

**LA RELEVANCIA CULTURAL,
POLÍTICA Y SOCIAL DE LA RELIGIÓN
EN LOS ALBORES DEL SIGLO XXI**

*Comunicación del doctor Alfonso Santiago,
en la sesión pública del Instituto de Metodología de las
Ciencias Sociales, el 30 de abril de 2014*

Las ideas que se exponen en esta publicación son de exclusiva responsabilidad de los autores, y no reflejan necesariamente la opinión de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas.

ISSN: 0325-4763

Hecho el depósito legal

© Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas

Avenida Alvear 1711, P.B. - Tel. y fax 4811-2049

(1014) Buenos Aires - República Argentina

ancmyp@ancmyp.org.ar

www.ancmyp.org.ar

Se terminó de imprimir en Pablo Casamajor Ediciones (www.imagenimpresa.com.ar)
en el mes de marzo de 2015.

**ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS
MORALES Y POLÍTICAS
JUNTA DIRECTIVA 2013 / 2014**

Presidente Académico Ing. MANUEL A. SOLANET
Vicepresidente . . Académico Dr. SANTIAGO KOVADLOFF
Secretario Académico Dr. LEONARDO MC LEAN
Tesorero Académico Dr. RODOLFO A. DÍAZ
Prosecretario . . . Académico Dr. JOSÉ CLAUDIO ESCRIBANO
Protesorero Académico Dr. ROSENDO FRAGA

ACADÉMICOS DE NÚMERO

Nómina	Fecha de nombramiento	Patrono
Dr. Horacio A. GARCÍA BELSUNCE	21-11-79	Rodolfo Rivarola
Dr. Alberto RODRÍGUEZ VARELA	28-07-82	Pedro E. Aramburu
Dr. Natalio R. BOTANA	11-07-84	Fray Mamerto Esquiú
Dr. Horacio SANGUINETTI	10-07-85	Julio A. Roca
Dr. Leonardo MC LEAN	22-04-87	Juan B. Justo
Dr. Gerardo ANCAROLA.....	18-12-92	José Manuel Estrada
Dr. Gregorio BADENI.....	18-12-92	Juan Bautista Alberdi
Dr. Eduardo MARTIRÉ	18-12-92	Vicente Fidel López
Dr. Isidoro J. RUIZ MORENO	18-12-92	Bernardino Rivadavia
Dr. Jorge R. VANOSSI.....	18-12-92	Juan M. Gutiérrez

Nómina	Fecha de nombramiento	Patrono
Dr. Hugo O. M. OBIGLIO	23-04-97	Miguel de Andrea
Dr. Alberto RODRÍGUEZ GALÁN	23-04-97	Manuel Belgrano
Dr. Juan R. AGUIRRE LANARI	27-11-02	Justo José de Urquiza
Dr. René BALESTRA	14-09-05	Esteban Echeverría
Dr. Alberto DALLA VÍA	14-09-05	Félix Frías
Dr. Rosendo FRAGA	14-09-05	Cornelio Saavedra
Dr. Mario Daniel SERRAFERO	14-09-05	José M. Paz
Dr. Juan Vicente SOLA	14-09-05	Deán Gregorio Funes
Dr. Carlos Pedro BLAQUIER	27-08-08	Nicolás Matienzo
Ing. Manuel SOLANET	27-08-08	Joaquín V. González
Dr. José Claudio ESCRIBANO	27-05-09	Domingo F. Sarmiento
Dr. Rodolfo Alejandro DÍAZ	14-04-10	Dalmacio Vélez Sarsfield
Dr. Santiago KOVADLOFF	14-04-10	Estanislao Zeballos
Dr. Vicente MASSOT	14-04-10	Fray Justo Santa María de Oro
Dr. Felipe DE LA BALZE	14-04-10	Bartolomé Mitre
Lic. María Teresa CARBALLO	26-10-11	Roque Sáenz Peña
Dr. Héctor A. MAIRAL	26-10-11	Carlos Pellegrini
Dr. Eduardo Martín QUINTANA	26-10-11	Vicente López y Planes
Dra. María Angélica GELLI	12-12-12	Antonio Bermejo
Dr. Adalberto RODRÍGUEZ GIAVARINI	12-12-12	Adolfo Bioy
Almte. Enrique MOLINA PICO	12-12-12	José de San Martín
Monseñor Héctor AGUER	10-09-14	Ángel Gallardo
Dr. Horacio JAUNARENA	10-09-14	Mariano Moreno
Dr. Luis Alberto ROMERO	10-09-14	Nicolás Avellaneda

ACADÉMICOS EMÉRITOS

Dr. Carlos María BIDEGAIN
Monseñor Dr. Gustavo PONFERRADA

LA RELEVANCIA CULTURAL, POLÍTICA Y SOCIAL DE LA RELIGIÓN EN LOS ALBORES DEL SIGLO XXI

Por el Dr. ALFONSO SANTIAGO

Presentación

Durante la segunda parte del siglo XIX y comienzos del siglo XX se hicieron profecías acerca del progresivo debilitamiento, irrelevancia y hasta la desaparición de la religión en la vida personal y social como consecuencia del proceso de secularización propio de la modernidad. Esas profecías tendrían pleno cumplimiento en el siglo XXI.

Las predicciones de Comte (1798-1857)¹, Marx (1818-

¹ Este autor considera en su "*Curso de Filosofía positiva*" que el conocimiento humano ha pasado por tres estados distintos: el teológico o ficticio que considera que los fenómenos responden a causas de carácter sobrenatural; el metafísico o abstracto en el que esas causas sobrenaturales son reemplazadas por presuntas fuerzas abstractas intrínsecas al mundo, pero que trascienden a la experiencia concreta; el científico o positivo en el que la experiencia es explicada mediante lo empíricamente observable y comprobable racionalmente. En este último estadio la religión pierde todo asidero racional y es reemplazada por la fe en el progreso de la Humanidad.

1883)², Nietzsche (1844-1900)³, Durkheim (1858-1917)⁴ y del propio Weber (1864-1920)⁵, parecerían encaminarse en esa dirección, al igual que los pronósticos formulados hacia fines de la década de los 60 por el francés Marcel Gauchet y por el sociólogo norteamericano Harvey Cox⁶. Incluso el Concilio Vaticano II señalaba hacia 1965 que “crecientes multitudes se alejan prácticamente de la religión”.

Por otra parte, y en sentido claramente contrario a las afirmaciones anteriores, en el año 1976 el novelista francés André Malraux se animaba a profetizar que “el siglo XXI será religioso o no será en absoluto”. Más adelante, en 1991 el intelectual francés Giles Kepel escribe su libro y hacia fines de esa década Peter Berger habla del “reencantamiento del mundo”⁷. Estos testimonios apuntan a una presencia, relevancia y actualidad de la religión que se enfrentaba a las predicciones de los pensadores mencionados en el párrafo anterior.

Lo que pretendemos analizar en nuestra exposición es cuál de estas visiones contrapuestas ha tendido a prevalecer en estos primeros lustros del siglo XXI, cuál es la presencia, la vitalidad y la relevancia social, cultural y política de la religión en nuestros

² Marx considera a la religión como la alienación más grave y definitiva, ya que a través de ella el hombre proyecta hacia Dios su propio ser y su tarea de construirse el mundo mediante la praxis. Es, por tanto, un auténtico “opio de los pueblos”, un consuelo engañoso, que debe ser reemplazada por la plena y madura asunción del ateísmo científico.

³ Este autor luego de declarar “la muerte de Dios” anima a extraer todas las consecuencias personales y sociales que se derivan de ese principio fundamental que caracterizaría a la conciencia moderna, dejando de lado todo conformismo cultural incongruente con esa premisa.

⁴ Señalaba este padre de la sociología que la tendencia sería el abandono de la religión para abrazar la comunidad.

⁵ Este destacadísimo sociólogo alemán hablaba del “desencantamiento del mundo” como característica central del proceso de modernización y secularización de la sociedad europea que se verifica a comienzos del siglo XX.

⁶ Cfr. Cox, Harvey, *Religion in the Secular city: Toward a Postmodern Theology*, New York, Simon and Schuster, Inc., 1984.

⁷ Este autor señala que la tesis de la secularización profunda a la que él mismo había adherido no se ha verificado empíricamente: cfr. Berger, Peter, “Secularization falsified”, *First, Things*. 180, (febrero 2008), pág. 23-38.

días, tanto a nivel global como en nuestro país. En segundo lugar quisiéramos indagar cuál es el lugar posible que se le puede asignar a la religión y plantear tres modelos alternativos de articulación entre religión y mundo secular, poniendo de relieve las enormes posibilidades y beneficios que ofrece el modelo de la laicidad positiva tanto a nivel personal como comunitario.

Nos parece que el mundo académico está descubriendo y tiene aún pendiente un estudio racional, científico y filosófico del fenómeno religioso en sus diversas dimensiones y aspectos.

Como puede verse, nos disponemos a tratar de modo general y tendencial un tema amplio, complejo, diverso, lleno de matices y diferencias de región en región, de país en país, de religión en religión y de persona en persona.

I. La relevancia social, cultural y política de la religión en nuestros días

La tesis que sostendremos es la llamativa, sorprendente y creciente relevancia que tiene el fenómeno religioso en la actualidad, que desmiente en buena medida las profecías acerca de su debilitamiento que antes hemos examinado.

La anterior afirmación sobre la vigencia y actualidad de la religión en el mundo contemporáneo, no significa negar o quitar relevancia al profundo, creciente y continuo proceso de secularización⁸ que se advierte, simultáneamente, en la vida personal y

⁸ Siguiendo al teólogo español José Luis Illanes podemos definir a la secularización como “aquel proceso mediante el cual los valores del hombre –en el ámbito de la cultura– se vuelven cada vez más autónomos con relación a la esfera sagrada, y sus intereses se dirigen de modo creciente hacia la esfera de lo secular, mundano, profano”, *Cristianismo, historia mundo*, Eunsa, Pamplona, 1973. Por su parte, el secularismo ha sido descrito en la Exhortación Apostólica *Reconciliación y Penitencia* del 2-XII-84 como “un movimiento de ideas y de costumbres, defensor de un humanismo que hace total abstracción de Dios y se concentra totalmente en el culto del hacer y del producir... embriagado por el consumo y el placer, sin preocuparse de

social de determinados países, particularmente en los países de Europa⁹ aunque con innegables proyecciones en todo el mundo, al cual le ha prestado una particular atención en las décadas del 60 y del 70 del siglo pasado la denominada “teología de la secularización” o de la “muerte de Dios”. Esta ambivalencia, y hasta contradicción de tendencias socio-culturales, forma parte de la complejidad histórica que no puede ser ignorada por esquemas simplistas y unilaterales¹⁰. Parecería darse un entrecruzarse de corrientes opuestas y portadoras de su propia dinámica¹¹.

perder la propia alma”. Poco tiempo más adelante, en un discurso del 5-III-88, Juan Pablo II señalaba que “una ola de secularismo se ha extendido por el mundo y se manifiesta, junto con las sociedades de consumo, por el hedonismo, el pragmatismo y la búsqueda de eficacia sin respeto a las normas éticas, por el desconocimiento del carácter sagrado de la vida. Todo esto conduce al relativismo moral y a la indiferencia religiosa... Se puede decir que hay muchos menos ateos declarados, pero muchos no creyentes, muchas personas que viven como si Dios no existiera y que se sitúan al margen de la problemática fe-increencia, como si Dios hubiera desaparecido de su horizonte esencial”. A fines del año 2006 señalaba la Conferencia Episcopal Española en su documento *Orientaciones morales ante la situación actual de España*: “En el mundo occidental se está produciendo una nueva oleada de ilustración y de laicismo que arrastra a muchos a pensar que sólo sería racionalmente válido lo experimentable y mensurable, o lo susceptible de ser construido por el ser humano, y que les induce a hacer de la libertad individual un valor absoluto, al que todos los demás tendrían que someterse. La fe en Dios resulta así más difícil, entre otras cosas, porque vivimos encerrados en un mundo que parece ser del todo obra humana y no nos ayuda a descubrir la presencia y la bondad de Dios Creador y Padre. Una determinada cultura moderna, que pretendía engrandecer al hombre, colocándolo en el centro de todo, termina paradójicamente por reducirlo a un mero fruto del azar, impersonal, efímero y, en definitiva, irracional: una nueva expresión del nihilismo. Sin referencias al verdadero Absoluto, la ética queda reducida a algo relativo y mudable, sin fundamento suficiente, ni consecuencias personales y sociales determinantes. Todo ello comporta una ruptura con las tradiciones religiosas y no responde a las grandes cuestiones que mueven al ser humano... El laicismo va configurando una sociedad que, en sus elementos sociales y públicos, se enfrenta con los valores más fundamentales de nuestra cultura, deja sin raíces a instituciones tan fundamentales como el matrimonio y la familia, diluye los fundamentos de la vida moral, de la justicia y de la solidaridad y sitúa a los cristianos en un mundo culturalmente extraño y hostil”. El secularismo es la pérdida del sentido religioso de la vida humana, tanto a nivel personal como social. Se decide ignorar o prescindir de Dios y vivir como si Él no existiera.

⁹ “La Europa de hoy es más moderna y laica de lo que fue nunca en el pasado. En el continente, la religión solo juega un papel para la conciencia libre de los creyentes, pero no hegemoniza la cultura ni mucho menos guía la vida cotidiana de los ciudadanos”, Grieco y Bavio, Alfredo, *Revista Veintitrés internacional*, julio 2005.

¹⁰ Cfr. MARTELLI, S. *La religione nella società post-moderna. Tra secolarizzazione e desecolarizzazione*, Dehoniane, Bologna 1990, pp. 241-298.

¹¹ Juan Pablo II en su Exhortación Apostólica *Cristifideles laici* describía en los siguientes términos este doble proceso del crecimiento del secularismo y de resurgimiento de la necesidad de lo

Tampoco puede dejar de mencionarse el impacto y transformaciones que, por influjo de la cultura posmoderna, experimentan

religioso: “¿Cómo no hemos de pensar en la persistente difusión de la indiferencia religiosa y del ateísmo en sus más diversas formas, particularmente en aquella –hoy quizá más difundida– del secularismo? Embriagado por las prodigiosas conquistas de un irrefrenable desarrollo científico-técnico, y fascinado sobre todo por la más antigua y siempre nueva tentación de querer llegar a ser como Dios (cf. Gn 3,5) mediante el uso de una libertad sin límites, el hombre arranca las raíces religiosas que están en su corazón: se olvida de Dios, lo considera sin significado para su propia existencia, lo rechaza poniéndose a adorar los más diversos “ídolos”. Es verdaderamente grave el fenómeno actual del secularismo; y no sólo afecta a los individuos, sino que en cierto modo afecta también a comunidades enteras, como ya observó el Concilio: “Crecientes multitudes se alejan prácticamente de la religión”. Varias veces yo mismo he recordado el fenómeno de la descristianización que aflige los pueblos de antigua tradición cristiana y que reclama, sin dilación alguna, una nueva evangelización. Y sin embargo la aspiración y la necesidad de lo religioso no pueden ser suprimidos totalmente. La conciencia de cada hombre, cuando tiene el coraje de afrontar los interrogantes más graves de la existencia humana, y en particular el del sentido de la vida, del sufrimiento y de la muerte, no puede dejar de hacer propia aquella palabra de verdad proclamada a voces por San Agustín: “Nos has hecho, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en Ti”. Así también, el mundo actual testifica, siempre de manera más amplia y viva, la apertura a una visión espiritual y trascendente de la vida, el despertar de una búsqueda religiosa, el retorno al sentido de lo sacro y a la oración, la voluntad de ser libres en el invocar el Nombre del Señor” (n. 4). Poco tiempo después describía el desafío que tenía planteada la Iglesia en nuestros días: “Nuestro tiempo es dramático y al mismo tiempo fascinador. Mientras por un lado los hombres dan la impresión de ir detrás de la prosperidad material y de sumergirse cada vez más en el materialismo consumístico, por otro, manifiestan la angustiosa búsqueda de sentido, la necesidad de interioridad, el deseo de aprender nuevas formas y modos de concentración y de oración. No sólo en las culturas impregnadas de religiosidad, sino también en las sociedades secularizadas, se busca la dimensión espiritual de la vida como antídoto a la deshumanización. Este fenómeno así llamado del «retorno religioso» no carece de ambigüedad, pero también encierra una invitación. La Iglesia tiene un inmenso patrimonio espiritual para ofrecer a la humanidad: en Cristo, que se proclama «el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14, 6). Es la vía cristiana para el encuentro con Dios, para la oración, la ascesis, el descubrimiento del sentido de la vida. También éste es un arcópagos que hay que evangelizar”, Encíclica *Redemptoris Missio*, n. 39. Y al comienzo del tercer milenio nuevamente se preguntaba Juan Pablo II: “¿No es acaso un «signo de los tiempos» el que hoy, a pesar de los vastos procesos de secularización, se detecte una difusa exigencia de espiritualidad?”, Carta *Novo Milenio Ineunte*, n. 33. También el Papa Benedicto XVI señalaba a los jóvenes en su reciente encuentro en Colonia la existencia y los riesgos de cierto renacer de la inquietud religiosa: “En numerosas partes del mundo existe hoy un extraño olvido de Dios. Pero al mismo tiempo existe también un sentimiento de frustración, de insatisfacción de todo y de todos. Dan ganas de exclamar: ¡No es posible que la vida sea así! Verdaderamente no. Y de este modo, junto al olvido de Dios existe como un ‘boom’ de lo religioso. No quiero desacreditar todo lo que se sitúa en este contexto. Puede darte también la alegría sincera del descubrimiento. Pero, a menudo la religión se convierte casi en un producto de consumo. Se escoge aquello que agrada y que algunos saben también sacarle provecho. Pero la religión buscada a la ‘medida de cada uno’ a la postre no nos ayuda. Es cómoda, pero en el momento de crisis nos abandona a nuestra suerte. Ayudad a los hombres a desabrir la verdadera estrella que nos indica el camino: Jesucristo”, *Homilía de la Santa Misa celebrada en Colonia el 25-VIII-05*.

las creencias y prácticas religiosas en nuestros días. La doctrina y la práctica religiosa son impactadas fuertemente por la historia de los pueblos¹², de las instituciones y de las ideas, con las que están en permanente diálogo. Si la religión incide notoriamente en la cultura humana, es cierto y comprobable que las ideas predominantes en cada momento histórico tienen también su influencia en la vida religiosa. Sin lugar a dudas, la actual crisis de la verdad, el surgimiento del “pensiero debole”, el marcado individualismo, relativismo, hedonismo y pragmatismo que caracterizan, entre otros aspectos, a la cultura posmoderna occidental, hacen notar su influencia en el debate doctrinario y en la vida misma de los creyentes y de los cristianos de nuestros días. Se habla de una cierta crisis de la institucionalidad religiosa, ya que la religión queda a veces reducida a un fenómeno privado, “a la carta”. Así, algunos advierten la creciente presencia de personas creyentes que deciden no vincularse estrechamente con ninguna comunidad religiosa (“believing without belonging”) sería una expresión del individualismo posmoderno que ve en el compromiso institucional una pérdida de libertad personal¹³. En una perspectiva más amplia, Massimo Introvigne analiza con agudeza el itinerario de algunos de los nuevos movimientos religiosos de los últimos siglos, distinguiendo en relación con el cristianismo cuatro etapas diferentes. En un primer momento, se rechaza la noción de Iglesia y se dice: “Cristo sí, Iglesia no”. En un segundo momento, se cuestiona la idea de Cristo como Mesías y Salvador Universal afirmando la premisa “Dios sí, Cristo no”. En un tercer momento el cuestionamiento es la existencia de un Dios personal y trascen-

¹² Algunos historiadores y teólogos han puesto de manifiesto la influencia negativa que han tenido las guerras de religión europea de los siglos XVI y XVII en el surgimiento de una actitud de descreimiento por parte de algunos intelectuales europeos en el mismo surgimiento de la Modernidad.

¹³ Señala Marita Carballo que la encuesta mundial de Gallup sobre religiosidad en el nuevo milenio “refleja una alta importancia de Dios en la vida de las personas, pero muestra también cómo la canalización de las necesidades religiosas se da más en el plano individual, íntimo de la relación hombre-Dios que a través de cultos institucionalizados”, Cfr. Carballo, Marita, “La religiosidad en el umbral de un nuevo milenio”, *La Nación*, 31-XII-99.

dente: “Religión sí, Dios no” es el lema de esta fase¹⁴. Por último, hay un rechazo de la religión pero no de lo sacro y misterioso, a los que se accede de otras modos que la práctica religiosa: “sacro sí, religión no”¹⁵.

¹⁴ Pocos días antes de su muerte, Ronald Dworkin, destacado iusfilósofo inglés, envió a *The New York Review* un artículo cuyo nombre es “Religión sin Dios”, que es un anticipo de un libro con el mismo título que se publicará en Harvard University Press. Este autor llega a mencionar la posibilidad de un “ateísmo religioso”.

¹⁵ Cfr. *Il sacro postmoderno*, Gribaudi, Milán, 1996, pág. 123 y ss. Por su parte, Rafael Palomino describe el triple fenómeno del auge religioso, de la profundización del proceso de secularización occidental y del individualismo religioso en los siguientes términos: “Estas previsiones (de aumento del número de creyentes) parecen contrastar con la creciente secularización de las sociedades occidentales, entendiéndose aquí por secularización la desafección religiosa de la población. A nivel de micro-observación parece que la teoría de la secularización se confirma, por ejemplo, en el Reino Unido. Lo cual es matizable si se tiene en cuenta una transformación de lo religioso en virtud del individualismo expresivo religioso que formula, entre otros, el filósofo canadiense Charles Taylor. El individualismo expresivo religioso consiste en la elección y experimentación religiosa en primera persona, de forma original, única, irreplicable, no como una experiencia de segunda mano. “La preeminencia de un modelo religioso basado en las elecciones individuales sitúa al convertido en un lugar central del panorama religioso, pues prestigia a la religión presentándola como una práctica cultivada por personas libres que, si es necesario, se desprenderán de sus vínculos heredados para ingresar en la comunidad de su preferencia”. En virtud de la propia naturaleza del individualismo expresivo, “no hay necesidad de que nuestra relación con lo sagrado se integre en ningún marco más amplio, sea una «Iglesia» o un Estado”. Lo cual no significa que el creyente no pertenezca a ninguna Iglesia o grupo: tal pertenencia se produce bien por la vía de una genérica adhesión cultural o familiar (i.e. se acude a la Iglesia con motivo de acontecimientos familiares, para solemnizar nuevas etapas de la vida —que no se conciben sin su dimensión religiosa— o como vehículo y expresión de la religión popular, celebración de fiestas, etc.) o bien como un elemento necesario u oportuno de las coordenadas identitarias (quizá más en los Estados Unidos de Norteamérica, por la acentuada movilidad social, se busca en la adscripción a una Iglesia un elemento de arraigo en la comunidad no necesariamente orientado por razones doctrinales, sino por otros motivos de conveniencia: el buen hacer del predicador, el cuidado de los servicios dominicales, y un largo etcétera) (...) Además, la religión aparece no sólo como un elemento de elección del individuo que se enfrenta al surtido mercado de ideas y creencias, sino que también, en amplias zonas geográficas del mundo, la religión actúa como un marcador identitario intenso que impregna la vida diaria, la cultura, las tradiciones de las comunidades. Para comprobarlo, no hace falta acudir a ejemplos lejanos: el fenómeno en Europa oriental existe y ha sido profusamente estudiado bajo el rótulo de las “religiones colectivistas” o “collectivistic religions”. ¿Qué nos sugiere todo lo anterior? Sencillamente, que vivimos en una etapa donde las religiones se presentan con ropajes muy variados e intercambiables, que vivimos una época de post-secularización en la que juristas, sociólogos, antropólogos, historiadores, politólogos, etc. tenemos que distanciarnos un poco de las categorías bajo las cuales estábamos acostumbrados a estudiar el fenómeno religioso, y dejamos sorprender por la complejidad globalizada y diversa que nos desafía”, Palomino, Rafael, “El lugar de lo religioso en la sociedad”, ponencia expuesta en el Congreso Internacional “Libertad Religiosa y sociedad”, organizado por el CALIR, Córdoba, agosto del 2014.

Cabe también mencionar que las encuestas muestran curiosamente que la religión en nuestros días es más valorada por el impacto, consecuencias y beneficios temporales e intramundanos que aquellos que tienen que ver con la trascendencia y el más allá, algo claramente distintivo del fenómeno y la apuesta religiosa, como decía Pascal.

También cabe señalar la vigencia y relevancia de la religión en nuestros días es distintas en las diversas regiones del orbe: Europa, Norteamérica, América Latina, África, países islámicos, India, China, ex países comunistas etc. Un análisis más circunstanciado exigiría detenernos en cada una de estas realidades diferentes, pero el principal propósito de esta exposición es un análisis global, con alguna referencia especial en algunos casos a lo que ocurre en nuestro país.

A. Fundamentos sociológicos de la tesis

Comencemos por recordar y mostrar la universalidad temporal y espacial del fenómeno religioso y valorar su dimensión actual.

Como con acierto afirmaba Napoleón: para algunos Dios puede ser considerado como una hipótesis, pero la religión es un dato de la realidad social¹⁶.

¹⁶ Alberdi sostenía en el Cap. XVIII de *Las Bases* que “La religión debe ser hoy, como en el siglo XVI, el primer objeto de nuestras leyes fundamentales. Ella es a la complejión de los pueblos lo que es la pureza de la sangre a la salud de los individuos. En este escrito de política, sólo será mirada como resorte de orden social, como medio de organización política; pues, como ha dicho Montesquieu, es admirable que la religión cristiana, que proporciona la dicha del otro mundo, haga también la de éste”. También, con cierta gracia, sostenía el diputado socialista Américo Ghioldi durante la interpelación al ministro radical de Relaciones Exteriores y Culto con motivo de la supresión del juramento exigido a los obispos durante el gobierno de Arturo Illía, que él no tenía problema en aceptar el principio de “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, pero que entre Dios y el César estaba Pedro y ahí comenzaban los problemas. Cfr. Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, 19 y 21 de mayo y 18 de junio de 1964. En el informe

Vale la pena traer a colación algunos datos sociológicos generales sobre la religiosidad a nivel global. El porcentaje de personas creyentes en el mundo supera en nuestros días el 85 % de la población mundial. La distribución de los creyentes entre los distintos credos es la siguiente: Cristianismo (en todas sus formas) 32,79 %, entre ellas el catolicismo tiene el 20 % de la población mundial; Islamismo 19,6 %; Hinduismo 13,31 %; Budismo; 5,88 %; Judaísmo 0,24 %; otras religiones 12,85 %; Ateísmo 2,44 %; Sin religión 12,53 %.

Un reciente cuadro publicado por Orlando Ferreres en el diario *La Nación* muestra guarismos similares:

Religión	2000	2013E	Proporción
	millones de personas		%
Católicos	1.050	1.244	17,5
Cristianos orientales (ortodoxos)	170	200	2,8
Cristianos evangélicos-anglicanos	500	591	8,3
Otros cristianos	200	236	3,3
Total cristianos	1.920 ↗	2.271	32,0
Judíos	20	24	0,3
Musulmanes	1.150	1.359	19,2
Totales monoteístas	3.090 ↗	3.654	51,5
Religiones de Extremo Oriente	350	414	5,8
Religiones de India	820	969	13,7
Otros	1.740	2053	29,0
Total población mundial	6.000	7.090	100,0

Fuente: OJF & Asoc. en base "La Iglesia Católica" de P. Brunori; Anuario Pontificio 2012 y estimaciones propias.

La encuesta realizada por la empresa Gallup a comienzos de este milenio acerca de la religión y la práctica religiosa mostraba los siguientes resultados¹⁷:

escrito que presentó el Ministro de Relaciones Exteriores con motivo de la interpelación hay datos muy concretos sobre la situación de la Iglesia en nuestro país en 1964: número y nombre de los Obispos y Arzobispos, leyes de erección, presupuesto de culto, etc.

¹⁷ Cfr. Carballo, Marita, "La religiosidad en el umbral de un nuevo milenio", *La Nación*, 31-XII-99

- ¿Pertenece a alguna religión? Sí 87 % población mundial; 93 % en Argentina donde el 83% son católicos.
- ¿Cree en un Dios personal? 45 % en el mundo; 72 % en Argentina.
- ¿Qué importancia tiene Dios en su vida? 7,2 sobre 10 de promedio a nivel mundial, 9 sobre 10 a nivel argentino.
- ¿Practica su religión? el 32 % asiste semanalmente a una práctica religiosa y otro 35 % lo hace con una frecuencia mensual o anual. En Argentina 27 % una vez a la semana, 37 % lo hace mensual o anualmente.

En sentido coincidente con los datos ya referidos, sostiene Rafael Palomino que “la presencia de la religión en el mundo del siglo XXI crece al menos de modo constante con la población mundial. Dos son las fuentes principales apoyan esta afirmación. Por un lado, lo que se considera una fuente comúnmente autorizada de análisis (que combina los datos de la World Christian Encyclopedia, World Christian Trends, World Christian Database y Atlas of Global Christianity) procede de la estadística anual para 2011 que publica el Boletín Internacional de Investigación Misionera. Por otro lado, los estudios que aúnan los esfuerzos del *fact-tank* americano Pew Research Center y la John Templeton Foundation, y que se viene reflejando en distintos informes estadísticos sobre religión y población mundial, dieron como fruto el documento “Cristianismo Global: informe sobre las dimensiones y distribución de la población cristiana del mundo”. Estas fuentes apuntan a un aumento de la adscripción religiosa para el año 2025 (un dato admitido del que parten otras investigaciones: las estimaciones oscilan entre un 707 y un 90 por ciento) y a una relocalización del cristianismo, que se concentra en el hemisferio sur”¹⁸.

¹⁸ Palomino, Rafael, “El lugar de lo religioso en la sociedad”, ponencia expuesta en el Congreso Internacional “Libertad Religiosa y sociedad”, organizado por el CALIR, Córdoba, agosto del 2014.

Por su parte, en nuestro país, tras una cierta declinación de estas cifras, desde 2006 a 2013, la elección del Papa Francisco ha provocado un notable repunte de estas cifras en nuestro país, en la región y también a nivel global. En nuestro país, el porcentaje de creyentes es del 84 %, la importancia de la religión subió a 8,4 sobre 10 y la imagen positiva de la Iglesia Católica pasó del 52 al 63 %¹⁹. A nivel latinoamericano, la confianza en la Iglesia que había caído sin pausa desde 1990 y se situaba en el 64 % en 2011 pasó al 73 % en 2013 con la elección del Papa Francisco y se detuvo la caída del porcentaje de personas que se consideran católica, que entre 1994 y 2011 había caído del 80 % al 67 %²⁰.

Por otra parte, la primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina, llevada a cabo en el año 2008, que forma parte del proyecto “Religión y Estructura Social en la Argentina del siglo XXI” dirigido por el Dr. Fortunato Mallimaci y llevada a cabo en el ámbito del CONICET, muestra guarismo similares. Allí se señala que el 91,1 de los argentinos creen en Dios, el 4 % tiene dudas y el 4,9 % no cree. Se recogen también allí datos interesantes y significativos sobre creencias, práctica y pertenencia religiosas y convicciones éticas de los ciudadanos de nuestro país.

También, analizando los datos de la encuesta llevada a cabo por Poliarquía en 2010 y publicada en *La Nación* bajo el título “Religiosos en lo privado, laicos en lo público”. Allí se afirma que “la mayor parte de la sociedad argentina cree en Dios y siente que la religión es importante en su vida. Pero también reclama que las instituciones religiosas no tengan injerencia en la escena política”.

¹⁹ Cfr. Carballo, Marita, “El impacto del nuevo Pontífice”, *Clarín*, 28-VII-13.

²⁰ Cfr. La era Francisco, “Ahora la región tiene más confianza en la Iglesia”, *La Nación*, 17-IV-14.

B. Algunas opiniones relevantes

Puede ser interesante traer a colación la opinión de importantes referentes de nuestros días acerca de la relevancia de la religión en el siglo XXI.

a) Samuel Huntington

Comencemos por el profesor de Estrategia de la Universidad de Harvard, Samuel Huntington (1927-2008), célebre por su obra acerca del conflicto entre las civilizaciones: “En la primera mitad del siglo XX generalmente las élites intelectuales superiores suponían que la modernización económica y social estaba conduciendo a la extinción de la religión como elemento significativo de la existencia humana; la ciencia, el racionalismo y el pragmatismo estaban eliminando las supersticiones y mitos irracionales que formaban el núcleo de las religiones”²¹. En cambio, hacia finales del siglo XX se percibe que se trataba de previsiones equivocadas. Se constata, en efecto, que entre la religión y/o religiosidad y la modernidad, no existe aquella incompatibilidad que los ideólogos o iluminados habían postulado, al confinar las convicciones religiosas al ámbito de las preferencias subjetivas, irracionales, destinadas a desaparecer con el difundirse de las luces. Mientras Huntington habla del surgimiento de “una marea religiosa”, Leszek Kolakosky señala también “la venganza de lo sagrado en la sociedad secular”.

b) Timothy Shah y Mónica Duffy Tolt

Realizando una descripción política de esta realidad a nivel mundial, señalan los profesores Timothy Shah y Mónica Duffy Tolt, del *Berkely Center for Religion, Peace & World Affairs* de la Uni-

²¹ Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997, pág. 112

versidad de Georgetown: “El mundo actual ha demostrado ser un lugar acogedor para las creencias religiosas. Sin duda, el planeta es más moderno que antaño: disfruta de mayor libertad política, más democracia y más educación que quizá en ningún otro momento de la historia (...) Si la población está mejor educada y disfruta de una mayor libertad política podría asumirse que también se habría tornado más laica. Pero no ha sido así. De hecho el periodo en el que la modernización económica y política fue más intensa, es decir en los últimos 30 ó 40 años, ha sido testigo de un aumento de la fe en todo el mundo. Las mayores religiones se han expandido a un ritmo que supera el crecimiento de la población global. Considérense las dos fes cristianas, el catolicismo y el protestantismo, y las otras dos mayores religiones, el Islam y el hinduismo. Según la Enciclopedia Cristiana Mundial, en 2000 aumentó la proporción de población que se adhirió a estos sistemas religiosos respecto al siglo pasado. A comienzos de 1900, apenas una mayoría de la población mundial –un 50 % para ser precisos– se dividía en católicos, protestantes, musulmanes o hindúes. A principios del siglo XXI, casi el 64 % pertenecía a estos cuatro grupos religiosos y la proporción podría estar próxima al 70 % para 2025. La Encuesta Mundial de Valores, que cubre el 85 % de la población global, confirma el creciente ímpetu de la religión (...) El período en el que la modernización política y económica fue más intensa –en los últimos 30 ó 40 años– ha sido testigo de un aumento de la vitalidad religiosa en todo el mundo... La democracia está dando voz a los pueblos del mundo y éstos quieren hablar de Dios”²².

²² *Dios en la Política*, en *La Nación*, 20-VIII-06, Suplemento Enfoques, pág. 1. También allí se puede leer lo siguiente acerca de la influencia del factor religioso en algunos de los procesos políticos de nuestros días: “Dios está de racha. Esto se reflejó en la revolución iraní de 1979, en el ascenso de los talibanes en Afganistán, en el renacer chiita y en las luchas religiosas de Irak de la posguerra, y en la victoria de Hamas en Palestina. Pero no ha sido Alá el que ha lanzado todos los rayos. La lucha contra el apartheid en Sudáfrica en los 80 y comienzos de los 90 se fortaleció gracias a prominentes líderes cristianos como el arzobispo Desmond Tutu. Los nacionalistas hindúes en India dejaron anonadada a la comunidad internacional cuando en 1998 expulsaron del poder al partido en el gobierno y luego realizaron pruebas con armas nucleares. Los evangélicos de EEUU siguen sorprendiendo al establishment de la política

c) Mario Vargas Llosa

Por su parte, Mario Vargas Llosa sostenía en septiembre de 2011: “Durante mucho tiempo se creyó que con el avance de los conocimientos y de la cultura democrática, la religión, esa forma elevada de superstición, se iría deshaciendo, y que la ciencia y la cultura la sustituirían con creces. Ahora sabemos que esa era otra superstición que la realidad ha ido haciendo trizas. Y sabemos, también, que aquella función que los librepensadores decimonónicos, con tanta generosidad como ingenuidad, atribuían a la cultura, esta es incapaz de cumplirla, sobre todo ahora. Porque, en nuestro tiempo, la cultura ha dejado de ser esa respuesta seria y profunda a las grandes preguntas del ser humano sobre la vida, la muerte, el destino, la historia, que intentó ser en el pasado, y se ha transformado, de un lado, en un divertimento ligero y sin consecuencias, y, en otro, en una cábala de especialistas incomprensibles y arrogantes, confinados en fortines de jerga y jerigonza y a años luz del común de los mortales. La cultura no ha podido reemplazar a la religión ni podrá hacerlo, salvo para pequeñas minorías, marginales al gran público. La mayoría de seres humanos solo encuentra aquellas respuestas, o, por lo menos, la sensación de que existe un orden superior del que forma parte y que da sentido y sosiego a su existencia, a través de una trascendencia que ni la filosofía, ni la literatura, ni la ciencia, han conseguido justificar racionalmente. Y, por más que tantos brillantísimos intelectuales traten de convencernos de que el ateísmo es la única consecuencia lógica y racional del conocimiento y la experiencia acumuladas por la historia de la civilización, la idea de la extinción definitiva seguirá siendo intolerable para el ser humano común y corriente,

exterior estadounidense con su activismo e influencia sobre asuntos como la libertad religiosa, el tráfico sexual, Sudán y el sida en África. Es más, los evangélicos han surgido como una fuerza tan poderosa que en las elecciones presidenciales de 2004 la religión fue un factor más fiable de predicción de voto que el sexo, la edad, o la clase.” En el mismo sentido, se puede consultar la obra Kepel, Giles, *Le Revanche de Dieu: crétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Ed. Seuil, 1991.

que seguirá encontrando en la fe aquella esperanza de una supervivencia más allá de la muerte a la que nunca ha podido renunciar. Mientras no tome el poder político y este sepa preservar su independencia y neutralidad frente a ella, la religión no sólo es lícita, sino indispensable en una sociedad democrática”²³.

d) Jürgen Habermas

Otro testimonio muy significativo en torno a la relevancia actual de la religión y de sus aportes al *ethos* de nuestras democracias constitucionales lo constituyen las afirmaciones de Jürgen Habermas²⁴. Ha tratado el tema del papel de la religión en las modernas democracias en una serie de trabajos, entre los que se pueden señalar los siguientes: “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”²⁵; *Entre natura-*

²³ Vargas Llosa, Mario, “La fiesta y la cruzada”, *La Nación* 3-IX-11.

²⁴ Jürgen Habermas (1929), sociólogo y filósofo alemán, uno de los máximos representantes de la Escuela de Frankfurt. Habermas nació en Düsseldorf y estudió filosofía en las universidades de Gotinga y Bonn. Realizó el doctorado en la Universidad de Marburgo y trabajó como profesor de filosofía en las universidades de Heidelberg y Frankfurt, en la cual además impartió clases de sociología. De 1971 a 1980 dirigió el Instituto Max Planck de Starnberg y en 1983 regresó a la Universidad de Frankfurt para ejercer la docencia hasta 1994, año en que se jubiló. La obra de Habermas constituye un ataque radical a la idea de que el positivismo, la ciencia y la investigación modernas son objetivas. Opina que la ciencia y la tecnología están más bien regidas por valores e intereses que a veces contradicen la búsqueda desinteresada de la verdad. Habermas sostiene que la sociedad tecnológica y el consiguiente aumento de la burocracia han servido, entre otras cosas, para perpetuar las instituciones del Estado y despolitizar a los ciudadanos. De esta forma la razón y la ciencia se han convertido en herramientas de dominación más que de emancipación. Su principal contribución a la filosofía fue una teoría sobre la racionalidad, es decir, la habilidad para pensar de forma lógica y analítica. Habermas imagina un futuro en el que la razón y el conocimiento trabajen en pro de una sociedad mejor. En ese futuro, la comunicación humana no debería estar sujeta a la dominación del Estado y los ciudadanos racionales deberían poder actuar en la sociedad de forma libre en el ámbito político. Sus obras más destacadas son: *Historia y crítica de la opinión pública* (1962), *Teoría y práctica, también Teoría y praxis*, (1963), *La lógica de las ciencias sociales* (1967), *Conocimiento e interés* (1968), *Ciencia y técnica como ideología* (1968), *La lógica de las ciencias sociales* (1970), *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976) y *Teoría de la acción comunicativa* (1981). En 2001 obtuvo el Premio de la Paz que conceden los librerros alemanes. Cfr. Biblioteca de Consulta Microsoft® Encarta, 2003.

²⁵ En *Diaánoia*, n° 60, 2008, pág. 3-20.

*lismo y religión*²⁶; *El poder de la religión en la esfera pública*²⁷; *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*²⁸; *La voz pública de la religión. Respuesta a la tesis de Paolo Flores d'Arcais*²⁹. En ella reivindica una razón secular pero no secularista que reconozca y aprecie el aporte que pueden hacer las tradiciones religiosas a la vida democrática. Habla del “resurgimiento” o “reaparición” de la religión en el ámbito público en el marco de un proceso de “deseccularización”. Reconoce el claro origen que tienen en la tradición cristiana muchos de los conceptos claves de las democracias constitucionales. *Lumen rationis et doctrina sacra*, tradiciones religiosas y razón científica están llamadas a dialogar y fecundarse recíprocamente.

Este destacado sociólogo y politólogo alemán sostuvo a comienzos del año 2004 un interesantísimo debate con el entonces Cardenal Ratzinger, quien luego sería Benedicto XVI, sobre las bases morales del Estado democrático. Este debate filosófico-político tiene un alto valor simbólico y puede ser considerado como un hito y punto de referencia insoslayable en el diálogo entre la racionalidad moderna, en sus aspectos éticos, políticos y jurídicos, y la fe cristiana. Dada su trascendencia, nos detendremos en el análisis de las posturas allí expuestas para ver cómo fueron planteadas, en el máximo nivel intelectual de nuestros días, las relaciones entre la fe cristiana y la racionalidad política contemporánea.

Habermas sostuvo como punto inicial en la exposición de su postura que el actual orden político democrático no requiere necesariamente de un fundamento prepolítico³⁰, de carácter filo-

²⁶ Paidós, Barcelona, 2003.

²⁷ Habermas, J. Taylor, Ch., Butler, J. y West, C, Ed. Trotta, Madrid, 2011.

²⁸ Ed. Trotta, Madrid, 2001.

²⁹ En Claves de la razón práctica, n° 80 (2008), pago. 5.

³⁰ Él denomina con la expresión “patriotismo constitucional” a la adhesión libre de los ciudadanos al orden político democrático y de los derechos humanos. Esta expresión fue acuñada por el filósofo alemán en 1989, cuando los dos Estados alemanes existentes tras la Segunda Guerra Mundial se reunificaron bajo una misma constitución. El patriotismo constitucional pretende facilitar la

sófico o religioso, en que basarse³¹. Sin embargo, reconoce que las ideas básicas del orden político occidental actual (dignidad de la persona humana, derechos humanos, solidaridad, etc.) tuvieron su origen histórico en la tradición cristiana³² y que el propio contenido de la fe cristiana puede servir a los creyentes como motivación adicional para adherir al orden político democrático y aun para sostener la propia racionalidad frente a los ataques de sus detractores posmodernos³³. Aun desde la perspectiva de una estricta tradición racionalista, no corresponde rechazar necesariamente este aporte, como ocurrió en otros momentos históricos, sino que el mismo puede ser reconocido y valorado³⁴. Es más,

identificación de los ciudadanos con un proyecto común en las sociedades democráticas actuales. Esta corriente de pensamiento defiende la necesidad de construir lealtades más amplias, en torno a los derechos humanos y la democracia. El patriotismo constitucional consiste en vincularse más con un proyecto racional de convivencia expresado en la carta constitucional que con una etnia o una nación determinadas. En su formulación más radical, el patriotismo constitucional sería un patriotismo por encima del nacionalismo. El patriotismo constitucional enlaza con el nacionalismo racionalista de la Ilustración y se opone al nacionalismo romántico-historicista del siglo XIX: cfr. ídem anterior.

³¹ “El liberalismo político, que yo defiendo en la forma especial de un republicanismo kantiano, se entiende como un justificación no religiosa y posmetafísica de los fundamentos normativos del Estado constitucional democrático”.

³² “La historia de la teología cristiana de la Edad Media y, en especial la Escolástica española tardía, pertenecen, naturalmente, a la genealogía de los derechos del hombre. Pero los fundamentos legitimadores de un poder estatal neutral en lo concerniente a cosmovisión, proceden finalmente de las fuentes profanas que representa la filosofía del siglo XVII y XVIII”.

³³ “Las teorías posmodernas, situándose en el plano de una crítica de la razón, entienden estas crisis no como consecuencia de una utilización selectiva de los potenciales de razón inherentes a la modernidad occidental, sino que entienden estas crisis como el resultado lógico del programa de una racionalización cultural y social, que no tiene más remedio que resultar autodestructiva. Ese escepticismo radical en lo que toca a la razón, le es, ciertamente, ajeno a la tradición católica por las propias raíces de ésta”.

³⁴ “La filosofía tiene también muy buenas razones para mostrarse dispuesta a aprender de las tradiciones religiosas. En contraposición con la abstinencia ética de un pensamiento posmetafísico al que necesariamente tiene que escapársele todo concepto de vida buena y ejemplar que se presente como siendo universalmente obligatorio para todos, en contraposición, digo, con lo que sucede en una posición posmetafísica, resulta que en las Sagradas Escrituras y en las tradiciones religiosas han quedado articuladas intuiciones acerca de la culpa y la redención, acerca de lo que puede ser la salida salvadora de una vida que se ha experimentado como carente de salvación, intuiciones que se han venido deletreando y subrayando sutilmente durante milenios y que se han mantenido hermenéuticamente vivas. Por eso en la vida comunitaria de las comunidades religiosas, en la medida en que logran evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco

las convicciones religiosas suelen ser un impulso muy positivo para vivir las virtudes políticas y superar el natural individualismo característico de la cultura actual³⁵. La razón política puede contar con el aporte de la religión para remediar algunos “descarrilamientos modernos” como son una racionalidad economicista que tiende a invadir todas las dimensiones de la vida personal y social, el darwinismo de la política internacional o la falta de solidaridad efectiva hacia lo que con Adorno llama como la “vida dañada o malograda”. Hay una función social latente que la religión puede cumplir en la sociedad actual, más allá de su finalidad última, que no puede ser desconocida ni rechazada. Por otra, la razón moderna, para comprenderse a sí misma, debe entender su relación con la religión como un aspecto de la mente humana que la trasciende y, según su criterio, está fuera de ella.

puede reconstruirse con sólo el saber profesional de los expertos, me refiero a posibilidades de expresión suficientemente diferenciadas y a sensibilidades suficientemente diferenciadas en lo que respecta a la vida malograda y fracasada, a patologías sociales, al malogro de proyectos de vida individual y a las deformaciones de contextos de vida distorsionados. De la asimetría de pretensiones epistémicas (la filosofía no puede pretender saber aquello que la religión se presenta sabiendo) permite fundamentar una disponibilidad de la filosofía a aprender de la religión, y no por razones funcionales, sino por razones de contenido, es decir, precisamente recordando el éxito de sus propios procesos “hegelianos” de aprendizaje. Con esto de “procesos hegelianos de aprendizaje” quiero decir que la mutua compenetración de Cristianismo y metafísica griega no sólo dio lugar a la configuración espiritual y conceptual que cobró la dogmática teológica, y que esa mutua compenetración no solamente dio lugar en suma a una helenización del Cristianismo que no en todos los aspectos fue una bendición. Sino que por el otro lado fomentó también una apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía. Ese trabajo de apropiación cuajó en redes conceptuales de alta carga normativa como fueron las formadas por los conceptos de responsabilidad, autonomía y justificación, las formadas por los conceptos de historia, memoria, nuevo comienzo, innovación y retorno, las formadas por los conceptos de emancipación y cumplimiento, por los conceptos de extrañamiento, interiorización y encarnación, o por los conceptos de individualidad y comunidad. Ese trabajo de apropiación transformó el sentido religioso original, pero no deflacionándolo y vaciándolo, ni tampoco consumiéndolo o despilfarrándolo. La traducción de que el hombre es imagen de Dios a la idea de una igual dignidad de todos los hombres que hay que respetar incondicionalmente es una de esas traducciones salvadoras (que salvan el contenido religioso traduciendo a filosofía). Es una de esas traducciones que, allende los límites de una determinada comunidad religiosa, abre el contenido de los conceptos bíblicos al público universal de quienes profesan otras creencias o de quienes simplemente no son creyentes”. Algunos de estos puntos ya habían sido tratados por Habermas en el discurso con motivo de la concesión del Premio de la Paz que le otorgaron los libreros alemanes el 14-X-01.

³⁵ Habermas hace referencia a la amenaza que significa “la transformación de los miembros de las prósperas y pacíficas sociedades liberales en mónadas aisladas, que actúan intensamente, que no hacen sino lanzar sus derechos subjetivos como armas los unos contra los otros”.

Por su parte, el Cardenal Ratzinger comenzó por describir la actual encrucijada histórica de una sociedad global y enunció los desafíos que plantea a la ciencia y a la filosofía³⁶. Luego expuso sobre las relaciones que vinculan el derecho con el poder político en una sociedad democrática y la necesidad de que también la ética y el derecho controlen las nuevas formas de poder, como son la posibilidad de destrucción atómica y la capacidad de generar vida humana artificialmente. Para ello es siempre necesaria la apelación a una racionalidad ética, al derecho natural y a los derechos del hombre.

Hacia el final de su exposición el Cardenal Ratzinger puso de manifiesto la coexistencia en Occidente de dos grandes tradi-

³⁶ “En la aceleración del tiempo de las evoluciones históricas en la que nos encontramos, aparecen, a mi juicio, sobre todo dos factores como elementos característicos de una evolución que antes sólo parecía producirse lentamente. Se trata, por un lado, de la formación de una sociedad mundial en la que los poderes particulares políticos, económicos y culturales se ven cada vez más remitidos recíprocamente unos a otros y se tocan y se complementan mutuamente en sus respectivos ámbitos de vida. La otra característica es el desarrollo de posibilidades del hombre, de posibilidades de hacer y de destruir, que, más allá de lo que hasta ahora era habitual, plantean la cuestión del control jurídico y ético del poder. Y así se convierte en una cuestión de gran urgencia la de cómo las culturas que se encuentran, pueden hallar fundamentos éticos que puedan conducir su convivencia por el camino correcto y permitan construir una forma de domar y ordenar ese poder, de la que puedan responsabilizarse en común. Que el proyecto presentado por Hans Küng de un “ethos universal”, se vea alentado desde tantos lados, demuestra, en todo caso, que la pregunta está planteada. Y ello es así aunque se acepten las agudas críticas que Robert Spaemann ha hecho a ese proyecto. Pues a los dos factores antes señalados se añade un tercero: en el proceso de encuentro y compenetración de las culturas se han quebrado y, por cierto, bastante profundamente, certezas éticas que hasta ahora se consideraban básicas. La pregunta acerca de qué sea el bien, sobre todo en el contexto dado, y por qué hay que hacer ese bien, aun en perjuicio propio, esta cuestión básica es una cuestión para la que en buena parte se carece de respuesta. Pues bien, a mí me parece evidente que la ciencia como tal no puede producir ningún ethos, y que, por tanto, una renovada conciencia ética no puede producirse como resultado de debates científicos. Por otra parte, es también indubitable que el cambio fundamental de visión del mundo y visión del hombre que se ha producido como resultado de los crecientes conocimientos científicos, está implicado muy esencialmente en la ruptura de viejas certezas morales. Por tanto, la ciencia tiene, ciertamente, una responsabilidad en lo que se refiere al hombre, y muy en particular la filosofía tiene la responsabilidad de acompañar el desenvolvimiento de las ciencias particulares, de iluminar críticamente las conclusiones apresuradas y las certezas aparentes acerca de qué sea el hombre, de dónde viene, y para qué existe, o, dicho de otra manera, de separar el elemento no científico en los resultados científicos con los que ese elemento no científico viene a veces mezclado, y mantener así abierta la mirada al todo, es decir, mantener abierta la mirada a ulteriores dimensiones de realidad del hombre, realidad de la que en las ciencias sólo pueden mostrarse aspectos parciales”.

ciones culturales: una secularista, racionalista y científicista y otra de inspiración cristiana³⁷, ambas con pretensiones de universalidad³⁸. Junto a ello existen actualmente en el mundo otras culturas con las que esas tradiciones entran en contacto: la islámica, la hindú, la budista y la confucionista y las culturas locales de África y América. Según el entonces Cardenal alemán, es necesario que el multiculturalismo se transforme en interculturalismo, evitando que cualquier sistema cultural, de modo particular el racionalista-occidental, se cierre sobre sí y rechace a los otros en base a sus pretensiones de exclusividad³⁹.

El entonces Cardenal Ratzinger terminaba su intervención con las siguientes conclusiones finales:

“En lo que respecta a las consecuencias prácticas estoy en profundo acuerdo con lo que el señor Habermas ha expuesto acerca de la sociedad pos-secular, acerca de la disponibilidad a aprender y acerca de la autolimitación por ambos lados. Mi propio punto de vista voy a resumirlo en dos tesis, con las que voy a concluir.

³⁷ “En Occidente la cultura secular de una estricta racionalidad, resulta ampliamente dominante y se considera lo vinculante, no cabe duda de que en Occidente la comprensión cristiana de la realidad sigue teniendo igual que antes una fuerza bien eficaz. Ambos polos guardan entre sí una cambiante relación de proximidad o de tensión, están uno frente al otro, o bien en una mutua disponibilidad a aprender el uno del otro, o bien en la forma de un rechazarse más o menos decididamente el uno al otro”.

³⁸ “En su propia autocomprensión, ambos (el Cristianismo y la razón moderna) se presuponen universales, y puede que de *iure* (de derecho) efectivamente lo sean. Pero de *facto* (de hecho) tienen que reconocer que sólo han sido aceptados en partes de la humanidad”.

³⁹ “Es un hecho, en todo caso, que nuestra racionalidad secular, por más que resulte trivial y evidente al tipo de ratio que se ha formado en Occidente, no es algo que resulte evidente y convincente sin más a toda ratio, es decir, que esa racionalidad secular, en su intento de hacerse evidente como racionalidad, choca con límites. Su evidencia está ligada de hecho a determinados contextos culturales y tiene que reconocer que, como tal, no se la puede entender en toda la humanidad, es decir, no puede encontrar comprensión en toda la humanidad, y que, por tanto, no puede ser operativa en el conjunto. Con otras palabras: no existe “fórmula del mundo”, racional, o ética, o religiosa, en la que todos pudieran ponerse de acuerdo y que entonces fuese capaz de sostener el todo. O en todo caso, tal fórmula es por el momento inalcanzable. Por eso, incluso los proyectos de un “ethos universal”, a los que hemos empezado haciendo referencia, se quedan en una abstracción”.

1. Habíamos visto que hay patologías en la religión que son altamente peligrosas y que hacen necesario considerar la luz divina que representa la razón, por así decir, como un órgano de control, desde el que y por el que la religión ha de dejarse purificar y ordenar una y otra vez, cosa que era por lo demás la idea de los Padres de la Iglesia. Pero en nuestras consideraciones hemos obtenido también que (aunque la humanidad no sea por lo general hoy consciente de ello) hay también patologías de la razón, hay una de la razón que no es menos peligrosa, sino que representa una amenaza aún mayor a causa de su potencial eficiencia: la bomba atómica, el hombre como producto. Por tanto, y a la inversa, hay también que amonestar a la razón a reducirse a sus límites y a aprender y a disponerse a prestar oídos a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si la razón se emancipa por completo y se desprende de tal disponibilidad a aprender y se sacude tal correlacionalidad o se desdice de tal correlacionalidad, la razón se vuelve destructiva.

Kart Hübner planteaba no hace mucho una exigencia similar diciendo que en tal tesis no se trataba inmediatamente de un “retorno a la fe”, sino que de lo que se trataba era de que “nos liberásemos de esa obcecación de nuestra época, conforme a la cual la fe no podría decir ya nada al hombre actual porque la fe contradiría a la idea humanista de razón, Ilustración y libertad que ese hombre tiene”. Yo hablaría, por tanto, de una necesaria correlacionalidad de razón y fe, de razón y religión, pues razón y fe están llamadas a limpiarse y purificarse mutuamente y se necesitan mutuamente, y ambas tienen que reconocer mutuamente tal cosa.

2. Esta regla fundamental debe hallar concreción en el contexto intercultural de nuestra actualidad. Sin duda dos

importantes intervinientes en esa correlacionalidad son la fe cristiana y la cultura secular occidental. Y esto puede decirse y debe decirse sin ninguna clase de eurocentrismo. Pues ambos (cultura secular occidental y fe cristiana) determinan la actual situación mundial en una proporción en que no la determinan ninguna de las demás fuerzas culturales. Pero esto no significa, ni mucho menos, que se pueda dejar de lado a las otras culturas como una especie de “quantité négligeable” (de magnitud despreciable). Para ambos grandes componentes de la cultura occidental es importante ponerse a escuchar a esas otras culturas, es decir, entablar una verdadera correlacionalidad con esas otras culturas. Es importante implicarlas en la tentativa de una correlación polifónica, en la que ellas se abran a sí mismas a la esencial complementariedad de razón y fe, de suerte que pueda ponerse en marcha un universal proceso de purificaciones en el que finalmente los valores y normas conocidos de alguna manera o barruntados por todos los hombres lleguen a recobrar una nueva capacidad de iluminación de modo que se conviertan en fuerza eficaz para una humanidad y de esa forma puedan contribuir a integrar el mundo”.

De este interesante contrapunto intelectual, cabe destacar especialmente en la postura de Habermas, una cierta revalorización posmoderna del fenómeno religioso frente al rechazo que era característico del racionalismo moderno, dando origen a lo que ambos expositores denominaron como “sociedad pos-secular”⁴⁰. En ella, fe y razón, política y religión, reconocen recíprocamente sus ámbitos de competencia y sus propios límites y se respetan mutuamente, superando así las tendencias secularistas y laicistas

⁴⁰ Habermas ha profundizado aun más en su visión de los aportes que la religión puede hacer a la vida pública en su reciente obra *Entre naturalismo y religión*, Paidós, 2006.

hostiles a la religión⁴¹. De la brillante exposición del entonces Cardenal Ratzinger cabe subrayar su visión acerca de la armonía que es posible alcanzar entre fe y razón y, especialmente, entre fe cristiana y cultura secular occidental. Sobre estas bases parecería que se podría entablar un fructífero diálogo entre religión y política en el comienzo del nuevo milenio.

C. La reforma educativa de Harvard de 2006

En el año 2006, un comité de la Universidad de Harvard⁴², encargado de revisar los planes de estudios de los pregraduados, emitió un informe preliminar en el que recomienda crear una asignatura obligatoria de religión que se dictaría en las distintas carreras que ofrece esa prestigiosa Universidad norteamericana. El informe señala que la educación liberal que se imparte en Harvard, a la que califica de “profundamente secular”, no prepara adecuadamente a los alumnos para la vida fuera de la universidad. El objetivo de la asignatura es colocar a los estudiantes y profesores

⁴¹ Afirma José Enrique Miguens que tanto para Habermas como para otros pensadores políticos actuales como Robert Bellah y Peter Berger “las religiones continúan teniendo en las sociedades actuales el papel de mantener la integración social, la unidad, la solidaridad y el sentido en los diversos sistemas de acción, como una especie de baldaquino o dosel protector de las sociedades, a *sacred canopy*, como lo llama Berger”, cfr. *El Estado y las religiones*, Criterio n° 2306, julio de 2006.

⁴² “La Universidad de Harvard se fundó en 1636 para formar a ministros protestantes. Aunque anteriormente tuvo otros, en 1692 adoptó el lema “Veritas, Christo et Ecclesiae” (La verdad por Cristo y la Iglesia) y se encajó en el escudo, formado por tres libros, que representaban la razón y la revelación divina. Los dos libros de la parte superior, que se mostraban abiertos, representaban la palabra de Dios revelada a través del Antiguo y el Nuevo Testamento. El tercer libro, puesto del revés, simbolizaba los límites de la razón y la necesidad de la revelación divina. Los derroteros secularistas que tomó la universidad siglos después se han visto reflejados en el escudo. Ahora solo aparece la palabra “Veritas”, de la que dicen que es una forma abreviada del lema o el emblema familiar. En cualquier caso, el lema completo ya no se utiliza de forma oficial. Al tercer libro se le dio la vuelta en algún momento, quizás con la idea de representar justamente lo contrario del escudo original: la razón no tiene límites y la revelación no es necesaria”, *Aceprensa* 108/06. Como puede verse este intento por reponer la asignatura de religión en las aulas de esta prestigiosa universidad, es un regreso a sus tradiciones y a la misión con que fue fundada.

en el centro de los debates religiosos contemporáneos y permitirles su comprensión. La asignatura, que podría titularse “Razón y Fe”, contendrá materias de política internacional, diálogo entre religión y ciencia, y religión como creencia personal. Lo que se pretende es estudiar “la interrelación entre la religión y varios aspectos de la cultura y la sociedad nacional e internacional”. Según Louis Menand, profesor de Harvard y codirector del comité, “hace treinta años, cuando se revisó por última vez el plan de estudios, la gente nos habría dicho que la religión no era algo que debiera conocer todo el mundo. Hoy, muy pocos discutirían que es extremadamente importante en la vida moderna”⁴³.

Esta discusión y revisión de los planes de estudio de la prestigiosa Universidad de Harvard tiene lugar en el contexto de un claro renacimiento religioso en Estados Unidos, con claras consecuencias políticas, sociales y jurídicas. Describiendo de modo periodístico esta situación señala nada menos que Mario Vargas Llosa: “el célebre predicador Billy Graham fue a Cambridge, Massachusetts, hace quince años y su misión evangélica resultó un fracaso: el auditorio estuvo semivacío y su presencia pasó poco menos que inadvertida para los estudiantes de esa localidad bostoniana, célebre por sus universidades (Harvard y MIT). Volvió hace pocos meses y, esta vez, pese a su avanzada edad, tuvo un apoteósico recibimiento. Colmó el local de la misión y centenares de universitarios acamparon toda la noche a la intemperie para conseguir asiento. Con esta anécdota el Doctor Bergen, profesor de la Escuela de Gobierno de Harvard, quiere ilustrar los extraordinarios cambios que ha experimentado la sociedad de Estados Unidos en los últimos años, debido al resurgimiento de la religión

⁴³ The Wall Street Journal, 5-09-2006, tomado de *Aceprensa* 108/06. En el mismo sentido Anthony Kronman ha señalado que “las universidades han expulsado de sus aulas la más importante cuestión que una persona puede preguntarse: de qué debe uno preocuparse y por qué... Los profesores de humanidades, especialmente, están cegados por la ‘niebla de la corrección política’ y han perdido visión y confianza para ayudar a sus estudiantes a explorar la cuestión del sentido de la vida”, cfr. *Aceprensa* 60/07.

en la vida pública y a la manera en cómo las iglesias, sobre todo las de línea más conservadora, influyen en el ámbito político. Algunos de los datos que ofrecen en su charla son impresionantes. Cada fin de semana, unos 120 millones de ciudadanos estadounidenses asisten a oficios religiosos, es decir, más de los que en el curso de todo un año acuden a los estadios y gimnasios a ver o practicar algún deporte, una estadística que desbarata el antiquísimo lugar común según el cual éste es un país materialista, donde la obsesión por el dinero y el cultivo del cuerpo ha sofocado la vida del espíritu”⁴⁴.

D. Conclusiones

Distintas miradas, realizadas desde distintos puntos de observación, desde la sociología, la política internacional, las humanidades y el mundo universitario ponen de manifiesto la presencia, relevancia y hasta un cierto resurgimiento del fenómeno religioso a comienzos del nuevo siglo y milenio. Ello pone de manifiesto la enseñanza de la antropología cultural acerca de que la dimensión religiosa es constitutiva de la realidad humana⁴⁵, como lo es la cultura, la afectividad, la sexualidad, la faceta lúdica, la politicidad, lo lingüístico. Ella no puede ser amputada, desconocida, menospreciada, sino reconocida y asumida como integrante de la realidad humana, tanto en su dimensión personal como colectiva.

La cuestión religiosa y su influencia en la vida política, tanto a nivel nacional como internacional, ha cobrado una creciente

⁴⁴ Vargas Llosa, Mario, *A Dios rogando*, *La Nación*, 7-V-05.

⁴⁵ Cfr. al respecto, entre muchos otros, Rudolf Otto, *La idea de lo sagrado*, 1917. Este autor alemán (1869-1937), al desarrollar su fenomenología de la religión, señala que la esencia del fenómeno religioso viene dada por el contacto con lo sagrado, con lo “numinoso” o misterio luminoso presente en la realidad. La experiencia de lo religioso tiene su origen en la realidad misma del Universo, allí lo eterno se capta a través de lo finito y surge el sentimiento de dependencia de la criatura hacia el Creador, del hombre hacia Dios. La religión es consecuencia necesaria e instintiva de la intuición de la sabiduría divina presente en el Universo creado, como ponen de manifiesto la gran mayoría de las tradiciones religiosas.

importancia y actualidad en la realidad social, política, mediática, académica⁴⁶ y magisterial de nuestros días, tal como ponen de manifiesto las referencias mencionadas y desarrolladas a lo largo de esta primera parte de nuestro trabajo.

II. El lugar de la religión en el siglo XXI: los posibles modelos de articulación entre religión y mundo secular

La Historia nos muestra con claridad que las relaciones entre religión y mundo secular, entre fe y razón, entre ciencia y teología, entre religión y política, entre el Estado y las comunidades religiosas, entre el altar y el trono, han sido muchas veces problemáticas, conflictivas, dinámicas a lo largo del tiempo y sus extensas fronteras han sido testigos de numerosos incidentes⁴⁷. Sostiene Rafael Navarro Valls, destacado profesor español de Derecho Eclesiástico en la Universidad Complutense: “Entre lo espiritual y lo temporal hay una región fronteriza incierta. Sólo un ingenuo puede desconocer que donde hay frontera es casi imposible que no haya incidentes. Ante estos incidentes la historia anota dos reacciones que no han sido infrecuentes. Para el Estado, la tentación extrema ha sido desembarazarse totalmente de la religión. Para el

⁴⁶ El creciente número de libros, artículos, líneas de investigación desarrolladas en torno a la problemática de la religión y su incidencia pública ponen de manifiesto esa actualidad. Baste traer a colación en este sentido el gran número de obras y estudios recientemente publicados sobre la materia, la línea de investigación desarrollada en el seno de la UBA que ya hemos mencionado y el lugar que se ha dado al tratamiento del tema de la religión en los Congresos nacionales, iberoamericanos y mundiales de Derecho Constitucional y Ciencias Políticas en los últimos años.

⁴⁷ “La tentación de la identificación, y con ello la tentación de la absolutización religiosa del Estado, que supone la corrupción de la religión, está presente en toda la Historia”, Ratzinger, J., *La significación de los valores religiosos y morales en una sociedad pluralista*, *Communio*, julio-agosto (1993), pág. 343.

poder religioso, sofocar la necesaria e imprescindible autonomía del poder político. A la larga, ambas posturas le han costado caras tanto al Estado como a las Iglesias. Actualmente nos encontramos en un proceso de depuración de esas visiones desenfocadas... (Se) están marcando la silueta y los trazos que deben conformar una 'laicidad positiva'. Para llegar a esta laicidad, es conveniente que las Iglesias y los Estados redescubran sus propias naturalezas y el marco de sus relaciones. De modo que dejen de ser 'mónadas sin ventanas' o 'hermanos siameses' en aquellas en que se confunden"⁴⁸.

Las relaciones entre política y religión se sitúan en el contexto de las diversas, y a veces contradictorias, corrientes culturales, sociales y políticas presentes a comienzos del siglo XXI: posmodernidad filosófica; relativismo ético y permisivismo jurídico; reconocimiento de la libertad religiosa como derecho humano y progresivo desarrollo de su contenido; secularismo; renacer religioso; globalización; conflicto de civilizaciones y surgimiento de nuevas formas de terrorismo; expansión del orden democrático y de la doctrina de los derechos humanos como fundamento de la convivencia nacional e internacional; resurgimiento de los nacionalismos; multiculturalismo; sociedad del conocimiento y de la información; nueva fase de la revolución tecnológica; surgimiento de acuciantes problemas bioéticos y ecológicos; etc.

En esta segunda parte de nuestra exposición realizaremos algunas reflexiones iniciales, formuladas desde una perspectiva del dualismo cristiano, sobre los posibles modos de plantear las relaciones entre religión y mundo secular, situada en el contexto cultural y político de nuestros días. Estas reflexiones pueden servir de fundamento a la propuesta de la laicidad positiva, pensada como alternativa frente al laicismo extremo y al fundamentalismo religioso, dos de las principales concepciones acerca de las

⁴⁸ Navarro-Valls, Rafael y Palomino, Rafael, ob. cit., pág. 10.

relaciones entre lo religioso y lo político que actualmente tienen vigencia social⁴⁹.

Consideramos que analizar y definir el lugar propio de la religión en las sociedades democráticas del siglo XXI es de una enorme trascendencia personal y social. Sin lugar a dudas, la importancia de la religión radica primaria y primordialmente en la vinculación de cada persona con Dios. Pero sin dudas, desde allí se desprende numerosas proyecciones sociales, culturales y políticas. La reconciliación entre modernidad y cristianismo, entre doctrina sacra y razón pública, entre creencia y razón crítica, entre ciencia y fe, entre religión y democracia, es uno de los desafíos y oportunidades más interesantes que se ofrece en nuestros días.

Nos parece que en la actualidad existen tres modelos o propuestas fundamentales a la hora de concebir y plantear las relaciones entre religión y mundo secular en la esfera pública: el laicismo extremo, el monismo o fundamentalismo islámico y la laicidad positiva. Describiremos brevemente cada uno de ellos

A. Laicismo extremo

El laicismo extremo parte de una consideración negativa del fenómeno religioso y sólo admite “tolerarlo” con resignación en el ámbito de la vida privada de los ciudadanos⁵⁰. Esta corriente de pensamiento está fundamentalmente presente, inspirando modos

⁴⁹ Hemos realizado un estudio completo de esta temática en nuestro libro Santiago, Alfonso, *Religión y Política*, Ad Hoc, Bs. As., 2007, Caps. I, II y III, donde remitimos.

⁵⁰ En un sentido aún más amplio y radical que el que aquí utilizamos, el Card. Antonio Quarracino definía al laicismo como la “posición intelectual, ideológica, filosófica y vivencial que prescinde totalmente de Dios y de la trascendencia”, *El laicismo frente a la religión y sus valores*, *La Nación*, 14-IX-91. Por su parte, el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española lo define como la doctrina que defiende la independencia del hombre, de la sociedad, y más particularmente del Estado, de toda influencia eclesiástica o religiosa.

de pensar y actuar, en el mundo occidental tanto en Europa como, en menor medida, en los Estados Unidos⁵¹ y en América Latina⁵².

Podríamos sintetizar los principios o tesis centrales del fundamentalismo laicista, en su versión más tajante y extrema, en los siguientes puntos:

- la fe religiosa es algo irracional, sin fundamento, un engaño⁵³ y los creyentes son personas irracionales, al menos en este aspecto de sus vidas;
- la fe religiosa es algo dogmático y los creyentes son natural y necesariamente intolerantes⁵⁴;
- toda creencia religiosa es casi necesariamente violenta y nada respetuosa de la libertad de las personas⁵⁵;
- la religión genera necesariamente división y enfrentamientos personales, sociales e internacionales;
- la fe ha de ser una realidad socialmente irrelevante. Es algo privado y no debe reconocérsele ninguna carta de

⁵¹ En este país, parte de esta corriente de pensamiento se expresa a través de lo que se ha dado el llamar “humanismo secular”, cfr., al respecto, “*Sobre el humanismo secular*”, *Facetas*, 2, 1991.

⁵² En América Latina, hubo expresiones laicistas especialmente fuertes a comienzos del siglo XX en México y Uruguay. También esas corrientes predominaron en nuestro país en las últimas dos décadas del siglo XIX, promoviendo un número importante de leyes.

⁵³ Cfr. Dawkins, Richard, *El espejismo de Dios, Espasa-Calpe, Madrid, 2007*.

⁵⁴ Sostiene Mario Vargas Llosa: “Por definición, toda religión, toda fe, es intolerante, pues proclama una verdad que no puede convivir pacíficamente con otras que la niegan”, *Europa laica y creyente*, *La Nación*, 17-VII-04. Esta afirmación aparece parcialmente desmentida por una encuesta realizada por Gallup en Estados Unidos a comienzos de la década del 90. Se dividió a la población en 12 categorías considerando el grado de práctica religiosa. Los que tenían alto compromiso espiritual, que representaban el 13 % de la población mostraban ser más tolerantes que el resto. Como bien sostiene Keith Ward: “la religión no causa la intolerancia. Más bien, es la intolerancia la que se apropia de la religión para lograr un barniz de moralidad”, *Is religion dangerous?*, Lion Hudson, Oxford, 2006.

⁵⁵ El mismo Vargas Llosa ha declarado que “la primera razón de violencia en el mundo ha sido la religión y la segunda el nacionalismo. Todas las grandes guerras de religión tienen también un contenido nacionalista muy fuerte. Son las dos fuentes principales del Apocalipsis en la historia”, *La Nación*, diario del 13-III-06. En el mismo sentido, también ha dicho Fernando Savater que “todas las iglesias conservan cierta envidiosa nostalgia de la fe que aún tiene fanáticos como cuerpo de guardias, porque sólo se resignan a inspirar respeto cuando ya no pueden inspirar miedo... ¡ah los buenos tiempos!”, *Clarín*, diario del 19-II-06.

ciudadanía en los ámbitos públicos. P. ej., no debe inspirar, ni ser tenida en cuenta por la legislación, ni en la educación pública;

- la fe es un resabio arcaico que no se condice con la evolución cultural moderna y es algo que debe ser progresivamente dejado de lado;
- un gran logro de la modernidad es haber proclamado la neutralidad religiosa en los ámbitos públicos y esta conquista debe ser defendida ante todo intento de una pretendida restauración de los valores religiosos en la sociedad, que es una amenaza seria para las libertades obtenidas tras siglos de lucha política y cultural;
- la fe no tiene mucho que aportar a la sociedad actual;
- la religión es un grave obstáculo para la convivencia y el desarrollo humano, científico y político;
- la fe religiosa es incompatible con los principios y las instituciones democráticas.

En base a este “decálogo laicista” se pretende evitar que la religión esté directa o indirectamente presente en la vida pública de los países y que tenga reconocimiento o relevancia jurídica⁵⁶. Se plantea y propone un divorcio y desvinculación completa entre religión y política.

⁵⁶ Afirmaba Juan Pablo II en su discurso ante el Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede el 12-I-04: “En estos últimos tiempos, en algunos países de Europa, somos testigos de una actitud que podría poner en peligro el respeto efectivo de la libertad de religión. Aunque todos están de acuerdo en respetar el sentimiento religioso de las personas, no se puede decir lo mismo del ‘hecho religioso’, o sea, de la dimensión social de las religiones, olvidando en esto los compromisos asumidos en el marco de la que entonces se llamaba la ‘Conferencia sobre la cooperación y la seguridad en Europa’. Se invoca a menudo el principio de la laicidad, de por sí legítimo si se entiende como la distinción entre la comunidad política y las religiones. Sin embargo, ¡distinción no quiere decir ignorancia! ¡Laicidad no es laicismo! (...) En una sociedad pluralista, la laicidad es un lugar de comunicación entre las diversas tradiciones espirituales y la nación”.

Algunas expresiones del laicismo extremo, asumiendo una postura intolerante y hasta totalitaria, mantienen una actitud de hostilidad hacia la Iglesia Católica y tratan activamente de promover leyes y actos estatales claramente contrarios a sus enseñanzas morales y a la propia religión, para mostrar “simbólicamente” la total independencia, indiferencia y prescindencia del Estado respecto de ella. Incluso se pretende establecer una nueva jurisdicción contraria a esas doctrinas morales e imponerla coactivamente desde el Estado contra el parecer de los creyentes, llegando incluso hasta negar, en algunos casos, el derecho a la objeción de conciencia personal o institucional. Señalaba aguda y certeramente el entonces Cardenal Ratzinger: “El laicismo ya no es aquel elemento de neutralidad que abre espacios de libertad a todos. Comienza a transformarse en una ideología que se impone a través de la política y no concede espacio público a la visión católica y cristiana, que corre el riesgo de convertirse en algo puramente privado y, en el fondo, mutilado. En este sentido, existe una lucha y debemos defender la libertad religiosa contra la imposición de una ideología que se presenta como si fuera la única voz de la racionalidad, cuando sólo es expresión de un cierto racionalismo”⁵⁷.

Tal vez esta actitud de laicismo extremo esté en la base de una serie de medidas propuestas y llevadas a cabo durante el gobierno de Zapatero en España y en algunas de las disposiciones de la Carta de la Laicidad impulsada por el gobierno del Presidente francés Francois Hollande en septiembre del 2013, en particular en sus nn. 12, 13, y 14. También hay denuncias sobre hechos concretos de una actitud abiertamente contraria a la libertad religiosa y a la religión católica en Estados Unidos en el documento “La primera y más preciada de nuestras libertades” de la Conferencia Episcopal de ese país, publicado en el 2012.

⁵⁷ Servicio VIS, 19-XI-04. Señala, también, Gianfranco Morra que “La ‘laicidad’ no se limita a destruir la religión y la Iglesia, según el imperativo volteriano de ‘aplantar a la infame’, sino que la ocupa y la sustituye no ya realizando una forma de cristianismo purificado, sino una nueva religión laicista, con demasiada frecuencia dogmática e intolerante”, cfr. “Cristiano: por tanto, laico”, *Aceprensa* 103/08.

Por otra parte, pareciera que algunos de los actuales planteos laicistas están en consonancia con algunas tesis centrales de las corrientes filosóficas de la posmodernidad. Tras el fracaso y cierta superación de las ideologías racionalistas de la modernidad (cientificismo, positivismo, liberalismo, marxismo, etc.), de los “grandes relatos” que proponían una comprensión exhaustiva y unilateral de la vida humana sobre la cual edificaban sus proyectos sociales y políticos, surgen las actuales corrientes filosóficas posmodernas que centran su atención, en primer lugar, en la defensa de la dignidad del hombre, de sus derechos, de su libertad, de su plena autonomía, de su derecho a ser, de su natural. Frente a las utopías modernas que postulaban el progreso indefinido gracias al desarrollo y aplicación de la razón absoluta en todos los campos de la actividad humana, la posmodernidad sospecha de la verdad y de la razón, ha tomado conciencia de sus riesgos y amenazas, a la vez que pone de manifiesto la fragilidad física y moral del hombre y hasta llega a postular el sinsentido de su existencia. La posmodernidad hace propios los anhelos modernos de la emancipación del hombre de todo condicionamiento extrínseco a él mismo, pero, en cambio, se resiste a admitir la posibilidad una comprensión integral y universal para la existencia humana⁵⁸.

⁵⁸ Describiendo desde la perspectiva cristiana el contexto filosófico de la posmodernidad, afirma Juan Pablo II: “No hay duda de que las corrientes de pensamiento relacionadas con la posmodernidad merecen una adecuada atención. En efecto, según algunas de ellas el tiempo de las certezas ha pasado irremediablemente; el hombre debería ya aprender a vivir en una perspectiva de carencia total de sentido, caracterizada por lo provisional y fugaz. Muchos autores, en su crítica demoledora de toda certeza e ignorando las distinciones necesarias, contestan incluso la certeza de la fe. Este nihilismo encuentra una cierta confirmación en la terrible experiencia del mal que ha marcado nuestra época. Ante esta experiencia dramática, el optimismo racionalista que veía en la historia el avance victorioso de la razón, fuente de felicidad y de libertad, no ha podido mantenerse en pie, hasta el punto de que una de las mayores amenazas en este fin de siglo es la tentación de la desesperación”. Y en otro momento señala: “En esta perspectiva, todo se reduce a opinión. Se tiene la impresión de que se trata de un movimiento ondulante: mientras por una parte la reflexión filosófica ha logrado situarse en el camino que la hace cada vez más cercana a la existencia humana y a su modo de expresarse, por otra tiende a hacer consideraciones existenciales, hermenéuticas o lingüísticas que prescinden de la cuestión radical sobre la verdad de la vida personal, del ser y de Dios. En consecuencia han surgido en el hombre contemporáneo, y no sólo entre algunos filósofos, actitudes de difusa desconfianza respecto de los grandes recursos cognoscitivos del ser humano. Con falsa

Por eso, algunas corrientes filosóficas posmodernas e ideologías modernas incluso niegan la existencia de una verdad y de un bien en sí mismos considerados. Metafísica, verdad y bien son vistos como parientes próximos de la imposición y de la violencia, frente a las que hay que estar advertidos y resistir. Sólo cabe admitir verdades sectoriales y mudables, no definitivas, a las que las distintas ciencias o el consenso social logran arribar transitoriamente. Esta crisis de la verdad y de la metafísica, trae consigo la crisis de la idea de Dios, que no puede ser ya objeto de conocimiento objetivo y universal por parte de la razón, ni de la fe. Sólo desde la subjetividad personal, a menudo de modo irracional, se puede llegar a Dios⁵⁹. La religión, para quienes adhieren libremente a ella, se

modestia, se conforman con verdades parciales y provisionales, sin intentar hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social. Ha decaído, en definitiva, la esperanza de poder recibir de la filosofía respuestas definitivas a tales preguntas”. Encíclica *Fides et ratio*, nn. 91 y 5, respectivamente.

⁵⁹ Señalando los desafíos que se propuso afrontar el Papa Benedicto XVI durante su pontificado, afirma Olegario González de Cardedal: “Ratzinger es un alemán, catedrático de universidad, forjado en el diálogo con la Ilustración y la razón crítica de la modernidad, en reflexión permanente con los críticos de la religión en el espacio abierto de la sociedad. Los permanentes dialogantes implícitos a los que se dirige son los que Ricoeur designó como “maestros de la sospecha”, para los que el creer como tal, la fe dogmática y la iglesia institución, son falsas o se han vuelto problemáticas, tanto en sus contenidos como en sus fundamentos. En el fondo está dialogando siempre con las minorías pensantes y dirigentes de la historia anterior cuyas críticas, dudas y perplejidades han pasado a la masa actual y la determinan en sus posturas, ideas y creencias. Si el grito “Dios ha muerto”, proferido por Nietzsche a finales del siglo XIX, era a comienzos del siglo XX solo la casi oculta y minoritaria convicción de unos pocos, a comienzos del siglo XXI se ha entendido como una mancha de aceite a amplias capas de la humanidad. La proclamada o reclamada muerte de Dios ha arrastrado consigo el orden de valores suprasensibles como son el ser, la verdad, el deber, el sentido, la esperanza y el futuro. Con la transvaloración de los valores anteriores mueren o quedan en vilo no sólo la religión sino también la moral, el derecho, la democracia, el pluralismo, los derechos humanos; en una palabra, los suelos y techos de la casa en la que habían habitado hasta ahora los hombres en esa Europa, que quedó sumida en el fuego destructor de dos guerras mundiales y de dos mortíferas ideologías, para concluir en un final de siglo XX que no ofrece ningún proyecto ético a la humanidad, ahora resentida y desilusionada ante el fracaso de muchos ideales propuestos por la ideología del progreso. Se ha pasado así del entusiasmo de la modernidad a la nostalgia y desilusión de la posmodernidad () Tenía que afrontar con rigor la cuestión de si este cristianismo concreto es la verdad de la vida humana, o su desfiguración y alienación (Marx); si su doctrina teológica es la proyección ingenua de una antropología (Feuerbach); si su moral nace del resentimiento y su ascética del miedo ante este mundo (Nietzsche). Para él Dios es la palabra que más ha dado que pensar, que actuar, que imaginar y que esperar. Tarea esencial, por tanto, es la de pensar para creer y de creer para pensar hasta el fondo.”, Revista Criterio, abril 2014, pág. 21.

torna algo privado y subjetivo, el hombre construye su propia idea divina, acudiendo para ello al libre y autónomo “supermercado de lo sagrado”. Pero un Dios de tales características, no puede ser tenido en cuenta a la hora de construir la sociedad. Es allí, en la esfera pública, donde sí se aprecia una ausencia, eclipse o muerte de Dios, aun más definitiva y radical que en la vida personal. Las verdades morales que integran las tradiciones religiosas, aunque tengan base racional, no pueden ser consideradas y han de ser excluidas del debate público. Ni la revelación divina, ni un pretendido orden natural pueden limitar la libre determinación humana en el diseño de la sociedad. De este modo, algunas tesis de la filosofía de la posmodernidad y del laicismo pareciera que coinciden en varias de sus posturas y se potencian mutuamente⁶⁰.

B. Monismo islámico

Por monismo islámico entendemos el modo en que en muchos países o regiones de mayoría musulmana se concibe y se lleva a la práctica una estrecha relación entre religión, política y derecho, con mínimas distinciones entre ellos, de modo tal que se pretende que la ley religiosa sea a la vez ley civil y se impide el libre desarrollo de los demás cultos. Más que de fundamentalismo, se puede hablar de un monismo islámico para contraponerlo con el dualismo cristiano que distingue claramente entre religión y política, entre ley religiosa y ley civil. Con la acepción que he-

⁶⁰ Refiriéndose a lo que acontece en Europa, pero que es extensible al resto de la cultura occidental, afirmaba Juan Pablo II que se advierte “el intento de hacer prevalecer una antropología sin dios y sin Cristo. Esta forma de pensar ha llevado a considerar al hombre como el centro absoluto de la realidad, haciéndolo ocupar así falsamente el lugar de Dios y olvidando que no es el hombre el que hace a Dios, sino que es Dios quien hace al hombre. El olvido de Dios condujo al abandono del hombre, por lo que, no es extraño que en este contexto se haya abierto una amplísimo campo para el libre desarrollo del nihilismo, en la filosofía; del relativismo en la gnoseología y en la moral; y del pragmatismo y hasta del hedonismo cínico en la configuración de la existencia diaria”, *Ecclesia in Europa*, n. 9.

mos dado al término, el monismo islámico no se identifica con el fenómeno terrorista surgido en las últimas décadas en el seno de algunos grupos musulmanes⁶¹.

El islamismo es, junto con el cristianismo y el judaísmo, una de las tres grandes religiones monoteístas. Pertenecen a ella mil trescientos millones de fieles de diversas razas (árabe, turca, persa, negra, afgana, india, malaya, etc.) y es la religión mayoritaria en 55 países que se extienden desde Marruecos en el Océano Atlántico hasta Indonesia en el Océano Índico. Nadie puede desconocer la importancia política, cultural y económica que hoy reviste el mundo musulmán a nivel global.

El islamismo tiene su origen en la predicación del Profeta Mahoma en Arabia a comienzos del siglo VII. Su doctrina, con elementos tomados del judaísmo y del cristianismo⁶², está recogida en *El Corán*, el libro que contiene la revelación entregada directamente por Alá a Mahoma. En el Islamismo se hace hincapié especialmente en la majestad y trascendencia divina y en la plena sumisión de los fieles a los designios divinos⁶³. La fe en Alá (“No hay más que un solo Dios y Mahoma es su Profeta”), la oración cinco veces al día, la limosna, el ayuno durante el mes de Ramadán en recuerdo de la revelación hecha por Dios al profeta y la peregrinación a La Meca al menos una vez en la vida, son los pilares fundamentales de la práctica religiosa de un fiel musulmán.

El Islamismo es, junto a una religión, un vasto proyecto social y político que procura modelar unitariamente la sociedad me-

⁶¹ Para la adecuada distinción entre religión musulmana y terrorismo islámico contemporáneo cfr., entre muchos, Ward, Keith, *Is religion dangerous?*, Lion Hudson, Oxford, 2006.

⁶² Hilaire Belloc considera y analiza al islamismo como un “herejía cristiana”, cfr. *Las Grandes Herejías*, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1968., pág. 64 y ss.

⁶³ Para profundizar en la doctrina del islamismo desde una perspectiva cristiana remitimos, entre muchas otras, a las siguientes obras: Belloc, Hilaire, *Las Grandes Herejías*, ob. cit.; Sáenz, Alfredo, *La embestida del Islam*, Ediciones Gladius, Bs. As., 2003; Morales, José, *El Islam*, Rialp, Madrid; *Musulmanes en Europa*, Eunsa, Pamplona, 2005; *Los caminos del Islam*, Cristiandad Ediciones, Madrid, 2006.

dante la instauración de la *sharia* como ley de la sociedad. Ese proyecto político-religioso tiene que ser propagado universalmente y de hecho así lo fue, mediante la conquista militar y política de vastos territorios.

El modo en que en ciertos países musulmanes se entiende y practica la relación entre la fe musulmana y el orden político, constituye un serio obstáculo para la libertad religiosa. Se da en ellos un cierto monismo político-religioso que no da cabida a los creyentes de otras confesiones religiosas distintas del Islam.

La confusión entre ley religiosa y ley civil, la imposición de la *sharia* y la negación ostensible de buena parte de los contenidos fundamentales de la libertad religiosa en estos países, son realidades duras y difíciles de enfrentar y sobrellevar, con las que se encuentran la Iglesia y los católicos en numerosos estados musulmanes.

La insuficiente distinción entre los ámbitos personales y comunitarios, entre religión y orden político, la carencia de una perspectiva teológica que reconozca la justa autonomía de lo temporal y la falta de reconocimiento práctico de la libertad religiosa, constituyen diferencias muy significativas entre el catolicismo y el modo en que extensos sectores del islamismo conciben la relación entre religión y política⁶⁴.

⁶⁴ Al describir esta estrecha relación entre religión y política en la concepción islámica, señala Susana El Kadri de Hallar: "La característica principal de la ideología islámica es que no admite una separación entre la vida espiritual y la vida mundana. El Islam no se limita meramente a purificar la vida espiritual y moral del hombre en el sentido limitado de la palabra; su dominio se extiende a todos los ámbitos de la vida. Por ese motivo quiere moldear tanto la vida individual de las personas como el orden social en modelos saludables, para que de este modo la voluntad de Dios pueda realmente ser establecida en la tierra, y la paz, la felicidad y el bienestar reinen en el mundo...Quienquiera que esté de acuerdo con el concepto de la realidad establecido por el Islam debe dar un paso adelante y someter su voluntad a la de Dios. Esta sumisión a la voluntad de Dios en todos los aspectos de la vida es llamada Islam, y esos que así lo hacen, es decir, quienes de su propio libre albedrío aceptan a Dios como Soberano y se someten a Su voluntad divina, comprometiéndose a amoldar su vida de acuerdo con Sus mandatos, son llamados musulmanes. Todas estas personas que se someten a la voluntad de Dios forman una comunidad, y es así como

El reconocimiento de una libertad religiosa, la posibilidad de predicar abiertamente otras religiones y la admisión de que un ciudadano musulmán pueda cambiar de religión y se convierta al cristianismo, son situaciones que no están permitidas en buena parte de los países musulmanes⁶⁵.

El consenso universal acerca del contenido de los derechos humanos alcanzado por medio de la Declaración Universal sobre los Derechos Humanos⁶⁶, pareciera estar parcialmente puesto en

la sociedad musulmana entra en existencia...Quienes integran la sociedad musulmana están de acuerdo en limitar su voluntad a la extensión prescriptos por Dios, Conocedor de todas las cosas. En otras palabras, es la voluntad de Dios y no la del hombre la que constituye la fuente primaria de la ley en una sociedad musulmana. Dios ha prescrito para esta sociedad una legislación, un código de vida, llamado Shari'ah. Shari'ah significa camino a seguir, como término técnico establece el conjunto de derechos y deberes de cada musulmán. En la Shari'ah se destaca una fusión jurídico-espiritual, una especie de simbiosis y cohesión entre lo social y lo religioso. Dice Dios en el Corán: "A cada nación de vosotros le hemos dado una legislación propia y una guía" (5:48). La Shari'ah es un proyecto completo de vida y un orden social que abarca todas las cosas", *El Islam y el orden jurídico*, en AAVV, La libertad religiosa en la Argentina, CALIR, Bs. As., 2003.

⁶⁵ Entre algunas de las situaciones más recientes que manifiesta esta realidad, cabe mencionar el caso del afgano Abdul Rahman, que ha sido juzgado en su país por haberse convertido al cristianismo, fundándose en que la ley islámica prevé la condena de pena de muerte para el musulmán que cambia de religión. El Tribunal Supremo del país ha decidido interrumpir el proceso "por razones técnicas", lo que abre la puerta a su liberación. Esa falta de libertad religiosa se da también con distintos matices en otros países de cultura islámica. Una ley que acaba de ser aprobada por el parlamento de Argelia prohíbe con multas y cárcel las actividades que pretendan convertir a un musulmán a otra religión. La ley va dirigida sobre todo contra las iniciativas de pastores evangélicos protestantes, especialmente en la Cabilia, región bereber. El texto aprobado prevé penas de dos a cinco años de cárcel y multas de 5.000 a 10.000 euros a los que "inciten, obliguen o utilicen medios de seducción para convertir a un musulmán a otra religión". Las mismas penas recaerán sobre los que fabriquen o distribuyan materiales que "busquen minar la fe de los musulmanes". La ley no distingue entre las tácticas proselitistas abusivas y la mera exposición de otra fe a un musulmán para que pueda decidir abrazarla. También queda prohibido el culto de cualquier religión, excepto el Islam, "fuera de los edificios previstos para ello". De este modo se intenta evitar que los creyentes de otras religiones se reúnan en casas particulares. En este Marruecos se reconoce la libertad de culto, pero el Código Penal (art. 220) castiga con penas de seis meses a tres años de cárcel el intento de incitar a un musulmán a que abandone su fe para abrazar otra. Las Iglesias católica y protestante gozan de un estatuto legal, pero solo pueden atender a extranjeros, pues un marroquí solo puede ser musulmán, ya que el Islam es la religión del Estado, cfr. *Aceprensa* 37/06.

⁶⁶ Cabe recordar que la Declaración Universal sobre los Derechos Humanos resultó aprobada en la Asamblea General de la ONU por 48 votos a favor, con la abstención de ocho países: los seis del bloque soviético (totalitarismo marxista), más Arabia Saudita (fundamentalismo islámico) y Sudáfrica, en donde entonces existía el régimen de "apartheid" (totalitarismo racista).

riesgo en algunos sectores del mundo islámico⁶⁷. En los últimos años, sectores musulmanes han elaborado una serie de documentos sobre derechos humanos que en algunos puntos pretenden poner de manifiesto la particular concepción de algunos de ellos presente en el ámbito islámico frente a las definiciones contenidas en la Declaración de la ONU. Entre esos documentos pueden mencionarse la Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos, elaborada en 1981 por el Consejo Islámico de Europa con sede en París; la Declaración de El Cairo sobre Derechos Humanos del Islam, proclamada por la Organización de la Conferencia Islámica y la Carta Árabe de los Derechos Humanos (1994). Algunas de las principales diferencias entre el contenido de los documentos universales sobre los Derechos Humanos y los pertenecientes al mundo islámico, están dadas en materia de libertad religiosa, en la igualdad de derechos entre hombres y mujeres y en el alcance que se le asigna a la libertad de expresión. Así, mientras que en la Declaración Universal de la ONU uno de los contenidos fundamentales de la libertad religiosa es la posibilidad del cambio de religión, ello está excluido en la Declaración del Consejo Islámico de Europa. Incluso, en la declaración de El Cairo se llega a afirmar que “el Islam es la religión natural del hombre” y se prohíbe el proselitismo hacia los musulmanes señalando que “no es lícito someter a ninguna forma de presión o aprovecharse de su eventual pobreza o ignorancia para convertirlos a otra religión o al ateísmo”. También la libertad de expresión es reconocida “dentro de los límites de la ley islámica”. Como bien señala Motilla, los derechos humanos en las declaraciones islámicas tienen un exclusivo fundamento teológico y se basan “no en un supuesto Derecho natural, como normas impresas por Dios en la naturaleza humana en el modo en que se entiende en la tradición católica, sino en el

⁶⁷ Para profundizar en el análisis de la actual problemática entre derechos humanos e islamismo, remitimos a la obra colectiva, Motilla, Agustín (ed), *Islam y Derechos Humanos*, Trotta, Madrid, 2006.

Derecho revelado por Dios a su Profeta”⁶⁸. Eso hace que las disposiciones de la *sharia* o ley islámica predominen siempre sobre el contenido de los derechos humanos reconocidos en los documentos internacionales. No se admite en esta concepción islámica de los derechos humanos, a diferencia del cristianismo, un ámbito específico de autonomía de lo temporal, de exclusiva competencia de la razón natural.

C. Laicidad positiva

La laicidad positiva expresa la propuesta formulada por el Magisterio de la Iglesia Católica a partir del Concilio Vaticano II y de modo especial por los Papas Juan Pablo II y Benedicto XVI, acerca de los principios que han de orientar las relaciones entre religión y política y entre Estado y comunidades religiosas en nuestros días. Si bien fue formulada en este ámbito, muchos de sus principios pueden ser compartidos por muchas otras tradiciones religiosas y, más aún, por corrientes de pensamiento desvinculadas de esas tradiciones.

Recién a partir de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, la formulación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el Concilio Vaticano II hay una cierta reconciliación y creciente entendimiento entre tradición constitucional y doctrina católica. Es en este nuevo marco cultural donde se formula la propuesta de la laicidad positiva que es, a nuestro criterio, no sólo plenamente compatible con la tradición y los principios del constitucionalismo, sino una acabada expresión de sus ideales humanistas y de libertad personal y pluralismo social.

La consideración positiva del fenómeno religioso y de los aportes que los creyentes pueden realizar a la vida social, la con-

⁶⁸ Cfr. ob. cit.

sagración de una amplia libertad religiosa y una cierta declaración de incompetencia en las materias específicamente religiosas, son expresiones y conclusiones plenamente coherentes con la tradición constitucional de nuestros días.

Laicidad positiva significa, por un lado, una consideración positiva del fenómeno religioso, y por otro, cierta neutralidad e incompetencia del Estado en materia específicamente religiosa. Haciendo una comparación, podemos decir que el Estado puede y debe promover y alentar la práctica deportiva, pero no le corresponde ser aficionado de ningún equipo en concreto. Laicidad significa también que el Estado protege ampliamente la libertad religiosa tanto en su dimensión personal como social, pero no impone coactivamente, a través del derecho, ninguna verdad específicamente religiosa, sino que funda el orden jurídico únicamente en las verdades morales naturales.

La doctrina de la laicidad positiva no se opone, de acuerdo con las características propias de cada comunidad política, al reconocimiento y afirmación genérica del teísmo; a la consideración positiva del fenómeno religioso por parte de la autoridad estatal; a un cierto y limitado trato preferencial que por motivos históricos, culturales o sociológicos pueda darse a un determinado culto religioso, siempre y cuando ello no signifique la prohibición o limitación de los restantes; a la presencia de determinados elementos religiosos en los espacios públicos (como pueden ser la colocación de algunos símbolos religiosos en espacios o edificios públicos, las ceremonias religiosas con motivo de una fiesta patria, los feriados con motivo de determinada celebración religiosa, etc.), a la consideración favorable del aporte que las comunidades religiosas y la religión misma puede hacer a la vida pública, etc. La sana laicidad no prohíbe, ni es hostil a las manifestaciones religiosas que natural y espontáneamente se hacen presentes en la vida social y política. No las promueve ni impone jurídicamente, pero tampoco las combate ni expulsa forzosamente del escenario público. Se

opone, en cambio a dicha laicidad, la imposición o prohibición jurídica de determinada verdad o práctica específicamente religiosa (no de moral natural), que atenta contra la libertad religiosa que el Estado debe reconocer a sus ciudadanos, y la discriminación jurídica de los ciudadanos en virtud de la fe que profesan.

Encontramos claros puntos de coincidencia entre la tradición constitucional occidental y la doctrina de la laicidad positiva propuesta por el Magisterio posconciliar de la Iglesia Católica. El debate Habermas-Ratzinger que hemos ya expuesto es una prueba clara de ello. Puede haber entre ambas doctrinas una fecundación cruzada que contribuya a armonizar las características propias y diferenciadas de la política y de la religión, postulando un ejercicio amplio de la libertad religiosa en sus dimensiones personal y social y un modelo de sociedad plural y abierta a los aportes del fenómeno religioso.

De modo sintético y esquemático podríamos señalar que las principales notas que definen la laicidad positiva con las siguientes:

- 1) Consideración positiva del fenómeno religioso;
- 2) Clara distinción de los ámbitos propios de la política y de la religión;
- 3) Legítima autonomía de lo temporal;
- 4) Laicidad y carácter limitado de la comunidad política;
- 5) Autonomía y libertad de las comunidades religiosas;
- 6) Relaciones de cooperación entre el Estado y las comunidades religiosas;
- 7) Libertad religiosa como derecho humano fundamental de la persona y de las comunidades religiosas;

1. Consideración positiva del fenómeno religioso

A diferencia del laicismo, la laicidad positiva parte de una consideración positiva del fenómeno religioso. Lo considera como una de las dimensiones de la existencia humana que pueden enriquecer tanto a las personas como a la sociedad en su conjunto. Distinguida de las restantes dimensiones (cultura, política, derecho, arte, etc.), la religión está llamada a dialogar con ellas para su mutuo enriquecimiento⁶⁹.

Como presupuesto del hecho religioso está siempre la plena libertad con que debe ser llevado a cabo. Por lo tanto, toda violencia, coerción o coactividad jurídica resultan impropias del fenómeno religioso, ya que lesionan gravemente uno de sus presupuestos y contenidos básicos: la libertad con que se lo realiza.

Entre los múltiples aportes que la religión y los creyentes pueden realizar a la vida cultural, social y política de nuestros días cabe mencionar:

- a) El brindar un sentido positivo y total a la vida a las personas con todos los beneficios que ello acarrea consigo⁷⁰;
- b) La religión es un elemento natural de cohesión social que refuerza los vínculos sociales espontáneos. Habermas advierte que el “patriotismo constitucional” es insuficiente para dar vida a las modernas democracias constitucionales y ha de abrirse inteligentemente a los valiosos y nece-

⁶⁹ Con acierto señala Luis Romera: “no es coherente con el ser de la persona cultivar una inteligencia en razón científica, pensamiento filosófico, razón práctica y fe, todo ello de un modo disgregado. No confundir epistemológicamente una cosa con otra, no implica fragmentar la inteligencia en una multiplicidad de compartimientos estancos. Estar en la historia significa, por su parte, que la filosofía no desestima lo que la ciencia asevera, lo que el arte expresa, lo que la tradición transmite, lo que la religión anuncia” Romera, Luis, *El hombre ante el misterio de Dios*, Palabra, 2007, pág. 7

⁷⁰ “El alma de occidente se ha agostado. Existe un *pantheon* abierto para todos los dioses, pero pobre en sacralidad. La religión explícita, la religión social, la religión de las buenas obras ya no hablan a todos. De lo hondo de la sociedad brota la necesidad de una nueva relación con lo divino. Que dilate el alma y que dé fuerzas, alegría, esperanza y un sentido glorioso de la existencia”, 5. E Alberoni, E., en *Il Corriere della sera*, 27 de marzo de 1995, p. 1.

sarios aportes provenientes de las tradiciones religiosas, de las instituciones religiosas y de los creyentes;

- c) Consolidar los vínculos familiares y la familia como institución social básica y fundamental;
- d) El estímulo a la solidaridad y la preocupación por el otro, en especial la atención de lo que Adorno y Habermas han dado en llamar “la humanidad dañada”. El sentimiento religioso es un fuertísimo estímulo para superar el natural egoísmo y búsqueda exclusiva del interés personal;
- e) Estimular la moral de las personas y dar razones valederas para realizar lo valioso y evitar lo disvalioso y corrupto. Sin un sentido religioso trascendente los motivos para hacer el bien o evitar el mal se debilitan fuertemente y la coacción y represión estatal son insuficientes para garantizar la vida social;
- f) Atender y promover iniciativas educativas y formativas de las personas y grupos sociales;
- g) Contribuir a establecer límites morales al poder político;
- h) Contribuir a contrarrestar un economicismo exacerbado destructor de las personas y los vínculos sociales;
- i) Promover el arte y estimular las distintas manifestaciones culturales;
- j) Contribuir a equilibrar una exclusiva racionalidad científica y tecnológica cosificadora de la persona humana;
- k) Motivar la realización de grandes empresas a favor del bien común político;

Todas estas funciones y los valores que a ellas subyacen han colocado, entre otros motivos, a las instituciones religiosas entre las que tienen mayor prestigio, ascendiente y predicamento social.

La muerte de Dios, el debilitamiento de la religión no son gratuitos ni para la persona humana ni para la sociedad. Como señalara Fiodor Dostoievski “si Dios no existe, todo es lícito”. Aun la ética kantiana del deber reposa en última instancia en la idea de Dios. La propia idea de la igual dignidad de cada persona humana de la tradición liberal contemporáneo se funda en un sentido creacionista de origen judeo-cristiano. Como muchos señalan, si no hay Dios, no hay motivos definitivos para obrar el bien y no alcanzan para ello ni la policía ni el aparato represivo penal. Tampoco es viable en la práctica el altruismo generalizado ni la solidaridad para superar el propio interés y egoísmo.

2. Clara distinción de los ámbitos propios de la política y de la religión

De acuerdo a la doctrina de la laicidad positiva, el principio fundamental que encuadra las relaciones entre religión y política es el dualismo que distingue con claridad entre el ámbito de lo religioso y de lo temporal y entre la comunidad política y las Iglesias o comunidades religiosas. Ambas instancias son distintas e independientes en cuanto a sus fines, ámbitos de competencia propia, organización, autoridades, principios por los que se rigen, actividades que desarrollan, medios que emplean para realizar su misión, etc.

La aparición del Cristianismo significó una profunda “secularización” tanto de la naturaleza como del mundo político, que estaban, en alguna medida, sacralizadas y profundamente emparentadas con lo religioso⁷¹, en casi todas las expresiones cultu-

⁷¹ “La superioridad del cristianismo respecto de las demás religiones es su laicidad, que nace unida a la revolución de Jesús de Nazaret, con su distinción entre Dios y el César (cfr. Mt 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 23), que rechazaba la sacralidad antieuropea del poder político, que el Imperio romano había copiado de las satrapías orientales (evidente anticipación del totalitarismo comunista)”, Morra, Gianfranco, “Cristiano: por tanto, laico”, *Aceprensa* 103/08.

rales y políticas existentes hasta su aparición, incluida la propia experiencia histórica del Israel veterotestamentario. Recién con el cristianismo, y salvo contadas excepciones históricas previas, la autoridad religiosa y la política comenzaron a separarse y distinguirse con más claridad.

Esta primigenia y fundamental “división de poderes”, junto con la afirmación del principio de la dignidad de cada persona humana⁷², constituyen tal vez los mayores aportes del cristianismo para la creación de auténticos espacios de libertad humana en la vida social y política, que se irán desplegando y desarrollando con el correr de los siglos.

Del principio del dualismo cristiano se desprende un doble derecho en cabeza de la persona humana: en su condición de ciudadano, ostenta ante el Estado el derecho a la libertad religiosa con sus diversos contenidos y, como fiel cristiano, es titular frente a la autoridad eclesiástica del derecho a la libertad personal en las múltiples y diversas cuestiones temporales que tiene su justa y necesaria autonomía y dinamismo⁷³.

Las relaciones entre estos dos componentes medulares de lo humano, la religión y la política, son complejas y problemáticas y su definición tiene una enorme trascendencia para la vida personal

⁷² “Ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo. Este estupor justifica la misión de la Iglesia en el mundo, incluso, y quizá aún más, “en el mundo contemporáneo”, Juan Pablo II, Encíclica *Redemptor hominis*, n. 10.

⁷³ Señala el canon 227 del Código de Derecho Canónico: “Los fieles laicos tienen derecho a que se les reconozca en los asuntos terrenos aquella libertad que compete a todos los ciudadanos; sin embargo, al usar de esa libertad, han de cuidar de que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico, y han de prestar atención a la doctrina propuesta por el Magisterio de la Iglesia, evitando a la vez presentar como doctrina de la Iglesia su propio criterio, en materias opinables”. Comentando este precepto señala Javier Hervada “la posición jurídica del laico ante la sociedad eclesiástica y la sociedad civil está configurada por dos derechos fundamentales: el derecho de libertad religiosa en ante la sociedad civil y el derecho de libertad en materias temporales ante la sociedad eclesiástica. Ambos derechos, y no sólo el de libertad religiosa, son base imprescindible para la recta regulación de las relaciones entre la sociedad civil y la Iglesia”.

y social, también en nuestros días⁷⁴. Se da entre ellas una natural tensión que debe ser lúcidamente “administrada”, tanto a nivel personal como en la esfera pública. Siendo religión y política realidades distintas y diferenciadas, existen, sin embargo, ámbitos, cuestiones y momentos en que ellas se entrecruzan, principalmente cuando la religión intenta modelar de acuerdo a sus valores la realidad social o cuando la política pretende avanzar y dominar los ámbitos más profundos del espíritu humano. En ocasiones los “descensos” de la religión y los “ascensos” de la política generan zonas de “turbulencia”, en donde se dan posibles conflictos que han de ser lúcidamente resueltos por ambas instancias mediante una adecuada articulación entre ellas.

La política necesita y se nutre de los valores presentes en las tradiciones religiosas existentes en la sociedad, que actúan como fundamento, estímulo, orientación y límite de la misma. Tiene, sin embargo, que resistir las tentaciones de convertirse ella misma en una religión –tomando algunos de los elementos que son propios de esta última, pero no de la realidad política (mesianismo político)–; de intentar instrumentalizar el fenómeno religioso para fines propios; de someterlo indebidamente al poder político (jurisdiccionalismo, regalismo); de ignorarlo o despreciarlo (laicismo) o, incluso, llegar a perseguirlo. La religión hace “relativa” a la política que, sin el contrapeso que ella representa, tiende a hacerse “absoluta” y a convertirse peligrosamente en una ideología pseudo-religiosa. La religión equilibra, contiene y limita el fenómeno político lo que es muy necesario, conveniente y útil.

A su vez, la vida política supone un apremiante desafío para las religiones, ya que actúa como banco de prueba de las convicciones y enseñanzas morales que los creyentes han de procu-

⁷⁴ Leopold von Ranke (1795-1886), destacado historiador alemán que es considerado por algunos como el fundador del análisis científico moderno de la historia basado principalmente en la consulta directa de los documentos o materiales elaborados por testigos de los acontecimientos históricos, señala que las relaciones entre la política y la religión son uno de los ejes principales de toda la historia humana.

rar encarnar, respetando siempre la realidad propia del fenómeno político. También, la religión tiene que cuidarse de no caer en la tentación convertirse en una pseudo-política (temporalismo), de intentar ejercer el gobierno político (teocracia), de imponer las prácticas religiosas mediante la coacción jurídica o institucional lo que desvirtuaría la autenticidad de todo acto religioso, de aceptar sometimientos políticos indebidos que la desnaturalizan o de invadir esferas de competencias que le son ajenas, de intentar simplificar la compleja realidad cultural, social y política proponiendo soluciones algo simplistas a sus problemas, basadas de modo directo e inmediato en las verdades específicamente religiosas y llegando a imponerlas por la violencia (fundamentalismo)⁷⁵. Conservando su identidad y finalidad propia la religión ha de mostrarse respetuosa de las otras dimensiones humanas que configuran la vida personal y social. La razón y el derecho deben “purificar” a la religión de todo rasgo de violencia que pueda distorsionarla. Por otra parte, las tradiciones religiosas “aprenden” mucho y se enriquecen con su apertura y diálogo con la cultura secular propia de cada momento histórico⁷⁶.

⁷⁵ “El fundamentalismo se diferencia de una crítica seria a la modernidad en cuanto que niega sus presupuestos, pretende conocer el punto de divergencias del camino de la salvación promete una sencilla receta para la reconstrucción de esta salvación. Se acostumbra a invocar un determinado libro sagrado, una tradición o revelación, cuya trasgresión o interpretación desviada habría causado la desgracia y a cuya observancia y aplicación debería reconducir a la sociedad al camino de la salvación. De este modo todo fundamentalismo lucha por un sometimiento de la política a la religión. Ofrece una certeza de salvación no sólo para el cielo, sino para la tierra. Divide el mundo en bueno y malo, en amigo y enemigo, y no excluye el uso de la fuerza para la obtención de la salvación”, Spieker, Manfred, ¿Eran fundamentalistas Pedro, María y José? *El cristianismo entre la amenaza de la libertad y la búsqueda de valores, Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12-V-93.

⁷⁶ Señala en este sentido el n. 44 de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II en relación a la ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno: “La Iglesia reconoce los muchos beneficios que ha recibido de la evolución histórica del género humano. La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia. Ésta, desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio a nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos

La religión y la política están llamadas a acompañar el curso de la vida humana y de su adecuada distinción y armónica convivencia y entendimiento depende, en buena medida, la paz y la plenitud de las historias personales, nacionales y universal⁷⁷.

3. Justa y legítima autonomía de lo temporal

La independencia y laicidad del Estado, propuestos por la doctrina de la laicidad positiva, se enmarcan y tienen, también, su fundamento en el principio de la “justa autonomía de las realidades temporales”, expresamente recogido y descrito por el Concilio Vaticano II en la Constitución Apostólica⁷⁸.

se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y al mismo tiempo se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas. Para aumentar este trato sobre todo en tiempos como los nuestros, en que las cosas cambian tan rápidamente y tanto varían los modos de pensar, la Iglesia necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes por vivir en el mundo, sean o no sean creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas. Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada. La Iglesia, por disponer de una estructura social visible, señal de su unidad en Cristo, puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social, no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos. La Iglesia reconoce agradecida que tanto en el conjunto de su comunidad como en cada uno de sus hijos recibe ayuda variada de parte de los hombres de toda clase o condición. Porque todo el que promueve la comunidad humana en el orden de la familia, de la cultura, de la vida económico-social, de la vida política, así nacional como internacional, proporciona no pequeña ayuda, según el plan divino, también a la comunidad eclesial, ya que ésta depende asimismo de las realidades externas. Más aún, la Iglesia confiesa que le han sido de mucho provecho y le pueden ser todavía de provecho la oposición y aun la persecución de sus contrarios”.

⁷⁷ En relación a las bases sobre las que edificar un auténtico nuevo orden mundial puede ser de mucho provecho el estudio del Mensaje de Juan Pablo II a las Naciones Unidas al cumplirse en 1995 los 50 años de su nacimiento.

⁷⁸ “La *Gaudium et Spes*...marca un hito en este proceso de secularización cristiana. Precisamente uno de los elementos centrales de la constitución será la toma de conciencia cristiana de la autonomía de las realidades temporales. Sería ingenuo pensar que esta toma de posición conciliar significa un comienzo absoluto o revolución copernicana en el Magisterio de la Iglesia... La autonomía relativa de las realidades temporales está contenida en las palabras del Señor Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Las consecuencias sociales, políticas y culturales de estas palabras se fueron sacando a lo largo de los siglos, pero no cabe duda también

Precisando y desarrollando uno de los aspectos de este riquísimo concepto, se puede leer en el n. 36 de ese preclaro documento magisterial: “Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además corresponde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte... Pero si la autonomía temporal quiere decir que la realidad creada no depende de Dios y que el hombre puede disponer de todo sin relacionarlo con el Creador, no hay ni uno de los que admitan la existencia de Dios que no vea la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador se esfuma. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, percibieron siempre la voz y la manifestación de Dios en la palabra de las criaturas. Más aún, el olvido de Dios hace opaca a la criatura”⁷⁹.

que poco a poco otras interpretaciones menos ciertas de dichas palabras fueron oscureciendo su significado y se concretaron en clericalismos y sobrenaturalismos medievales y modernos”, Mariano Fazio, *La autonomía de las realidades terrestres en al Gaudium et Spes*, ob. cit., pág. 641. Remitimos a este último estudio para la descripción de la trascendencia de este concepto de la autonomía de las cuestiones temporales en el marco de las enseñanzas del Concilio Vaticano II.

⁷⁹ Más recientemente, el Papa Juan Pablo II, glosando la parte final de este párrafo del documento conciliar, ha señalado que en “nuestra cultura secularizada, que respira el olvido de Dios y cultiva la vana autosuficiencia del hombre” reclama “testimoniar que la realidad humana no se justifica sin referirla al Creador: «Sin el Creador la criatura se diluye». Esta referencia trascendente...no perjudica la legítima autonomía de las realidades terrenas sino que la sitúa en su auténtico fundamento, marcando al mismo tiempo sus propios límites”, *Mane Nobiscum*, n. 26. Ya antes había advertido sobre este posible abuso de la autonomía de lo temporal: “La historia nos enseña que el hombre, así como la cultura que él construye, pueden abusar de la autonomía a la que tiene derecho. La cultura, como su artífice, pueden caer en la tentación de reivindicar para sí mismos una independencia absoluta en relación con Dios. Pueden llegar incluso a revelarse contra Él. Esta constatación no se hace sin amargura. La Iglesia es consciente de esta realidad. Esto forma parte... de una lucha perenne entre el bien y el mal. La Iglesia está llamada, por naturaleza, a apoyar el bien y a reparar y eliminar el mal. Ella recibió de Cristo la misión de salvar al hombre del mal, al hombre concreto, al hombre histórico, al hombre con todo

De este principio de la justa autonomía de lo temporal se desprende, en primer lugar, una sana y legítima secularización y laicidad de la comunidad política⁸⁰, del poder temporal, de la ciencia, de la cultura, de la vida social, etc., que tiene un ámbito y autonomía propia que debe ser respetado por la autoridad religiosa. Las verdades científicas y políticas no se deducen directamente, ni de modo completo de la verdad religiosa. Hay ámbitos, metodologías y leyes propias de estos distintos órdenes de la actividad humana que deben ser respetados sin ilegítimas intromisiones. Por otra parte, cabe recordar que para la doctrina católica las verdades científicas, si son tales, no pueden entrar en contradicción con las verdades teológicas, ya que Dios es, al mismo tiempo, el autor de la revelación natural o creación y de la revelación sobrenatural que custodia y transmite la Iglesia. Es, desde el respeto de su propia naturaleza y ámbito de competencia, como fe y razón, ciencia y teología, religión y ciencias humanas y sociales, pueden dialogar y complementarse mutuamente en servicio de la persona humana.

Lo temporal es el ámbito propio de la racionalidad, de la verdad y de la moral natural. La fe cristiana es “abogada defensora” de la razón humana, de su capacidad de conocer la realidad⁸¹, de descubrir y de llegar a la verdad, de poder conducir la conducta personal y social hacia el bien, de la necesidad de preservar su

su ser; exterior e interior; personal y social; espiritual, moral y cultural”, Juan Pablo II, *Discurso a los profesores universitarios y hombres de cultura, en la Universidad de Oporto*, 15-V-82. En este sentido, cabe criticar parcialmente la tesis de la “mundanidad” del mundo actual sostenida por el teólogo alemán Johann Metz, quien afirma que el mundo actual ha tomado conciencia de su mundanidad, de su capacidad de enfrentarse desde sí mismo con sus propios problemas, contando únicamente con sus recursos científicos y filosóficos y prescindiendo por completo de las ideas y planteamientos religiosos.

⁸⁰ Señaló Juan Pablo II al hablar en la Casa Rosada durante su visita a la Argentina en abril de 1987: “La Iglesia reconoce, respeta y alienta la legítima autonomía de las realidades temporales, y específicamente de la política. Su misión propia la sitúa en un plano diverso: ella es ‘signo y salvaguarda del carácter trascendente de la persona humana’ (*Gaudium et Spes*, n. 76)”.

⁸¹ “Es necesario, por tanto, que la razón del creyente tenga un conocimiento natural, verdadero y coherente de las cosas creadas, del mundo y del hombre, que son también objeto de la revelación divina; más todavía, debe ser capaz de articular dicho conocimiento de forma conceptual y argumentativa.”, *idem*, n. 66.

campo de acción propio y específico, que debe ser respetado aún por la misma fe. La fe pronuncia el “*sapere aude*”, animando a la razón a asumir plenamente su rol en el mundo humano⁸². Una razón que es humana y, por tanto, que se inserta y tiene en cuenta, aunque no acriticamente, la tradición cultural y la historia, que no es de “laboratorio”, ni atemporal. Una razón no fragmentaria, ni reductivista ni parcial, sino que pretende llegar a todos los ámbitos de la realidad, respetando sus diferencias específicas. Una razón que no renuncia a plantearse los interrogantes últimos de la existencia humana. Una razón que, aunque reconoce sus propios límites, permanece abierta a lo que la trasciende y supera

El principio de la justa autonomía de lo temporal preserva a la religión y a la práctica política de las amenazas del integrismo y del fundamentalismo, ya que distingue adecuadamente los ámbitos de competencia de lo secular y lo religioso. Este principio es fuente de libertad y posibilita el desarrollo de la actividad co-creadora del hombre⁸³.

La adecuada comprensión de este principio de la justa autonomía de las realidades temporales es de una importancia clave tanto para los católicos como para los que no lo son, de modo de que se conozca claramente cuál es actualmente la doctrina de la Iglesia en este punto y las consecuencias que de ellas se derivan. De este modo, se pueden evitar los prejuicios, incomprensiones y temores de un indebido e indeseado avance e interferencia de lo religioso o de lo eclesiástico en las cuestiones civiles como pudo darse en otros tiempos.

⁸² “Es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos. La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón”, Juan Pablo II, Encíclica *Fides et ratio*, n. 56.

⁸³ “Dios y el hombre, cada uno en su respectivo mundo, se encuentran así en una relación única. En Dios está el origen de cada cosa, en Él se encuentra la plenitud del misterio, y ésta es su gloria; al hombre le corresponde la misión de investigar con su razón la verdad, y en esto consiste su grandeza”, Juan Pablo II, Encíclica *Fides et ratio*, n. 17.

4. Laicidad y carácter limitado del Estado

Para la doctrina de la laicidad positiva, la comunidad política tiene dos notas fundamentales: la laicidad y su carácter limitado. A continuación, nos referiremos a cada una de ellas.

4.1. Laicidad estatal

Del dualismo cristiano y de la justa autonomía de las realidades creadas se desprende el principio de laicidad del Estado que establece la adecuada distinción e independencia de la autoridad política en relación a las verdades específicamente religiosas y a la autoridad eclesiástica, no así respecto a los principios morales naturales que fundan toda sociedad y convivencia humana. El Estado es independiente de toda religión y toda religión es independiente del Estado. Los ciudadanos pueden ser creyentes o no creyentes y pertenecer a distintos cultos religiosos. Más allá de ello, tendrán un estatus jurídico igualitario que se deriva de su condición básica de ciudadanos. Los ámbitos públicos y el derecho son autónomos y neutrales respecto de los valores estrictamente religiosos, aunque no hostiles a los mismos.

En la reciente nota doctrinal sobre el compromiso y la conducta de los católicos en la vida pública, el magisterio avanzó en la descripción de este concepto de laicidad del Estado como no lo había hecho hasta entonces⁸⁴. Dice este documento:

“Para la doctrina moral católica, la laicidad, entendida como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesiástica –nunca de la esfera moral–, es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de

⁸⁴ El término y concepto de laicidad, originariamente sostenido por los doctrinarios del Estado liberal del s. XIX, es incorporado progresivamente, con las debidas purificaciones y aclaraciones, por el magisterio de la Iglesia. Así, el Papa Pío XII se refiere ya a la legítima y sana laicidad del Estado como uno de los principios de la doctrina católica, cfr. *Alocución del 23-III-58*.

civilización alcanzado. Juan Pablo II ha puesto varias veces en guardia contra los peligros derivados de cualquier tipo de confusión entre la esfera religiosa y la esfera política. «Son particularmente delicadas las situaciones en las que una norma específicamente religiosa se convierte o tiende a convertirse en ley del Estado, sin que se tenga en debida cuenta la distinción entre las competencias de la religión y las de la sociedad política. Identificar la ley religiosa con la civil puede, de hecho, sofocar la libertad religiosa e incluso limitar o negar otros derechos humanos inalienables». Todos los fieles son bien conscientes de que los actos específicamente religiosos (profesión de fe, cumplimiento de actos de culto y sacramentos, doctrinas teológicas, comunicación recíproca entre las autoridades religiosas y los fieles, etc.) quedan fuera de la competencia del Estado, el cual no debe entrometarse ni para exigirlos o para impedirlos, salvo por razones de orden público. El reconocimiento de los derechos civiles y políticos, y la administración de servicios públicos no pueden ser condicionados por convicciones o prestaciones de naturaleza religiosa por parte de los ciudadanos”⁸⁵.

Del principio de laicidad se deduce el necesario respeto por parte del Estado de toda confesión religiosa, que “asegura el libre ejercicio de las actividades del culto, espirituales, culturales, caritativas de las comunidades de creyentes. En una sociedad pluralista, la laicidad es un lugar de comunicación entre las diversas tradiciones espirituales y la Nación”⁸⁶. El Estado no prohíbe ni impone una determinada religión a sus ciudadanos sino que, mediante el reconocimiento de una amplia libertad religiosa, permite que los distintos credos religiosos, formando parte de la sociedad civil y

⁸⁵ Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política, ob. cit., n. 6.

⁸⁶ Juan Pablo II, Discurso al Cuerpo Diplomático del 12-I-04, citado también en el Catecismo de Doctrina Social de la Iglesia, n. 572

desarrollando sus propias actividades, contribuyan a la edificación de la vida social⁸⁷. La laicidad supone una limitación del Estado en materia específicamente religiosa, una habilitación y apertura para que esa materia sea asumida por las diversas comunidades religiosas que integran la sociedad civil y un reconocimiento pleno de la libertad religiosa a todos sus ciudadanos. El Estado se declara, de algún modo, “incompetente” en materia religiosa⁸⁸, a la vez que respeta y promueve, en virtud del principio de subsidiaridad, la acción de las diversas comunidades religiosas existentes en su seno, siendo consciente y valorando el importante y vital aporte que ellas pueden realizar al bien común temporal de la sociedad política. El Estado laico es aconfesional, no asume como propia ninguna confesión religiosa, pero no es hostil ni contrario a la religión, sino que, por el contrario, ve en ella un elemento valioso para la mejora y plenitud de la sociedad⁸⁹.

El ámbito de competencia del Estado es el propio del bien común político⁹⁰, del orden moral natural en sus aspectos socia-

⁸⁷ “La dimensión religiosa del hombre es lo que hace a la sociedad verdaderamente humana. Por eso, interesa al Estado promoverla y rodearla de las mayores garantías”, Navarro Floria, Juan, *Una nueva ley de cultos para la Argentina, en La libertad religiosa en la Argentina*, CALIR, Bs. As., 2003, pág. 176.

⁸⁸ “El principio de laicidad significa que el Estado reduce su actuación a los carriles de su propia jurisdicción y no asume, por lo tanto, una actividad que está fuera de sus atribuciones, que son esencialmente seculares. El Estado es incompetente por su naturaleza para actuar en materia religiosa y se abstiene, por lo tanto, de toda intervención en dicha dimensión de la persona y de la sociedad. Se abstiene de actuar ante el factor religioso en tanto religioso y sólo regula jurídicamente sus implicancias en la sociedad civil ante los ciudadanos, nunca ante los fieles. La actuación del Estado en esta jurisdicción tiene una naturaleza exclusivamente jurídica, pero está abstención no es necesariamente indiferente, puesto que el Estado puede valorar positivamente el hecho religioso en la vida social y actuar en consecuencia”, Bosca, Roberto, *Una introducción al Derecho Eclesiástico*, en Bosca, R. y Navarro Floria, Juan G., *La libertad religiosa en el Derecho Argentino*, CALIR, Bs. As., 2007.

⁸⁹ “La no confesionalidad del Estado, que es una no intromisión del poder civil en la vida de la Iglesia y de las diferentes religiones, así como en la esfera de lo espiritual, permite que todos los componentes de la sociedad trabajen juntos al servicio de todos y de la comunidad nacional”, Juan Pablo II, Mensaje a la Conferencia Episcopal francesa del 11-II-05.

⁹⁰ Se puede describir y definir al bien común político como “la suma de condiciones de la vida social mediante las cuales los hombres pueden conseguir con mayor plenitud y facilidad la propia perfección”, *Declaración Dignitatis Humanae*, n. 6.

les⁹¹, de la protección y promoción de los derechos humanos, de la justicia⁹². La comunidad política no persigue en cuanto tal y de modo directo la “*salus animarum*”⁹³, ni la difusión y propagación de determinado credo religioso, ni efectuar juicios de verdad sobre los mismos⁹⁴. Esto último es tarea de las organizaciones religiosas que forman parte de su sociedad civil y como tales reciben el apoyo y tutela de la autoridad política. Señala la Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II en su punto n. 3 *in fine*: “la autoridad civil, cuyo fin propio es velar por el bien común temporal, debe reconocer la vida religiosa de los ciudadanos y favorecerla; pero hay que afirmar que excede sus límites si pretende dirigir o impedir los actos religiosos”⁹⁵.

⁹¹ Conviene distinguir adecuadamente el campo de la moral y del derecho en orden sus respectivos fines y recordar lo enseñado por Santo Tomás de Aquino: “la ley humana se impone a una multitud de hombres, en la cual la mayor parte es de hombres imperfectos en la virtud. Por lo cual la ley humana no prohíbe todos los vicios de los cuales se abstienen los virtuosos, sino sólo los más graves, aquellos que la mayor parte de la multitud puede evitar; y sobre todo los que van en perjuicio de los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría sostenerse. Así la ley humana prohíbe el homicidio, el hurto y otros males semejantes”, Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, 96, t. 2, c. Añade luego el Aquinate que “por lo tanto, la ley humana no puede prohibir todas las cosas que prohíbe la ley natural”, (ídem, ad. 3), en sintonía con el clásico aforismo “*non omne quod licet honestum est,*” del jurista romano Paulo.

⁹² “El orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política. Un Estado que no se rigiera según la justicia se reduciría a una gran banda de ladrones, dijo una vez Agustín: «*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*»... La justicia es el objeto y, por tanto, también la medida intrínseca de toda política. La política es más que una simple técnica para determinar los ordenamientos públicos: su origen y su meta están precisamente en la justicia, y ésta es de naturaleza ética”, Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, n. 28. Por tanto, la creación de ese orden justo, que es la tarea principal del Estado, no puede ser un objetivo inmediato de la Iglesia.

⁹³ Señala al respecto Jacques Maritain: “La sociedad política, explica, no tiene por oficio conducir a la persona humana a su perfección espiritual y a su plena libertad de autonomía, es decir, a la santidad (estado de liberación propiamente divino, puesto que la vida misma de Dios vive entonces en el hombre). Sin embargo, la sociedad política está destinada esencialmente, en razón del fin terrenal que la especifica, a desarrollar condiciones de medio que lleven a la multitud a un grado de vida material, intelectual y moral conveniente para el bien y la paz del todo, de tal suerte que cada persona se encuentre ayudada positivamente en la conquista progresiva de su plena vida de persona y de su libertad espiritual”, *Humanismo integral*, ob. cit., p. 175.

⁹⁴ “El Estado laico (no laicista), no confesional, no está llamado a hacer juicio de verdad de las creencias, aunque sí puede sancionar determinadas conductas que sean lesivas del orden público”.

⁹⁵ Como bien señala Roberto Bosca: “es verdad que el Estado no es un agente religioso, pero sí

Una consecuencia que se desprende del principio de laicidad es que los ciudadanos de un Estado no pueden ser discriminados en el ejercicio de sus derechos civiles y políticos por razón del credo religioso al que pertenecen⁹⁶. Si ello sucediera, estaría quebrantada la laicidad estatal⁹⁷.

Dualismo cristiano, autonomía de lo temporal y laicidad del Estado no significan en modo alguno que Dios y lo religioso no puedan estar presente en la vida pública⁹⁸ y queden sólo relegados al ámbito de la vida privada⁹⁹. Dios es la fuente y fundamento último de todo orden¹⁰⁰, también del orden político¹⁰¹. Intentar

le incumbe a él crear las condiciones sociales justas para que los ciudadanos pueda desarrollar libremente y sin coacción la búsqueda de la verdad, también en materia religiosa y ajustar sus conductas a sus exigencias”, Bosca, R., y Miguens, J., ob. cit., pág. 13.

⁹⁶ Así, la constitución dinamarquesa, lo mismo que muchas otras constituciones, dispone en el art. 70: “Nadie podrá, por razón de su fe o de sus orígenes, ser privado del disfrute de sus derechos civiles y políticos, ni sustraerse al cumplimiento de sus derechos cívicos ordinarios”. En el mismo sentido, la Declaración *Dignitatis humanae* establece en el n. 6: “la autoridad civil debe proveer a que la igualdad jurídica de los ciudadanos, la cual pertenece al bien común de la sociedad, jamás, ni abierta ni ocultamente, sea lesionada por motivos religiosos, y a que no se haga discriminación entre ellos”.

⁹⁷ “El Estado no puede imponer la religión, pero tiene que garantizar su libertad y la paz entre los seguidores de las diversas religiones”, Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, ob. cit., n. 28.

⁹⁸ “Es legítima una sana laicidad del Estado en virtud de la cual las realidades temporales se rigen según sus propias normas, sin excluir sin embargo esas referencias éticas que encuentran su último fundamento en la religión. La autonomía de la esfera temporal no excluye una íntima armonía con las exigencias superiores y complejas que se derivan de una visión integral del hombre y de su eterno destino”, Benedicto XVI, *Discurso en el Palacio del Quirinal ante el Presidente de Italia*, 24-VI-05.

⁹⁹ “Así como ha de reconocerse que la ciudad terrena, justamente entregada a las preocupaciones del siglo, se rige por principios propios, con la misma razón se debe rechazar la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión y que ataca y elimina la libertad religiosa de los ciudadanos”, Const. *Lumen gentium*, n. 36.

¹⁰⁰ Por eso, no compartimos los intentos de fundar el orden jurídico, como proponía Grocio, o el orden ético, como postulaba Kant o los actuales intentos de una ética civil, “*etsi Deus non daretur*”, como o aunque Dios no existiera. Más bien compartimos la sabia y profunda sentencia de Dostoiewsky: “Si Dios no existe, todo es lícito”, ya que sin un principio absoluto que funde la moral, la misma se debilita hasta desvanecerse. No es capaz de guiar la conducta ni predominar sobre el propio capricho o interés. La problemática de una ¿Ética sin religión? fue recientemente abordada por el VI Simposio Internacional “Fe cristiana y cultura contemporánea” organizado por el Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra del 24 al 25 de noviembre de 2005: cfr. www.unav.es/iae.

¹⁰¹ “El bien sumo, que es Dios, es el bien común, porque de Él depende el bien de todas las cosas”. Santo Tomás de Aquino, *Cont. Gentii*, I, c. 42.

borrar a Dios del horizonte humano, del mundo cultural y de la política, trae como consecuencia la amenaza del debilitamiento del orden moral y de los motivos auténticos para hacer el bien¹⁰², la aparición de falsas religiones sustitutivas¹⁰³, de ideologías¹⁰⁴ o de falsos mesianismos de carácter totalitario, como lo ha demostrado recientemente la historia del siglo XX, especialmente con el marxismo y nazismo¹⁰⁵. Por otra parte el desprecio de Dios lleva inexorablemente al desprecio de la persona humana y de sus derechos fundamentales¹⁰⁶, ya que, superando toda perversión o ten-

¹⁰² Paulo VI consideraba que «el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin», es uno de los medios principales para el logro del pleno desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres y el aporte más valioso que la Iglesia puede realizar al mismo: cfr. *Popularum Progressio*, n. 21.

¹⁰³ Al respecto no deja de ser paradigmático la conversión de la Catedral de *Notre Dame* en el Templo de la Razón en 1793, durante la etapa más virulenta de la Revolución Francesa, estableciendo incluso la denominada fiesta de la razón y la libertad. Una nueva, falsa y grotesca sacralidad que quería constituirse en lugar de la religión católica. También cabe señalar un claro tinte religioso en el texto de la Carta de la Tierra redactada con el propósito de constituirse, al decir de M. Gorbachov, en el paradigma ético del nuevo milenio en reemplazo de los 10 mandamientos judeo-cristianos. Allí puede leerse: **“La Tierra es nuestro hogar y el hogar de todos los seres vivos. La Tierra misma está viva. Somos partes de un universo en evolución. Somos miembros de una comunidad de vida interdependiente con una magnificente diversidad de formas de vida y culturas. Nos sentimos humildes ante la belleza de la Tierra y compartimos una reverencia por la vida y las fuentes de nuestro ser...”** (extracto de la Carta de la Tierra).

¹⁰⁴ “Al conformarse el Estado en una especie de tierra de nadie apta para ser colonizada por cualquier ideología con vocación de religión, se corre el riesgo de que la sociedad civil, una vez ideológicamente plasmada se torne refractaria a todo influjo y, por tanto, intolerante”, Navarro Valls, Rafael y Palomino, Rafael, *Estado y Religión*, ob. cit., pág. 326. Navarro Valls, siguiendo a Luckmann, denomina a los seguidores de estas ideologías como fieles de una nueva “Iglesia invisible”. Acerca de cómo el proceso de descristianización de Europa en los siglos XIX y XX ha sido acompañado del surgimiento de pseudo “religiones laicas” puede verse también el reciente libro de Burleigh, Michael, *Poder terrenal. Religión y política en Europa*, Taurus, Madrid, 2005.

¹⁰⁵ “Las sociedades que ignoran esta inspiración o la rechazan en nombre de su independencia respecto a Dios se ven obligadas a buscar en sí mismas o a tomar de una ideología sus referencias y finalidades, y, al no admitir un criterio objetivo del bien y del mal, ejercen sobre el hombre y sobre su destino, un poder totalitario, declarado o velado, como lo muestra la historia”, cfr. Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, nn. 45 y 46.

¹⁰⁶ Afirmaba Juan Pablo II: “los derechos del hombre sólo tienen vigor allá donde sean respetados los derechos imprescriptibles de Dios. El compromiso para aquéllos es ilusorio, ineficaz y poco duradero, si se realiza al margen o en el olvido de éstos”, *Carta a los Obispos del Brasil*, 10-XII-80. También ha señalado que “hoy día se habla mucho sobre los derechos del hombre, pero no se habla de los derechos de Dios. Los dos derechos están estrechamente vinculados.

tación fundamentalista, el genuino respeto a Dios y el respeto al hombre van de la mano¹⁰⁷. Dios no es enemigo de la dignidad de la persona humana, como afirmaban Comte, Marx o Nietzsche, sino su principal garante¹⁰⁸. El fundamento último del bien común humano es Dios, fuente de todo bien, “de toda razón y justicia” como reconoce el Preámbulo de nuestra Constitución. En Él se apoya toda su realidad, pero también de allí surge y queda garantizada la justa autonomía de lo temporal, de lo cultural, de lo político, de lo estatal, de lo personal, ya que Dios mismo es quien creó al hombre a su imagen y semejanza, lo hizo libre y lo llamó a completar, den-

Allá donde no se respete a Dios el hombre tampoco puede hacer que se respeten sus derechos”, Discurso en Munchen, 3-V-87. Más adelante, explicitando aún más estas ideas, sostiene que “si luego nos preguntamos dónde nace esa errónea concepción de la naturaleza de la persona y de la ‘subjetividad’ de la sociedad, hay que responder que su causa principal es el ateísmo... La negación de Dios priva de su fundamento a la persona y, consiguientemente, la induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona” (*Centesimus Annus*, 13). Estos desarrollos son concreciones de principios ya afirmados por Paulo VI y el Concilio Vaticano II: “para conocer al hombre, el hombre verdadero, el hombre integral, hay que conocer a Dios”, Paulo VII A.A.S., 58, 1966; “Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación”, Concilio Vaticano II, Cons. past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

¹⁰⁷ “No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo, confiado a la Iglesia. El Evangelio denuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes, que derivan, en última instancia, del pecado; respeta santamente la dignidad de la conciencia y su libre decisión; advierte sin cesar que todo talento humano debe redundar en servicio de Dios y bien de la humanidad; encomienda, finalmente, a todos a la caridad de todos. Esto corresponde a la ley fundamental de la economía cristiana. Porque, aunque el mismo Dios es Salvador y Creador, e igualmente, también Señor de la historia humana y de la historia de la salvación, sin embargo, en esta misma ordenación divina, la justa autonomía de lo creado, y sobre todo del hombre, no se suprime, sino que más bien se restituye a su propia dignidad y se ve en ella consolidada. La Iglesia, pues, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos. Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento quede imbuido del espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía. Acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina. Por ese camino, la dignidad humano no se salva; por el contrario, perece”, Cons. Apost. *Gaudium et Spes*, n. 41.

¹⁰⁸ Henri de Lubac decía: “No es verdad, lo que se dice a veces, que el hombre no pueda organizar el mundo sin Dios. Lo que sí es verdad es que sin Dios en última instancia sólo puede organizarlo en contra del hombre. Un humanismo exclusivo es un humanismo inhumano”, citado por Weigel, G., Testigo de Esperanza, pág. 796. En el mismo, sentido afirma la Constitución *Gaudium et Spes*, en su n. 76, que la Iglesia es “signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana”, ya que “la criatura sin el Creador desaparece”, ídem. n. 36.

tro de ciertos límites¹⁰⁹, su obra creadora. Hay perfecta distinción y continuidad, sin bruscos saltos ni artificiales separaciones entre estos ámbitos de la realidad humana, que se corresponde con la consideración simultánea del hombre como ser creado y como co-creador llamado a completar libremente en múltiples dimensiones la obra inacabada de la Creación¹¹⁰.

Por tanto, la laicidad del Estado propuesta por la doctrina católica no se opone, de acuerdo con las características propias de cada comunidad política¹¹¹, al reconocimiento y afirmación del teísmo¹¹²; a la consideración positiva del fenómeno religioso por parte de la autoridad estatal¹¹³; a un cierto y limitado trato preferencial que por motivos históricos, culturales o sociológicos pueda darse a un determinado culto religioso, siempre y cuando ello no signifique la prohibición o limitación de los restantes¹¹⁴;

¹⁰⁹ El mensaje cristiano, ajeno a todo falso utopismo, afirma el carácter limitado de la ciudad terrena: los nuevos cielos y la nueva tierra no pertenecen a este estado del mundo sino al venidero. Quien quisiera instaurar el Cielo en la tierra, terminaría por convertirla en un infierno. Advirtiendo sobre este peligro, afirma Benedicto XVI: “La experiencia de la inmensa necesidad puede... inclinarnos hacia la ideología que pretende realizar ahora lo que, según parece, no consigue el gobierno de Dios sobre el mundo: la solución universal de todos los problemas”, *Deus caritas est*, ob. cit., n. 36. Ampliaremos el tratamiento de este punto en el siguiente apartado.

¹¹⁰ Benedicto XVI advierte que “nosotros hombres, a los que la creación ha sido confiada para su gestión, la robamos. Queremos ser los patrones en primera persona y solos. Queremos poseer el mundo y nuestra vida en modo ilimitado. Dios es un obstáculo. O se hace de Él una simple frase devota o Él es negado totalmente, sacado de la vida pública, al punto de perder todo significado. La tolerancia que admite a Dios como opinión privada, pero niega el dominio público, la realidad del mundo y de nuestra vida, no es tolerancia, sino hipocresía...Donde el hombre se hace el único patrón del mundo y propietario de sí mismo, no puede existir la justicia. Ahí puede dominar solo el arbitrio del poder y de los intereses”.

¹¹¹ Remitimos sobre este punto a la doctrina del Consejo de Estado italiano en relación a la presencia de los crucifijos en las aulas de las escuelas públicas.

¹¹² El reconocimiento de la existencia de Dios es una verdad natural reconocible, no sin cierta dificultad, por medio de la luz de la razón.

¹¹³ Este es el principal contenido del principio de la denominada “laicidad positiva”. Se trata de afirmar la autonomía de lo temporal y de lo político, sin ninguna clase de hostilidad hacia lo religioso.

¹¹⁴ “En razón de sus vínculos históricos y culturales con una Nación, una comunidad religiosa puede recibir un especial reconocimiento por parte del Estado: este reconocimiento no debe, en modo alguno, generar una discriminación de orden civil o social respecto a otros grupos religiosos”, *Compendio de la Doctrina Social*, ob. cit., n. 423. Desarrollando más estas ideas señala el Card.

a la presencia de determinados elementos religiosos en los espacios públicos (como pueden ser la colocación de algunos símbolos religiosos en espacios o edificios públicos, las ceremonias religiosas con motivo de una fiesta patria, los feriados con motivo de determinada celebración religiosa, etc.)¹¹⁵, a la consideración favorable del aporte que las comunidades religiosas y la religión misma puede hacer a la vida pública¹¹⁶, etc. La sana laicidad no

Julián Herranz: no sería abuso por parte de ningún Estado atribuir una especial posición jurídica a la religión más hondamente arraigada en el país –por ejemplo, el caso de Arabia Saudita o del Irán a la religión musulmana; en el caso de España o de Italia a la religión católica–, siempre que simultáneamente sea reconocido y tutelado, tanto en Arabia o el Irán, como en España o Italia, el derecho a la libertad de conciencia y de religión de todos los ciudadanos. Asegurando este principio de “igualdad”, no se considera arbitrario ni contrario al justo carácter aconfesional o laico del Estado que éste –por razones de justicia social, de respeto a la realidad social– tutele, con especial consideración en sus leyes y reglamentos, los valores religiosos que son profesados por la mayoría de los ciudadanos y que pertenecen al patrimonio histórico, artístico y cultural de la nación. Por lo que se refiere a la Iglesia Católica, esta lógica manifestación de particular estima –sin que sea “religión del Estado”– aparece ya en muchas Constituciones de naciones europeas y americanas. Con frecuencia se manifiesta en los Concordatos o Acuerdos estipulados con la Santa Sede: es el caso, en Europa, de Italia, Polonia, España, Portugal, Alemania –con diversos Länder–, Austria, Eslovaquia, Croacia, Eslovenia, Lituania, Malta, etc.; en América Latina, de Colombia, Argentina, Perú, Ecuador, etc.; en África, de Camerún, Gabón y otros. En la misma línea de cooperación entre el Estado y la Iglesia para el bien público y el de los ciudadanos católicos, deben señalarse los Acuerdos especiales para la asistencia espiritual de los militares, o bien en hospitales, cárceles, etc.”, *La libertad religiosa en la sociedad democrática actual*, ob. cit.

¹¹⁵ “El principio de libertad religiosa no es incompatible con el régimen de confesionalidad del Estado y con los actos de culto público con ocasión de solemnidades o acontecimientos de orden civil. Es lógico que la religión de la mayoría de las personas de un Estado se manifieste en actos de culto público, siempre que no se imponga a nadie la obligación de participar en esos actos de culto y se respete la legítima libertad de quienes no profesan la religión católica. Tampoco se opone al principio de libertad religiosa las facilidades que el gobierno puede dar –sin injustas discriminaciones– para la práctica de la religión, la formación y enseñanza religiosa de la juventud en los centros estatales, el reconocimiento de la forma canónica de celebración del matrimonio, etc.”, González del Valle, José María y Rincón, Tomás, *Iglesia-Estado y conciencia cristiana*, Palabra, Madrid, 1972, pág. 56.

¹¹⁶ Ha afirmado Jürgen Habermas: “El precepto de neutralidad frente a las comunidades religiosas y todas las ideologías no desemboca necesariamente en una política religiosa laicista que hoy en día es criticada incluso en Francia... Creo que el Estado liberal debe ser muy cuidadoso con las reservas que alimentan la sensibilidad moral de sus ciudadanos, porque además esto es algo que redundaría en su propio interés. Estas reservas amenazan agotarse, sobre todo teniendo en cuenta que el entorno vital cada vez está más sujeto a imperativos económicos”, citado por Ollero Tassara, Andrés, *Libertad sin ira*, ABC, 19-XI-05. En el mismo sentido, afirma Benedicto XVI: “El Estado se encuentra inevitablemente de hecho ante la cuestión de cómo realizar la justicia aquí y ahora. Pero esta pregunta presupone otra más radical: ¿qué es la justicia? Éste es

prohíbe, ni es hostil a las manifestaciones religiosas que natural y espontáneamente se hacen presentes en la vida social y política. No las promueve ni impone jurídicamente, pero tampoco las combate ni expulsa forzosamente del escenario público. Se opone, en cambio a dicha laicidad, la imposición o prohibición jurídica de determinada verdad o práctica específicamente religiosa (no de moral natural), que atenta contra la libertad religiosa que el Estado debe reconocer a sus ciudadanos, y la discriminación jurídica de los ciudadanos en virtud de la fe que profesan.

La experiencia histórica de los Estados Unidos de América, tal como se ha desarrollado en sus primeros siglos de vida, ofrece un modelo posible de Estado moderno laico, pero no laicista. En él hay una clara independencia y separación entre el Estado y las múltiples confesiones religiosas que allí desarrollan sus actividades con plena libertad, ningún culto tiene un trato privilegiado y, sin embargo, hay una consideración positiva del fenómeno religioso y una afirmación del teísmo preside la vida pública de ese país.

un problema que concierne a la razón práctica; pero para llevar a cabo rectamente su función, la razón ha de purificarse constantemente, porque su ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que la deslumbran, es un peligro que nunca se puede descartar totalmente. En este punto, política y fe se encuentran. Sin duda, la naturaleza específica de la fe es la relación con el Dios vivo, un encuentro que nos abre nuevos horizontes mucho más allá del ámbito propio de la razón. Pero, al mismo tiempo, es una fuerza purificadora para la razón misma. Al partir de la perspectiva de Dios, la libera de su ceguera y la ayuda así a ser mejor ella misma. La fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio. En este punto se sitúa la doctrina social católica: no pretende otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado. Tampoco quiere imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento. Desea simplemente contribuir a la purificación de la razón y aportar su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y después puesto también en práctica...El establecimiento de estructuras justas no es un cometido inmediato de la Iglesia, sino que pertenece a la esfera de la política, es decir, de la razón autorresponsable. En esto, la tarea de la Iglesia es mediata, ya que le corresponde contribuir a la purificación de la razón y reavivar las fuerzas morales, sin lo cual no se instauran estructuras justas, ni éstas pueden ser operativas a largo plazo”, *Deus caritas est*, n. 28.

4.2. *Carácter limitado del Estado*

Junto a una legítima laicidad corresponde remarcar, también, el carácter limitado de la comunidad política en relación al bien total de la persona humana. No es misión suya, ni está a su alcance, redimir o salvar al hombre. Señalaba a este respecto el entonces Cardenal Ratzinger: “corresponde al Estado, ante todo, gobernar, pero, en segundo lugar, es también función suya hacer que el gobierno no sea simplemente un ejercicio de poder, sino protección del derecho que asiste al individuo y garantía del bienestar de todos. No es misión del Estado traer la felicidad a la humanidad. Ni es competencia suya crear nuevos hombres. Tampoco es cometido del Estado convertir el mundo en un paraíso y, además, tampoco es capaz de hacerlo. Por eso, cuando lo intenta, se absolutiza y traspasa sus límites...El Estado, en tanto que Estado, establece un orden relativo de vida en común. Sin embargo, no puede dar respuesta por sí solo al problema de la existencia humana. Debe dejar abiertos espacios de libertad para acoger algo distinto y quizás más grande”¹¹⁷.

La comunidad política ha de ser respetuosa de su propia realidad que le impone claros y naturales límites en su actuación respecto de las personas y grupos sociales que lo integran, particularmente en el ámbito específicamente religioso. Por otra parte, es esa realidad limitada de la comunidad política la que lleva a distinguir entre liberación salvífica religiosa y desarrollo o promoción humana. La primera le corresponde únicamente a la Iglesia, como continuadora en la historia de la acción soteriológica divina. La difusión del mensaje cristiano y esta acción salvífica son los cometidos propios y específicos de la Iglesia. En cambio, la promoción de modo integral del bien común temporal, la mejora de las condiciones éticas, institucionales, culturales, económicas, sociales, educativas, etc. en las que se desarrolla la vida humana, es tarea

¹¹⁷ Ratzinger, Joseph, *Verdad, Valores, Poder*, Rialp, España, 1998, pág. 90 y 92.

específica del Estado con la que podrán colaborar, de modo secundario aunque relevante, las instituciones religiosas como partes vivas e integrantes de la sociedad civil. Como bien sostiene García Huidobro, si bien la actividad política no puede crear el paraíso en la tierra, también está llamada a evitar los infiernos de aquí abajo. El establecimiento de adecuadas y integrales condiciones de vida es el cometido del Estado como principal agente del bien común. Habrá que velar, por tanto, para que la Iglesia y la comunidad política permanezcan centrados en los fines que le son propios, sin inmiscuirse en ámbitos que le son ajenos.

Todo mesianismo político (como lo fueron en su momento los regímenes marxistas), todo sistema totalitario que pretenda abarcar dentro de la órbita estatal toda la realidad humana (como lo pretendía el nazismo), es contrario a la concepción cristiana del Estado¹¹⁸.

5. Libertad e independencia de las comunidades religiosas para el cumplimiento de su misión

Hemos visto las consecuencias que del dualismo cristiano se derivan en relación a la laicidad y carácter limitado del Estado. Corresponde ahora que examinemos la autonomía y libertad que, de acuerdo a ese mismo principio, le corresponde a la comunidad de creyentes o Iglesia en su organización y funcionamiento al servicio de su misión específica. La Iglesia como sociedad autónoma e independiente no depende de ninguna otra sociedad y ha de gozar de plena libertad para el desarrollo de sus propias actividades¹¹⁹.

¹¹⁸ “El cristianismo, en contraste con sus falsificaciones, no ha situado nunca el mesianismo en el ámbito de lo político. Por el contrario, desde sus orígenes ha sostenido que la política pertenece a la esfera de la racionalidad y del *ethos*”, Ratzinger, Joseph, *Cristianismo y democracia pluralista*, Scripta Theologica, XIII, Pamplona, 1984, pág. 825.

¹¹⁹ Por este motivo, no se puede sostener, como lo hicieron algunos doctrinarios y funcionarios

En la Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II se habla, en primer término, de la libertad de las comunidades religiosas en general (n. 4) y luego, específicamente, sobre la libertad de la Iglesia Católica (n. 13). Se puede leer en el primero de estos puntos: “La libertad religiosa que compete a las personas individualmente consideradas ha de serles reconocida también cuando actúan en común. Porque las comunidades religiosas son exigidas por la naturaleza social tanto del hombre como de la religión misma. A estas comunidades, con tal que no se violen las justas exigencias del orden público, se les debe, por derecho, la inmunidad para regirse por sus propias normas, para honrar a la Divinidad con culto público, para ayudar a sus miembros en el ejercicio de la vida religiosa y sostenerles mediante la doctrina, así como para promover instituciones en las que colaboren sus miembros con el fin de ordenar la propia vida según sus principios religiosos. A las comunidades religiosas les compete igualmente el derecho de no ser impedidas por medios legales o por acción administrativa de la autoridad civil en la elección, formación, nombramiento y traslado de sus propios ministros, en la comunicación con las autoridades y comunidades religiosas que tienen su sede en otras partes del mundo, en la erección de edificios religiosos y en la adquisición y uso de los bienes convenientes. Las comunidades religiosas tienen también el derecho a no ser impedidas de enseñar y testimoniar públicamente su fe de palabra y por escrito, pero en la divulgación de la fe religiosa y en la introducción de costumbres hay que abstenerse siempre de cualquier clase de actos que puedan tener sabor a coacción o persuasión injusta o menos recta, sobre todo cuando se trata de personas rudas o necesitadas. Tal comportamiento debe considerarse como abuso del

públicos de nuestro país a fines del siglo XIX y hasta 1966, que el ejercicio de los derechos del Patronato forma parte de la soberanía del Estado. Ningún Estado puede atribuirse a sí mismo esas competencias si no le fueron dadas expresamente por la Santa Sede que es la única titular de esas potestades. La ilegítima asunción por parte de la autoridad pública de atribuciones y funciones eclesialísticas ha tenido distintas modalidades y ha recibido distintos nombres a lo largo de la historia: regalismo, jurisdiccionalismo, josefinismo, febronianismo, galicanismo, etc.

derecho propio y lesión del derecho ajeno. Forma también parte de la libertad religiosa que no se prohíba a las comunidades religiosas manifestar libremente el valor peculiar de su doctrina para la ordenación de la sociedad y para la vitalización de toda actividad humana. Finalmente, en la naturaleza social del hombre y en la misma índole de la religión se funda el derecho por el que los hombres, impulsados por su propio sentimiento religioso, pueden reunirse libremente o establecer asociaciones educativas, culturales, caritativas y sociales”.

Al dirigirse a los jefes de Estados con motivo de la finalización del Concilio Vaticano II, decía Paulo VI: “Esta Iglesia les pide hoy, solamente la libertad. Les pide libertad de creer y de predicar su fe; libertad de amar a Dios y servirlo; libertad de vivir y de llevar a los hombres su mensaje de vida”¹²⁰. En definitiva, se trata de la consagración y de la efectiva vigencia práctica del principio de la “Iglesia libre en el Estado libre”.

Consecuencias de esta libertad y autonomía, es el pleno derecho de la Iglesia para elegir sus propias autoridades; exponer abiertamente sus enseñanzas; desarrollar sus actividades, tanto las específicamente religiosas como las demás iniciativas educativas, culturales o asistenciales; poder desplegar su vida comunitaria sin interferencias, ni controles estatales abusivos; construir sus propios templos.

Un asunto particularmente delicado en esta materia es el reconocimiento y respeto por parte de la autoridad estatal del derecho que vincula a los fieles entre sí y con las instituciones religiosas y la Iglesia en su conjunto, para la organización y realización de las tareas específicamente religiosas. Esas relaciones no pueden ser interferidas sin más por el derecho estatal general que, por el

¹²⁰ *Mensaje de Pablo VI a los gobernantes de las naciones*, AAS 58 (1966), 10-11. En relación a la trascendencia que este Papa dio al Acuerdo de 1966 entre la Santa Sede y la Argentina como primer documento que recogía este llamado del Romano Pontífice, remitimos a las palabras que se recogen en el capítulo 4 de esta obra.

contrario, debe reconocer la naturaleza y contenidos propios y específicos de las mismas. Así, p. ej., no podría ser juzgado a la luz del derecho civil a la igualdad, el modo de regular el acceso al sacerdocio, que en la Iglesia Católica está reservado únicamente a los varones. La legislación civil ni los jueces estatales podrían imponer a la Iglesia Católica la modificación de esa norma canónica por encontrarla opuesta a los principios constitucionales de igualdad. Proceder de ese modo sería una clara e ilegítima invasión por parte de la autoridad estatal de ámbitos específicamente religiosos.

6. Las relaciones de cooperación entre el Estado y las comunidades religiosas

La independencia de la Iglesia y el Estado que se deriva del dualismo cristiano, en modo alguno significa que ambos deben ejercer sus funciones sin ninguna clase de relación y colaboración recíproca. Enseña el Concilio Vaticano II que “la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para el bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo”¹²¹.

Esta doctrina sobre la cooperación entre la Iglesia y el Estado, luego desarrollada en el Concilio Vaticano II, tiene un punto inicial de referencia en la encíclica “*Inmortale Dei*” de León XIII. Es un complemento adecuado y necesario a aquel principio de “*libera Ecclesia in libero statu*”, la Iglesia libre en el Estado libre que se gestó en Europa a lo largo del siglo XIX y fue desarrollada posteriormente por autores como Jacques Maritain.

¹²¹) Concilio Vaticano II, Const. Apost. *Gaudium et Spes*, n. 76.

Política y religión, Estado e Iglesia, se distinguen con claridad pero no existe entre ellos una separación absoluta y tajante¹²², ya que ambos están al servicio de la persona humana y de su vocación social¹²³. Es por ello que deben establecerse mutuas y benéficas relaciones de cooperación, especialmente en aquellas materias que se han dado en conocer como cuestiones mixtas o comunes: estatus jurídico de la Iglesia, libertad religiosa, matrimonio y familia, educación, acción social, patrimonio cultural y artístico, medios de comunicación, reconocimiento del ordenamiento canónico por parte de las autoridades estatales, cuestiones de índole económica como serían las referidas al sostenimiento del culto, las desgravaciones impositivas y los aportes para la realización de actividades sociales por parte de las entidades religiosas, etc.

El Estado y las comunidades religiosas no son sistemas llamados a permanecer aislados y cerrados sobre sí mismos. Conservando su propia identidad y misión, están llamados a abrirse el uno al otro para enriquecerse mutuamente, evitando toda ignorancia, menosprecio u hostilidad recíprocas. En la compleja y plural sociedad política de nuestros días, los distintos subsistemas sociales que la conforman requieren, a la vez, de autonomía y cooperación mutua.

¹²² Con fina ironía señala Andrés Ollero: “la obsesión del laicismo por extremar drásticamente la separación entre el Estado y lo religioso sería –en términos chestertonianos– una idea cristiana que se ha vuelto loca.”, *Argumentos laicos*, *Aceprensa* 30/06.

¹²³ Señala Maritain: “El requisito radical para una sólida cooperación entre la Iglesia y el cuerpo político no es la unidad del cuerpo religioso político, como lo era en la república cristiana de la Edad Media, sino la unidad de la persona humana, quien es simultáneamente miembro del cuerpo político y de la Iglesia, si libremente hace su adhesión a ella. La unidad religiosa no es prerequisite para la unidad política de hombres adscritos a distintas religiones, o aun a criterios no religiosos, que tienen que compartir y luchar en favor de los mismos bienes políticos o terrenales. Muchas consecuencias se derivan de esta observación. Primero, el poder político no es el brazo secular de los poderes espirituales. El cuerpo político es autónomo e independiente en su propia esfera. Segundo, la igualdad de todos los miembros del cuerpo político se reconoce como una premisa básica. Tercero, la importancia de las fuerzas íntimas operantes en la persona humana, en contraste a las fuerzas externas de coacción, la libertad de la conciencia individual frente al Estado, el axioma siempre enseñado por la Iglesia Católica pero generalmente desatendido por los antiguos príncipes y reyes, es que la fe no puede imponerse por la fuerza”.

Los concordatos y demás acuerdos entre la autoridad política y la religiosa son un instrumento adecuado para la instrumentación jurídica de estas relaciones de cooperación¹²⁴.

7. Libertad religiosa como derecho humano fundamental

A partir del Concilio Vaticano II la defensa y promoción de la libertad religiosa como derecho humano fundamental de la persona se ha convertido en el principal punto de referencia magisterial en lo que hace a las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política. La centralidad creciente de la persona humana en la organización social y el reconocimiento de su dignidad y de los derechos que de ella emanan, hacen que esta dimensión personal del fenómeno religioso sea aún más relevante que su dimensión institucional (relaciones entre las comunidades y las autoridades políticas y religiosas). La clave de las relaciones entre religión y política no está tanto a nivel institucional, sino personal. Se advierte actualmente una cierta “desinstitucionalización posmoderna del fenómeno religioso”, que hace que los principios de libertad religiosa y de la animación del orden temporal por la acción de los cristianos cobren actualmente un especial relieve.

Esta línea doctrinal sobre la libertad religiosa iniciada por Juan XXIII será desarrollada más profundamente en el Concilio Vaticano II a través de la Declaración *Dignitatis Humanae*, cuya introducción, explicativa de su contenido, lleva como título: “El derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa”¹²⁵.

¹²⁴ Una panorámica sobre los concordatos celebrados con posterioridad al Concilio Vaticano II puede verse en Minnerath, Roland, “*The position of the Catholic Church Regarding Concordats from a Doctrinal an Pragmatic Perspective*”, en *Catholic University Law Review*, vol. 47 (1998).

¹²⁵ El Documento desarrolla de modo sintético los siguientes puntos: Objeto y fundamento de la libertad religiosa; La libertad religiosa y la vinculación del hombre con Dios; La libertad de las comunidades religiosas; La libertad religiosa de las familias; La promoción de la libertad

Describiendo el contenido esencial de su mensaje, señala este importante documento magisterial que “este Concilio Vaticano II declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de toda coacción, tanto de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además que el derecho a la libertad religiosa se funda en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada por Dios y por la razón. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil”¹²⁶.

El documento conciliar constituye el comienzo de una nueva línea de desarrollo magisterial que inicia nuevos senderos y transita por otros caminos respecto de la anterior doctrina de la tolerancia, del principio según el cual “el error carece de derecho” o de la libertad religiosa concebida como “libertad de perdición”, que la habían precedido.

La centralidad e importancia de la libertad religiosa como derecho humano fundamental también ha sido puesta especialmente de relieve por el magisterio de Juan Pablo II en numerosas ocasiones, a lo largo de sus 27 años de fecundo Pontificado. Remarcando el lugar eminente que le corresponde a la libertad religiosa en el conjunto de los derechos humanos, afirmaba que “fuente y síntesis de estos derechos es, en cierto sentido, la libertad religiosa, entendida como derecho a vivir en la verdad de

religiosa; Los límites de la libertad religiosa; La educación para el ejercicio de la libertad religiosa; La libertad de la Iglesia. Esta Declaración ha sido considerada por Rocco Buttiglione como “el corazón del evento conciliar”

¹²⁶ Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, n. 2.

la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona”¹²⁷.

Desde el punto de vista jurídico, la libertad religiosa exige el debido respeto por parte de las autoridades públicas, de los grupos sociales y de los demás ciudadanos, de las decisiones libres que cada persona y comunidad de creyentes realicen en materia religiosa. En el lenguaje contemporáneo la libertad religiosa es un derecho humano fundamental de primer orden, que se deriva de modo inmediato de la dignidad de la persona humana, que debe ser respetado y protegido por el orden jurídico frente a cualquier agravio público o privado que lo lesione. Esta dimensión jurídica es tal vez la más característica y propia de la problemática de la libertad religiosa, tal como ella se ha originado históricamente.

La libertad religiosa comprende también el derecho de los ciudadanos creyentes a que sus creencias y valores religiosos no sean objeto de escarnio o maltrato en un pseudo ejercicio de la libertad de expresión¹²⁸, incluida la artística¹²⁹. También abarca el derecho

¹²⁷ Carta Encíclica *Centessimus annus*, n. 47. También, ya en su primera encíclica sostuvo que el respeto a este derecho es un signo emblemático “del auténtico progreso del hombre en todo régimen, en toda sociedad, sistema o ambiente”. Carta Encíclica *Redemptor hominis*, n. 17. Más adelante, en la Encíclica *Redemptoris Missio* afirmaba: “La libertad religiosa, a veces todavía limitada o coartada, es la premisa y la garantía de todas las libertades que aseguran el bien común de las personas y de los pueblos. Es de desear que la auténtica libertad religiosa sea concedida a todos en todo lugar; ya con este fin la Iglesia despliega su labor en los diferentes países, especialmente en los de mayoría católica, donde tiene un mayor peso. No se trata de un problema de religión de mayoría o de minoría, sino más bien de un derecho inalienable de toda persona humana.” (n. 39). Afirmó también: “Considero de hecho que el derecho a la libertad religiosa no es simplemente uno de otros derechos humanos, sino aquel al cual todos los otros se refieren, porque la dignidad de la persona humana tiene su primera fuente en la relación esencial con Dios. En realidad, el derecho a la libertad religiosa está tan estrechamente ligado a los otros derechos fundamentales, que se puede sostener a justo título que el respeto de la libertad religiosa sea como un test para la observancia de los otros derechos fundamentales”, Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático*, n. 6, Insegnamenti XII/1, 1989, pág. 68.

¹²⁸ Ha señalado Benedicto XVI que debe evitarse «el desprecio de Dios y el cinismo que considera la irrisión de lo sacro como un derecho de la libertad». Señalaba el entonces Cardenal Ratzinger que en una sociedad democrática no debe faltar “el respeto a aquello que es sagrado para otros, el respeto a lo sagrado en general, a Dios, un respeto perfectamente exigible incluso a aquel que no está dispuesto a creer en Dios”, cfr. Ratzinger, J., *Los fundamentos espirituales de Europa*, ob. cit.

¹²⁹ Se han dado en los últimos años numerosas situaciones y casos judiciales en torno a esta

a la objeción de conciencia, tanto personal o institucional, ante el establecimiento de deberes legales que contrarían abiertamente las convicciones religiosas serias de las personas y/o el ideario de las instituciones inspiradas en verdades de carácter religioso¹³⁰. Este aspecto “institucional” de la libertad religiosa, se extiende también a la libertad de estas entidades para la contratación de su propio personal¹³¹ y para realizar únicamente las actividades y prácticas que estén de acuerdo con ese ideario institucional¹³².

problemática. Entre ellos, cabe mencionar el caso Otto-Preminger-Institut contra Austria, resuelto por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en el año 1994 y que confirmó la validez de la prohibición de la exhibición de un film claramente ofensivo a los dogmas y sentimientos religiosos católicos. Más recientemente, han tomado repercusión mundial la reacción de los fieles musulmanes ante la aparición de unas caricaturas de Mahoma, consideradas lesivas de los sentimientos de sus seguidores. El tribunal correccional de París absolvió en el año 2007 al director del semanario Charlie Hebdo del delito de injurias hacia un grupo de personas, en estos casos los fieles musulmanes, por el que había sido querrellado por la Gran Mezquita de París, la Unión de Organizaciones Islámicas de Francia y la Liga Islámica Mundial. También corresponde recordar que en el año 2006, ante la posibilidad de reacciones violentas por parte de los fieles musulmanes, la Deutsche Oper suspendió la opera *Idomeneo* de Mozart, en versión de Hans Neuenfels, en la que el rey cretense Idomeneo aparece con las cabezas decapitadas de Poseidón, Jesús, Buda y Mahoma. Sin embargo, las autoridades alemanas, haciéndose eco de importantes sectores de la sociedad, decidieron realizar la obra para no establecer una autocensura fundada en el miedo. En relación a nuestro país, remitimos al análisis del caso **Asociación Cristo Sacerdote que haremos en el capítulo 6 de la segunda parte de este trabajo.**

¹³⁰ De todos modos, corresponde aclarar que la objeción de conciencia constituye una “última ratio” que deben invocar los ciudadanos cristianos cuando no han logrado hacer prevalecer el pleno respeto de las verdades morales naturales en la legislación vigente. De lo contrario, como señala Gastón Pietri “la objeción de conciencia, por sí sola remite demasiado a ese secesionismo político y moral sobre el que se han replegado hasta hace poco los católicos franceses en su rechazo de la democracia en forma de República.”, cfr. Piétri, Gastón, *El catolicismo desafiado por la democracia*, Presencia Social, Editorial Sal Terrae, Santander, España, 1999, pág. 94.

¹³¹ Señala al respecto Rafael Palomino: “una directiva del 1976 (de la hoy Unión Europea) regula una figura que en el lenguaje jurídico anglosajón se denomina ‘bona fide occupational qualification’ (BFOQ) o también occupational qualifications: aquellas condiciones que son razonablemente necesarias para el desempeño normal de un determinado empleo o trabajo y que suponen establecer una limitación en el acceso al empleo precisamente en razón de la raza, el origen nacional, la edad o el sexo... Una aplicación de estas BFOQ se encuentra en la directiva del Consejo de 27 de noviembre de 2000, donde hay una referencia al caso de las actividades profesionales de iglesias y de otras organizaciones públicas o privadas cuya ética se basa en la religión o las convicciones de una persona. Ahí se reconoce que los Estados miembros podrán mantener o establecer disposiciones en virtud de las cuales no constituye discriminación una diferencia de trato basada en la religión o las convicciones de una persona cuando, por la naturaleza de estas actividades o el contexto en el que se desarrollan, dicha característica sea un requisito profesional esencial, legítimo y justificado respecto de la ética de la organización”, *Aceprensa* 98/06.

¹³² Así, no se podría imponer a un centro médico católico la realización de prácticas médicas que

Con ocasión de los trascendentes “Acuerdos de Helsinki” de 1975, la Santa Sede sintetizó oficialmente lo que ella entendía como contenidos fundamentales del derecho a la libertad religiosa:

1º) En el plano personal:

- la libertad de adherirse o no a la fe católica y de difundirla entre los que no la conocen;
- la libertad de cumplir, individualmente o colectivamente, en privado o en público, actos de culto, así como de disponer de los necesarios templos y otros lugares sagrados;
- la libertad de los padres de educar a los hijos según las convicciones religiosas que inspiran sus propias vidas, así como el derecho de hacerles frecuentar las escuelas –también públicas, sobre todo en países de mayoría católica– donde se les asegure la deseada educación religiosa;
- la libertad de los creyentes de gozar de asistencia religiosa dondequiera que se encuentren, en particular en lugares de asistencia médica (hospitales y clínicas), y en otras instituciones oficiales (cuarteles, cárceles, etc.);
- la libertad de no ser obligados a cumplir actos contrarios a la propia fe, así como de no sufrir a causa de su fe religiosas limitaciones de derechos o discriminaciones en los diversos aspectos de la vida (estudio, trabajo, carrera profesional, participación en responsabilidades cívicas o políticas, etc.).

contradicen abiertamente su ideario bioético, como serían el aborto, la esterilización quirúrgica, la fecundación *in vitro*, etc. En mayo de 2005 el Estado de Massachusetts introdujo en su legislación una cláusula de conciencia para que ningún científico fuera obligado a efectuar investigaciones que supongan la creación o utilización de embriones preimplantados en relación a la investigación con células madres. También una corte de apelación del estado de California tuteló el derecho de dos médicos que se negaban por motivos de conciencia a realizar una inseminación artificial de una mujer lesbiana.

2º) En el plano comunitario:

- la libertad –de la Iglesia como tal y de las demás legítimas confesiones religiosas que lo necesiten– de tener una propia jerarquía interna –a nivel también internacional y universal– así como los correspondientes ministros libremente elegidos por esa misma jerarquía, según las propias normas constitucionales;
- la libertad de los Obispos –en el caso de la Iglesia Católica– y de otros superiores eclesiásticos de ejercitar libremente el propio ministerio en todas sus varias dimensiones institucionales, y de comunicar con la Santa Sede, entre sí y con los propios fieles;
- la libertad de tener centros de formación religiosa y de estudios eclesiásticos, en los cuales puedan ser libremente acogidos y formados los candidatos al sacerdocio o a otros ministerios;
- la libertad de recibir y publicar libros de carácter religioso –teológico, litúrgico, ascético, etc.– y de usarlos según las propias necesidades;
- la libertad de anunciar y comunicar la enseñanza de la fe y de la moral católicas, también en materia social, dentro y fuera de los lugares de culto: con la predicación y también con el uso de los medios de comunicación social (prensa, radio, televisión), no sólo privados sino también públicos u oficiales en naciones donde la mayoría de los ciudadanos son católicos;
- la libertad de realizar actividades educativas, de beneficencia y de asistencia, que permitan poner en práctica –también de modo institucional– los preceptos religiosos

y la caridad cristiana, especialmente con los hermanos más necesitados¹³³.

III. Conclusiones finales

Las dos conclusiones finales a las que podemos arribar luego de nuestra exposición son las siguientes:

- a) La religión tiene a comienzo del siglo XXI una destacada presencia en la realidad social, política y cultural que contradice claramente a quienes profetizaban su futuro debilitamiento y desaparición del horizonte humano;
- b) Estamos en condiciones de situar y ubicar a la religión en su lugar adecuado y con fructíferas relaciones con el mundo secular a través de los postulados de laicidad positiva, la propuesta más lúcida, inteligente y práctica que se ha hecho en la materia a lo largo de la historia de Occidente.

¹³³ Cfr. Juan Pablo II, *Mensaje «L'Église catholique» a las autoridades de los países signatarios del Acto Final de Helsinki, de 1 de agosto de 1975, sobre la libertad de conciencia y de religión:* en AAS 72 (1980) 1256-1258.

Bibliografía

- AAVV, *La Libertad religiosa en la Argentina*, KAS-CALIR, Buenos Aires, 2003.
- Alberdi, Juan Bautista, *Bases*, Plus Ultra, Bs. As.
- Bellah, Robert, *Civil Religion in America*, 1967.
- Belloc, Hillaire, *Las grandes herejías*, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1968.
- Benedicto XVI, *Carta Encíclica Deus Caritas est*.
- *Discurso a los Cardenales, Arzobispos, Obispos y Prelados Superiores de la Curia Romana del 22-XII-05*.
- *Discurso a los participantes en la Asamblea anual de la Pontificia Academia de la Vida, 24-II-07*.
- *Discurso en el Encuentro con los representantes de las comunidades musulmanas en el Arzobispado de Colonia, 20-VIII-05*.
- *Discurso a la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias, 6-XI-06*.
- *Discurso ante quinientos parlamentarios del Partido Popular Europeo, 30-III-06*.
- Berger, Peter, “Secularization falsified”, *First, Things*. 180, (febrero 2008), pág. 23-38.
- Berzosa, Raúl, *Iglesia, Sociedad y comunidad política*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2006.
- Blanco, Pablo, *Joseph Ratzinger: Razón y cristianismo*, Ed. Rialp, Madrid, 2005.
- Bosca, Roberto, *Confesionalidad del Estado y libertad religiosa en el Estado democrático*, ED, 122-802.

- Bosca, Roberto y Miguens, José (compiladores), *Política y Religión, Historia de una incomprensión mutua*, Lumiere, Bs. As., 2007.
- Bosca, R. y Navarro Floria, Juan G. (compiladores), *La libertad religiosa en el Derecho Argentino*, CALIR, Bs. As., 2007.
- Burleigh, Michael, *Poder terrenal. Religión y política en Europa*, Taurus, Madrid, 2005.
- *Causas sagradas. Religión y política en Europa*, Taurus, Madrid, 2006.
- Cámpora, Mario, *Libertad religiosa en los establecimientos educacionales públicos de Francia*, LL, diario del 23-VIII-04.
- Comisión Teológica Internacional, *Promoción Humana y salvación cristiana*, 1976.
- *La foie et l'inculturation*, 1987.
- Concilio Vaticano II, Constitución Apostólica *Gaudium et Spes*.
- Decreto *Apostolican actuositatem*.
- Declaración *Nostra aetate*.
- Conferencia Episcopal Argentina, *Iglesia y Democracia en la Argentina*.
- Conferencia Episcopal Española, *Orientaciones morales ante la situación actual de España*.
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Documento de Puebla.
- Congregación para la Doctrina de la Fe, Nota doctrinal sobre “*El compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*”, 24 de noviembre de 2002.

- “*Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*”, 1984
- “*Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*”, 1986
- “*Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*”, del 3-VI-03.
- Consejo Pontificio Justicia y Paz, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*.
- Dawson, Ch., *La religión y el origen de la cultura*, Sudamericana, Bs. As., 1953.
- de la Hera, Alberto y Soler, Carlos, *Historia de las doctrinas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, en *Tratado de Derecho Eclesiástico*, Eunsa, Pamplona, 1994.
- El Kadri de Hallar, Susana, *El Islam y el orden jurídico*, en AAVV, *La libertad religiosa en la Argentina*, CALIR, Bs. As., 2003.
- Fazio, Mariano, *Historia de las ideas contemporáneas*, Rialp, Madrid, 2006.
- *Francisco de Vitoria. Cristianismo y Modernidad*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998.
- *Desafíos de la cultura contemporánea para la conciencia cristiana*, Promesa, San José de Costa Rica.
- *La autonomía de las realidades terrestres en la Gaudium et Spes*, Rev. Trim., Porto Alegre, n° 150, Dic. 2005.
- Fernández, Aurelio, *Teología Moral*, Tomo III, Ed. Aldecoa, Burgos, 1993.
- Gil Domínguez, Andrés, *Laicismo y libertad religiosa en un fallo del Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, LL, 2005-A-56.

- González del Valle, José María y Rincón, Tomás, *Iglesia-Estado y conciencia cristiana*, Palabra, Madrid, 1972.
- Habermas, Jürgen, *Diálogo entre Habermas y Ratzinger, Discusión sobre las bases morales del Estado liberal*, Baviera 19-I-04.
- *Entre naturalismo y religión*, Paidós, 2006.
- Herranz, Julián, “*La libertad religiosa en la sociedad democrática actual*”, en www.e-libertadreligiosa.net.
- Ibán, Iván y Ferrari, Silvio, *Derecho y religión en Europa Occidental*, M-Graw Hil, Madrid, 1998.
- Illanes, José Luis, Voz “*Religión*” de la *Gran Enciclopedia Rialp*, Vol. XX pág. 9-14.
- Izquierdo, C. y Soler, C., *Cristianos y democracia*, Eunsa, 2005.
- Jenkins, Philip, “*The new Ant-Catholicism: The Last Acceptable Prejudice*”, Oxford Press, 2003.
- Juan Pablo II, *Encíclica Centesimus Annus*.
- *Encíclica Dives in misericordia*.
- *Encíclica Evangelium Vitae*.
- *Encíclica Fides et Ratio*.
- *Encíclica Redemptoris Missio*.
- *Exhortación Apostólica Cristifideles laici*.
- *Exhortación Apostólica Ecclesia in América*.
- *Exhortación Apostólica Ecclesia in Europa*.
- *Exhortación Apostólica Reconciliación y Penitencia*.
- *Mensaje «L’Église catholique» a las autoridades de los países signatarios del Acto Final de Helsinki, de 1 de*

agosto de 1975, sobre la libertad de conciencia y de religión: en AAS 72 (1980) 1256-1258.

— Mensaje «*The signal occasion*», dirigido el 2-XII-1978 a S. E. el Dr. Kurt Waldheim, Secretario General de las Naciones Unidas, con motivo del XXXº aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en AAS 71 (1979) 122-123.

— Mensaje al Congreso “*Secularismo y libertad religiosa*”, en el XXXº Aniversario de la Declaración *Dignitatis humanae*, 7-XII-1995: en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, v. XVIII/2, Ciudad del Vaticano 1998, p. 1329.

Kepel, Giles, *Le Revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Ed. Seuil, 1991.

Locke, John *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 1985.

Mariás, Julián, *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid, 1999.

Maritain, Jacques, “*Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*”, Palabra, Madrid, 1999.

— *El hombre y el Estado*, Editorial Guillermo Kraft Ltda, Bs. As., 1952.

— *Los derechos del hombre y la ley natural*, Biblioteca Nueva, Bs. As, 1952.

— *Cristianismo y democracia* (1943), Palabra, Madrid, 2001.

Martínez Ferrer, Luis y Acosta Nassar, Ricardo, *Inculturación, Magisterio de la Iglesia y documentos eclesiales*, Promesa, San José, Costa Rica, 2006.

- Miguens, Fernando, *Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II*, Palabra, Madrid, 1994.
- Miguens, José Enrique, *El Estado y las religiones*, Criterio nº 2306, julio de 2006.
- Minnerath, Roland, “*The position of the Catholic Church Regarding Concordats from a Doctrinal an Pragmatic Perspective*”, en *Catholic University Law Review*, vol. 47 (1998).
- Morra, Gianfranco, *Cristiano: por tanto, laico*, Aceprensa 103/08.
- Mora, Juan Manuel, *Dar razón de la fe. Pensar, dialogar, comunicar*, Revista Nuestro Tiempo, dic. 2006, pág. 101.
- Morales, José, *El Islam*, Rialp, Madrid, 2003.
- *Musulmanes en Europa*, Eunsa, Pamplona, 2005.
- *Los caminos del Islam*, Cristiandad Ediciones, Madrid, 2006.
- *Filosofía de la Religión*, Eunsa, Pamplona, 2007.
- Navarro-Valls, Rafael y Palomino, Rafael, *Estado y Religión*, Ed. Ariel, Madrid, 2001.
- Ollero Tassara, Andrés, *Bioderecho: entre la vida y la muerte*, Thomson-Arazandi, Pamplona, 2006.
- *Libertad sin ira*, ABC, 19-XI-05.
- *Argumentos laicos*, Aceprensa 30/06.
- Palomino, Rafael, “El lugar de lo religioso en la sociedad”, ponencia expuesta en el Congreso Internacional “Libertad Religiosa y sociedad”, organizado por el CALIR, Córdoba, agosto del 2014.
- Paulo VI, Exhortación Apostólica *Evangelio Nuntiandi*.

- Pieper, J., *¿Qué significa sagrado? Un intento de clarificación*, Rialp, Madrid, 1990.
- Piétri, Gastón, *El catolicismo desafiado por la democracia*, Presencia Social, Editorial Sal Terrae, Santander, España, 1999.
- Pin, Andrea, *La nuova costutuzione dell'Afghanistan: il fattore religioso e gli elementi innovativi*, en *Diritto e Società*, Padua, CEDAM, 2006, nº 2, pág. 269.
- Quarracino, Antonio , *El laicismo frente a la religión y sus valores*, *La Nación*, 14-IX-91.
- Quesada, Vicente, *El derecho del patronato*, Anales de la Academia de Filosofía y Letras, Bs. As, 1910
- Ratzinger, Joseph, *Cristianismo y democracia pluralista*, Scripta Theologica, XIII, Pamplona, 1984.
- *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Taurus, Barcelona, 1962.
- *La significación de los valores religiosos y morales en una sociedad pluralista*, *Communio*, julio-agosto (1993)
- *Verdad, Valores, Poder*, Rialp, España, 1998.
- *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- Ratzinger, Joseph y Pera, Marcello, *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo, Islam*, Península, Barcelona (2006).
- Reale, Giovanni, *Raíces culturales y espirituales de Europa*, Herder, Barcelona, 2005.
- Robbers, Gerhard, *Estado e Iglesia en el Unión Europea*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1996.
- Rodríguez Luño, Ángel, *Cultura política y conciencia cristiana*, Rialp, Madrid 2006.

- Sáenz, Alfredo, *La embestida del Islam*, Ediciones Gladius, Bs. As., 2003.
- Shah, Timothy y Duffy Tolt, Mónica, *Dios en la Política*, en *La Nación*, 20-VIII-06, Suplemento Enfoques, pág. 1.
- Spaeman, Robert, “*Ciudadanos religiosos y seculares en la democracia*”, conferencia inaugural del VII Congreso Católicos y vida pública, Madrid, 2005.
- *Ética, política y cristianismo*, Palabra, Madrid, 2006.
- Suárez Fernández, Luis, *Cristianismo y europeidad*, Eunsa, Pamplona, 2003.
- Taylor, Charles, *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona, 2003.
- *Imaginario sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Tocqueville, A., *Democracia en América*.
- Vargas Llosa, Mario *Europa laica y creyente*, *La Nación*, 17-VII-04.
- *A Dios rogando*, *La Nación*, 7-V-05.
- Vidal, César, *El Legado del cristianismo*, Espasa-Calpe, Madrid, 2005.
- Villa, Néstor Daniel, *Libertad religiosa en Turquía*, AICA, Bs. As., 1994.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 1904.
- Weigel, George, *Política sin Dios*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2005.
- Woods, Thomas, *How the Catholic Church built Western Civilization*, Regnery Publishing, Washington, 2005.