de una vinculación especial del Estado con una religión en particular. En algunos Estados existe una especial vinculación entre la autoridad política y alguna o algunas confesiones religiosas, que hace esta o estas reciban un trato de favor. Estamos aquí en el campo propio de los modelos confesionales, de iglesia de Estado o semejantes. Si hoy subsisten estos modelos es como una reminiscencia de las épocas previas al Estado secularizado.

La otra forma de reconocer prestaciones positivas es a través de los mecanismos de ciudadanía multicultural. Para una posición multicultural, las cuestiones de justicia comprenden *no solo* aspectos distributivos *sino también* aspectos identitarios (Young, 1990: 33). Para los multiculturalistas, el reconocimiento de prestaciones

positivas es una herramienta para lograr una igualdad real frente a un punto de partida desigual. En el caso de reconocimiento de derechos específicos positivos las tradicionales características de generalidad y objetividad (que acompañaron el reconocimiento de las libertades clásicas) son sustituidas por las de singularidad y subjetividad (Souto, 1995: 137).

Una teoría multicultural de la igualdad lleva a tener en cuenta las circunstancias no elegidas, y a compensar las consecuencias negativas que ellas puedan acarrear. En el plano cultural, es eso lo que propone Will Kymlicka desde un punto de vista liberal. Para el autor canadiense la opción de proteger los grupos minoritarios exige no solo un reconocimiento simbólico sino también recursos económicos. La protección económica que entra dentro del reconocimiento a los grupos minoritarios debe sumarse a las políticas redistributivas clásicas (Kymlicka, 2007: 136).

La protección económica de las minorías se justifica a partir de la distinción, entre las opciones personales y las circunstancias no elegidas. El Estado liberal no tiene como función proteger a las personas de las consecuencias onerosas de sus propias decisiones (al menos no en principio y dejando de lado casos extremos como serían, por ejemplo, la atención médica a un suicida). Siguiendo el ejemplo de Kymlicka (1991: 186-188), si una persona es amante de los vinos caros, el Estado no debe asignarle una porción mayor de recursos solo para satisfacer esta opción personal por los vinos de alto precio. Pero si una persona tiene, por ejemplo, una grave enfermedad, sí es legítimo que el Estado pague el tratamiento médico, aunque de este modo destine más recursos a ese ciudadano que a un ciudadano sano.

Así, entonces, decidir si es legítimo que el Estado destine recursos económicos a proteger la libertad religiosa de las personas depende de si se considera que la religión es una opción libremente elegida o si se cree que es una circunstancia no elegida. Si la religión es una circunstancia no elegida, y la libertad religiosa de los ciudadanos debe ser garantizada de modo igualitario, sería legítimo que el Estado destinara dinero a financiar, por ejemplo, los salarios de los ministros religiosos y de los profesores de religión, y que lo hiciera en mayor medida respecto de los grupos minoritarios o económicamente desfavorecidos. Si la religión es una pura opción personal, en cambio, tal financiación podría ser equiparada a los vinos caros de los que hablamos en el párrafo anterior.

Por nuestra parte coincidimos con las posturas de los multiculturalistas en el sentido de afirmar la necesidad de las políticas de reconocimiento, y de que estas incluyan aspectos distributivos. La segregación cultural hacia determinados grupos no es totalmente independiente de la marginación económica. Desde luego que esto no puede afirmarse así para todos los casos. Hay ejemplos de grupos religiosos económicamente prósperos que ha sufrido marginación cultural, como los judíos durante mucho tiempo en Europa o los mormones en Estados Unidos. Por ello no se puede afirmar que *siempre* las políticas de reconocimiento deban ir unidas a políticas

distributivas, aunque sí se debe decir que *siempre* hay que estar atentos a que las políticas de reconocimiento se unan a las distributivas si ello es necesario.

El marco multicultural ofrece las mejores perspectivas para pensar la cuestión de la igualdad y, más en particular, sus aspectos distributivos en tanto están vinculados a los grupos religiosos (y por ello son inseparables de las políticas de reconocimiento). Nuestra posición está sustentada en lo que Will Kymlicka (2011: 6) ha denominado *the liberal multiculturalist hypothesis*: que es posible reconocer y proteger la identidad y cultura de las minorías sin lesionar valores democráticos y liberales básicos.

Por eso creemos que es posible que de la libertad religiosa se deriven prestaciones positivas que permitan que el ejercicio de este derecho sea real y efectivo aunque, como señalaremos en los siguientes párrafos, hay que tener en cuenta los límites de tales derechos positivos.

Creemos que las prestaciones positivas a favor de los grupos religiosos o de sus miembros son aceptables, en tanto estén sometidas a dos criterios rectores. El primero: el criterio distributivo. El segundo: el criterio de los límites.

El primer criterio es que las prestaciones positivas se realicen con la finalidad de hacer efectiva la justicia distributiva, esto es, de igualar los puntos de partida de los ciudadanos en el reparto de los bienes sociales. Así, las comunidades religiosas más desfavorecidas podrán reivindicar un trato más favorable que aquellas que estén en posición de ventaja. Esto no quiere decir que los grupos mayoritarios no tengan derecho a recibir ninguna prestación; pero sí que la distribución no puede hacerse con prescindencia de la consideración respecto de la posición social del grupo religioso en cuanto a su disponibilidad económica.

El segundo criterio es el de los límites, que se derivan de dos fuentes fundamentales. La primera es el principio de neutralidad estatal, del que nos ocupamos en otro capítulo de este trabajo. En efecto, aunque la neutralidad religiosa del Estado no impide el reconocimiento de derechos positivos a favor de los individuos y grupos religiosos, sí plantea ciertos límites.

La segunda fuente de los límites es el estatuto particular de la religión. Una de las enseñanzas de los liberales heterodoxos y de los comunitaristas ha sido mostrar que no puede sostenerse que la dimensión religiosa de la personalidad sea puramente electiva como lo es, por ejemplo, el gusto por los vinos caros. La religión tiene que ver con las convicciones más profundas de los seres humanos, con la socialización en determinado grupo y con la pertenencia a una tradición. La religión no es una mera opción personal. Sin embargo, tampoco puede afirmarse que la religión sea un elemento de adscripción igual a, por ejemplo, la raza. Las personas cambian de religión. Adoptan nuevas creencias y abandonan las antiguas. Tienen dudas sobre sus creencias y, fundamentalmente, tienen la capacidad de criticar la tradición en la que han sido educados.

Este aspecto al menos parcialmente voluntario de las creencias religiosas hace que ellas no sean merecedoras de la misma protección de la que gozan las características puramente adscritas. Cualquier forma de penalización o carga suplementaria que se imponga por la pertenencia a una raza nos resulta una forma absolutamente injustificada de discriminación. En cambio, no parece que sea absolutamente irrazonable pedir a las personas con convicciones religiosas que asuman al menos una parte de las cargas que conllevan esas convicciones.

Desde luego, las cargas que legítimamente podemos pedir que asuman las comunidades y personas religiosas no son cargas extremas. Por ejemplo, nadie estaría dispuesto a aceptar que los empleadores pudieran despedir libremente a los trabajadores si descubren que estos profesan una religión que no les agrada. Sin embargo, no parece irrazonable pedir que las personas religiosas que quieren participar todas las semanas de la celebración de su culto financien el salario del ministro de su religión.

El criterio de los límites puede desglosarse en tres elementos. El primer elemento es el respeto de la neutralidad estatal. Esto implica que el Estado no puede financiar las actividades propiamente religiosas de los grupos religiosos. El Estado puede financiar a una escuela primaria gestionada por una comunidad religiosa, pero no corresponde que pague a los profesores de religión. El Estado puede ayudar a las residencias para personas sin hogar administradas por una comunidad religiosa, pero no pagar el salario de sus capellanes. Si el Estado se involucrara con las actividades propiamente religiosas de las comunidades estaría transmitiendo la idea de que se identifica con esa tradición religiosa, lo que vulnera la neutralidad estatal al admitir que hay ciudadanos de primer y de segundo orden. Como explica Javier de Lucas (2011: 54-55), el reconocimiento del pluralismo debe compaginarse con la neutralidad (que el autor llama laicidad) del Estado.

El segundo elemento es que las organizaciones religiosas o sus miembros que reivindican un apoyo positivo del Estado han de apartar toda finalidad de lucro. El lucro ha de dejarse a los criterios comunes del mercado, y no se pueden utilizar prestaciones distributivas socialmente financiadas para obtener un provecho personal.

El tercer elemento es que, tratándose de fondos de origen público, su uso ha de estar reglado por los criterios del manejo público del dinero. Así, si el Estado financia los salarios de los profesores de una escuela religiosa (de los profesores de matemáticas y ciencias, pero no de religión, como ya dijimos), la selección de los profesores debe hacerse a través de una oposición o concurso público que garantice la transparencia.

Hemos hablado en este apartado de las interpretaciones de la libertad religiosa en la oposición derecho negativo / prestación positiva. En los dos subapartados siguientes nos referiremos a otras dos diádicas que pueden afectar la libertad religiosa: derecho individual / derecho colectivo y derecho universal / excepciones para las minorías. Para ello nos apoyaremos en el ejemplo del velo islámico del que hemos hablado más arriba.

¿Exige la libertad religiosa reconocer derechos colectivos?

Otro problema fundamental en torno de la libertad religiosa es el de los derechos colectivos. Está claro que el derecho a la libertad religiosa concebido como un derecho individual puede ejercerse individualmente o en grupo. Es decir, se admite fácilmente que es legítima la protección de una *manifestación colectiva* de la religión a partir del reconocimiento de un derecho individual. Esto es así porque lo religioso tiene inequívocamente una dimensión social. Una cuestión diferente es, sin embargo, la de los derechos *de titularidad de* un grupo religioso, es decir, de los derechos cuya titularidad es colectiva y no individual.

Dejamos pues aclarado que en este trabajo utilizamos el concepto de *derecho colectivo* como equivalente a *derecho de titularidad colectiva*. Los derechos de titularidad colectiva son aquellos cuyos titulares son grupos y no individuos, cuyo ejercicio se hace en forma grupal y cuya existencia es independiente de la voluntad de los individuos que forman el grupo.¹⁷³ Para la existencia de derechos colectivos es necesaria la existencia de sujetos colectivos.

Existen muchísimos derechos, cuya configuración como tales es indudable, que más allá del rótulo bajo el cual se escondan responden claramente a la definición que dimos más arriba. Los mecanismos de negociación colectiva de los sindicatos en el ámbito del derecho laboral, por ejemplo, no pueden ser entendidos en el marco clásico de los derechos individuales.

Aunque en un sentido amplio el concepto de derechos colectivos es el que mencionamos en los párrafos anteriores, en un sentido más estricto los derechos colectivos son aquellos que corresponden a comunidades en sentido estricto, y que son diferentes de las organizaciones de tipo asociativo (como los sindicatos con los que exemplificábamos arriba). Estas comunidades son, básicamente, las comunidades étnicas, religiosas y lingüístico-culturales (Lerner, 2011: 2).

Reconocer la existencia de derechos colectivos implica aceptar que una comunidad en cuanto tal tiene derechos propios, distintos de los derechos de los individuos que la componen. Esto significa dar autonomía a la comunidad para tomar decisiones en ejercicio de ese derecho colectivo con independencia de la voluntad individual de los miembros del grupo.

El derecho colectivo tiene una dimensión externa, que permite su reivindicación por parte del grupo frente a terceros. Tiene también una dimensión interna, que significa la existencia de facultades de producción normativa o de actividad jurisdiccional del grupo respecto de sus miembros. El reconocimiento de estas

¹⁷³ Para la distinción entre derechos de titularidad colectiva, derechos individuales de ejercicio colectivo y derechos individuales atribuidos en función de la pertenencia a un grupo (que nosotros denominamos diferenciados) véase: López Calera (2002; 2000); García Inda (2001).

competencias normativas o jurisdiccionales a favor de las comunidades implica la aparición de formas de pluralismo jurídico.

Existe pluralismo jurídico cuando coexisten una multitud de fuentes autónomas de regulación y de resolución de conflictos más allá de los establecidos por el Estado. Aquí no es la normativa del Estado la que da un tratamiento específico al fenómeno religioso (directa o indirectamente), sino que junto al derecho estatal aparecen otras fuentes de derecho. Sin llegar necesariamente al sistema del Millet que rigió en el imperio otomano y que tendía a crear un pluralismo jurídico fuerte, en el que sobre la base del criterio de aplicación personal de la ley se daba a cada comunidad potestad sobre sus miembros, son sin embargo posibles ciertas formas de reconocimiento de la autonomía normativa y jurisdiccional de los grupos.

El pluralismo jurídico cuestiona la idea de que todo orden legal está enraizado en el derecho estatal (Lerner, 2011: 837-838). El derecho estatal puede coexistir, por ejemplo, con el derecho religioso. De hecho, el derecho consuetudinario o el derecho religioso predatan a la aparición del Estado moderno. Y aunque este último ha intentado hacer efectivo un monopolio de producción y aplicación normativa, no siempre lo ha logrado. Por ello es que los derechos no-estatales no solo coexisten con el derecho estatal, sino que incluso pueden entrar en conflicto con él. Desde luego, el derecho estatal continuará reivindicando su supremacía, de modo que las fuentes no-estatales estarán, desde una perspectiva formalista, subordinadas o en pie de igualdad con el derecho estatal según lo que este último disponga al respecto.

Veamos un primer ejemplo acerca de cómo funcionan los derechos colectivos en el campo religioso. Un caso clásico en este campo es el relativo a la comunidad Amish de los Estados Unidos, a la que la Corte Suprema de Justicia permitió que sustrajera a los niños de la comunidad a partir de una cierta edad de la educación obligatoria, y que ya hemos citado.¹⁷⁴ Con su decisión, la Corte reconoció una potestad del grupo sobre sus miembros, al establecer hasta qué momento los niños concurrirán a las escuelas del Estado y cuándo dejaban de hacerlo.

Veamos otro ejemplo: un niño menor de edad que pertenece, junto con toda su familia, al grupo de los testigos de Jehová necesita una transfusión sanguínea. Si no se pone ningún límite al ejercicio de la patria potestad en este caso, y se admite que los padres rechacen la transfusión sanguínea con base en sus creencias religiosas, se estaría admitiendo el ejercicio de un derecho colectivo de la libertad religiosa respecto del menor, que podría tener consecuencias gravísimas para su salud o incluso su vida. En efecto, si un adulto testigo de Jehová se encuentra en idéntica situación, y decide no aceptar la transfusión de sangre, está haciendo un ejercicio individual de su libertad religiosa que nadie cuestionará. Pero si se trata de una decisión tomada por el grupo (en este caso, por los padres del menor que actúan de algún modo en nombre del grupo) respecto de uno de sus miembros se trata de una forma colectiva de libertad religiosa.

¹⁷⁴ Supreme Court of the United States: *Wisconsin v. Yoder*, 406 US 205 (1972).

Desde luego los casos de derechos colectivos en el ámbito religioso no se refieren solo a menores. El Estado puede, por ejemplo, reenviar a las normas internas de un grupo religioso para regular determinadas cuestiones civiles. Así se hace en muchos países respecto del matrimonio, cuando se admite que las diferentes comunidades religiosas establezcan los ritos de celebración del matrimonio de sus miembros, e incluso puedan regular en algunos casos el contenido del matrimonio y las formas de su disolución, limitándose el Estado a reconocer esta realidad. En algunos Estados el reconocimiento de derechos colectivos va todavía más lejos, y se deja todo un sector de las relaciones sociales (por ejemplo, todo el derecho de familia) bajo regulación religiosa.

Una cuestión crucial, sobre la que gira buena parte de la discusión sobre la conveniencia de reconocer derechos colectivos, está referida a si este reconocimiento implica prescindir completamente de la voluntad de los individuos que forman parte del grupo. En los dos primeros ejemplos que vimos arriba se prescindía efectivamente de esa voluntad. En el tercer ejemplo (el del matrimonio) depende de cómo se regule la cuestión. Si se establece que quienes pertenecen a un grupo religioso solo pueden contraer matrimonio mediante los ritos de ese grupo se está sometiendo la voluntad del individuo al grupo del que forma parte (aunque esto puede suavizarse, al menos en teoría, si se admite jurídicamente que el individuo abandone el grupo). En cambio, si el rito matrimonial del grupo religioso aparece como alternativo a, por ejemplo, un matrimonio civil, aquí existe un derecho colectivo a regular las formas de matrimonio de los miembros del grupo, pero se mantiene el juego de la voluntad individual que permite que los individuos se sustraigan a esa potestad colectiva.

Así, algunas formas de reconocimiento de derechos colectivos pueden implicar aceptar que la comunidad tiene derechos *sobre* los individuos que la componen, y que estos individuos no pueden escapar del ejercicio de la potestad comunitaria. En este caso, reconocer derechos religiosos a un grupo en cuanto tal podría poner en peligro la libertad del individuo de adoptar o cambiar determinadas creencias religiosas, o de sustraerse en algún aspecto a las formas de vida religiosas del grupo del que forma parte.

Para las perspectivas comunitaristas esto no es un problema. Aunque desde luego ninguna perspectiva comunitarista admitiría los derechos colectivos sin límites (por ejemplo, nadie admitiría que se permitiera a los grupos religiosos hacer sacrificios humanos con sus miembros), la eventual limitación de la autonomía individual por parte del grupo no es de por sí un argumento suficiente para negar los derechos colectivos. Para una perspectiva comunitarista, en algunos casos es justo limitar la autonomía individual para preservar el grupo, porque la propia identidad del individuo depende en gran medida de la subsistencia de las tradiciones de las que forma parte.

Los liberales, en cambio, se toman la cuestión de la autonomía individual más en serio. También los republicanos son hostiles a los derechos colectivos, aunque por

razones quizás distintas a las de los liberales. Como ya sabemos, las diferencias entre liberales y republicanos no son menores: los liberales piensan la libertad fundamentalmente en términos de límites frente al poder, mientras que para los republicanos la libertad es entendida como requisito del ejercicio del autogobierno colectivo (Gargarella, 1999: 184-185). Sin embargo, ambos comparten los recelos ante los derechos colectivos: los liberales, porque pueden minar la autonomía de los individuos; los republicanos, porque reconocer tales derechos implica la constitución de entidades intermedias que dividen la República.

Sin embargo, aunque inicialmente la postura de los liberales sea la de recelar de los derechos colectivos, el liberalismo no tiene como consecuencia necesaria un rechazo frontal de esta forma jurídica. Es cierto que los liberales ortodoxos son en general contrarios al reconocimiento de derechos colectivos. Sin embargo, algunos liberales más moderados admiten los derechos colectivos siempre que se encuentren mecanismos para resguardar la autonomía de los miembros del grupo. Will Kymlicka (1991: 169), por ejemplo, se pronuncia a favor de proteger los derechos de determinados grupos culturales, pero cree que solo son merecedoras de protección aquellas culturas que proporcionan *estrategias de salida* a sus miembros.

Buena parte de los esfuerzos de los autores multiculturalistas liberales, como Will Kymlicka, han ido en el sentido de intentar compaginar los derechos colectivos que pueden ser exigidos por políticas multiculturales con la protección de los individuos al interior de esos grupos. Así, sería posible sostener que permitir la supervivencia de las prácticas opresivas no es una consecuencia necesaria de las políticas multiculturales. Para ello resultaría necesario que el ordenamiento jurídico reconozca la posibilidad de que los individuos escapen a las facultades normativas y jurisdiccionales de los grupos de los que forman parte. En otras palabras, sería necesario que el derecho reconozca la posibilidad del *opt out*.

Sin embargo, algunos autores han llamado la atención sobre el hecho de que a veces el mero reconocimiento formal de la posibilidad de ejercitar la autonomía individual en contra del grupo puede no ser suficiente. Por ejemplo, tratándose del caso de los testigos de Jehová que citamos más arriba, el problema sería que, aunque los miembros de los grupos religiosos tienen formalmente reconocidos derechos a la autonomía y a abandonar el grupo, otros miembros del grupo pueden interpretar ese abandono negativamente. Los miembros de los grupos suelen estar sometidos a presiones para no abandonar el grupo y para adecuar su conducta a las pautas de vida de ese grupo.

Por nuestra parte creemos que el respeto a la autonomía del individuo es un requisito indispensable para la legitimidad del reconocimiento de derechos colectivos. Pensamos que el reconocimiento de derechos colectivos es conveniente, pero con el límite fundamental del respeto a la autonomía del individuo. Esta autonomía, por otra

parte, debe ser resguardada contra la coacción ejercida por el grupo, pero no contra la mera coacción social difusa. Nos explicamos.

En primer lugar decimos que el reconocimiento de derechos de grupo es conveniente, y que puede ser defendido (aunque con límites) incluso desde una perspectiva liberal. De hecho, muchas declaraciones y tratados internacionales de derechos humanos, nada sospechosas de comunitarismo sino más bien claramente inspiradas en una filosofía liberal, reconocen derechos colectivos en materia de libertad religiosa al menos en un punto: al reconocer el derecho de los padres a educar a sus hijos en sus propias creencias religiosas. Pero incluso fuera del ámbito de la minoridad es conveniente reconocer derechos colectivos para resguardar determinadas formas de vida religiosas. Por ejemplo, se puede reconocer a los grupos religiosos la posibilidad de celebrar el matrimonio de acuerdo con sus creencias, la posibilidad de aplicar sus normas tradicionales en materia sucesoria, de resolver disputas cotidianas recurriendo a las autoridades del grupo, etc. De este modo se protegen las formas de vida tradicionales brindándoles herramientas para su subsistencia.

Sin embargo, esta protección solo tiene sentido si se respeta la autonomía del individuo. No es posible justificar la protección de las culturas como se justifica la protección ecológica de especies naturales, con la sola finalidad de la permanencia de la diversidad cultural. A lo largo de la historia muchas culturas han desaparecido, y otras nuevas las han reemplazado. Esto seguirá siendo así y no parece haber ninguna razón que permita justificar una especie de *congelamiento* de la situación actual, manteniendo la pureza de las culturas tal como existen ahora.

Si las culturas (entre ellas, las tradiciones religiosas) deben mantenerse es porque ellas sirven de marco para el desarrollo de la vida de los individuos. Solo las personas importan. Solo ellas permiten justificar que se protejan las culturas. Por ello, es un absurdo promover la protección de las culturas en contra de la autonomía de sus miembros: si ellas merecen protección es solo porque otorgan un horizonte de posibilidades dentro del cual los individuos pueden ejercitar su autonomía. En síntesis, solo se justifica otorgar derechos colectivos si se otorgan, simultáneamente, vías de salida para respetar la autonomía de los individuos. En el caso de los menores, así como de otros incapaces, estas vías de salida no están destinadas a proteger la autonomía actual de los individuos, sino a preservar la posibilidad de su ejercicio futuro.

De este modo, si se nos pregunta si están justificados los derechos colectivos en los ejemplos que mencionamos más arriba diremos que no lo están en los dos primeros y solo pueden estarlo en el tercero si el recurso al matrimonio religioso no es obligatorio. No está justificado el reconocimiento de derechos colectivos en los dos primeros casos porque, tratándose de sujetos que todavía no pueden ejercer plenamente su autonomía, se puede afectar de modo irreversible su interés superior (privándolos de la educación obligatoria o poniendo en serio riesgo su vida o su salud). En cambio, en el tercer caso sí está justificado reconocer derechos colectivos, pero solo en la medida en

que el miembro de un grupo religioso pueda elegir si quiere contraer matrimonio según los ritos de su grupo o según una forma alternativa no religiosa.

Finalmente, y en el mismo sentido liberal que aquí defendemos, creemos que es justo proteger a los individuos contra la coacción ejercida por los grupos de los que forman parte, pero no frente a la presión difusa que esos mismos grupos puedan ejercer. Después de todo, todos los individuos están sometidos a presiones sociales más o menos fuertes derivadas de la propia convivencia social, y no hay modo de evitarlo que no sea a través de un paternalismo inadmisible en un sistema de libertades. ¿Se ha de proteger al miembro de un grupo religioso contra la presión que puede ejercer ese grupo para que viva de determinada manera? Pues entonces habrá que proteger también a los individuos que son influenciables por la publicidad y por las formas de consumismo radical que ella promueve; habrá que proteger también a las personas que son fácilmente influenciables por las opiniones de sus amigos o vecinos; habrá que prohibir también que determinadas personas vayan al cine, porque pueden verse inclinadas a imitar en sus vidas las conductas de los personajes de ficción que ahí aparecen...

Además del límite de la autonomía de los individuos podría hablarse de un segundo límite a la posibilidad de reconocer derechos colectivos. Se trata del límite del respeto a los derechos humanos de las personas involucradas, con prescindencia de la propia aceptación voluntaria de la persona perjudicada. Veamos en qué medida es este verdaderamente un límite legítimo a las potestades del grupo sobre el individuo.

El límite de los derechos humanos al ejercicio de los derechos de los grupos es una de las cuestiones más discutidas. Para una posición, permitir sin restricciones el ejercicio de potestades de los grupos sobre sus miembros conlleva el riesgo de que, en nombre de formas de vida tradicionales, se avasallen derechos fundamentales de los individuos. De hecho, algunas prácticas que pueden encontrar amparo en el reconocimiento de derechos colectivos pueden resultar lesivas de algunos derechos fundamentales. Este es un argumento fuerte en manos de los partidarios del universalismo de los derechos fundamentales. Para los universalistas los derechos humanos son representativos de un consenso en torno del concepto de dignidad humana, que está más allá de cualquier tradición cultural. Por ello, los derechos de los grupos no podrían pasar por encima de este piso mínimo de derechos universales.

En cambio, muchos defensores de los derechos colectivos, aunque no todos, argumentan frente a esta postura que los derechos humanos tal como son entendidos en la tradición jurídica occidental no son principios absolutos y universales, sino valores relativos a una cultura (la cultura que genéricamente podría llamarse occidental); y que como tal no es legítimo intentar imponerlos frente a los valores de otras culturas (aquellas que se intenta proteger con el reconocimiento de derechos colectivos). Por otra parte, el excesivo énfasis en los derechos individuales universalmente reconocidos, descuidando la protección de bienes necesarios para un bienestar comunitario, podría

llevar a un debilitamiento de los lazos comunitarios con nefastas consecuencias incluso para los propios individuos (drogas, suicidio, etc.).

Así, la verdadera universalidad de los derechos exigiría en primer lugar reconocerlos como la vía de satisfacción de las necesidades de todos. Pero esto solo no alcanza. Sería necesario además que ellos se manifiesten como forma de inclusión plural y de igualdad compleja, lo que implicaría que ellos han de servir para que todos puedan expresar sus necesidades y proyectos y participar en la elaboración del consenso constitucional (De Lucas, 2004: 39-40). Esta forma de entender los derechos vendría de la mano de una democracia inclusiva, plural, consociativa e igualitaria (De Lucas, 2004: 44).

Tariq Modood (2008; 2010b: 170-177), por ejemplo, defiende el máximo acomodamiento de las prácticas de las minorías religiosas, incluso las no-liberales y no-democráticas, por medio de derechos de grupo. El límite no son los derechos fundamentales liberales, sino la *decencia* considerada bajo los estándares de una moralidad de mínimos. No se puede condonar de antemano determinadas prácticas, en forma genérica e indiscriminada suponiendo que la religión es de por sí fuente de prácticas iliberales. Se impone una consideración caso a caso.

Los universalistas por supuesto hacen primar el respeto a los derechos fundamentales por encima de las prácticas colectivas. La postura que relativiza el alcance de los derechos fundamentales es lo que Ángel Chueca (2009: 334-335) denomina críticamente el *mito del relativismo cultural*: un respeto a rajatabla de las culturas de los grupos que existen al interior del Estado solo sería posible si se restringe el alcance de la validez de los derechos humanos al ámbito de la propia cultura europea en la que se originaron. Para la posición relativista que Chueca critica, las formas de vida de los grupos no podrían verse alteradas por una exigencia de respeto a los derechos humanos, porque tales derechos serían solo la invención de un grupo cultural y solo tendrían validez dentro de esa tradición cultural, pero no más allá.

Los críticos del reconocimiento de los derechos de grupo creen que los derechos colectivos implican el riesgo de que las comunidades se cierren sobre sí mismas, excluyendo la posibilidad del diálogo y la reciprocidad. Además, el reconocimiento de los derechos para algunos colectivos podría promover el resentimiento, la fragmentación y la desunión social. Quienes son favorables al reconocimiento de los derechos de los grupos, en cambio, responden que esas ideas preconcebidas de unión y cohesión en realidad esconden la exigencia de la adhesión de las minorías a la cultura de la mayoría.

Por nuestra parte creemos que es posible defender posiciones intermedias. Así, como afirma David Held (1997: 268), aunque los derechos humanos tal como aparecen en la tradición occidental no son valores intemporales, son sin embargo un elemento fundamental de una determinada opción política (una democracia liberal) y quien quiera comprometerse con esa forma política debe aceptar esos derechos. En efecto, los

derechos humanos se han desarrollado en un contexto histórico concreto, y solo pueden entenderse si es en relación con ese contexto. Sin embargo, ellos son un requisito fundamental de la democracia tal como se ha desarrollado en ese mismo contexto. Así, aunque no se pueda afirmar que los valores vinculados a los derechos humanos sean intemporales, sí se puede decir que una opción por la democracia liberal exige comprometerse con esos valores.

Sin embargo, no creemos que en este punto la cuestión de los derechos humanos suscite un límite diferente al de la autonomía individual de la que hablamos más arriba. En efecto, esos derechos, aunque constituyen un piso mínimo de garantía, son derechos renunciables si el individuo decide libremente renunciarlos. En otras palabras, lo que se debe proteger frente a las potestades colectivas es la autonomía de los individuos, no sus derechos. Los individuos ya decidirán, en ejercicio de esa autonomía, qué hacen con sus derechos.

El caso es diferente tratándose de menores, dado que estamos frente a sujetos que todavía no pueden ejercitar plenamente su autonomía. En este caso, respecto por ejemplo del menor testigo de Jehová cuyos padres se oponen a una transfusión sanguínea, el Estado tiene un deber de hacer la transfusión coactivamente para proteger los derechos del menor.

El ejemplo que estudiamos más arriba, sobre el uso del velo islámico, guarda cierta similitud con la temática de los derechos colectivos. Estrictamente hablando no se trata de una reivindicación del reconocimiento de un derecho del grupo, sino de un derecho del individuo. Las prohibiciones de uso de determinadas prendas vinculadas a la tradición (cultural o religiosa) musulmana no afectaban (al menos no directamente) al grupo en cuanto tal, sino a los individuos que forman parte de él. De hecho, lo que se restringía era precisamente el derecho de ciertos individuos a manifestar sus creencias externamente.

Sin embargo, existe una cercanía con la temática de los derechos colectivos en tanto que el mandato jurídico, dirigido directamente al individuo, implica la prohibición de realizar una conducta fuertemente arraigada en las prácticas del colectivo. En otras palabras, no se trata de un derecho del grupo, pero sí de un derecho de los individuos de plegarse (o no) a las marcas identitarias del grupo. Al establecer la prohibición sobre los individuos, la permanencia de ciertas prácticas grupales se ve seriamente comprometida.

De hecho este componente grupal ha tenido un peso decisivo en la adopción de las decisiones sobre el caso. Uno de los argumentos más frecuentemente utilizados es justamente que de lo que se trata es de evitar la subordinación de la mujer a una cultura ancestral opresiva. Como explica en esta misma línea Marie Macey (2009: 35-57), el problema fundamental es si las mujeres que usan el velo lo han elegido libremente o si han sido presionadas para ello. Así, el concepto de voluntariedad podría ser puesto en duda en el contexto de culturas en las que existen grandes disparidades entre el poder de las mujeres y de los hombres. El argumento de Macey (2009: 35-57) es que permitir la

subsistencia de ese tipo de prácticas puede facilitar el control de las mujeres por medio de la religión. Repetimos aquí lo que ya hemos mencionado respecto de los derechos colectivos propiamente dichos: se debe proteger a los individuos frente a la coacción de los grupos, pero no frente a la mera presión social. Limitar la autonomía de los individuos para evitar que ellos sean sometidos a presiones sociales inevitables significa defender objetivos declamadamente liberales a través de medios decididamente anti-liberales.

¿Exige la libertad religiosa reconocer excepciones a favor de las minorías?

Veamos ahora la última de las variantes interpretativas de la libertad religiosa, que presentamos bajo la dicotomía entre derechos universales y derechos de excepción. El problema puede presentarse así: ¿Son legítimas las reivindicaciones de quienes, en razón de sus creencias religiosas, piden ser eximidos del cumplimiento de normas generales? Algunos de los casos del ejemplo sobre el velo islámico que vimos más arriba pueden plantearse en esos términos. Se trata de aquellos casos en los que la reclamación se dirige a permitir un tipo concreto de vestimenta frente a los reglamentos escolares que prohíben asistir a clase con la cabeza cubierta. De este modo habría una regla general (la prohibición de asistir a clases con la cabeza cubierta) y una demanda de reconocimiento de una excepción (para la prenda religiosa).¹⁷⁵

Para el liberalismo clásico de John Locke en su *Carta sobre la tolerancia* ([1689]1998), la libertad de conciencia incluía la libertad de manifestar las creencias religiosas, pero no llevaba una obligación de ajustar el derecho a esas creencias mediante medidas excepcionales, cuando había un conflicto entre una ley que servía al interés general y una prescripción religiosa. Para los liberales de estricta observancia de nuestros días, en una postura similar a la de Locke, reconocer excepciones al derecho común por motivos de religión es violentar la igualdad ante la ley.

Si las creencias religiosas pertenecen al ámbito estrictamente privado de las opciones de vida, no sería legítimo invocarlas en la esfera pública para eximirse de los deberes que el ordenamiento jurídico del Estado liberal impone. Así, es acorde con una perspectiva liberal el sostener que en una democracia constitucional el cumplimiento de los deberes que la ley impone no puede ser dejado a los escrúpulos morales de cada individuo.

Lo mismo podría afirmarse desde una concepción republicana. Como plantea Jürgen Habermas (2003: 11-12), la libertad religiosa, así como los derechos culturales,

¹⁷⁵ En otros casos lo que se reivindicaba no era una excepción a una prohibición general establecida por motivos de interés general, sino que no se estableciera una prohibición que se dirigía concretamente a las vestimentas religiosas. Aquí no hay posibilidad de hablar de un pedido de excepción, porque no hay una prohibición general.

han de servir para garantizar a todos los ciudadanos un acceso igualitario a las comunicaciones, tradiciones y prácticas que esos mismos ciudadanos consideran necesarias para el mantenimiento de su identidad. Pero esto no ha de llevar a la consagración de derechos especiales de excepción. La libertad religiosa y los derechos culturales han de ser entendidos como derechos subjetivos de los ciudadanos, que garantizan su identidad personal. Además, la coexistencia en igualdad de derechos no ha de conducir a la segmentación, sino que requiere la integración de los ciudadanos en el marco de una cultura política compartida.

La excepción frente al derecho estatal común, en cambio, encaja en los modelos multiculturales defendidos por comunitaristas y liberales moderados. La forma más evidente de excepción en el ámbito de lo religioso es la objeción de conciencia. Esta funciona como una *válvula de escape* del sistema jurídico, que tiene la función de permitir la discrepancia frente a determinadas obligaciones jurídicas, sin necesidad de desobedecer al derecho.

Como afirma Will Kymlicka (1996: 53), se trata de medidas orientadas a permitir la particularidad del grupo que evite una opresión por la comunidad dominante.

«Quizá la reivindicación más controvertida de los grupos étnicos es la relacionada con la exención de las leyes y las disposiciones que les perjudican, dadas sus prácticas religiosas. Por ejemplo, los judíos y los musulmanes han solicitado en Gran Bretaña que se les exima del cierre dominical o de la legislación relativa al sacrificio ritual de animales; los varones *sijis* en Canadá han solicitado que se les exima de la legislación que obliga a llevar casco a los motoristas y de las normas de indumentaria oficiales de las fuerzas de policía, para poder seguir llevando sus turbantes; los judíos ortodoxos en los Estados Unidos han reivindicado el derecho a vestir la *yarmulka* durante el servicio militar; por último, las jóvenes musulmanas han solicitado en Francia que se les exima de las normas de indumentaria escolar para poder usar el *chador*. Estas medidas específicas en función del grupo de pertenencia, que denomino “derechos poliétnicos”, tienen como objetivo ayudar a los grupos étnicos y a las minorías religiosas a que expresen su particularidad y su orgullo cultural sin que ello obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante» (Kymlicka, 1996: 53).

El ajuste del derecho a las formas de vida religiosas mediante mecanismos de excepción procede de la constatación de que las normas de aplicación general pueden, en ciertas circunstancias, resultar discriminatorias respecto de personas que tienen características físicas o culturales particulares (como el estado físico, la edad, la etnia, el idioma y, en el caso que a nosotros nos interesa, la religión). Las leyes y normas están pensadas por lo general en función de la mayoría o de situaciones de aplicación más corrientes. Por ejemplo, se puede comprender fácilmente que un colegio adopte un reglamento prohibiendo que los alumnos lleven jeringas, pero nadie pensaría en oponerse a que un alumno diabético esté exento de la aplicación de ese reglamento (Taylor y Maclure, 2010: 84-85). Para esta perspectiva es legítimo (y en muchos casos,

es la única opción posible) que el contenido de las normas esté sustentado en las tradiciones de la mayoría, siempre que se reconozcan paralelamente los mecanismos que permitan excepciones a favor de quienes pertenecen a las minorías (Taylor y Maclure, 2010: 86-87).

A pesar de que los mecanismos de excepción son favorecidos desde las perspectivas multiculturales, también desde una perspectiva igualitarista pueden defenderse, aunque solo sea más moderadamente y en algunas de sus formas. Por ejemplo, se puede decir que la objeción de conciencia no infringe de por sí el principio de igualdad, ya que es posible encontrar deberes o prestaciones equivalentes, aunque no sean idénticas, que se impongan a quien pretende excepcionarse del cumplimiento de un deber jurídico (Peces-Barba, 1988-1989: 173). Así, por ejemplo, John Rawls admite la legitimidad de la objeción de conciencia, aunque con importantes límites:

«La objeción de conciencia consiste en no consentir un mandato legislativo más o menos directo, o una orden administrativa [...] Rehusamos, simplemente, sobre bases conscientes, obedecer una orden o cumplir un precepto legal. No invocamos por tanto las convicciones de la comunidad y, en este sentido, la objeción consciente no consiste en una actuación ante el foro público. Aquellos que se niegan a obedecer, reconocen que no existe base para una comprensión mutua, y no recurren a la desobediencia como un medio de exponer su causa, esperando por el contrario que no se produzca la necesidad de desobedecer [...] La objeción de conciencia no se basa necesariamente en principios políticos, puede fundarse en principios religiosos o de otra clase, en desacuerdo con el orden constitucional [...] Por ejemplo, suponiendo que los primeros cristianos no justificasen su negativa a obedecer las costumbres religiosas del estado, por razones de justicia, sino simplemente por ser contrarias a sus convicciones religiosas, su argumento no sería político, como tampoco lo serían los argumentos de un pacifista, suponiendo que las guerras de autodefensa están reconocidas por la concepción de justicia que subyace en un régimen constitucional [...] En una sociedad libre, nadie puede ser obligado, como lo fueron los primeros cristianos, a ejecutar actos religiosos que violaban la libertad igual, como tampoco ha de obedecer un soldado órdenes intrínsecamente perversas, mientras recurre a una autoridad más elevada» (Rawls, [1971]1985: 368-370; versión española en Rawls, 1979: 409-412).

Si la opción por no reconocer ningún tipo de exención a las normas generales puede reforzar la situación de desigualdad en la que se encuentran algunos grupos religiosos, como muy bien puntualizan liberales críticos y comunitaristas, su reconocimiento tampoco está exento de problemas. Veamos tres de ellos.

A veces se cuestiona que el ajuste del derecho común basado en la libertad religiosa favorece a los conceptos religiosos de vida buena frente a los seculares. Por ejemplo, ¿por qué tendríamos que adaptar el horario de trabajo de una empleada adventista para que no tenga que trabajar nunca el día sábado, mientras que su colega, que quiere hacer un curso de piano que se imparte los sábados o bien cuidar de su madre anciana, debe trabajar ese día a riesgo de perder su empleo? Como afirma Martha

Minow (2007b: 8), puede sospecharse que en esta preferencia a favor de las formas de vida religiosas en desmedro de las seculares el Estado estaría violando el principio de neutralidad.

Dos respuestas son posibles a esta objeción. Para Martha Nussbaum (2009: 171-175), el reconocimiento de las excepciones se justifica por el hecho de que la religión ataña a las cuestiones fundamentales: las relativas a la vida y la muerte, el significado de la vida humana, etc. Es cierto que hay un inevitable margen de injusticia hacia las personas no religiosas, pero dado que no pueden concederse excepciones a partir de las simples preferencias o gustos de los ciudadanos (lo que habilitaría que las personas pudieran cumplir o no cumplir la ley a su antojo), hay que encontrar una base que pueda administrarse razonablemente. Se puede mitigar de algún modo la injusticia para con las personas no religiosas ampliando todo lo posible la concepción de religión (Nussbaum, 2009: 179-180).

La segunda respuesta posible es decir que la misma protección que se da a las creencias religiosas puede darse a las convicciones morales de contenido secular, siempre que sirva, al igual que una religión, de punto de referencia y de criterio de valor en la vida de un individuo (Taylor y Maclure, 2010: 109-110). Así, por ejemplo, habría que permitir la objeción de conciencia al servicio militar de alguien con convicciones pacifistas seculares del mismo modo que se admite la objeción de conciencia de un Testigo de Jehová. Claro que, nuevamente, podría objetarse que existe un riesgo de proliferación, es decir, que si se admite que determinadas personas obtengan excepciones, ¿por qué no habría de reconocerse una excepción a favor de todo aquel que la pidiera? En definitiva, se trata de saber qué demandas son aceptables. Para responder a esta pregunta, Taylor y Maclure (2010: 109-125) proponen el criterio de la *intensidad del compromiso* de la persona con la convicción.

El segundo problema de una política de exenciones es que puede debilitar determinados bienes constitucionalmente protegidos, afectando derechos de terceros. Por ejemplo cuando se admite que las organizaciones religiosas puedan discriminar a personas por su género o su orientación sexual (Minow, 2007b: 8). ¿Por qué se permite que la Iglesia Católica solo pueda ordenar sacerdotes a hombres solteros, cuando una oferta de empleo publicada en un periódico que exigiera el requisito de ser hombre y soltero para ocupar un puesto de oficinista nos resultaría ilegítimamente discriminatoria?

La respuesta a esta objeción es más difícil. Se trata de un problema de colisión de derechos: la libertad religiosa de unos frente a los derechos de otros. La opción de dar excepciones no solo a los grupos religiosos, sino también a cualquier otra reclamación basada en la conciencia, puede salvar las medidas diferenciadas frente a las acusaciones de violación de la neutralidad estatal, pero no da una respuesta satisfactoria a cuestiones como la afectación de los derechos de terceros.

La tercera crítica solo será mencionada, porque se refiere al caso de derechos diferenciados que son al mismo tiempo derechos colectivos y que, por ello, pueden estar sometidos a la misma crítica que señalamos en el subapartado anterior respecto de los derechos colectivos en general: que pueden vulnerar la autonomía de los individuos.

En los párrafos que siguen vamos a intentar una formulación sobre las posibilidades de justificación del reconocimiento de derechos de excepción. Pero antes resulta indispensable realizar una breve clasificación de la forma que pueden asumir estos derechos.

Una primera diferenciación se da entre aquellos mecanismos que significan reconocer excepciones a favor de los individuos respecto de aquellos otros que significan reconocer excepciones a favor de los grupos. La forma típica de medida excepcional a favor de los individuos es el *acomodamiento individual de las convicciones religiosas*, que tradicionalmente ha sido llamado *objeción de conciencia*. Aquí nos referiremos a ella usando cualquiera de esas dos denominaciones. Respecto de las medidas excepcionales a favor de los grupos, es posible distinguir las medidas de *acomodamiento grupal de las convicciones religiosas* y las *autorizaciones de producción normativa* otorgadas a favor de determinados grupos.

Veamos algunos ejemplos. La objeción de conciencia al servicio militar a favor de un miembro del grupo de los Testigos de Jehová es una forma clásica de acomodamiento individual de las convicciones religiosas. Permitir que la contratación de los trabajadores de la Iglesia Católica se haga en excepción a las normas comunes del derecho del trabajo (por ejemplo, permitiendo que el proceso de selección sirva para elegir a aquellas personas que están comprometidas con la visión católica del mundo) es una forma de acomodamiento grupal de las convicciones religiosas. Permitir que las comunidades islámica, judía, católica y evangélica regulen las formalidades de la celebración del matrimonio de sus miembros es una forma de autorización de producción normativa a favor de un grupo religioso. Los ejemplos de los que hablamos más arriba al referirnos al velo son un caso de acomodamiento individual, aunque bajo ciertas circunstancias no puede descartarse que sean también materia de un acomodamiento grupal.

Como se puede apreciar, los derechos diferenciados concedidos a favor de los grupos constituyen una forma de derechos colectivos. Dicho en otras palabras: son derechos diferenciados y colectivos, del mismo modo que hay derechos diferenciados e individuales. Las dos categorías son conceptualmente distintas.

Dos casos paradigmáticos respecto de los acomodamientos pueden encontrarse en los Estados Unidos y en Francia. Más arriba hemos visto que la tradición norteamericana en materia de libertad religiosa se ha caracterizado, precisamente, por el reconocimiento de los acomodamientos razonables, tendientes a tornar compatibles el derecho común y la libertad religiosa, que es además una *preferred freedom*. Estos acomodamientos se concedían a todos los grupos religiosos (cada uno obviamente

dentro del ámbito que le resultaba relevante, de modo que en algunos casos se trataba de ajustar la legislación laboral para hacerla compatible con la libertad religiosa y en otros casos era el sistema educativo el que había que ajustar a la medida de otro grupo) y no a un grupo particular que se consideraba necesitado de una protección especial. Una tradición de acomodamiento semejante puede observarse en Canadá, en Australia o incluso en la tradición jurídica pragmática del Reino Unido.

En cambio, la laicidad francesa es hostil a las excepciones. La concepción republicana de la laicidad nunca aceptó (al menos no como principio general), a diferencia del caso norteamericano, la posibilidad de obtener derogaciones particulares a normas generales en pos de la libertad religiosa. La laicidad republicana es reticente a las excepciones a reglas generales en pos de la garantía de la libertad de conciencia. Por supuesto esta no es una afirmación absoluta: por ejemplo, Francia reconoció la objeción de conciencia al servicio militar en 1963. En este mismo sentido, en una decisión de 1995 el Consejo de Estado entendió que correspondía autorizar la ausencia de estudiantes para permitir el cumplimiento de ritos religiosos. Sin embargo, y en esto se pone de manifiesto la vigencia todavía fuerte del modelo republicano, en ningún caso estas ausencias podrían ser sistemáticas (todos los sábados, como lo solicitaba el requirente) sino que debían autorizarse caso a caso, y en tanto fueran compatibles con el cumplimiento de las tareas inherentes a la escolaridad y en el respeto del orden público del establecimiento.¹⁷⁶ De hecho, el informe Stasi en 2003, se mostraba preocupado por el aumento, en el sistema educativo, de las solicitudes sistemáticas de ausencia en determinados días de la semana y por el rechazo de determinados grupos de padres a que sus hijos cursaran ciertas asignaturas.¹⁷⁷

En cualquier caso, para que pueda hablarse técnicamente de objeción de conciencia o de acomodamiento de las convicciones religiosas es necesario que exista una norma legal que la prevea (Peces-Barba, 1993b: 12-14).¹⁷⁸ Esta norma legal puede ser un texto expreso, o puede ser una interpretación jurisprudencial o administrativa a partir de un genérico texto constitucional. Si no existe ese amparo legal estaríamos frente a otras figuras, como puede ser la desobediencia civil (que puede estar éticamente justificada o no según el caso, pero que por definición nunca está jurídicamente justificada).

La postura que aquí defendemos significa aceptar los derechos de excepción con base religiosa a favor de los individuos y de los grupos, pero con las restricciones que sean necesarias para proteger la autonomía de los individuos, los derechos de terceros y la neutralidad del Estado. Veamos.

¹⁷⁶ Conseil d'État: *Koen* (14/04/1995).

¹⁷⁷ Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République: *Rapport au Président de la République* (Rapport Stasi, 11/12/2003).

¹⁷⁸ Sobre los acomodamientos, en particular la objeción de conciencia, puede consultarse el trabajo colectivo en el que se incluyen los siguientes trabajos de Contreras (1993); De Lucas, Vidal y Añón (1993); De Asís (1993); y Prieto (1993).

Un primer límite es interno, es decir, referido a los propios miembros del grupo religioso que reivindica una excepción. Respecto de la categoría de derechos diferenciados que son al mismo tiempo derechos colectivos, vale lo dicho en el subapartado anterior sobre los límites. El reconocimiento de derechos colectivos no puede significar una vulneración de la autonomía de los miembros de los grupos, salvo que ella sea voluntariamente consentida por un sujeto competente.

Un segundo conjunto de límites es externo, es decir, referidos a la posibilidad de que el reconocimiento del derecho diferenciado implique un daño a un tercero. Una situación equiparable a la del daño a terceros es el daño a bienes sociales en su conjunto, como por ejemplo la defensa nacional que podría verse afectada por el ejercicio de una objeción de conciencia al servicio militar. A este respecto, los casos de excepción pueden ser divididos en tres categorías, que exigen diferente consideración.

Hay una primera categoría de derechos excepcionales que no implican daño a terceros ni a la sociedad. Si un funcionario del Estado encargado de proceder a la celebración de los matrimonios se niega, por razones religiosas, a celebrar una unión entre personas del mismo sexo, no hay perjuicio para nadie, en tanto el matrimonio pueda ser celebrado por otro funcionario de la misma oficina o de otra oficina cercana, por ejemplo. No hay aquí razón alguna para impedir la excepción a favor del funcionario, ya que los intereses de todos pueden verse satisfechos: el de la pareja homosexual que quiere contraer matrimonio; el del funcionario que quiere proteger su conciencia. Lo mismo puede decirse si son las propias comunidades religiosas las que se oponen a celebrar un matrimonio entre personas del mismo sexo. En tanto ese matrimonio pueda ser celebrado por otra persona con la competencia pública necesaria (otro ministro religioso con competencia reconocida para celebrar matrimonios o un funcionario del Estado), no hay ninguna razón para negar el acomodamiento.

Una segunda categoría de derechos de excepción está constituida por aquellos que sí pueden provocar un daño a un tercero. La magnitud del daño puede variar mucho de un caso a otro. Hay una diferencia importante entre, digamos, permitir a un trabajador judío ausentarse de su puesto de trabajo un día al año para participar en la fiesta de Yom Kippur, provocando de este modo un pequeño perjuicio económico a su empleador y permitir a una organización religiosa despedir a una empleada que vive en una relación de pareja sin estar casada porque tal forma de vida es considerada pecaminosa por la organización.

Es difícil saber cuál es el límite del daño que debe ser tolerado por el tercero perjudicado para permitir el ejercicio de la libertad religiosa. En aquellos Estados en los que se han puesto en práctica políticas de acomodamiento, se han fijado ciertos límites que establecen en qué casos el acomodamiento debe ser concedido y en qué casos no debe serlo. Uno de ellos es el test utilizado en Canadá y conocido como test de *undue hardship*. Nadie está obligado a soportar un coste indebido o excesivo. Sin embargo no

parece que con el concepto abstracto se haya avanzado mucho, porque seguimos sin saber cuándo un coste es exagerado.

Tal vez aquí convenga asumir la postura de Martha Minow (2007b: 49-69), que implica favorecer que estos supuestos se resuelvan mediante la negociación de las personas interesadas. El derecho podría favorecer una negociación caso a caso en lugar de establecer soluciones rígidas de antemano. Si el acuerdo entre los interesados no es posible, el caso debería resolverse judicialmente mediante criterios prudenciales.

Uno de estos criterios prudenciales que reviste particular interés es el que podríamos llamar del *núcleo duro* de las creencias religiosas. Hay algunas prácticas que forman parte de lo que podría considerarse como actividades fundamentales en la vida de cualquier comunidad religiosa, de modo que no permitir la excepción en esos casos sería tanto como violar directamente la libertad religiosa. Volviendo al ejemplo que dábamos más arriba: no permitir que la Iglesia Católica ordene en el sacerdocio solo a hombres solteros llevaría a una directa violación de la libertad religiosa de este grupo, porque sería tanto como indicarle a un grupo religioso quiénes pueden ser sus ministros.

La tercera categoría está dada por el caso en que no hay daños a un tercero concretamente identificado, pero sí la afectación de un interés social en el mantenimiento de una regla jurídica o de una institución. Aquí parece conveniente el criterio denominado del *compelling state interest*: el acomodamiento no se debe otorgar si existe un interés estatal preponderante en el funcionamiento de una determinada institución cuyos fines podrían verse afectados si el acomodamiento se concediera. Pero nuevamente aquí nos encontramos con el problema de definir cuándo existe un interés del Estado y, sobre todo, cuándo este es prevalente.

Volviendo una vez más a nuestros ejemplos: ¿hay un interés estatal prevalente que permita excluir los símbolos religiosos llevados por las alumnas musulmanas con base en que su uso afecta el normal funcionamiento del servicio público educativo? A diferencia de lo que sucede cuando la afectación se refiere a derechos de terceros, aquí la negociación caso a caso se ve dificultada porque una de las partes de esa negociación debería ser normalmente el Estado, y su funcionamiento está basado en principios como los de generalidad y legalidad. Por eso, la solución deberá pasar por una correcta interpretación del interés estatal en juego. Nuevamente se tratará en la mayoría de los casos de una cuestión prudencial, que no puede solucionarse a partir de la simple enunciación de un principio.

Desde nuestro punto de vista, existe una diferencia central entre los pedidos de excepción que analizamos aquí y otros que se han dado en el ámbito educativo como la exención a ciertas asignaturas (Educación para la Ciudadanía en España, clases sobre la evolución en Estados Unidos, etc.). Un Estado constitucional tiene un verdadero interés en que las futuras generaciones sean educadas democráticamente y en que conozcan el estado actual de la ciencia en un determinado aspecto. Pero un Estado constitucional no tiene un verdadero interés en ahogar la diferente manifestación de las creencias

religiosas por el solo objetivo de favorecer la uniformidad. Por ello, las excepciones al cursado de la asignatura Educación para la Ciudadanía o de las clases sobre la evolución, incluso si son pedidas por los propios alumnos, no están justificadas; pero sí está justificado el pedido de excepción a favor de las alumnas musulmanas que quieren ir a la escuela con el velo.

El tercer límite está en el principio de neutralidad del Estado. ¿Cómo hacer para que el reconocimiento de excepciones no implique un excesivo involucramiento del Estado en relación con un grupo religioso que lleve a transmitir el mensaje de que el Estado asume esas creencias o de que el ejercicio del poder estatal se fundamenta en ellas?

Para poder superar las eventuales contradicciones será necesario que las excepciones se concedan no solo sobre la base de la religión, sino también sobre la base de otras formas de vida o cosmovisiones de naturaleza secular. Esto es así porque, como explica Javier de Lucas (2011: 58-65), una democracia pluralista debe conciliar la protección de la diversidad religiosa con el principio de neutralidad estatal, y por ello ha de considerarse en pie de igualdad a las convicciones religiosas y no-religiosas. Una apuesta demasiado fuerte a favor de la protección de las creencias religiosas tiene el riesgo de discriminar en contra de las posiciones no-religiosas (agnósticas, ateas, de librepensamiento, etc.), vulnerando así el principio de igualdad.

Las exigencias, en ambos casos, son semejantes: que las creencias, religiosas o seculares, tengan un suficiente grado de solidez y coherencia. Que sean creencias sinceras, es decir, que no se trata simplemente de una estratagema para eludir el cumplimiento de la ley. Si el Estado admite la objeción de conciencia al servicio militar por un testigo de Jehová, deberá hacerlo también respecto de una persona con convicciones seculares pacifistas.

Algunas conclusiones

Sin intentar agotar un tema tan complejo como el que presentamos a lo largo de este libro, nos permitiremos cerrarlo con algunas conclusiones generales de carácter teórico.

Dividiremos estas conclusiones en tres ejes. En primer lugar, una perspectiva transversal a los tres casos estudiados muestra las diferentes dinámicas que puede asumir el conflicto religioso. En segundo lugar, un análisis pormenorizado de las intervenciones de los actores religiosos en la esfera pública no estatal señala las coincidencias y las contradicciones de los discursos religiosos con los presupuestos que estructuran el espacio público secular. En tercer lugar, se apunta al complejo rol del derecho, mostrando que el principio de neutralidad estatal en materia religiosa (como garantía de la imparcialidad de la esfera pública estatal) y el derecho fundamental a la libertad religiosa (como garantía del ámbito privado) pueden articularse en formas diversas, que son a su vez diferentes modos de plasmar, con más o menos éxito, el principio de igualdad de los ciudadanos. Veamos someramente cada uno de estos aspectos.

A partir de los ejemplos estudiados es posible hablar de una doble lógica del conflicto religioso. En efecto, en algunas situaciones el conflicto surge en relación con los procesos de secularización de las sociedades y la resistencia de ciertos actores, principalmente algunas comunidades religiosas, a esos procesos de secularización. En otras situaciones, en cambio, la lógica es la de la pluralización religiosa de las sociedades de modo que nuevos actores religiosos, o viejos actores hasta entonces resignados a una situación de subordinación, reivindican públicamente el reconocimiento de su identidad religiosa. El caso del matrimonio homosexual ejemplifica la primera lógica: la tendencia a una secularización creciente de la institución matrimonial y la resistencia de ciertos actores religiosos. El caso del velo islámico ejemplifica la segunda lógica: un grupo religioso minoritario reivindica que su identidad religiosa sea tenida en cuenta por el derecho. En algunos casos ambas lógicas se entrelazan, como sucede respecto de la presencia de símbolos religiosos en los espacios públicos: en principio se trata de una cuestión ligada a la secularización de la esfera estatal. Pero la presencia de fuerzas secularizadoras no puede disociarse de la creciente diversidad del espectro religioso (las reivindicación de la neutralidad estatal, por ejemplo, puede provenir de los miembros de grupos minoritarios que exigen ser tratados con imparcialidad por el Estado).

Desde luego que esta caracterización que proponemos no ha de considerarse como una distinción tajante e inflexible. Se trata más bien de una distinción conceptual que puede servir para clarificar la comprensión de los casos que se han estudiado. No se trata simplemente de clasificar los casos estudiados en una u otra categoría, sino más bien de ver de qué modo dos procesos típicos de las sociedades modernas y posmodernas, como son la creciente secularización de las instituciones jurídicas y políticas y las cada vez mayores demandas de reconocimiento por parte de los grupos identitarios, presentan derivas conflictivas que pueden analizarse mejor si se consideran los procesos más generales que subyacen en su trasfondo.

Para estudiar el modo general en que actúan estos dos movimientos podemos recurrir a un concepto desarrollado por Jean Baubérot (1990a: 19-30). El sociólogo francés ha explicado la resolución de las tensiones en torno de lo religioso a partir de la noción de *pacto*. El pacto es un compromiso obtenido luego de un conflicto. Según explica Baubérot, la noción de pacto no es incompatible con la de conflicto. Al contrario: si hay un acuerdo, es precisamente porque han existido divergencias. El pacto es la solución temporal del conflicto, y supone que este conflicto no ha terminado con la destrucción completa de uno de los protagonistas (si así hubiera sido, no habría sido necesario pactar con nadie). El pacto puede ser inequitativo, con un vencedor y un vencido. Pero incluso en ese caso el orden establecido por el pacto tiene en cuenta ciertas aspiraciones, ciertas demandas de quien ha perdido. El compromiso funda una relación en la que el antiguo enemigo se convierte en un adversario-contraparte. Todos los contratantes de un pacto son a partir de ese momento rivales y asociados; pueden construir juntos, a pesar de sus diferencias, un mundo aceptable para todos.

Sin embargo, el conflicto no queda suprimido por la concreción del pacto, sino que este deviene un instrumento que permite darle cauce. El pacto establece, por un cierto tiempo, una lógica que se convierte en regla de juego social. A cada campo (incluso al campo victorioso), el pacto le exige renunciar a ciertos objetivos. Existirán probablemente, de los dos lados, quienes encuentren las concesiones realizadas demasiado grandes. Rechazando más o menos el pacto, ellos entrarán en conflicto con los miembros de su propio campo que aceptan el pacto. Se operará entonces un desplazamiento y una multiplicación del conflicto. El antiguo conflicto asumirá una nueva forma. El conflicto volverá a plantearse en nuevos términos. Como el conflicto continuará, luego de un tiempo el pacto se mostrará insuficiente, y se alzarán voces para su reformulación.¹⁷⁹

La misma lectura puede hacerse respecto de los conflictos que van apareciendo incluso cuando las grandes líneas del pacto no son cuestionadas. Así, se producen a

¹⁷⁹ La explicación de Baubérot se refiere al caso de Francia, para el que el autor señala la existencia de dos pactos históricos que supusieron alcanzar diferentes umbrales de laicidad. Creemos que esta lectura conflictualista, adoptada por Baubérot como instrumento de análisis de la realidad francesa, tiene un alcance más general, y por eso la usaremos aquí como marco de interpretación de los casos que estudiamos.

veces conflictos dentro de un pacto, que llevan a nuevos *pactos dentro del pacto*, pequeños arreglos dentro del gran esquema que no es cuestionado. Cuando estos arreglos parciales dentro del pacto se muestran insuficientes, pueden surgir demandas para la reformulación íntegra de ese pacto.

La secularización del mundo jurídico y político es, según tuvimos ocasión de ver en el capítulo 1, una de las formas de la secularización. Implica una progresiva diferenciación de las instituciones públicas respecto del discurso de justificación religioso y del contenido religioso. Estas transformaciones políticas suelen conllevar la movilización de los actores favorables al cambio, así como una reacción de parte de los defensores de la sociedad tradicional. Del cruce de ambos, y de las dinámicas propias que asuma el conflicto, surge un resultado peculiar que moldea las formas sociales.

Si la tesis de la secularización es correcta (y nosotros creemos que lo es, si resulta correctamente entendida como proceso de transformación de la posición de lo religioso en las sociedades modernas y posmodernas, y no como simple tendencia a su desaparición) los resultados pueden ser matizados en uno u otro sentido, pero la tónica general es la de una progresiva secularización de las instituciones políticas y jurídicas; es decir, la tónica general es la del triunfo, aunque sea lento y por etapas, de los grupos favorables a la secularización.

Si la forma clásica del conflicto religioso en la Modernidad ha estado vinculada a la secularización de las instituciones políticas y jurídicas, puede decirse que la Posmodernidad suma, a la continuidad de esas formas de conflicto, otros conflictos provenientes de las reivindicaciones identitarias de los grupos.

En sociedades culturalmente homogéneas, definir democráticamente el contenido de las reglas de las interacciones entre individuos y grupos resulta en general menos problemático que hacerlo en aquellas sociedades cuya composición acusa una creciente diversidad. El núcleo del principio democrático consiste precisamente en la preponderancia de la voluntad de la mayoría al momento de reglar los asuntos públicos. En sociedades culturalmente homogéneas, puede haber diferencias de intereses que generen posiciones diferentes al momento de discutir esos asuntos públicos, pero muy probablemente las soluciones que se adopten no afectarán las formas de vida de los individuos y de los grupos, porque en sociedades homogéneas estas son globalmente parecidas. En cambio, en sociedades culturalmente heterogéneas, si se quiere resguardar las formas de vida de las minorías, habrán de buscarse vías de solución de las cuestiones públicas que contemplen también la situación de estas.

Esto es especialmente cierto cuando se trata de minorías religiosas. Una primera vía de reconocimiento de las minorías religiosas fue el estatuto de tolerancia del que gozaron algunas de ellas en el seno de un Estado confesional. La aparición de una verdadera libertad religiosa, un poco más adelante, fue un intento de permitir la convivencia no ya en el seno de un Estado confesional sino en el marco de una configuración estatal neutra a las opciones religiosas.

La protección constitucionalmente garantizada de la libertad religiosa en los Estados constitucionales obliga a analizar cuidadosamente los términos en que ha de resolverse el conflicto cuando las creencias y las prácticas de un grupo chocan con la concepción moral dominante, y en particular cuando estas creencias y prácticas chocan con la concepción moral dominante plasmada en normas jurídicas. Desde luego, en virtud de la protección reforzada que entraña el respeto constitucionalmente garantizado a la libertad religiosa, la solución no puede ser simplemente desconocer los códigos morales de los grupos minoritarios por el solo hecho de ser minoritarios.

La libertad religiosa vino de la mano de la neutralidad religiosa estatal. La neutralidad significa la imposición de reglas jurídicas equivalentes para todos los ciudadanos. Sin embargo, esta declamada neutralidad estatal no es ni puede ser absoluta. En el Estado constitucional, las decisiones públicas son tomadas por las mayorías, e impuestas a las minorías. Estas decisiones pueden ser neutrales en algunos aspectos permitiendo el libre juego de la autonomía de los individuos. Por ejemplo, pueden ser neutrales en el sentido de que no optan por una fe religiosa. Sin embargo, no pueden ser totalmente neutrales. Así, aunque en algunos campos cabe la neutralidad, en otros ella no es posible. Un Estado puede no tener iglesia oficial, pero no puede prescindir de un idioma oficial. Basadas en la ya nombrada presunción de uniformidad cultural, las decisiones políticas están ajustadas a las necesidades culturales y religiosas de las mayorías.

Además, el Estado constitucional asume la protección de determinados valores que son intrínsecos a su propia definición como tal. El Estado constitucional puede ser neutral frente a las diferentes religiones de sus ciudadanos, pero no puede serlo frente a los valores que el propio Estado constitucional defiende, como la dignidad humana o la soberanía popular.

Estas consecuencias inevitables de la configuración de los Estados modernos se acentúan en un contexto de creciente pluralismo cultural y religioso como el actual. Allí donde las sociedades se vuelven más diversas por razón de las migraciones o de fenómenos de transposición o de renacimiento de ciertas prácticas religiosas, las reivindicaciones de los grupos minoritarios en defensa del reconocimiento de sus estilos de vida son más fuertes.

Queremos insistir sobre los conflictos que el pluralismo genera al interior de las sociedades y su relación con el orden legal. Desde el punto de vista jurídico y político, las tensiones religiosas pueden ser interpretadas como derivadas de la tensión existente entre la uniformidad del ordenamiento jurídico y las particularidades de los grupos. Como dijimos, el ordenamiento jurídico de los Estados modernos tiene pretensiones de ser homogéneo y uniformemente aplicable a todos los ciudadanos: es una situación exigida por el principio de igualdad y por la neutralidad estatal en materia religiosa.

Los conflictos tratados en el capítulo 4 ejemplifican claramente la tensión existente entre la uniformidad de las reglas de convivencia social, por un lado, y las demandas de reconocimiento de la especificidad de los grupos minoritarios, por otro. La adopción de determinadas reglas sobre la vestimenta en los centros educativos es una medida que en sí misma resulta razonable. Las exigencias de higiene y seguridad, así como las condiciones necesarias para el cumplimiento de los fines de la propia institución escolar, justifican que se adopten ciertas medidas sobre el atuendo que han de llevar los alumnos. Sin embargo, no se puede desconocer que estas normas están culturalmente condicionadas. En una sociedad de tradición cristiana pero altamente secularizada no suscita en principio ninguna reacción el hecho de que se exija que los alumnos vayan a la escuela con la cabeza descubierta. Pero en un contexto cultural diferente esta medida sería mucho menos factible. Piénsese por ejemplo en una escuela situada al interior de una comunidad judía ortodoxa. Este caso resulta un ejemplo paradigmático de que lo que muchas veces se presenta como universal y neutro desde un punto de vista cultural, está en realidad profundamente marcado por los valores de un particular tiempo, lugar y cultura; de este modo, cuando una práctica *disidente* interpela determinadas las prácticas dominantes, se ponen de manifiesto los fundamentos culturalmente determinados del orden legal.

Este ejemplo pone en guardia contra la ligereza con que a veces se aborda la exigencia de la aplicación uniforme de las normas legales. Alguien podría objetar, en una postura con tintes republicanos o comunitaristas, que efectivamente las normas no son neutrales sino que reflejan el contexto cultural en el que se han dado, pero que es correcto que así sea. Se podría decir que cada sociedad tiene derecho a vivir conforme a sus propias tradiciones. El problema de tal postura es que, en contextos de creciente pluralismo, las tradiciones *de la sociedad* son, en realidad, las tradiciones *de la mayoría*. ¿Qué queda entonces para las minorías? El Estado constitucional, aunque tiene como uno de sus principios básicos la regla democrática de la mayoría, también reconoce que la voluntad de la mayoría no es ilimitada, y que los derechos de las minorías (entre otros, el derecho a defender sus propias formas de vida) han de ser respetados.

La lógica de la secularización y la del pluralismo están entrelazadas. Es interesante ver cómo, por efecto de la secularización, determinados grupos que antes ostentaban una posición hegemónica se han vuelto ahora minoritarios, y recurren a mecanismos de protección que han sido clásicamente utilizados por las minorías. Esto pone de manifiesto que las dos lógicas se vinculan íntimamente. A medida que avanza la secularización, aquellos grupos que antes se encontraban en una posición hegemónica se ven ahora relegados a un segundo plano y desarrollan estrategias de autoprotección que antes no habían necesitado, precisamente porque el orden político y jurídico respondía a sus expectativas.

Es posible ver un segundo modo en que las dos lógicas se interrelacionan. En efecto, la constatación de la ausencia de neutralidad de la legislación estatal ha llevado a

preguntarse por el reconocimiento de derechos especiales para los grupos minoritarios. Sin embargo, esto obliga a preguntarse hasta qué punto el reconocimiento de excepciones o el otorgamiento de derechos especiales no es una forma de revivir estructuras pre-liberales de tratamiento diferenciado de los ciudadanos en razón de sus creencias religiosas.

En los Estados confesionales es posible el reconocimiento de derechos específicos a los miembros de un determinado grupo, con la justificación de la existencia de un vínculo especial del Estado con una religión particular, por razones históricas o sociológicas. Cambiando desde luego los destinatarios del trato beneficioso, ¿no es acaso el reconocimiento de derechos especiales para estos grupos desventajados un nuevo compromiso del Estado con una comunidad religiosa?

Veámoslo con un ejemplo. Si excluir la enseñanza del libro del Génesis en las escuelas es una muestra de la secularización de las instituciones (en este caso, la secularización de la educación a través de la exclusión de un contenido religioso), ¿no puede acaso pensarse que permitir que las jóvenes acudan a esas mismas escuelas con la cabeza cubierta por razón de su religión es un retroceso de la secularización? La respuesta es que en ambos casos, en efecto, se trata de una cuestión de secularización. Sin embargo, la diferencia fundamental está en que en el primer caso se secularizan las instituciones, mientras que en el segundo son las conductas de los individuos y de los grupos las que no se secularizan.

Desde el punto de vista político los alcances de una y otra medida son diferentes. Mantener el creacionismo fuera de las escuelas públicas, como sucede en los Estados Unidos, y prohibir el velo islámico en las escuelas públicas, como sucede en Francia, son manifestaciones de la secularización con alcance diferente. En el primer caso, lo que está en juego son ciertas reivindicaciones religiosas de verdad en relación con el currículo escolar que es enseñado a todos los alumnos; en el segundo caso, lo que está en juego es que un grupo de alumnos puedan estudiar con el currículo común a todos, pero sin ocultar su pertenencia religiosa. En el primer caso, la decisión secularista sirve para evitar que una minoría imponga sus creencias religiosas en los currículos escolares; en el segundo, la decisión secularista sirve para negar a una minoría el acceso a aquello de lo que goza la mayoría.

El segundo punto que queremos enfatizar tiene que ver con la intervención de los actores religiosos en la esfera pública no estatal.

Más allá de su indiscutible derecho a la libertad de expresión, que ni siquiera los liberales más restrictivos respecto de la presencia de la religión en la esfera pública estarían dispuestos a negar, se abre un importante campo de discusión teórica en relación con los aportes que los grupos religiosos están legitimados a sostener. La

cuestión central gira en torno de si resulta legítimo, en una esfera pública secular, que los actores religiosos utilicen un lenguaje religioso para defender sus posiciones; o una traducción de un originario discurso religioso en lenguaje secular (como es, para algunos, el discurso del derecho natural).

En el capítulo 3 hemos presentado tres posibles respuestas a este cuestionamiento. La presentación estereotipada en tres categorías responde, es verdad, a una cierta simplificación; pero ella permite de alguna manera organizar las perspectivas teóricas existentes.

Para una perspectiva liberal estricta, los debates que se dan en la esfera pública no estatal, como antesala de las decisiones de la esfera pública estatal, han de estructurarse en términos comprensibles por todos los ciudadanos, esto es, en términos racionales. Presentar argumentos formulados en términos no racionales implica una falta de consideración hacia nuestros conciudadanos, en el sentido de que se presentan argumentos que ellos no pueden comprender, y que no se les puede exigir que comprendan. Ahora bien, como las argumentaciones religiosas serían por definición no racionales, estas quedarían excluidas del debate.

Dentro de esta perspectiva existen matices. Así, para los más exigentes, es necesario no solo que los argumentos sean racionales y seculares, sino también que la motivación del agente sea secular. También es un punto de discusión si además de los argumentos racionales y seculares resulta aceptable que se provean argumentos no racionales en apoyo de los primeros.

Además otro punto de controversia es si los argumentos racionales deben ser también imparciales, es decir, si deben reflejar un punto de vista no interesado sobre las cuestiones que se debaten. Aunque el liberalismo tiende a descalificar los argumentos religiosos porque, además de ser no racionales, son expresión de un punto de vista particular y no imparcial, no realiza la misma descalificación de otros argumentos no imparciales cuando son seculares.

Algunos liberales son menos rígidos en este punto. Así, por ejemplo, cuestionan la identificación entre racionalidad y secularidad. Para ellos, en efecto, también los argumentos religiosos pueden ser racionales, y por ende no hay ninguna razón para excluirlos del debate público. El requisito a cumplir tanto por los argumentos religiosos como por los argumentos seculares (ambos igualmente racionales) sería el del *test de la imparcialidad*.

Otros autores proponen establecer diferentes niveles en los que puede tener lugar el debate, y dar a cada uno de esos niveles un grado particular de exigencia en cuanto a los argumentos admisibles. Así, desde una posición republicana Habermas sostiene que el lenguaje religioso puede entrar en el debate público, con tal de que no entre en el lenguaje institucional. De alguna manera, y traduciéndo la cuestión a los términos que hemos usado en este trabajo, lo que propone el autor alemán es que el

lenguaje religioso se mueva libremente por la esfera pública no estatal, pero que no sea adoptado como lenguaje de la esfera pública estatal.

Algo parecido propone Taylor desde su posición comunitarista. Sin embargo, en su perspectiva, el espacio vedado al lenguaje religioso no es el del ámbito *institucional*, sino el del ámbito *oficial* de las leyes y las sentencias. Así, el debate parlamentario podría darse en términos religiosos, pero el texto de la ley debería ser exclusivamente secular. De alguna manera, el estándar es menos exigente que cualquiera de los anteriores, porque restringe la exigencia de uso del lenguaje secular a una porción más limitada de la esfera pública estatal.

La posición que defendemos en este trabajo es que no existe ninguna razón para imponer a los grupos religiosos ningún tipo de restricción al uso del lenguaje religioso en el debate en la esfera pública no estatal. En esta, creemos, todas las aportaciones han de ser bienvenidas. Claro que en esta esfera cada uno ha de llevar sobre sí las consecuencias del lenguaje que elige utilizar. Quien se dirige a sus conciudadanos en un lenguaje religioso no puede esperar que todos lo entiendan, ni puede imponerles a ellos el esfuerzo de la traducción. Cada cual puede usar el lenguaje que quiera, y que estime que ganará más fácilmente la adhesión de sus conciudadanos. La elección del lenguaje es una cuestión estratégica.

Una cuestión diferente, según lo hemos puesto de manifiesto, es que las decisiones estatales estén basadas en argumentaciones religiosas. Esto no resulta aceptable. En este ámbito solo son posibles los argumentos racionales, comprensibles por todos. Y estos argumentos son argumentos seculares. La argumentación religiosa que hace apelación a una autoridad sobrenatural, a una tradición o a una autoridad sagrada es, por definición, ajena al campo de la racionalidad compartida por los ciudadanos. Ella no podrá servir de base a las decisiones estatales, salvo que sea traducible a un lenguaje racional y que esta traducción sea efectivamente realizada.

En síntesis, en la esfera pública no estatal todos los actores involucrados pueden realizar los aportes que crean convenientes en el lenguaje que mejor les parezca. La justificación de las decisiones en la esfera pública estatal, en cambio, solo es posible mediante razones seculares.

Así es posible sostener, respecto del ejemplo del debate sobre el matrimonio homosexual que presentamos en el capítulo 3, que la intervención pública de los grupos y los ciudadanos religiosos no tiene nada de reprochable, ni siquiera cuando es realizada en términos discursivos de tipo religioso. Al contrario, en cuestiones complejas como las que afectan a las sociedades contemporáneas puede ser altamente positivo que todos los puntos de vista se expresen libremente.

De este modo, lo que hemos sostenido en relación con el ejemplo concreto del capítulo 3 puede extenderse a otros campos de discusión en los que los grupos y los ciudadanos religiosos han sido y son particularmente activos. Las cuestiones ya clásicas de bioética (el aborto, la fecundación asistida, etc.) y de justicia social son ahora

acompañadas por debates sobre la ingeniería genética, los efectos devastadores de la crisis financiera o los límites medioambientales del desarrollo económico. En todos estos campos, los diferentes puntos de vista han de ser bienvenidos.

Lo que de ninguna manera pueden los grupos y los ciudadanos religiosos es pretender que su punto de vista religioso sea aceptado *como tal* por sus conciudadanos. En otras palabras: lo que no pueden es pretender que su punto de vista religioso sea directamente acogido en la esfera pública estatal como fundamento de las normas que regulan la convivencia.

En relación con la esfera pública estatal nos hemos referido a diversas interpretaciones posibles del principio de neutralidad.

Para el liberalismo clásico el Estado ha de ser neutral no solo frente a la religión y a la anti-religión, sino más genéricamente respecto de las formas de vida de los ciudadanos. Los ciudadanos han de poder llevar adelante sus vidas de acuerdo con sus propias convicciones de lo que es una *vida buena*, sin obstáculo alguno de parte del Estado. El Estado ha de permitir el desarrollo de las diferentes formas de vida, con el único límite de que no sean incompatibles con las condiciones de la justicia. Lo *justo* (las condiciones de justicia de la vida social) puede ser determinado con independencia de lo *bueno* (las opciones de vida de los ciudadanos).

Aunque el comunitarismo y el republicanismo difieren mucho entre sí, coinciden en la crítica del liberalismo en este punto, al menos del liberalismo más ortodoxo. Para ambos una posición de neutralidad del Estado respecto de las formas de vida de los individuos y de los grupos no es completamente posible. Lo *justo* no puede ser determinado con independencia respecto de lo *bueno*.

Para el comunitarismo el Estado no puede ser neutral respecto de las formas de vida de los individuos y, fundamentalmente, de los grupos que existen en su interior. Es simplemente imposible que las decisiones del Estado no privilegien una lengua por encima de otra, una forma de vida por encima de otra, una tradición por encima de otra. De lo que se trata es de identificar correctamente la tradición o las tradiciones de los grupos que constituyen el Estado, y resguardarlas en la medida de lo posible. En Estados de religión uniforme esto puede significar, por ejemplo, la adopción de una religión oficial.

Para el republicanismo el Estado tampoco puede ser completamente neutral. Sin embargo, la función del Estado no es resguardar una determinada tradición y forma de vida comunitaria. De lo que se trata es de resguardar determinados compromisos políticos consensualmente asumidos, que constituyen la base de un *patriotismo constitucional*. Ahora bien, estos compromisos no se adoptan en el vacío, sino que su

contenido está tamizado por el horizonte histórico del propio grupo, por lo que la actividad del Estado estará también teñida del contenido de ese horizonte.

Por nuestra parte hemos defendido una lectura del principio de neutralidad estatal de tipo liberal, pero basada en una interpretación que evite las trampas del liberalismo clásico. Esta lectura se asienta en tres pilares: la afirmación de que la neutralidad estatal es una consecuencia de la secularización del Estado; la idea de que la neutralidad estatal impide una *identificación* del Estado con la religión; la necesidad de una lectura contextualista y relativa del principio de neutralidad.

Respecto del primer punto no nos extenderemos demasiado. De la lectura de los dos primeros capítulos de este libro puede comprenderse cuál es el vínculo que une a los dos conceptos.

Como hemos explicado en el capítulo 2, cuando decimos que el Estado no puede *identificarse* con una determinada tradición religiosa estamos diciendo que el Estado debe adoptar una forma de neutralidad que denominamos *neutralidad de justificaciones* y *neutralidad de fines*. Esta forma de neutralidad no es necesariamente una neutralidad frente a todas las formas de vida de los ciudadanos, sino frente al aspecto religioso de esas formas de vida.

Este concepto de neutralidad es *relativo*. En primer lugar, porque es neutralidad entre religiones, o entre religión y no religión. Pero no es neutralidad entre religión y no religión, de un lado, y secularismo, del otro. El secularismo es la neutralidad misma.

En segundo lugar, porque el Estado no puede ser totalmente neutro, aunque solo sea porque no acepta las formas de vida que están reñidas con los criterios mínimos y formales de justicia. Pero es también relativa porque el Estado promueve determinadas formas de vida en desmedro de otras: promueve una forma de vida saludable a través de la sanidad pública, promueve una determinada concepción de la cultura a través de la educación pública, promueve las artes y las ciencias. Esta promoción resulta legítima porque no vulnera la neutralidad del Estado frente a la religión.

La idea de neutralidad que aquí proponemos permite abordar y clarificar distintos casos conflictivos. Por supuesto, no es una herramienta que permita la solución automática de todas las dudas que se pueden presentar en relación con la neutralidad estatal. Tal solución automática no es posible, no sólo por el carácter siempre controversial del enfoque que ha de darse a los problemas y a los principios jurídicos aplicables, sino también porque la configuración concreta de estos principios varía de un ordenamiento a otro.

A pesar de sus límites nuestra perspectiva permite diferenciar, por ejemplo, entre el caso del capítulo 2 sobre la presencia de símbolos religiosos en los establecimientos públicos y el caso del capítulo 4 sobre los símbolos religiosos llevados por particulares. En el primer supuesto está involucrada (y a nuestro juicio vulnerada) la

neutralidad estatal, porque al permitir que se cuelgue un crucifijo en un establecimiento público es el Estado el que se identifica con una tradición religiosa; en cambio, en el segundo supuesto, la identificación con la tradición religiosa es cosa de un particular. Por lo mismo se puede diferenciar entre la autorización dada por un ayuntamiento para que un grupo de particulares utilicen una calle para una procesión de Semana Santa y la participación de las autoridades del ayuntamiento en esa procesión.

Nuestro criterio de neutralidad es también *contextualista*. Saber si una determinada decisión es o no neutra respecto de las formas de vida de las personas depende de cuáles sean esas formas de vida. Un reglamento escolar que prohíbe cubrirse la cabeza es perfectamente neutro, mientras no haya entre los alumnos jóvenes musulmanas que pretendan usar un pañuelo como muestra de apego a su tradición religiosa.

Esta caracterización nos lleva a hablar de la tercera forma de neutralidad: la *neutralidad de consecuencias*. La neutralidad que se exige del Estado es la neutralidad de justificaciones y la neutralidad de fines. Pero dado el carácter altamente variable de las formas de vida, las consecuencias de las decisiones estatales pueden interferir de diferentes modos con ellas. Por eso, es necesario en algunos casos que como derivación de la libertad religiosa (a la que nos referiremos seguidamente) se adopten los necesarios *acomodamientos* para mantener la libertad por encima de la interferencia.

La neutralidad es contextual también porque resulta perfectamente legítimo que el Estado, teniendo en cuenta las formas de vida de las personas y de los grupos, ponga a disposición de estos los bienes necesarios para el desarrollo sus planes de vida. La neutralidad estatal no exige que el Estado renuncie a poner a disposición de los individuos y de los grupos la sanidad y la educación públicas, o que renuncie a promover las ciencias y las artes. Lo que sí exige es que estos bienes no sean coactivamente impuestos. La libertad de conciencia impide esa imposición.

Finalmente, en relación con la esfera privada, hemos abordado la cuestión de la libertad religiosa como garantía de la elección de las propias formas de vida.

Respecto de la libertad religiosa, tres son los aspectos abordados. En primer lugar, nos hemos preguntado si ella ha de ser solo una libertad negativa, o si por el contrario ha de incluir el reconocimiento de derechos positivos, es decir, de derechos de carácter prestacional. Hemos sostenido que es posible que de la libertad religiosa se deriven prestaciones positivas que permitan que el ejercicio de este derecho sea real y efectivo. Las prestaciones positivas deben reconocerse con la finalidad de hacer efectiva la justicia distributiva, esto es, de igualar los puntos de partida de los ciudadanos en el reparto de los bienes sociales.

Aunque es posible que algunas de las prestaciones positivas que emergen del Estado social resulten en la promoción de la libertad de conciencia (como por ejemplo si el Estado da ayudas genéricas a escuelas privadas, y las escuelas religiosas se benefician de estas ayudas del mismo modo que las no religiosas), este no es el caso de las medidas

promocionales que se dirigen a garantizar determinadas formas de vida en tanto tales. En este caso, más que de la filosofía del Estado social, de lo que se trata es de la adopción de un punto de vista multicultural que promueve determinada forma de vida *en tanto que tal forma de vida*, y no de modo simplemente incidental a través de políticas de carácter universal.

Desde nuestra perspectiva este tipo de promoción positiva debe estar sujeta a tres límites. El primero es la neutralidad estatal; el segundo es que las organizaciones religiosas o sus miembros que reivindican un apoyo positivo del Estado han de apartar toda finalidad de lucro; el tercer límite es que, tratándose de fondos de origen público, su uso ha de estar reglado por los criterios del manejo público del dinero.

Una segunda cuestión es el reconocimiento de derechos colectivos. Aunque nos parece que la libertad religiosa puede exigir este tipo de derechos, el límite fundamental que debe ser respetado es la autonomía de los individuos que forman parte del colectivo. Como hemos puesto de manifiesto en el capítulo 4, se trata de proteger a los individuos frente a las acciones coactivas provenientes del grupo, aunque no frente a la mera coacción social difusa.

Así, no vemos razón para denegar que un grupo religioso pueda celebrar matrimonios de conformidad con sus normas tradicionales o resolver determinados litigios (por ejemplo, en materia familiar o sucesoria) de acuerdo con sus procedimientos propios. Sin embargo, esta posición supone el consentimiento de los individuos que forman parte de ese colectivo a ser sometidos a esa normativa o jurisdicción. Quien no quiere quedar sometido a una determinada normativa matrimonial religiosa o a una determinada jurisdicción religiosa ha de tener siempre la posibilidad de recurrir a la autoridad (secular) del Estado.

Finalmente, el tercer punto controvertido es si la libertad religiosa debe aplicarse de modo uniforme, o si por el contrario conviene hacer excepciones a normas generales cuando estas entren en conflicto con las formas de vida de determinados grupos. El liberalismo clásico y las perspectivas republicanas se oponen al reconocimiento de estas excepciones. El multiculturalismo, ya en versión comunitarista ya en versión liberal, las apoya.

La postura que aquí defendemos significa aceptar los derechos de excepción con base de conciencia a favor de los individuos y de los grupos, pero con las restricciones que sean necesarias para proteger la autonomía de los individuos, los derechos de terceros y la neutralidad del Estado.

Nuestra posición en este punto permite hacer frente a diversas reivindicaciones de excepcionalidad normativa que puedan plantearse. Por ejemplo: ¿es legítimo otorgar una excepción en favor del funcionario público que pretende ser eximido de su deber de celebrar un matrimonio entre personas del mismo sexo? Si esta excepción no afecta la autonomía de quien la solicita, no vulnera derechos de terceros y no afecta la neutralidad estatal no hay razón para rechazarla. Si, en cambio, se da alguna de estas

afectaciones (porque, por ejemplo, el funcionario que pide la excepción es el único funcionario autorizado a celebrar matrimonios en un pequeño pueblo, y el reconocimiento de la excepción llevaría a privar a terceros de su derecho de contraer matrimonio) entonces la excepción debe ser rechazada.

Llegamos así al final de nuestro trabajo. Como última nota solo nos interesa señalar una distinción, que ha ido atravesando todo el texto, entre las opciones de conciencia y las opciones religiosas o, en otros términos, entre las *formas de vida* en general y las *formas de vida religiosas*. Nuestro trabajo se ha referido fundamentalmente a estas últimas, pero por razones argumentativas nos hemos visto en la necesidad, en algunos casos, de extender nuestra consideración también a las primeras.

En el ámbito de la libertad de los individuos y de los grupos, que hemos identificado con la protección del mundo privado, las opciones de conciencia y las opciones religiosas están al mismo nivel. Es decir: la libertad religiosa es una especificación de la libertad de conciencia, cuya distinción puede tener cierto gusto teórico, pero que funciona del mismo modo. El contenido y los límites de la libertad religiosa son los mismos que el contenido y los límites de la libertad de conciencia.

Por supuesto que aquí hablamos desde un punto de vista general y abstracto, prescindiendo de la configuración concreta de un determinado sistema jurídico. Los sistemas jurídicos concretos pueden establecer diferencias entre la protección de la conciencia religiosa y la protección de la conciencia no religiosa.

Algo parecido sucede en la esfera pública no estatal. Dado que admitimos que todas las posiciones son aceptadas en este ámbito no realizamos distinciones entre los argumentos imparciales y los provenientes de una concreta forma de vida, sea esta religiosa o no religiosa.

En el caso de la esfera pública estatal la cuestión es diferente. El Estado se identifica con determinadas opciones valorativas, que son opciones no religiosas, pero no puede identificarse con una determinada opción religiosa. A lo sumo, lo que puede hacer el Estado es promover las condiciones para que las personas hagan sus propias elecciones religiosas. El accionar del Estado ha de estar basado en motivos y finalidades imparciales, de tipo puramente procedural, y también en opciones valorativas. Estas opciones, sin embargo, por imperativo del principio de neutralidad, no pueden ser opciones religiosas.

Bibliografía

AMIRIAN, Nazanín y ZAIN, Martha (2009), *El islam sin velo*, Barcelona, Planeta.

ARECES PIÑOL, María Teresa (2011), «¿El velo integral, burka y niqab, queda amparado por el legítimo ejercicio de la libertad religiosa?», *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 26.

ARMSTRONG, Karen (2004), *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Barcelona, Tusquets.

AUDI, Robert (1993), «The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society», *San Diego Law Review*, 30, 677-702.

AUDI, Robert (1997), «Liberal democracy and the place of religion in politics», en Robert Audi y Nicholas Wolterstorff, *Religion in the public square*, Nueva York, Rowman and Littlefield Publishers, 1-120.

BADER, Veit (2008), «Introduction to “Secularism or Democracy? Associational governance of religious diversity”», *Krisis. Journal for contemporary philosophy*, 1, 16-24.

BADER, Veit (2009), «Legal Pluralism and Differentiated Morality: Shari'a in Ontario?», en Ralph Grillo, *Legal practice and cultural diversity*, Londres, Ashgate, 49-72.

BADER, Veit (2010), «Secularism, public reason or moderately agonistic democracy?», en Geoffrey Brahm Levey y Tariq Modood (ed.), *Secularism, religion and multicultural citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 110-135.

BASTIAN, Jean-Pierre (1997), «Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique Latine», *Archives des sciences sociales des religions*, 97, 97-114.

BASTIDE, Charles (1970), *John Locke. Ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Ginebra, Slatkine Reprints.

BAUBEROT, Jean (1990a), *Vers un nouveau pacte laïque?*, París, Seuil.

BAUBEROT, Jean (1990b), «Notes sur Durkheim et la laïcité», *Archives des sciences sociales des religions*, 69, 151-156.

BAUBEROT, Jean (2001), «Pour une nouvelle morale laïque. Entretien», *Le Débat*, 116, 3-5.

BAUBEROT, Jean (2003), «Secularism and French Religious Liberty: A Sociological and Historical View», *Brigham Young University Law Review*, 2, 451-464.

BAUBEROT, Jean (2004), *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, París, Seuil.

BAUBEROT, Jean (2006), «La laïcité en crise ?», *Informations sociales*, 136, 48-59.

BAYLE, Pierre ([1686]2006), *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo: "obligales a entrar"*, Madrid, Centro de Estudios Políticos.

BAYLE, Pierre ([1695-1696]1982), *Dictionnaire historique et critique*, New York, Georg Olms Verlag.

BELLAH, Robert ([1970]1991), *Beyond belief: Essays on religion in a post-traditional world*, California, University of California Press.

BELLAH, Robert (1973), «La religion civile en Amérique», *Archives des sciences sociales des religions*, 35, 7-22.

BELLAH, Robert y BENOÏT, Denis (1990), «Morale, religion et société dans l'oeuvre durkheimniene», *Archives des sciences sociales des religions*, 69, 9-25.

BERGER, Peter (1981), *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.

BERGER, Peter (1982), «Secular Branches, Religious Roots», *Society*, 20, 1, 64-66.

BERGER, Peter (1993), «Sociology: A Disinvitation?», *Society*, 30, 1, 12-18.

BERGER, Peter (1996), «Secularism in retreat», *National Interest*, 46, 3-10.

BERGER, Peter (2005), «Pluralismo global y religión», *Estudios Políticos*, 98.

BERGER, Peter (2009), «Faith and Development», *Global Society*, 46, 69-75.

BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas (1967), «Aspects sociologiques du pluralisme», *Archives des sciences sociales des religions*, 23, 117-127.

BERGER, Peter, ZACKS, Jonathan y MARTIN, David (1999), *The desecularization of the world*, Washington, Ethics and Public Policy Center.

BEYER, Peter (1999), «Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere», *Sociology of Religion*, 60, 3, 298-301.

BLÁZQUEZ MARTÍN, Diego (2001), *Herejía y traición: Las doctrinas de la persecución religiosa en el siglo XVI*, Madrid, Dykinson.

BOBBIO, Norberto (1991), *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema.

BOBBIO, Norberto (1998), *Estado, gobierno y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

BODINO, Juan ([c.1576]1997), *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas: Colloquium heptaplomeres*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

BODINO, Juan ([1576]1997), *Los seis libros de la república*, Madrid, Tecnos.

BORRILLO, Daniel (2001), «Pluralisme conjugal ou hiérarchie des sexualités? La reconnaissance juridique des couples homosexuels dans l'Union Européenne», *McGill Law Journal*, 46, 877-922.

BORRILLO, Daniel (2005a), «El matrimonio entre personas del mismo sexo como radicalización de la modernidad», *Mundo jurídico*, <www.mundojuridico.adv.br>, consultado el 03/07/2013.

BORRILLO, Daniel (2005b), «Who is Breaking with the Tradition? The Legal Recognition of Same-Sex Partnership en France and the Question of Modernity», *Yale Journal of Law and Feminism*, 17, 1, 89-97.

BOSSUAT, Gérard (2005), «Histoire d'une controverse. La référence aux héritages spirituels dans la Constitution Européenne», *Matériaux*, 78, 2, 68-82.

BOUSSINESQ, Jean (1994), *La laïcité*, París, Éditions du Seuil.

BOVERO, Michelagelo (2007), «Dignidad y laicidad. Una defensa de la ética laica», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 30, 73-80.

BRUCE, Steve (2002), *God is dead: Secularization in the west*, Londres, Blackwell.

BRUCE, Steve (2003), *Fundamentalismo*, Madrid, Alianza.

BRUCE, Steve y GLENDINNING, Tony (2010), «When was secularization? Dating the decline of the British churches and locating its cause», *British Journal of Sociology*, 61, 1, 107-126.

CALVO BOROBIA, Kerman (2005), «Matrimonio homosexual y ciudadanía», *Claves de razón práctica*, 154, 32-38.

CAMBY, Jean-Pierre (2005), «Le principe de laïcité: l'apaisement par le droit?», *Revue de droit public*, 1, 3-17.

CAÑAMARES ARRIBAS, Santiago (2007), «El reconocimiento jurídico del matrimonio homosexual: un debate todavía abierto», *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 14.

CAÑAMARES ARRIBAS, Santiago (2011), «Los símbolos religiosos en el espacio público. Entre la amenaza real y la mera sospecha», *El Cronista del Estado social y democrático de derecho*, 20, 60-67.

CAPELLA OTTONE, Lorena y DE LORENZI, Mariana (2004), «Uniones de hecho homosexuales en el derecho argentino: Visión prospectiva», en Carlos Lasarte Alvarez, Araceli Donado Vara, María Fernanda Moretón Sanz y Fátima Yáñez Vivero (coords.), *Perspectivas del derecho de familia en el siglo XXI: XIII congreso internacional de derecho de familia*, Sevilla, Instituto de Desarrollo y Análisis del Derecho de Familia en España.

CASANOVA, José (1994), *Public religions in the modern world*, Chicago, The University of Chicago Press.

CASANOVA, José (2007), «Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial», *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7.

CHAMBERLAND, Line y LEBRETON, Christelle (2008), «L'homosexualité au bureau. À l'heure des transformations du droit conjugal et familial canadien», en

Virginie Descoutures (ed.), *Mariages et homosexualités dans le monde*, París, Autrement, 139-149.

CHAMPION, Françoise (1993), «Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-États dans l'Europe communautaire», *Le Débat*, 77.

CHAMPION, Françoise (1995), «Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos», en Jean Delumeau, *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza Editorial.

CHARLES, Sébastien (2011), «Tolerancia activa y pasiva según Voltaire», en María José Villaverde Rico y John Christian Laursen (eds.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 202-223.

CHUECA SANCHO, Ángel (2005), «La prohibición del velo islámico no viola los derechos humanos», *Revista de Derecho Migratorio y Extranjería*, 10, 263-265.

CHUECA SANCHO, Ángel (2009), «¿Una inmigración sin derechos humanos?», en Seminario de Investigación para la Paz (ed.), *Todavía en busca de la paz*, Seminario de Investigación para la Paz, Zaragoza, 329-335.

COCHRAN, Clarke E. (1998), «Introduction», en Mary C. Segers y Ted G. Jelen, *Wall of separation? Debating the public role of religion*, Nueva York, Rowman and Littlefield Publishers, ix-xx.

COHN, Avern L. y ANDERSON, Bryan J. (2006), *Ten Commandments, other displays and mottos*, <www.firstamendmentcenter.org>, consultado el 03/07/2013.

COMTE, Auguste ([1851]1972), *La science sociale*, París, Gallimard.

COMTE, Auguste ([1852]2002), *Catéchisme positiviste*, Chicoutimi, Bibliothèque P.-E. Boulet de l'Université de Québec, <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>, consultado el 01/07/2013.

CONTRERAS MAZARIO, José María (1993), «Libertad de conciencia, objeción de conciencia, insumisión y derecho», en Gregorio Peces-Barba (ed.), *Ley y conciencia. Moral legalizada y moral crítica en la aplicación del derecho*, Madrid, Universidad Carlos III - Boletín Oficial del Estado, 37-61.

COULMONT, Baptiste (2003), «Églises chrétiennes et homosexualités aux Etats-Unis, éléments de compréhension», *Revue Française d'Études Américaines*, 95, 73-86.

COULMONT, Baptiste (2004), «Devant Dieu et face au droit? Le mariage religieux des homosexuels aux États-Unis», *Critique Internationale*, 25, 43-52.

COULMONT, Baptiste (2008), «États-Unis. Le mariage religieux des couples de même sexe», en Virginie Descoutures (ed.), *Mariages et homosexualités dans le monde*, París, Autrement, 73-81.

DAOUT, Augustin (2004), «L'extériorisation des signes d'appartenance dans le secteur public», en AAVV, *Contribution du Centre d'Action Laïque à la problématique de l'extériorisation des signes d'appartenance*, Bruselas, Centre d'Action Laïque, 18-29.

DAVIE, Grace (2002), Europe: *The exceptional case: Parameters of faith in the modern world*, Londres, Darton, Longman and Todd.

DE ASÍS ROIG, Rafael (1993), «Las tres conciencias», en Gregorio Peces-Barba (ed.), *Ley y conciencia. Moral legalizada y moral crítica en la aplicación del derecho*, Madrid, Universidad Carlos III - Boletín Oficial del Estado, 19-35.

DE LUCAS, Javier (1992), «¿Para dejar de hablar de la tolerancia?», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 11, 117-126.

DE LUCAS, Javier (2004), «La tolerancia en las sociedades multiculturales», en José María Aguirre Oráa y José Martínez de Pisón, *Pluralismo y tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, Logroño, La Perla Ediciones, 105-134.

DE LUCAS, Javier (2011), «Principis de gestió democràtica de la diversitat cultural: la pluralitat religiosa», *Dialegs*, 53, 51-66.

DE LUCAS, Javier, VIDAL, Ernesto y AÑÓN ROIG, María José (1993), «Una alternativa aparente: desobediencia o respeto a la conciencia», en Gregorio Peces-Barba (ed.), *Ley y conciencia. Moral legalizada y moral crítica en la aplicación del derecho*, Madrid, Universidad Carlos III - Boletín Oficial del Estado, 91-123.

DEBET, Anne (2004), «Signes religieux et jurisprudence européenne», *Archives de philosophie du droit*, 48, 221-247.

DEBRAY, Régis (2005), «Le catholicisme romain a toujours été la pointe de l'intervention médiatique», *Libération*, 14/04/2005.

DENT, Nicholas (1988), «Rousseau and respect for others», en Susan Mendus, *Justifying toleration*, Cambridge, Cambridge University Press, 115-135.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael (1990), «Política y religión en la España contemporánea», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 52, 65-85.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael (2007), *Democracia laica y religión pública*, Madrid, Santillana.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael (2008), «Laicisms europeos y nuevos debates sobre la laicidad», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 31, 65-84.

DIDEROT, Denis ([1765]2011), «Intolérance», en AAVV, *Encyclopédie (dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers)*, <http://alembert.fr/>, consultado el 01/07/2013.

DIGOIX, Marie (2008), «Scandinavie. Le concept nordique d'égalité entre différentiation et universalisme», en Virginie Descoutures (ed.), *Mariages et homosexualités dans le monde*, París, Autrement, 18-33.

DIGOIX, Marie y FESTY, Patrick (2004), *Same-sex couples, same-sex partnerships and homosexual marriages. A focus on cross-national differentials*, París, Institut National d'Études Démographiques.

DOBBELAERE, Karel ([1981]1994), *Secularización: Un concepto multidimensional*, México, Universidad Iberoamericana.

DOBBELAERE, Karel (1999), «Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization», *Sociology of Religion*, 60, 3, 229-247.

DOBBELAERE, Karel (2006), «Bryan Wilson's Contribution to the Study of Secularization», *Social Compass*, 53, 2, 141-146.

DOBBELAERE, Karel (2009), «China Challenges Secularization Theory», *Social Compass*, 56, 3, 362-370.

DURHAM, W. Cole Jr (1994), «Bases para un estudio comparativo sobre libertad religiosa», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 10, 465-488.

DURHAM, W. Cole Jr y SMITH, Robert T. (2010), «Religion and the State in the United States at the Turn of the Twenty-first Century», en Silvio Ferrari y Rinaldo Cristofori (ed.), *Law and religion in the 21st century*, Londres, Ashgate, 79-110.

DURKHEIM, Émile ([1912]2008), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Presses Universitaires de France.

DWORKIN, Ronald (1981a), «What is equality? Part 1: Equality of welfare», *Philosophy and Public Affairs*, 10, 3, 185-246.

DWORKIN, Ronald (1981b), «What is equality? Part 2: Equality of resources», *Philosophy and Public Affairs*, 10, 4, 283-345.

DWORKIN, Ronald (1982), «Why Liberals Should Believe in Equality», *The New York Review of Books*, 30, 1, 32-34.

EISENSTADT, Shmuel (2004), «La modernité multiple comme défi à la sociologie», *La Découverte*, 24, 189-204.

ERASMO DE ROTTERDAM ([1516]2007), *Educación del principio cristiano*, Madrid, Tecnos.

ESQUIVEL, Juan Cruz (2008), «Laicidad, secularización y cultura política: las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina», *Laicidad y libertades*, 8, 69-102.

ESQUIVEL, Juan Cruz (2010), «Zonceras en el debate sobre matrimonio igualitario», Argentina Laica, <www.argentinalaica.org>, consultado el 01/07/2013.

FATIN-ROUGE STEFANINI, Marthe y PHILIPPE, Xavier (2011), «Commentaire de la décision du Conseil constitutionnel du 7 octobre 2010, n° 2010-613 DC, Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public, Journal officiel du 12 octobre 2010, p. 18345», *Revue française de droit constitutionnel*, 87, 3, 547-639.

FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, Ana (2006), «La evolución jurídica del sistema matrimonial español desde la Constitución de 1978 a la admisión del matrimonio homosexual», *Foro*, 3, 93-112.

FESTY, Patrick (2006), «Legal recognition of same-sex couples in Europe», *Populations*, 61, 417-463.

FINNIS, John Mitchell (1980), *Natural law and natural rights*, Oxford, Clarendon Press.

FITZGERALD, Timothy ([2000]2010), *La ideología de los estudios religiosos*, Madrid, Mínimo Tránsito - Antonio Machado Libros.

FLAUSS, Jean-François (2004), «Laïcité et Convention européenne des droits de l'homme», *Revue de droit public*, 2, 317-329.

FLORES D'ARCAIS, Paolo (2008), «Onze thèses contre Habermas», *Le Débat*, número 5, pp. 16-26.

FLORES D'ARCAIS, Paolo (2009), «La insostenible distinción de Habermas», *Claves de razón práctica*, 7, 10-21.

FOYER, Jean (2004), «La genèse de la loi de séparation», *Archives de philosophie du droit*, 48, 75-83.

FRESTON, Paul (2010), «As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina», *Ciencias Sociales y Religión*, 12, 13-30.

GARCÍA INDA, Andrés (2001), *Materiales para una reflexión sobre los derechos colectivos*, Madrid, Dykinson.

GARCÍA INDA, Andrés (2008), «Sobre la laicidad», en AAVV, *Entre la ética, la política y el derecho. Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, Madrid, Dykinson, 581-601.

GARGARELLA, Roberto (1999), «Las teorías de la justicia después de Rawls», Barcelona, Paidós.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1992), «“No pongas tus sucias manos sobre Mozart”. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia», *Claves de razón práctica*, 19, 16-22.

GAUCHET, Marcel (2003), *La religión en la democracia*, Barcelona, El Cobre Ediciones.

GEORGE, Robert (1993), *Making men moral: Public liberties and civil moralities*, Oxford, Clarendon Press.

GEORGE, Robert (2009), *Entre el derecho y la moral*, Cizur Menor, Aranzadi.

GINER, Salvador (1996), «Sociedad Civil», en Elías Díaz y Alfonso Ruiz Miguel (ed.), *Filosofía política II. Teoría del Estado*, Madrid, Trotta, 117-145.

GLENDINNING, Tony y BRUCE, Steve (2006), «New ways of believing or belonging: is religion giving way to spirituality?», *British Journal of Sociology*, 57, 3, 399-414.

GOLDBERG, Steven (2011), «The Coming Demise of the Crucifix», *Rutgers Journal of Law and Religion*, 12, 277-294.

GREENAWALT, Kent (2009a), *Religion and the Constitution. Volume I: Free exercise and fairness*, Princeton, Princeton University Press.

GREENAWALT, Kent (2009b), *Religion and the Constitution. Volume II: Establishment and fairness*, Princeton, Princeton University Press.

GRILLO, Ralph (2009), «Cultural Diversity and the Law: Challenge and Accommodation», *Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity - Working papers*, 14.

GROCIO, Hugo ([1627]2005), *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, Project Gutenberg, <www.gutenberg.org>, consultado el 01/07/2013.

GROCIO, Hugo ([1751]2005), *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées*, Project Gutenberg, <www.gutenberg.org>, consultado el 01/07/2013.

GUNN, T. Jeremy (2004), «Religious Freedom and Laïcité: a Comparison of United States and France», *Brigham Young University Law Review*, Summer, 419-506.

HAARSCHER, Guy (2005), *La laïcité*, París, Presses Universitaires de France.

HABERMAS, Jürgen (1978), *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot.

HABERMAS, Jürgen (1992), «“L'espace public”, 30 ans après», *Quaderni*, 18, 161-191.

HABERMAS, Jürgen (1994), «Derechos humanos y soberanía popular: las concepciones liberal y republicana», *Derechos y Libertades*, 2, 3, 215-230.

HABERMAS, Jürgen (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.

HABERMAS, Jürgen (2000), «Concepciones de la modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones», en Jürgen Habermas, *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 169-198.

HABERMAS, Jürgen (2006), «Religion in the public sphere», *European Journal of Philosophy*, 14, 1, 1-25.

HABERMAS, Jürgen (2008), «La voz pública de la religión», *Claves de razón práctica*, 180, 4-6.

HABERMAS, Jürgen (2009a), «¿Qué significa una sociedad postsecular? Una discusión sobre el Islam en Europa», en Jürgen Habermas, *¡Ay Europa!*, Madrid, Trotta, 64-80.

HABERMAS, Jürgen (2009b), «Repetita iuvant», *Claves de razón práctica*, 190, 7-10.

HABERMAS, Jürgen (2011a), «“The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology», en Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen (eds.), *The power of religion in the public sphere*, Nueva York, Columbia University Press, 15-33.

HABERMAS, Jürgen (2011b), «Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política», en Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen (ed.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 23-38.

HABERMAS, Jürgen, TAYLOR, Charles y CALHOUN, Craig (2011), «Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor», en Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen

(ed.), *The power of religion in the public sphere*, New York, Columbia University Press, 60-69.

HAMILTON, Malcolm (1995), *The sociology of religion*, Londres, Routledge.

HAMUI SUTTON, Alicia (2005), «Respuestas religiosas latinoamericanas a los ajustes socio-culturales de la globalización», *Confines*, 1, 2, 35-43.

HELD, David (1997), *La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós.

HERBRAND, Cathy (2008), «Belgique. Les mutations du mariage et de la parenté », en Virginie Descoutures (ed.), *Mariages et homosexualités dans le monde*, París, Autrement, 34-43.

HERVIEU-LEGER, Danièle (2001), «Pour une sociologie des “modernités religieuses multiples”: une autre approche de la “religion invisible” des sociétés européennes», *Social Compass*, 50, 3, 287-295.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005), *La religión, hilo de la memoria*, Madrid, Herder.

HERVIEU-LEGER, Danièle y WILLAIME, Jean-Paul (2001), *Sociologies et religions. Approches classiques*, París, Presses Universitaires de France.

HILL, B. Jessie (2010), «Of Christmas trees and Corpus Christi: Ceremonial deism and change in meaning over time», *Duke Law Journal*, 59, 4, 705-770.

HUNTER, Ian (2011), «Libertad religiosa y coacción racional. Thomasius y Locke sobre la tolerancia», en María José Villaverde Rico y John Christian Laursen (ed.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 116-140.

IANNACCONE, Laurence, FINKE, Roger Y STARK, Rodney (1997), «Deregulating religion: the economics of church and state», *Economic Inquiry*, XXXV, 350-364.

IANNACCONE, Laurence, STARK, Rodney y FINKE, Roger (1998), «Rationality and the “religious mind”», *Economic Inquiry*, XXXVI, 373-389.

IDRISS, Mohammad Mazher (2006), «The defeat of Shabina Begum in the House of Lords», *Liverpool Law Review*, 27, 417-436.

INNERARITY, Daniel (2006), *El nuevo espacio público*, Madrid, Espasa Calpe.

IRELAND, Rowan (1998), «A Pentecostal Latin America?», *The way*, 38, 4, 209-220.

IRELAND, Rowan (1999), «Popular religions and the building of democracy in Latin America: saving the Tocquevillian parallel», *Journal of Inter-American Studies and World Affairs*, 41, 4, 111-136.

ISAMBERT, François-André (1986), «Le “Désenchantement du Monde” : non sens ou renouveau du sens», *Archives des sciences sociales des religions*, 61, 1, 83-103.

ISHAY, Micheline R. (2008), *The history of human rights*, Berkeley, University of California Press.

JELEN, Ted G. (1998), «In Defense of Religious Minimalism», en Mary Segers y Ted G. Jelen, *Wall of separation? Debating the public role of religion*, Nueva York, Rowman and Littlefield Publishers, 3-52.

JOPPKE, Christian (2010), *Veil. Mirror of identity*, Londres, Polity Press.

KAMEN, Henry (1987), *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza.

KEPEL, Gilles ([1991]2005), *La revancha de dios*, Madrid, Alianza.

KIENZLER, Klaus (2000), *El fundamentalismo religioso*, Madrid, Alianza.

KOUBI, Geneviève (2004), «Vers une déconstruction du principe de laïcité ?», *Revue de droit public*, 120, 325-329.

KYMLICKA, Will (1991). *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press.

KYMLICKA, Will (1996), *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.

KYMLICKA, Will (2007), *Multicultural odysseys*, Oxford, Oxford University Press.

KYMLICKA, Will (2011), «Multicultural citizenship within multinational states», *Ethnicities*, 11, 3, 281-302.

LAMBERT, Yves (1986), «Un paradigme inspiré de Weber. Pour contribuer à renouveler le débat sur la sécularisation», *Archives des Sciences Sociales de Religions*, 61, 153-165.

LAMBERT, Yves (1999), «Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?», *Sociology of Religion*, 60, 3, 303-333.

LAMBERT, Yves (2004), «Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie», *Revue Française de Sociologie*, 45, 2, 307-338.

LE TOURNEAU, Dominique (2000), *L'église et l'État en France*, París, Presses Universitaires de France.

LERNER, Natan (2011), «Group rights and legal pluralism», *Emory International Law Review*, 25, 829-851.

LEVY, Leonard W. (1994), *The establishment clause*, USA, The University of North Carolina Press.

LEWIS, Fréderick (2010), «Symbolic Conflict and the First Amendment: US Supreme Court Adjudication of the Expression of Condensation Symbols», *Semiot Law*, 23, 207-220.

LIDA, Miranda (2007), «La Iglesia Católica en las más recientes historiografías de México y Argentina: religión, modernidad y secularización», *Historia Mexicana*, 56, 4, 1393-1426.

LILLA, Mark (2003), «What Is Counter-Enlightenment?», *Transactions of the American Philosophical Society*, 93, 5, 1-11.

LILLA, Mark (2008), «La política de Dios», *Claves de razón práctica*, 180, 14-21.

LILLA, Mark (2010), «Religión, política y el occidente moderno», *Claves de razón práctica*, 201, 24-29.

LOCKE, John ([1663-1664]1999), «Essays on the Law of Nature», en John Locke, *Political essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 79-133.

LOCKE, John ([1667]1999), «An Essay on Toleration», en John Locke, *Political essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 79-133.

LOCKE, John ([1689]1998), *A letter concerning toleration*, Pennsylvania, Pennsylvania State University.

LOCKE, John ([1690]1998), *Second essay: An essay concerning the true original extent and end of civil government*, Pennsylvania, Pennsylvania State University.

LÓPEZ CALERA, Nicolás (2002), «El Concepto de Derechos Colectivos», en Manuel Calvo García (ed.), *Identidades culturales y derechos humanos*, Madrid, Dykinson, 49-79.

LÓPEZ CALERA, Nicolás (2000), *¿Hay derechos colectivos?: Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, Barcelona, Ariel.

LUCKMANN, Thomas (1967), *Invisible religion*, USA, MacMillan.

LUCKMANN, Thomas (2003), «Transformations of Religion and Morality in Modern Europe», *Social Compass*, 50, 3, 275-285.

LUCKMANN, Thomas (2008), «Reflexiones sobre religión y moralidad», en Eduardo Bericat Alastuey (ed.), *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 15-26.

MACEY, Marie (2009), *Multiculturalism, religion and women*, Londres, Palgrave.

MALLIMACI, Fortunato (2010), «El rol de la jerarquía católica durante la discusión de la ley de matrimonio. Entrevista de Néstor Leone», Argentina Laica, <www.argentinalaica.org>, consultado el 02/07/2013.

MALLIMACI, Fortunato, DONATELLO, Miguel Ángel y CUCCHETTI, Humberto Horacio (2006), «Religión y política: discursos sobre el trabajo en la Argentina del siglo XX», *Estudios Sociológicos*, XXIV, 71, 423-449.

MARDONES, José María (1996), «De la secularización a la desinstitucionalización religiosa», *Política y Sociedad*, 22, 123-135.

MARSHALL, Thomas ([1950]1983), «Citizenship and Social Class», en David Held (ed.), *States and societies*, Londres, Open University, 249-260.

MARTIN, David ([1978]1993), *A general theory of secularization*, Gregg Revivals, Aldershots.

MARTÍNEZ DE PISÓN, José (2000), «El derecho a la libertad religiosa en la historia constitucional española», *Derechos y Libertades*, 8, 325-391.

MARTÍNEZ DE PISÓN, José (2001), *Tolerancia y derechos fundamentales*, Madrid, Tecnos.

MARTÍNEZ DE PISÓN, José (2004), *Tolerancia y derechos fundamentales*, en José María Aguirre Oráa y José Martínez de Pisón (ed.), *Pluralismo y tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, Logroño, La Perla Ediciones, 135-160.

MARTÍN-RETORTILLO BAQUER, Lorenzo (2010), «Símbolos religiosos en actos y espacios públicos», *El Cronista del Estado social y democrático de derecho*, 16, 54-71.

MARX, Karl ([1843]2004), *La question juive*, Chicoutimi, Bibliothèque P.-E. Boulet de l'Université de Québec, <<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>>, consultado el 01/07/2013.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich ([varias fechas]2004), *Sur la religion. Textes choisis*, Chicoutimi, Bibliothèque P.-E. Boulet de l'Université de Québec, <<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>>, consultado el 01/07/2013.

MASCI, David (2009), «A Contentious Debate: Same-Sex Marriage in the U.S.», Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life, <www.pewforum.org>, consultado el 01/07/2013.

MASCI, David, LOZANO-BIELAT, Hope, RALSTON, Michelle y PODREBARAC, Elizabeth (2009), «Gay Marriage around the World», Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life<www.pewforum.org>, consultado el 01/07/2013.

MCGOLDRICK, Dominic (2006), *Human rights and religion: The Islamic headscarf debate in Europe*, Oregon, Hart Publishing.

MENDIETA, Eduardo (2002), «Sociología y religión», en Francisco Díez de Velasco y Francisco García Bazán (ed.), *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, pp. 109-119.

MERRILL, Roberto (2011), «Comment un État libéral peut-il être à la fois neutre et paternaliste ?», *Raisons politiques*, 44, 15-40.

MILL, John Stuart ([1859]1991), *Sobre la libertad*, Madrid, Espasa Calpe.

MILL, John Stuart ([1874]1986), *Sobre la utilidad social de la religión*, Madrid, Alianza.

MINOW, Martha (2007a), «Religion and the burden of proof: Posner's economics and pragmatism in Metzl v. Leininger», *Harvard Law Review*, 120, 1175-1186.

MINOW, Martha (2007b), «Should Religious Groups be Exempt from Civil Rights Laws?», *Harvard Law School Public Law Research Paper*, 07, 09, 1-69.

MODOOD, Tariq (2008), «Multiculturalism and groups», *Social and Legal Studies*, 17, 549-553.

MODOOD, Tariq (2009), «Moderate Secularism and Multiculturalism», *Politics*, 29-1, 71-76.

MODOOD, Tariq (2010a), «Moderate Secularism, Religion as Identity and Respect for Religion», *The Political Quarterly*, 81, 1, 1-14.

MODOOD, Tariq (2010b), «Muslims, religious equality and secularism», en Geoffrey Brahm Levey y Tariq Modood (ed.), *Secularism, religion and multicultural citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 164-185.

MOENS, Gabriël A. (2004), «The Menace of Neutrality in Religion», *Brigham Young University Law Review*, Summer, 535-574.

MONSMA, Stephen V. (1995), *Positive neutrality: Letting religious freedom ring*, Grand Rapids, Baker Books.

MÜLLER, Christoph (1982), «Reflexiones críticas en torno a las relaciones entre la religión y el Estado», *Revista de Estudios Políticos*, 30, 41-80.

MURPHY, Michael (2012), *Multiculturalism. A critical introduction*, Nueva York, Routledge.

NAÏR, Sami (2010), «La Europa mestiza», *Claves de razón práctica*, 205, 46-53.

NAVARRO FLORIA, Juan G. (2005), «Algunas cuestiones actuales de Derecho Eclesiástico argentino», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 21, 301-323.

NAVARRO FLORIA, Juan G. (2011), «Presente y desafíos del derecho eclesiástico en la Argentina», *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 27.

NUSSBAUM, Martha C. (2009), *Liberty of conscience. In defense of America's traditions of religious equality*, Nueva York, Basic Books.

NUSSBAUM, Martha C. (2011a), «Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto», en Martha C. Nussbaum, *Libertad de conciencia: El ataque a la igualdad de respeto*, Barcelona, Katz - Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, 9-62.

NUSSBAUM, Martha C. (2011b), «“Vivir en democracia implica respetar el derecho de las personas a elegir estilos de vida con los que no estoy de acuerdo”. Entrevista de Daniel Gamper Sachse», en Martha C. Nussbaum, *Libertad de conciencia: El ataque a la igualdad de respeto*, Barcelona, Katz - Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, 63-96.

O'LEARY, Joseph S. (2010), «La théologie catholique face au mariage homosexuel», *Cités*, 44, 27-43.

PECES-BARBA, Gregorio (1988-1989), «Desobediencia civil y objeción de conciencia», *Anuario de Derechos Humanos*, 5, 159-176.

PECES-BARBA, Gregorio (1993a), *Derecho y derechos fundamentales*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

PECES-BARBA, Gregorio (1993b), «Introducción», en Gregorio Peces-Barba (ed.), *Ley y conciencia. Moral legalizada y moral crítica en la aplicación del derecho*, Madrid, Universidad Carlos III - Boletín Oficial del Estado, 9-17.

PECES-BARBA, Gregorio (1996), «Ética, poder y derecho. Reflexiones ante el fin de siglo», en AAVV, *Valores, derechos y Estado a fines del siglo XX*, Madrid, Dykinson - Universidad Carlos III, 253-363.

PECES-BARBA, Gregorio (2006), «El perfil del ciudadano», *El País*, 21/10/2006.

PEÑA-RUIZ, Henri (2008), «Los retos del laicismo y su futuro», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 31, 199-218.

PEÑA-RUIZ, Henri y TEJEDOR DE LA IGLESIA, César (2009), *Antología laica. 66 textos comentados para comprender el laicismo*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

PERRY, Michael (2009), USA: «Religion as a Basis of Lawmaking?», *Archives des Sciences Sociales de Religions*, 146.

PICHARDO GALÁN, José Ignacio (2008), «Espagne. Le mariage homosexuel au pays de la famille», en Virginie Descoutures (ed.), *Mariages et homosexualités dans le monde*, París, Autrement, 62-71.

POULAT, Émile (1987), *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, París, Éditions du Cerf.

POULAT, Émile (2003), *Notre laïcité publique*, París, Berg International.

PRIETO SANCHÍS, Luis (1993), «Insumisión y libertad de conciencia», en Gregorio Peces-Barba (ed.), *Ley y conciencia. Moral legalizada y moral crítica en la aplicación del derecho*, Madrid, Universidad Carlos III - Boletín Oficial del Estado, 127-142.

RAMADAN, Tariq (2011), *Mi visión del islam occidental*, Barcelona, Kairós.

RATZINGER, Joseph (2005), *Europa en la crisis de las culturas*, Conferencia pronunciada en Subiaco el 01/04/2005, <www.zenit.org>, consultado el 01/07/2013.

RATZINGER, Joseph (2006), *Rencontre avec les représentants du monde des sciences à l'Université de Ratisbonne*, <www.vatican.va>, consultado el 01/07/2013.

RATZINGER, Joseph (2010), *Lumière du monde: Le pape, l'église et les signes des temps. Entretien avec Peter Seewald*, Bayard, Montrouge.

RAULT, Wilfred (2007a), «Nouvelles formes d'union, nouveaux rituels», *Informations sociales*, 144, 86-94.

RAULT, Wilfred (2007b), «Entre droit et symbole. Les usages sociaux du Pacte Civil de Solidarité», *Revue Française de Sociologie*, 48, 555-586.

RAULT, Wilfred (2008), «Ce que le PACS fait au mariage gai et lesbien», en Virginie Descoutures (ed.), *Mariages et homosexualités dans le monde*, París, Autrement, 117-125.

RAWLS, John ([1971]1985), *A theory of justice*, Massachusetts, Harvard University Press.

RAWLS, John (1979), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.

RAWLS, John (1993), *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.

RAWLS, John (2002), *The law of peoples / the idea of public reason revisited*, Cambridge, Harvard University Press.

ROMILLY ([1765]2011), «Tolérance», en AAVV, *Encyclopédie (dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers)*, <<http://alembert.fr/>>, consultado el 01/07/2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques ([1762]1985), *Du contrat social*, Paris, Gallimard.

SAYAH, Jamil (2006), «La laïcité réaffirmée: la loi du 15 mars 2004», *Revue de droit public*, 4, 915-950.

SCOTT, Joan Wallach (2007), *The politics of the veil*, Princeton, Princeton University Press.

SEGERS, Mary C. (1998), «In Defense of Religious Freedom», en Mary C. Segers y Ted G. Jelen, *Wall of separation? Debating the public role of religion*, Nueva York, Rowman and Littlefield Publishers, 53-114.

SIMONUTTI, Luisa (2011), «Obsesión con la verdad: paradojas de Pierre Bayle», en María José Villaverde Rico y John Christian Laursen (ed.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 141-163.

SPINOZA, Benedictus de ([1670]1986), *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid.

STARK, Rodney (1999), «Secularization RIP», *Sociology of Religion*, 60, 3, 249-273.

TAHON, Marie-Blanche (2005), «Mariage homosexuel, bimaternité et égalité: la loi québécoise instituant l’union civile», *Recherches familiales*, 2, 115-120.

TAYLOR, Charles (2007), *A secular age*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard.

TAYLOR, Charles (2011a), «Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo», en Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen (ed.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 39-60.

TAYLOR, Charles (2011b), «Why we Need a Radical Redefinition of Secularism», en Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen (ed.), *The power of religion in the public sphere*, New York, Columbia University Press, 34-59.

TAYLOR, Charles (2011c), «Religion is not the problem», *Commonweal*, 25/02/2011.

TAYLOR, Charles y MACLURE, Jocelyn (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, París, La Découverte.

THOMASIIUS, Christian ([1705]1994), *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, Madrid, Tecnos.

TIRAPU MARTÍNEZ, Daniel (2005), «Perplejidades y contradicciones del pretendido matrimonio homosexual», *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 8.

TIRAPU MARTÍNEZ, Daniel (2011), «La cuestión no cerrada del matrimonio homosexual», *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 26.

TOURAIN, Alain (2008), «La relación entre religión y política en el desarrollo de la sociedad contemporánea», en Eduardo Bericat Alastuey (ed.), *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, 97-104.

VERDROSS, Alfred (1963), *Derecho internacional público*, Madrid, Aguilar.

VILLAVERDE RICO, María José (2011), «Intolerancia, coacción y fanatismo en un apóstol de la tolerancia: Rousseau», en María José Villaverde Rico y John Christian Laursen (ed.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 241-266.

VIOLA, Francesco (2005), «Laicidad de las instituciones, sociedad multicultural y religiones», *Revista Persona y Derecho*, 53, 81-112.

VOLTAIRE ([1763]1989), *Traité sur la tolérance*, Paris, Flammarion.

VOYÉ, Liliane (1999), «Secularization in a Context of Advanced Modernity», *Sociology of Religion*, 60, 3, 275-288.

WAALDIJK, Kees (2004), «Others may follow: the introduction of marriage, quasi-marriage, and semi-marriage for same-sex couples in European countries», *New England Law Review*, 38, 3, 569-590.

WAALDIJK, Kees (2005), *More or less together: Levels of legal consequences of marriage, cohabitation and registered partnership for different-sex and same-sex partners*, París, Institut d'Études Démographiques.

WALDRON, Jeremy (1988), «Locke: toleration and the rationality of persecution», en Susan Mendus (ed.), *Justifying toleration*, Cambridge, Cambridge University Press, 61-86.

WALZER, Michael (2010), *Pensar políticamente*, Madrid, Paidós.

WEBER, Max ([1904]1958), *The protestant ethic and the spirit of capitalism*, Nueva York, Charles Scribner's sons.

WEBER, Max ([1922]1993), *Economía y sociedad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

WEBER, Max ([varias fechas]1996), *Sociologie des religions. Textes réunis*, París, Gallimard.

WEEKS, Jeffrey (2008), «Royaume-Uni. Le partenariat civil, un compromis très british...» en Virginie Descoutures (ed.), *Mariages et homosexualités dans le monde*, París, Autrement, 46-61.

WILLAIME, Jean-Paul (2005), «La loi de 1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions», *Archives des sciences sociales des religions*, 129, 67-82.

WILSON, Bryan (1969), *La religión en la sociedad*, Barcelona, Labor.

YOUNG, Iris Marion (1990), *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press.

ZAGREBELSKY, Gustavo (2010), *Contra la ética de la verdad*, Madrid, Trotta.

Referencias documentales

Informes

Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées au différences culturelles (2008): *Building the Future. A Time for Reconciliation*, <http://www.accommodements-quebec.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-en.pdf>.

Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (2003): *Rapport au Président de la République*, <http://www.ladocumentationfrançaise.fr/rapports-publics/034000725/>.

Documentos institucionales

Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina (2003): *Homosexualidad: reafirmando valores evangélicos*, www.aciera.org.

Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina (2009): *Postura de ACIERA respecto al matrimonio y la homosexualidad*, www.aciera.org.

American Baptist Churches USA [Iglesias Bautistas de los Estados Unidos] (2009): *Responses / Actions Pertaining to Homosexuality*, <http://www.religiousinstitute.org/statement/american-baptist-churches-usa-responsesactions-pertaining-to-homosexuality>.

Church of England [Iglesia de Inglaterra] (2005): *House of Bishops issues pastoral statement on Civil Partnerships*, <http://www.anglicancommunion.org/acns/digest/index.cfm?mode=entry&entry=867239A9-2B34-BF81-CE46DEFAE18A5290>.

Church of Scotland [Iglesia de Escocia] (s/f): *A challenge to unity: same-sex relationships as an issue in theology and human sexuality*, http://www.churchofscotland.org.uk/__data/assets/pdf_file/0017/1772/challenge_to_uni_ty.pdf.

Church of the Province of Southern Africa [Iglesia Anglicana de Sudáfrica] (2005): *Statement from The Church of the Province of Southern Africa*, <http://www.anglicancommunion.org/acns/news.cfm?mode=entry&entry=D10C7B92-AD72-4104-5EE545BDF08FA67A>.

Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española (2004): *En favor del verdadero matrimonio*,
<http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/VerdaderoMatrimonio.htm>.

Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española (2005): *Acerca de la objeción de conciencia ante una ley radicalmente injusta que corrompe la institución del matrimonio*,
<http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/documentos-ejecutivo/900-acerca-de-la-objencion-de-conciencia-ante-una-ley-radicalmente-injusta-que-corrompe-la-institucion-del-matrimonio.html>.

Conferencia Episcopal Argentina (2009): *Declaración sobre los proyectos de ley de matrimonio homosexual*,
<http://www.aicaold.com.ar//index2.php?pag=ceaComisionEjecutiva091105>.

Conferencia Episcopal Argentina (2010): *Comunicado de prensa que insta al Gobierno porteño a apelar el fallo que autoriza el matrimonio de personas del mismo sexo*,
<http://www.es.catholic.net/abogadoscatolicos/429/2805/>.

Congregación para la Doctrina de la Fe (2003): *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*,
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_sp.html.

Conseil National des Évangeliques de France [Consejo Nacional de los Evangélicos de Francia] (s/f): *Que croient les évangéliques ?*,
<http://www.lecnef.org/ce-quils-croient/51-que-croient-les-evangeliques->.

Conseil Permanent de la Conférence des Évêques de France [Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal de Francia] (1998): *Le PACS : une loi inutile et dangereuse*,
<http://www.eglise.catholique.fr/conférence-des-évêques-de-france/textes-et-declarations/-le-pacs--une-loi-inutile-et-dangereuse-.html>.

Conseil Permanent de la Conférence des Évêques de France [Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal de Francia] (2013): *Déclaration publiée à l'occasion de sa réunion mensuelle qui s'est tenue à Paris du 10 au 12 juin 2013 et suite à "la loi créant un nouveau statut du mariage et de la filiation"*,
<http://www.eglise.catholique.fr/conférence-des-évêques-de-france/textes-et-declarations/communiqué-du-conseil-permanent-de-la-conférence-des-évêques-de-france-16668.html>.

Den norske kirken [Iglesia Luterana de Noruega] (2007): *Appointment and ordination in the Church of Norway of homosexuals living in partnership. Consequences of the Doctrinal Commission's 2006 statement*,
http://www.kirken.no/english/doc/engelsk/KM07_vedtak_vigsl_homol_eng.pdf.

Diocese of New Westminster [Diócesis de New Westminster Iglesia Anglicana de Canadá] (2002): *New Westminster Synod and Bishop approve same-sex blessings*,

<http://www.anglicancommunion.org/acns/news.cfm?mode=entry&entry=FE1D63DF-D68B-483C-E3B33DE67425A1A2>.

Episcopal Church [Iglesia Episcopaliana] (2010): *Standing Commission on Liturgy and Music Response to 2009 Resolution C056: Liturgies for Blessings*, <http://www.episcopalchurch.org/notice/standing-commission-liturgy-and-music-announces-task-group-leaders>.

Evangelical Lutheran Church in America [Iglesia Luterana Evangélica de los Estados Unidos] (2009): *Social Statement: Human Sexuality: Gift and Trust*, <http://www.elca.org/What-We-Believe/Social-Issues/Social-Statements/JTF-Human-Sexuality.aspx>.

Evangelical Lutheran Church in America [Iglesia Luterana Evangélica de los Estados Unidos] (1996): *Sexuality: Some Common Convictions*, <http://www.elca.org/What-We-Believe/Social-Issues/Messages/Sexuality.aspx>.

Evangelische Kirchen in Deutschland [Iglesias Evangélicas de Alemania] (1996): *EKD supports blessing for homosexuals as part of pastoral care*, <http://www.ekd.de/english/1709-3765.html>.

Evangelische Kirchen in Deutschland [Iglesias Evangélicas de Alemania] (2000): *"Improve the legal status of homosexual partnerships"*, <http://www.ekd.de/english/1691-2896.html>.

Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (2010): *La FAIE no adhiere ni apoya la marcha 'Un mensaje de los niños: Queremos Mamá y Papá'*, www.faie.org.ar.

Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (2010): *Masiva concurrencia evangélica a la plaza de los dos Congresos*, www.fecipinforma.com.ar.

Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (2005): *Consideraciones sobre el proyecto de ley para la equiparación de derechos de las uniones matrimoniales entre personas del mismo sexo*, http://www.ferede.org/pdf/noticia42_2.pdf.

Fédération des Églises Protestantes de Suisse [Federación de Iglesias Protestantes de Suiza] (2005): *Couples du même sexe. Loi sur le partenariat enregistré*, <http://www.sek-feps.ch/fr/th-ologie-und-thique/couples-du-m-me-sexe/couples-du-m-me-sexe.html>.

Fédération Protestante de France [Federación Protestante de Francia] (2002): *Église et homosexualité : dossier de travail – document de base*, <http://www.protestants.org/index.php?id=31262>.

Folkekirkens mellemkirkelige Råd [Iglesia Luterana de Dinamarca] (s/f): *Press release. The Danish Government: Same-sex couples are to be able to marry in church*, http://www.interchurch.dk/fileadmin/interfiles/Arbejdsgruppe_Teologisk/Press_release_same_sex_marriage_KM.pdf.

Iglesia Católica (1997): *Catecismo de la Iglesia Católica*, http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html.

Pontificio Consejo para la Familia (2000): *Declaración acerca de la Resolución del Parlamento Europeo del 16/3/2000 sobre equiparación entre familia y “uniones de hecho”, incluso homosexuales*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20000317_declaration-homosexual-unions_sp.html.

Presbyterian Church [Iglesia Presbiteriana] (2010): *Civil Unions and Marriage Issues: Questions and Answers*, <http://www.pcusa.org/news/2010/7/14/civil-union-and-marriage-issues-questions-and-answ/>.

Presbyterian Church [Iglesia Presbiteriana] (s/f): *Family Paper Approved: Assembly also Adopts Call Affirming Civil Rights of Same-Sex Couples*, <http://apps.pcusa.org/ga216/news/ga04112.htm>.

Protestantse Kerk [Iglesia Protestante Unida de Holanda] (s/f): *The Uniting Protestant Churches in the Netherlands and homosexuality*, <http://www.protestantchurch.nl/info.aspx?o=938&inc=info&rIntNavId=938&page=1649>.

Suomen evankelis-luterilainen kirkko [Iglesia Luterana de Finlandia] (2010): *The General Synod approved guidelines on facing same-sex couples*, <http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/Documents/2109F3C0B61DD35EC22577DC003FFCA0?OpenDocument&lang=EN>.

Svenska Kyrkan [Iglesia Luterana de Suecia] (s/f): *Information on the decision regarding same-sex marriages*, <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=654599>.

The Church of Jesus Christ of Later-day Saints [La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días] (1995): *The family: A Proclamation to the World*, http://www.lds.org/Static%20Files/PDF/Manuals/TheFamily_AProclamationToTheWorld_35538_eng.pdf.

The Church of Jesus Christ of Later-day Saints [La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días] (2006): *Same-Gender Attraction*, <http://www.mormonnewsroom.org/official-statement/same-gender-attraction>.

United Methodist Church [Iglesia Metodista Unida] (2009): *Council Rejects Resolution on Same-Sex Marriages*, <http://www.umc.org/site/apps/nlnet/content3.aspx?c=lwL4KnN1LtH&b=2789393&ct=6941643>.

US Conference of Catholic Bishops (2003): *US Catholic Bishops’ Administrative Committee Calls for Protection of Marriage*, <http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/marriage/promotion-and-defense-of-marriage/defense-of-marriage-in-the-news.cfm>.

US Conference of Catholic Bishops (2006): *Bishops’ Administrative Committee Reaffirms Support for Federal Marriage Amendment*, <http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/marriage/promotion-and-defense-of-marriage/defense-of-marriage-in-the-news.cfm>.

Informaciones de prensa

Court Restudies Issue of Government-Sponsored Christmas Displays, The New York Times (23/02/1989), <http://www.nytimes.com/1989/02/23/us/court-restudies-issue-of-government-sponsored-christmas-displays.html>.

The Supreme Court; Religious Displays, The New York Times (04/07/1989), <http://www.nytimes.com/1989/07/04/us/the-supreme-court-religious-displays.html>.

Justices Will Hear 2 Church-State Cases, The New York Times (13/10/2004), http://www.nytimes.com/2004/10/13/politics/13commandments.html?_r=0.

L'Italie condamnée pour la présence de crucifix dans les écoles, Le Monde (03/11/2009), http://www.lemonde.fr/europe/article/2009/11/03/l-italie-condamnee-pour-la-presence-de-crucifix-dans-les-ecoles_1262023_3214.html.

Burqa : remous autour du projet d'interdiction, Libération (23/04/2010), http://www.liberation.fr/politiques/2010/04/23/burqa-remous-autour-du-projet-d-interdiction_622400.

Lleida es ya la primera ciudad española que prohíbe el “burka” en edificios públicos, El País (28/05/2010), http://sociedad.elpais.com/sociedad/2010/05/28/actualidad/1274997603_850215.html.

El Ayuntamiento de El Vendrell aprueba el veto al “burka” tras un crispado pleno, El País (11/06/2010), http://elpais.com/elpais/2010/06/11/actualidad/1276244229_850215.html.

Cóin será el primer municipio andaluz en prohibir el “burka”, El País (13/06/2010), http://elpais.com/diario/2010/06/13/andalucia/1276381329_850215.html.

Barcelona prohíbe el acceso a las instalaciones municipales con “burka”, El País (14/06/2010), http://elpais.com/elpais/2010/06/14/actualidad/1276503426_850215.html.

El veto al “burka” fracasa en Reus, El País (19/06/2010), http://sociedad.elpais.com/sociedad/2010/06/18/actualidad/1276812004_850215.html.

Manresa limitará el uso del “burka” y Terrassa reclama una regulación oficial, El País (22/06/2010), http://elpais.com/diario/2010/06/22/catalunya/1277168841_850215.html.

L'Hospitalet prohíbe el velo integral en las instalaciones municipales, El País (22/06/2010), http://elpais.com/elpais/2010/06/22/actualidad/1277194623_850215.html.

El Senado pide que se prohíba el “burka” con los votos de PP, CiU y UPN, El Mundo (23/06/2010), <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/06/23/espana/1277284485.html>.

Cunit prohíbe el “burka” en instalaciones municipales, El País (28/06/2010), http://sociedad.elpais.com/sociedad/2010/06/28/actualidad/1277676001_850215.html.

L'Assemblée vote l'interdiction du voile intégral, Libération (13/07/2010),
http://www.liberation.fr/politiques/2010/07/13/l-assemblee-vote-l-interdiction-du-voile-integral_665955.

El Congreso rechaza que se prohíba el uso del “burka”, El País (20/07/2010),
http://sociedad.elpais.com/sociedad/2010/07/20/actualidad/1279576806_850215.html.

Martorell prohíbe el uso del “burka” en edificios públicos, El País (21/07/2010), http://elpais.com/elpais/2010/07/21/actualidad/1279700238_850215.html.

Un municipio de Madrid se suma al veto del “burka”, El País (27/07/2010),
http://elpais.com/diario/2010/07/27/sociedad/1280181605_850215.html.

Galapagar prohíbe el “burka” en las dependencias municipales, El País (27/07/2010), http://elpais.com/diario/2010/07/27/madrid/1280229854_850215.html.

Cervera acuerda prohibir el uso del velo integral islámico en los edificios municipales, El País (30/07/2010),
http://elpais.com/elpais/2010/07/30/actualidad/1280477831_850215.html.

Le Parlement vote l'interdiction du voile intégral, Le Monde (14/09/2010),
http://www.lemonde.fr/politique/article/2010/09/14/le-parlement-vote-l-interdiction-du-voile-integral_1411203_823448.html.

Les sages valident la loi sur la burqa, Le Figaro (07/10/2010),
<http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2010/10/07/97001-20101007FILWWW00662-burqa-le-conseil-constitutionnel-valide.php>.

Conseil Constitutionnel - La loi interdisant le voile intégral validée par les Sages, Le Point (07/10/2010), http://www.lepoint.fr/societe/conseil-constitutionnel-la-loi-interdisant-le-voile-integral-validee-par-les-sages-07-10-2010-1246341_23.php.

La Cour européenne des droits de l'homme sauve le crucifix à l'école italienne, Le Monde (20/03/2011), http://www.lemonde.fr/europe/article/2011/03/19/la-cour-europeenne-des-droits-de-l-homme-sauve-le-crucifix-a-l-ecole-italienne_1495560_3214.html.

Premières condamnations pour port du voile intégral en France, Le Monde (22/09/2011), http://www.lemonde.fr/societe/article/2011/09/22/premieres-condamnations-pour-port-du-voile-integral-en-france_1575819_3224.html.

Páginas web

Marriage equality in USA, <http://www.marriageequality.org/>.

Lambda Legal, <http://www.lambdalegal.org/>.

Traditional Values Coalition, <http://www.traditionalvalues.org/>.

Christian Voice, <http://www.christianvoiceonline.com>.

Christian Coalition, <http://cc.org>.

The Heritage Foundation, <http://heritage.org>

Pew Forum on Religion and Public Life, <http://religions.pewforum.org/maps>.

Índice

Introducción.....	1
Capítulo 1. Modernidad, Posmodernidad y religión.....	8
Las teorías de la secularización	8
La secularización en los padres de la sociología	8
La teoría de la secularización a mediados del siglo XX.....	12
Cuestionamientos y vigencia de las teorías de la secularización	15
Las dudas sobre el paradigma de la secularización	15
El desafío de la Posmodernidad.....	19
Reformulación y validez del paradigma de la secularización	25
A modo de síntesis conceptual	35
Esfera pública, mundo privado.....	38
Tres ámbitos diferenciados.....	38
Privatización religiosa y diferenciación funcional	44
Capítulo 2. La esfera pública y la construcción del principio de neutralidad estatal	48
La pérdida del carácter obligatorio de la religión.....	48
De institución obligatoria a asociación privada.....	49
La neutralidad religiosa del Estado	53
Un debate contemporáneo: los símbolos religiosos en los establecimientos públicos	59
Primer ejemplo: los Estados Unidos.....	60
Segundo ejemplo: Europa.....	64
Cuestiones generales.....	66
¿Puede y debe el Estado ser neutro en materia de religión?.....	68
La posición liberal clásica sobre la neutralidad del Estado	69
La posición republicana respecto de la neutralidad del Estado	74
Una perspectiva crítica sobre la neutralidad estatal.....	76
Capítulo 3. La esfera pública no estatal: la inserción del argumento religioso en el debate público.....	84
Actores religiosos y debate público	84
El caso de los matrimonios homosexuales	87
El matrimonio homosexual y la secularización del matrimonio	87
La estrategia de los grupos religiosos (I): la Iglesia Católica.....	93
La estrategia de los grupos religiosos (II): las iglesias protestantes.....	96
La intervención pública de los grupos religiosos	100
Grupos religiosos, argumentos religiosos y deliberación pública	102
Las intervenciones públicas y sus argumentos	102
La respuesta del liberalismo ortodoxo.....	105
La respuesta republicana	112
La respuesta del liberalismo moderado y del comunitarismo	115
Una aproximación personal.....	120
Capítulo 4. El mundo privado.....	125
La construcción del mundo privado	125

La tolerancia de los disidentes	125
El nacimiento de la libertad religiosa	134
Dos casos paradigmáticos.....	139
La expansión de la libertad religiosa	144
Discusiones sobre el velo	146
El velo en las escuelas	147
El Islam en las calles	155
El velo en las instancias internacionales	162
Las variantes de la libertad religiosa	165
Una lectura de la libertad religiosa en clave de igualdad	165
¿Exige la libertad religiosa reconocer derechos colectivos?	172
¿Exige la libertad religiosa reconocer excepciones a favor de las minorías?.....	180
Algunas conclusiones	189
Bibliografía.....	202
Referencias documentales	219
Informes	219
Documentos institucionales	219
Informaciones de prensa.....	223
Páginas web	224
Índice	226