



Revista de derecho (Coquimbo)

ISSN: 0717-5345

ISSN: 0718-9753

Universidad Católica del Norte

Del Picó Rubio, Jorge

El lugar de la religión en el Estado laico: el modelo de laicidad en Chile dos décadas después de la entrada en vigor de la Ley N° 19.638

Revista de derecho (Coquimbo), vol. 26, 1, 2019

Universidad Católica del Norte

DOI: <https://doi.org/10.22199/issn.0718-9753-2019-0001>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=371065576001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM 

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



REVISTAS CIENTÍFICAS
de la Universidad Católica del Norte.
revistas.ucn.cl

doi: 10.22199/issn. 0718-9753-2019-0001

DERECH



Coquimbo


ISSN: 0718-9753 (En línea)

El lugar de la religión en el Estado laico: *el modelo de laicidad en Chile dos décadas después de la entrada en vigor de la Ley N° 19.638*

The place of religion in the laic State: *the secularity model in Chile two decades after the entry into force of Law 19.638*

Jorge Del Picó Rubio*  <https://orcid.org/0000.0003-4534-247X>

*Universidad de Talca, Chile. Profesor. Doctor en Derecho de la Universidad de Zaragoza.

 jlp@utalca.cl



Resumen:

El trabajo se inscribe en el debate contemporáneo sobre el lugar propio que debe ser reconocido a la religión en los Estados democráticos, caracterizados como aquellos en los cuales deben conciliarse armónicamente el principio de respeto a la diversidad plural de la sociedad y el principio de libertad religiosa, recurriendo para ello a una revisión doctrinaria actualizada de los conceptos de laicidad, laicismo, separación, neutralidad y secularización, con el propósito de precisar el marco conceptual pertinente para la caracterización del régimen legal chileno sobre el fenómeno religioso, vigente desde 1999.

Palabras Clave: Derecho y religión; Estado laico; Secularización.

Abstract:

This paper is inserted within the contemporary debate on the need to acknowledge religion its own place in democratic states, characterized as those in which the respect for the plural diversity of society and the principle of freedom of religion must be reconciled in harmony. To that end, an updated doctrinal review is performed of the secularity, laicism, separation, neutrality and secularization concepts, with the aim of determining with precision the pertinent conceptual framework for the characterization of the Chilean legal system regarding the religion that has been in place since 1999.

Keywords: Law and religion; Laic State; Secularization.

Fecha de recepción: 24 de mayo de 2017 | Fecha de aceptación: 02 de octubre de 2018

Introducción

El artículo incursiona en el análisis de uno de los problemas relevantes en el debate jurídico-político contemporáneo, referido al lugar propio que debe ser reconocido a la religión en los Estados democráticos, cuya solución en el marco de la teoría de la secularización encuentra su expresión en la noción de “Estado laico”. Asumiendo esta premisa básica, analiza en particular el caso chileno, a partir del régimen instaurado en 1999, postulando que la conciliación armónica de los principios de pluralismo y libertad religiosa que lo caracterizan permite definirlo como un Estado laico liberal y pluralista, correspondiente al modelo doctrinariamente denominado de “laicidad abierta”.

Para lograr el objetivo indicado, el artículo incluye una breve referencia a la teoría democrática en su acepción procedimental, asumiendo dicho marco para avanzar en la exploración de las opciones conceptuales que permiten establecer el lugar que correspondería reconocer a la religión dentro de un Estado que se define como democrático. Acto seguido, centra la atención en las perspectivas y opciones que aporta el debate doctrinario reciente, revisando los conceptos de laicidad, laicismo y Estado laico, así como otras nociones asociadas a estos conceptos, como separación, neutralidad y cooperación, asumiendo que la noción de “Estado laico” posee una dispar atribución significativa que requiere ineludiblemente su precisión. Luego, aborda el debate contemporáneo sobre la teoría de la secularización, extrayendo categorías y criterios que posibilitan tratar la aparente paradoja que surge entre la afirmación de la renovada presencia de lo religioso en la sociedad contemporánea y la subsistencia inalterada del paradigma secularizador. Finalmente, sobre la base del estudio de las materias precedentes, procura calificar el tipo de laicidad que identifica al régimen legal chileno sobre el fenómeno religioso, surgido de la reforma del año 1999, con el propósito de contribuir a una caracterización general del modelo instaurado y facilitar su perfeccionamiento.

En el orden indicado, corresponde tratar brevemente una referencia a la teoría democrática procedimental y al pluralismo como principio fundamental de este sistema político, para posibilitar luego su utilización como marco de referencia al momento de establecer el lugar que en dicho contexto correspondería a la religión.

La democracia, entendida como forma de convivencia social y, de modo especial a los efectos de este trabajo, como ordenamiento del poder político, reconoce entre sus fundamentos esenciales la conciliación en forma armónica de dos principios informadores del orden constitucional de los Estados que se definen como democráticos: el principio de respeto a la diversidad plural de la sociedad y el principio de libertad religiosa. En tal sentido, la sociedad occidental democrática de nuestros tiempos, tributaria del liberalismo político¹, se encuentra erigida en su gran mayoría sobre las bases conformadas por los valores de pluralismo y tolerancia religiosa, los cuales a su vez son amparados como derechos fundamentales en el nivel normativo

¹ cf. Bobbio (1986, p. 35).

Constitucional de los Estados.

El pluralismo, aplicado al campo de las religiones, es recogido en los sistemas políticos occidentales contemporáneos distinguiendo los ámbitos propios de la religión y el derecho, con sus correspondientes ordenes normativos igualmente diferenciados por la sanción prevista para los casos de inobservancia de los preceptos, toda vez que la consecuencia es aplicada por el Estado solo en el caso jurídico. Respecto de la dimensión religiosa de la vida social, el pluralismo reconoce su origen remoto en la constatación de la diversidad del fenómeno de la vida humana en la tierra, existiendo a partir de los distintos modos de entender la política, el arte y todas las demás manifestaciones humanas. Su justificación toma base en la afirmación que ninguna religión tiene la exclusividad de Dios y que, por tanto, su existencia es percibida siempre de forma parcial por los creyentes y por las religiones, concretándose eficazmente en cada tradición religiosa de una forma determinada².

La diversidad de las religiones así entendida, resulta positiva para el entendimiento entre los hombres, ya que permite “descubrir y valorar la trascendencia de Dios y la propia riqueza de la vida humana”³, constituyendo también el fundamento legitimante en el plano político de la relevancia contemporáneamente asignada al principio de libertad religiosa recepcionado generalmente en el nivel constitucional de los ordenamientos jurídicos occidentales. La libertad religiosa constituye una dimensión de la libertad política, toda vez que la persona es libre cuando pese a ser compelida en aspectos externos de su personalidad, guarda fidelidad a su conciencia más íntima, significado unido también a la noción de autodeterminación del individuo, por su participación en la creación del orden social que asegura dicha libertad⁴. La idea de libertad, unida a la idea de igualdad, constituyen los pilares fundamentales de la noción democrática, tanto en las concepciones sustantivistas como procedimentales⁵.

La democracia, puede caracterizarse genéricamente como “un método político por medio del cual el ordenamiento social es creado y aplicado por quienes están sujetos a ese mismo ordenamiento, de forma que esté asegurada la libertad política en el sentido de autodeterminación”⁶. Implica un funcionamiento del Estado en el cual el pueblo en su totalidad posee influencia decisiva respecto al ejercicio de la autoridad pública.

La concepción procedimental de democracia, en la visión de Ross, Bobbio,

² Particularmente en la visión cristiana, el propósito divino es visto como una aproximación al ser humano, siendo secundaria la forma como se lleve a cabo esa percepción. (García Ruiz, 2011, p. 92).

³ Pikasa (2004, p. 138). Según Simmel (2013), “las religiones particularistas pueden ser tolerantes con relación al contenido último de la religión, con relación al concepto de Dios. Sin embargo, en la estrechez y cercanía del mismo, en la singularidad de la relación con él no pueden reconocer una pluralidad de camino hacia él...”, en tanto que el cristianismo, por el contrario, [siendo] “intolerante en lo referente a lo definitivo de la religión puede reconocer una amplitud incomparable de acciones complacientes a Dios y de estados internos”.

⁴ cf. Ross (1952, pp.75-100).

⁵ Kelsen (1969), Bobbio (1986a, p. 35).

⁶ Kelsen (1988, p. 211).

Kelsen y, en la doctrina chilena, de Squella, implica que ésta es básicamente un procedimiento, un método y no una regulación del contenido que se establece con él, indicando un “cómo” y no un “qué”⁷. Con mayor énfasis, BOBBIO la define como “un conjunto de reglas procesales para la constitución del gobierno y para la formación de las decisiones políticas, más que una determinada ideología”⁸, por lo que, básicamente, se trata de marcos referenciales dentro de los cuales deben realizarse las conductas para ser estimadas socialmente válidas, derivándose de ello que no se cuestiona ni tampoco se favorece un determinado contenido que válidamente pueda proponerse dentro de dicho marco. La centralidad de la consideración procedimental es resaltada, desde una vereda diferente a los autores anteriores, por Habermas, quien sostiene que, “en el procedimiento democrático se nos presenta en forma pragmática el contenido ideal de la razón práctica”, destacando luego que, “las formas de institucionalización del procedimiento democrático constituyen el criterio por el que se mide la realización del sistema de los derechos”.⁹ Finalmente, Rawls, en la perspectiva más liberal pero coincidente en la caracterización de los regímenes constitucionales democráticos, asigna valor al hecho del pluralismo razonable, una conjunción de visiones religiosas y laicistas concurrentes razonablemente en el ámbito público que garantizan la libertad política¹⁰.

Las normas o reglas procedimentales antes referidas corresponden a las reglas del juego democrático, que permiten a quien las respete participar en él, debiendo distinguirse de las reglas de estrategia, vale decir, aquellas que, respetando las anteriores, permiten obtener un resultado favorable en términos de la incidencia política¹¹.

Junto a estas reglas existen otras normas o reglas de carácter preliminar, que incluyen los derechos de libertad promovidos por el Estado liberal y constituyentes de la doctrina que sostiene que el Estado de derecho no es solo aquel en que se ejerce el poder sometido a la ley, sino el que está fundado en el reconocimiento constitucional de ciertos derechos fundamentales del individuo, asumiendo que el Estado liberal no solo es el supuesto histórico sino también jurídico del Estado democrático. En este sentido, la libertad de conciencia y de religión constituye un presupuesto valórico o regla preliminar del juego democrático¹².

Esta afirmación no está exenta de cuestionamientos, tal como ocurre con la interrogante que formula Ernst Böckenförde sobre si puede sustentarse el Estado liberal y secularizado sobre unos presupuestos normativos que él mismo es incapaz de garantizar, cuestión secundada por Habermas, quien plantea que dicha duda, “se refiere a la cuestión de si el poder político, tras la consumada positivización del derecho puede seguir admitiendo una justificación secular, esto es, no religiosa o pos

⁷ Ross (1952, p. 75), Bobbio (1987, 1986a, p. 33, 1980) (Squella, 2003, pp. 229-332).

⁸ Bobbio (1988).

⁹ Habermas (1998, p. 379).

¹⁰ cf. Rawls (1995, pp.119-140).

¹¹ cf. Bobbio (1986b, p. 14).

¹² cf. Bobbio (1986, pp.35-39); Kelsen (1969, pp. 340-343). Asimismo, considérese a Glendon, (2009, p. 209) y Farrés Juste (2014, pp. 120-121).

metafísica”¹³.

Ahora bien, ¿por qué razón se relaciona el concepto de laicidad con la noción de democracia, en su acepción procedimental, con el objetivo de este trabajo? La respuesta viene de la mano de la distinción entre derecho y moral y la promoción de la tesis del relativismo de los juicios morales, ambos fundamentos de la concepción procedimental de democracia que, emparentadas con el positivismo jurídico, se conjugan en el plano político con el valor de la tolerancia y, por esta misma vía, con la idea de democracia. Dentro de esta concepción de democracia, en forma consecuencial, la noción de laicidad abierta puede tener lugar en forma natural y armónica, al dejar a buen recaudo la conciencia religiosa de los ciudadanos y posibilitar al mismo tiempo la convivencia fructífera de creyentes y no creyentes en esfuerzos sociales colaborativos promovidos por la interpretación igualmente colaborativa de la neutralidad estatal.

1. Laicismo, laicidad y Estado laico

La noción de “Estado laico” posee una dispar atribución significativa que requiere su precisión, especialmente en presencia de los conceptos que contribuyen a dicha caracterización como ocurre con el término “laicismo” y, especialmente, el término “laicidad”.

La palabra laicidad reconoce origen en el término griego *laos*, derivado posteriormente en la palabra “laico” y cuyo significado histórico es “no clérigo”, aplicable por extensión al conjunto del pueblo sin distinciones de rango ni de cargos¹⁴. A finales de la segunda mitad del siglo XIX y gran parte del siglo XX, la carga valorativa del concepto se inclinó fuertemente hacia una visión crítica de la religión, especialmente en su dimensión institucional. Sin embargo, y superando las limitaciones de aquel debate histórico en Iberoamérica, contemporáneamente el término alude a una concepción sociopolítica que admite la participación de los agentes religiosos en la vida pública y que impone restricciones en materia de participación en el espacio público, de carácter específico, en un ambiente de diálogo y colaboración, siendo su propósito -y efecto- la promoción de la convivencia de las religiones sin preferencia estatal por alguna de ellas, regulando los aspectos necesarios para que sean vividas en libertad¹⁵.

¹³ Habermas (2006, p. 107).

¹⁴ cf. Farrés Juste (2014, p. 133) y Zanone (1988, p. 856). La confusión de los términos puede ser aún mayor, si se considera que la palabra laicismo no tiene equivalente en el lenguaje político anglosajón, siendo su traducción más aproximada el término “secularism”.

¹⁵ cf. Castro Estrada y Rodríguez Garnica (2007, p. 214) y Traslosheros (2012, p. 160). Por laicidad se puede entender “las bases mínimas para poder garantizar tanto la libertad de conciencia de los individuos como el hecho del pluralismo confesional en la sociedad”. (Farrés Juste, 2014, p. 133). Finalmente, para Vásquez (2009, p. 98), laicidad es “la doctrina que sostiene la imparcialidad del Estado ante las diversas creencias de los ciudadanos en materia de religión”.

Por laicismo se ha entendido tradicionalmente la corriente de pensamiento que promovió las ideas laicistas, concebidas históricamente como aquellas que promovían la separación de las esferas de competencia del Estado y de la religión. En la actualidad, sus acepciones discurren desde una visión moderada, que lo ha entendido como una concepción del Estado caracterizado por la indiferencia o la neutralidad frente a lo religioso y cuyo centro de gravedad es la no contaminación de los ámbitos sociales por la religión, hasta una visión extrema que lo concibe como aquella doctrina ligada en su origen al liberalismo en su expresión más confrontacional con la religión organizada, especialmente presente a fines del siglo XIX y principios del XX¹⁶, pero con claros resurgimientos contemporáneos, aunque ya no en contra de las instituciones religiosas, sino derechamente con una opción habitualmente militante contra toda presencia de la religión y de lo religioso en el ámbito público¹⁷. A lo dicho, se puede agregar la distinción entre el término “laico”, empleado para denominar el origen o posición desde la cual un autor emite una opinión sobre la presencia de lo religioso en el ámbito público, y el calificativo de “laicista”, utilizado para calificar las hipótesis y supuestos que dan forma a su disciplina¹⁸.

En la perspectiva que calificamos como extrema, sus promotores y defensores tienden a ser denominados como “laicistas”, y sus expresiones actuales incluyen principalmente aquellas corrientes que junto con propugnar la exclusión de los agentes religiosos del escenario público, promueven restricciones generales en materia política que les afectan directamente. En términos más tajantes, se trata de movimientos sociales y políticos que tienen como objetivo final, “excluir la religión de la vida cultural en lo que tiene de público y común, para confinarla a los reductos de la vida individual”¹⁹. Las posturas conocidas habitualmente como laicistas defienden la separación absoluta de los ámbitos propios de la religión y del Estado, postulando que las creencias religiosas y su difusión, proselitismo y enseñanza deben circunscribirse al ámbito privado”, o, en palabras de Rawls, que “en el debate político público se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas para sustentar lo que ellas proponen”²⁰.

Buscando una mayor precisión y pertinencia del uso actual del término y del concepto portado por aquel, cabría consignar que, equidistante de las visiones extremas antes señaladas, las corrientes laicistas son aquellas que postulan un estado

¹⁶ Un estudio en profundidad de las relaciones entre la Iglesia Católica y el liberalismo laicista en Iberoamérica (Martínez de Codes, 1992).

¹⁷ Respecto de la visión moderada, Ollero (2019) la caracteriza como el “diseño de un Estado absolutamente falto de relación con el fenómeno religioso. En el mismo sentido, véase Palomino Lozano (2014). Sobre la visión calificada como extrema, Farrés Juste (2014) asume que “las creencias de tipo religioso deben ser privatizadas, confinadas al ámbito privado sin que puedan salir de ahí, para que no entorpezcan los debates políticos, los cuales tienen que estar ligeros de la carga emocional y distorsionante que supondría la expresión de la fe, algo que después de siglos de secularización tendría que haberse resguardado definitivamente en la intimidad de cada cual”.

¹⁸ George, R. P. (2010, p. 85).

¹⁹ cf. Traslosheros, (2012, p. 8). Asimismo, Hermida del Llano (2012, p. 154).

²⁰ Rawls (2001, p. 177), cf. Habermas (2011, p. 33).

social que denominan como “laicidad”, en el cual rige la separación no conflictiva de los ámbitos propios de la religión y del Estado, materializado en formas de relación más o menos colaborativas, pero cuyo mínimo común denominador es la neutralidad estatal respecto de cada confesión religiosa particular.

Dicho lo anterior, centraremos la atención en los dos conceptos concurrentes en los debates sobre el fenómeno religioso y su recepción en el ámbito público, los cuales permiten otorgar un significado más preciso a las tendencias contemporáneas que los incluyen, a saber, la mirada actual sobre la idea de laicidad y su recepción en la noción de Estado laico -ligada principalmente a la perspectiva jurídica- y la persistencia del paradigma de la secularización, vinculada regularmente a una perspectiva sociopolítica.

En torno a la laicidad, también identificada contemporáneamente como la dimensión política del secularismo²¹, su concreción en la noción de Estado laico se ha traducido históricamente en dos modelos tradicionales, a saber, el francés y el estadounidense, siendo el primero caracterizado por su radical confrontación con el catolicismo por la cuestión de las competencias en el terreno político y, a la vez, del cristianismo, al cual consideraba un factor contrario a los procesos de racionalidad emergentes tras la Revolución, posición jurídicamente asentada en 1905 con la aprobación de la ley de separación de las iglesias y el Estado y constitucionalmente refrendada en 1958 con su proclama como república indivisible, laica, democrática y social.

En el sistema francés, el Estado no reconoce los cultos religiosos, por lo que estos no pueden reclamar ninguna oficialidad ni desprender efectos de norma inexistente²².

El modelo estadounidense, por su parte, ha centrado históricamente su preocupación en lograr evitar la intromisión del Estado en los asuntos religiosos, en línea con los temores de los padres fundadores del Estado respecto de su precedente inglés.

Sin embargo, ambos modelos han sido también tocados por la realidad, aunque en sentidos diversos, debiendo flexibilizar su posicionamiento hasta entonces rígido, como se aprecia en las nuevas valoraciones de lo religioso hechas en Francia por el presidente Sarkozy a partir de la reinterpretación de la laicidad en clave de cooperación y no de neutralidad, mediante la introducción del concepto de laicidad positiva²³ y la tendencia apreciable en la jurisprudencia estadounidense que ha afec-

²¹ cf. Ferrara (2014, p. 139).

²² cf. Dianteill (2008, pp. 81-82). Otras experiencias destacables en Palomino Lozano (2014, p. 209).

²³ Sarkozy, en el período previo a su elección presidencial, había ya declarado su creencia en una “laicidad positiva, es decir, una laicidad que garantice el derecho a vivir su religión como un derecho fundamental de la persona. La laicidad no es el enemigo de las religiones. Muy por el contrario, la laicidad es la garantía para cada uno de poder creer y vivir su fe” (Citado en Dianteill, 2008, p. 86 y Vergés Gifra, 2014, pp. 199-200). Sobre la laicidad positiva, puede apreciarse una visión crítica católica

tado el predominio del criterio precedente sobre la separación de ámbitos entre el Estado y las confesiones religiosas, marcando una evolución hacia una orientación no teística de la religión, motivada no solo por la evolución de la reflexión doctrinaria sobre la materia sino también de la mano de factores como la inmigración pluricultural y el intervencionismo estatal en áreas antes vedadas por la tradición política²⁴, todo lo cual ha derivado en la presencia contemporánea de visiones más complejas y matizadas sobre la idea de laicidad y sus implicancias políticas y jurídicas.

Esta realidad es advertida por Habermas, quien afirma frente a la reducción privatista de la religión en las concepciones liberales tradicionalmente laicistas que, "en la medida en que las comunidades religiosas desempeñan un papel vital en la sociedad civil y en la esfera pública, la política deliberativa es producto de un uso público de la razón tanto por parte de los ciudadanos creyentes como de los no creyentes"²⁵, lo que les permitiría coincidir en unos principios comunes que pueden ser afirmados de modo independiente a sus convicciones religiosas. Sin embargo, este planteamiento siendo en principio aceptable por autores destacados situados en la vereda contraria de la filosofía política sobre la religión, como Robert P. George, abre paso a la divergencia manifiesta cuando se propone la prescindencia de las opiniones provenientes de un origen religioso en cuestiones básicas de la moral política, como la naturaleza, la dignidad y el destino humano, toda vez que un católico si bien podría aceptar la descripción de estas cuestiones como religiosas, "no podría aceptar ese adjetivo si ello sugiere que son, por principio, impenetrables para la indagación racional o que están fuera de los límites de la filosofía moral y política como tal", cuestionando así la pretensión de existencia de teorías que pudieran ser aceptadas por personas razonables de distintas creencias sin riesgo de sus convicciones acendradas, promovida por Habermas y Rawls, ya que si se tales teorías no permiten dar cabida a los católicos - una de las religiones universales mayoritarias- ni siquiera en su versión más "liberal" o "progresistas" contemporánea, podría dar pie para sugerir que tales teorías no serían meramente laicas sino derechamente laicistas²⁶.

En una vereda intermedia entre ambas posiciones, las corrientes comunitaristas han incubado la noción de laicidad "abierta", o "liberal y pluralista" de Taylor y MacLure²⁷, quienes partiendo de un concepto de neutralidad compatible con la presencia de lo religioso en el ámbito público, postulan que la función del Estado debe ser la de organizar la diversidad, "siendo respetuoso tanto con los creyentes de las diversas religiones como de las distintas filosofías de vida, que incluyen a los no cre-

en Ollero (2009), y otra igualmente crítica y contraria, pero de signo liberal relativista en Vásquez (2009, pp. 100-101).

²⁴ cf. Palomino Lozano (2007, pp.204-210).

²⁵ Habermas (2011, p. 33).

²⁶ cf. George, R.P. (2010, pp. 86-87).

²⁷ Ambos autores se inscriben en la corriente comunitarista, críticas del liberalismo en sus efectos disociadores de la persona respecto de la comunidad, en tanto al atomizar la visión de los intereses particulares induce a una desvinculación de su comunidad de referencia y rompe el vínculo de identidad del individuo que solo es persona integral en la medida que reconoce su origen y situación en una comunidad determinada. Véase Taylor (1994, 1997).

yentes”²⁸. Taylor rechaza la neutralidad liberal, entendida como desinterés en los asuntos y planteamientos de una u otra comunidad religiosa, reemplazándola por el desinterés. En su fundamentación, sostiene que la actual crisis de la sociedad liberal se alimenta de una configuración atomizada de la sociedad y del rechazo de los discursos expuestos en la esfera pública cuando tienen origen religioso, cuando una respuesta positiva y efectiva es promover la participación política en las organizaciones tradicionales, los partidos, pero en forma conjunta y equilibrada con la participación activa en la esfera pública de la amplia gama de las asociaciones civiles, las comunidades religiosas, de carácter gremial, organizaciones no gubernamentales, instituciones de beneficencia y toda otra agrupación por intereses particulares que respondan a iniciativas ciudadanas principalmente sin fines de lucro, posibilitando de este modo también una comunidad de sentidos éticos que brinden soporte y solidez a la convivencia social de grupos diversos bajo el principio de respeto al pluralismo. En tal sentido, la idea de laicidad activa rescata y promueve el principio de cooperación y no el de la neutralidad displicente.

En contra de esta postura se ha expresado Habermas, coincidiendo con Rawls en la afirmación de este último autor, para quien el Estado enfrentado al hecho del pluralismo, “está obligado a la neutralidad en lo que respecta a las cosmovisiones”²⁹. La posición de Taylor, sin embargo, representa una visión que asume de mejor manera la complejidad que reviste la convivencia real y respetuosa entre tradiciones creyentes y no creyentes en el seno de una misma comunidad, siendo más efectiva para asegurar la existencia efectiva del pluralismo político que la democracia canaliza, coincidiendo a nuestro juicio con las bases del modelo instaurado a partir de 1999 en Chile, tal como intentaremos demostrar en el último apartado de este trabajo.

En cuanto a la idea de “Estado laico”, al abordar la identificación de los elementos de la noción dominante sobre su contenido, surge la necesidad de considerar en una situación central la idea de *separación* entre los ámbitos propios del Estado y la religión, particularmente sus organizaciones públicas.

El efecto inmediato y principal que se reconoce de esta situación, es la *neutralidad* como marco ético y político de los agentes estatales, debiendo asumirse en todo caso que, “la neutralidad religiosa y la separación entre Iglesia y Estado no agotan toda la definición de la laicidad”³⁰. Neutral es aquel que no toma parte activa en un conflicto, concepto que aplicado a la relación entre Estado y religión viene a significar que aquel no toma partido entre las distintas confesiones y sus expresiones sociales existentes en un determinado país, manteniendo una postura de no compromiso y de equidistancia respecto de todas ellas, que permite legitimar social y políticamente la decisión que eventualmente el Estado debe adoptar frente a los conflictos entre las distintas confesiones. Sin embargo, cabe advertir que entre confesiones religiosas el conflicto tiene lugar cuando alguna de ellas excede el marco legal que permite y a la vez restringe el derecho de libertad religiosa en su dimensión proselitista, al derecho del receptor a no aceptar la oferta religiosa del emisor o proponente;

²⁸ Elósegui Itxaso (2012, p.118).

²⁹ Habermas (2006, p. 107).

³⁰ Farrés Juste (2014, p. 134). Considérese también Palomino Lozano (2014, p. 185).

o respecto del Estado cuando este adopta una determinada profesión de fe vulnerando su obligación de neutralidad³¹. En tal perspectiva, el término neutralidad puede aplicarse en un sentido separatista radical, cuyo efecto es la neutralización, o en el de colaboración entre Estado y religión, en que aquel asume una posición de imparcialidad y no injerencia en la libre conciencia de cada ciudadano³².

La distinción entre neutro y neutral, neutralidad de propósitos y neutralidad de efectos o influencias, no es del todo pacífica, ya que se ha considerado que estas distinciones solo confirmarían que las corrientes laicistas propugnarían anteponer la igualdad de efectos a cualquier otra consideración. Un sistema de laicidad rígida, en opinión de sus críticos, priorizaría la neutralidad del Estado sobre las manifestaciones de la libertad de los individuos, a diferencia de un modelo de neutralidad más suave o flexible, que permite posiciones más dúctiles y acomodamientos prudenciales de la práctica religiosa en la esfera pública³³.

La interpretación colaborativa del sentido de la separación, asocia el hecho religioso como un ámbito dentro de la esfera del interés público, implicando una valoración positiva de la realidad social religiosa y la provisión de bases políticas suficientes para considerar la noción de laicidad positiva, la cual exige como elementos concurrentes el obligado respeto al mandato de no confesionalidad, la adecuada proporcionalidad en la cooperación prestada a todas las confesiones y, la necesidad de hacer compatible esta cooperación de los poderes públicos con la garantía de la libertad de conciencia de los funcionarios estatales³⁴.

Por tanto, hablar de Estado laico no debiera significar ni indiferencia frente al fenómeno religioso ni necesariamente su reducción obligada al ámbito de la intimidad de las personas, lo que incluso afectaría la identidad personal³⁵, sino más bien una referencia a la neutralidad religiosa del Estado, cuyos agentes deben promover en todo momento y espacio una armónica convivencia entre credos y confesiones, propósito que en caso alguno puede traducirse en proselitismo o en cualquier clase de privilegios para una religión determinada³⁶.

³¹ Borowski (2019, p. 23)

³² cf. González Vila (2008, p. 412), Ollero (2009, p. 53), Palomino Lozano (2014, p. 81).

³³ cf. Ollero (2009, p. 56) y Elósegui Itxaso (2012, p. 119). Asimismo, considérese Palomino Lozano (2014), Una proyección normativa de las diferencias interpretativas a las cuales se ha hecho alusión, se puede apreciar en Alemania, como efecto de un caso y el consiguiente debate público y legislativo, referido al uso de símbolos religiosos en lugares públicos. En tal sentido, una resolución del Tribunal Constitucional de Alemania en 2003, originada en una sentencia en la cual se discutió la interpretación de la neutralidad como principio, abordó dos nociones de laicidad, en que la primera conduciría a entender la neutralidad como abierta e inclusiva del fenómeno religioso, en tanto que la segunda la entendería como la estricta distancia estatal respecto de lo religioso. (cf. Elósegui Itxaso, 2012, pp. 129-130). Asimismo, considérese la sentencia del Tribunal Constitucional Federal Alemán (STC 93,1) de la sala Primera del 16 de marzo de 1995 (Schwabe, 2003, p.119).

³⁴ cf. Ollero (2009, p. 157).

³⁵ cf. Elósegui Itxaso (2012, p. 113).

³⁶ En la visión de las principales tradiciones religiosas cristianas, la discusión sobre el sentido y alcance de la noción de estado laico es permanente y de gran interés por su incidencia en el debate público. Así, la postura dominante en el cristianismo protestante aparece inclinada favorablemente hacia la

2. Secularización y presencia de lo religioso en el ámbito público

Corresponde en el presente apartado referirnos brevemente al debate doctrinario más reciente sobre la teoría de la secularización, tratando la aparente paradoja que surge entre la afirmación de la renovada presencia de lo religioso en la sociedad contemporánea y la subsistencia inalterada de dicho paradigma, que tiende a reflejarse en la visión más extrema sobre la noción de Estado laico.

El concepto de secularización admite distintas connotaciones y significados según quien sea el autor que lo exprese y la ideología a la cual éste adscriba, evolucionando desde una inicial denominación aplicada a la expropiación de los bienes eclesiásticos católicos en beneficio de autoridades civiles o iglesias no católicas romanas durante la Reforma, pasando por la asimilación decimonónica a las posiciones laicistas que procuraban la separación entre Iglesia y Estado, hasta concluir en la complejización del concepto que caracteriza su tratamiento contemporáneo. A lo dicho, debe sumarse la falta de acuerdo sobre la presencia de la secularización en sociedades distintas de las occidentales, su influjo en otras religiones diferentes de la cristiana y el grado de penetración en regiones diferentes a la sociedad occidental ³⁷.

noción de un Estado laico, cuya adopción propugna, entendiéndolo como aquel que se identifica con la separación de la Iglesia y el Estado, explicado principalmente por la renuencia cuando no rechazo radical de algunos sectores a abandonar su vocación profética, vale decir, sin renunciar a “instaurar el reino de Dios en la Tierra”. (García Ruiz, 2011, p. 59). Una postura matizada en sus alcances radicales, sin embargo, postula que corresponde al legislador regular la convivencia de todos los ciudadanos mediante leyes no discriminatorias, pero dejando a buen recaudo el derecho de todas las iglesias y confesiones religiosas a ejercer su función profética, en sintonía con la apreciación de la separación como un nuevo espacio común que invita a la cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas y no como el predominio de una visión laicista de los asuntos públicos. Desde la perspectiva católica, Mary Ann Glendon (2009, p. 209), sostiene que “no se trata de la separación de la Iglesia y el Estado, sino del papel de la religión en la supervivencia de una sociedad libre”, lo que podría traducirse positivamente tanto en una sociedad religiosa tolerante como en una sociedad laica tolerante. Carlos Salinas Araneda (2008), por su parte, afirma que el Estado, en cuanto Estado, es incapaz del acto de fe, sin que por ello implique una profesión de ateísmo, agnosticismo o indiferentismo puesto que al menos las dos primeras posiciones significarían una respuesta negativa a dicho acto, lejana por cierto a la no confesionalidad o laicidad estatal, que significa a su vez que “el Estado enfrentado a lo religioso como un factor social, ha de actuar solo como Estado”, lo que lleva a la conclusión que el Estado es laico, “cuando contempla lo religioso no en cuanto religioso, sino en cuanto factor que forma parte de la realidad social y que, con todas sus peculiaridades, es susceptible de reconocimiento, garantía y promoción jurídicas”. La perspectiva de Salinas, con las adecuaciones requeridas por el tiempo y las propias realidades sociales y políticas, marca tendencia en sintonía con la posición expuesta inicialmente por Viladrich y otros eclesiasticistas españoles durante el período transicional español (1976-1981), durante el cual fue debatido el vínculo futuro entre el Estado español y la Iglesia católica tras el régimen de Franco. En tal sentido, considérese (Martínez-Torrón, 2009), y los trabajos de Alberto de la Hera, Carlos Soler, Joaquín Mantecón y Javier Martínez-Torrón, contenidos en Tratado de Derecho Eclesiástico, (Universidad de Navarra, Instituto Martín de Azpilcueta, 1994). Una visión diferente sobre el mismo proceso histórico, en González Anleo (1998, p. 269). Otras perspectivas en Ollero (2009, pp. 13, 65 y 283-297); Precht (2012, pp. 109-112).

³⁷ cf. González Anleo (1998, p. 269).

Entre las definiciones recientes, Palomino destaca como rasgo definitorio de la teoría la liberación de la sociedad de la soberanía de lo espiritual y la propuesta de un programa de emancipación política y cultural, mencionando como sus elementos la diferenciación social de tareas y la consiguiente fragmentación del alcance de las autoridades respectivas, la racionalización o desencantamiento de las creencias y cosmovisiones, la modernización y la adecuación de las religiones a nuevas condiciones sociales y ambientales³⁸.

Sin perjuicio de lo dicho precedentemente, la secularización puede ser apreciada como un proceso sociocultural y también como un resultado del mismo.

Entendida como proceso, da cuenta del tránsito desde un momento en que la religión posee una función totalizante y legitimadora de los actos individuales y colectivos, constituyendo el paradigma indiscutido, hacia otro estadio en que otras ideologías y conceptos sobre la historia y la vida humana compiten por su vigencia como factores productivos de modelos de socialización e individuación, que brindan sentido de la realidad y la vida³⁹, constituyendo ella misma una retroalimentación sobre las religiones que las transforma en vehículos de pertenencia, dando lugar a diversas formas de secularismo y convirtiendo a las religiones en sustitutos ideológicos⁴⁰.

A su vez, entendida como resultado o destino final de este proceso, la secularización se corresponde con la idea de sociedad secularizada, entendida como aquella en que los ámbitos de la religión y el del Estado ya están separados, y en la cual las instituciones fundamentales de la sociedad y los comportamientos personales en la vida cotidiana no requieren de legitimaciones de naturaleza religiosa, constituyendo lo que Berger denomina secularización subjetiva⁴¹.

La sociedad secularizada, por su parte, puede ser observada en dos dimensiones, a saber, una dimensión política y una dimensión social.

En la dimensión política, el ejercicio legítimo del poder estatal por medio de la normatividad legal se realiza en términos seculares, la iglesia y el Estado están separados y todo ciudadano goza plenamente de libertad religiosa y de culto, pudiendo en definitiva ser asimilada a la noción de laicidad⁴². La noción de secularización, neutralmente entendido como un sistema ético fundado en la moral no religiosa, evitaría la carga negativa comúnmente ligada a las expresiones laicidad o laicización, como doctrina política que propugna avanzar hacia estadios de reducción radicales de la presencia de lo religioso en el ámbito público, permitiendo conjugar la idea misma de laicidad con la noción de secularismo político⁴³. Ahora bien, este término es también polisémico y posee una carga ideológica que puede ser estimada negativa, par-

³⁸ cf. Palomino Lozano (2014).

³⁹ cf. Mardones, (1993, pp. 110-111).

⁴⁰ Voegelin (2014).

⁴¹ cf. Mardones (1993, pp. 111-112).

⁴² cf. Ferrara (2014, p.139).

⁴³ cf. Ferrara (2014, p.139).

ticularmente cuando se lo ha utilizado para “describir las afinidades y, sobre todo, los conflictos que genealógicamente había mantenido la modernidad con la tradición religiosa de Occidente, esto es con el Cristianismo”⁴⁴, o con el ejercicio o la adquisición del poder con la intención de establecer un campo estrictamente de lo humano y excluyente de lo religioso⁴⁵, advirtiendo que en este sentido se trataría más bien de secularismo, pudiendo ser útil su aplicación en su acepción como teoría social que toma como objeto la moderna sociedad secularizada producto de la separación entre Estado y Religión, o si se prefiere y con mayor precisión, una teoría práctica que sirve para interpretar las transformaciones sociales y su influjo sobre la religión⁴⁶, en virtud de cuya aplicación podría entenderse a la secularización como un proceso y también como la estación final o punto de llegada de este mismo proceso.

En la dimensión social, la sociedad secularizada se caracteriza por el debilitamiento del influjo de las comunidades religiosas en la ley, la política, la educación y la vida pública en general; el abandono progresivo de usos rituales y símbolos religiosos antes dominantes y presentes en la vida social, la pérdida de importancia de las fronteras religiosas en la definición de redes sociales, el debilitamiento de la incidencia de las categorías religiosas en las ideas, compromisos y fidelidades del común de las personas, y la reclusión de la acción religiosamente motivada a áreas socialmente menos importantes⁴⁷.

Sin perjuicio de lo ya dicho, Habermas ha depositado la atención en la configuración de sociedades postseculares, derivadas de un cambio de conciencia atribuible a tres fenómenos: la percepción atizada por los medios de comunicación de la correspondencia entre los grandes conflictos mundiales y las diferencias entre distintas religiones; la importancia creciente de la religión en la vida nacional por medio del incremento del rol de las comunidades religiosas en la vida política de las sociedades seculares y, la inmigración proveniente desde países con culturas tradicionalistas⁴⁸. Asumiendo al menos la superación del predominio absoluto de la visión secular tradicional, es decir aquella que se identifica con las visiones extremas del laicismo reductor de la presencia religiosa en el ámbito público, la noción de sociedad post secular es una opción recurrente en el debate especializado⁴⁹. En esta sociedad postsecular, sin embargo, las cosas no están claras ni son del todo pacíficas en cuanto a la ausencia de conflictos derivados de la sociedad caracterizada por la secularización. Así, la posición secularista extrema propugna la inclusión política de todos los ciudadanos, sin tener en cuenta su origen cultural ni su credo religioso ni su sentido de pertenencia. En un sentido contrario, se advierten las posturas multiculturalistas y

⁴⁴ Palomino Lozano (2014, p. 67) resalta la opinión de A. Viciano, en *Secularización y cristianización en el mundo grecorromano*, para quien la secularización es un fenómeno de impronta occidental toda vez que el cristianismo es, “por esencia, una religión tendiente a la secularización, a la desmitificación y a la desacralización, es decir, a no mezclar supersticiosamente el nivel divino y el profano de la realidad”.

⁴⁵ Considérese al respecto, Duch (2012, p. 211); Mardones (1993, p. 107); García Ruiz (2011, p. 15, 52); Mallimaci (2008, p. 127); Milanesi y Cervera (2008, pp.207-219).

⁴⁶ Al respecto, considérese las tesis de R. König y J. Matthes, (Citado en Mardones, 1993, p. 108).

⁴⁷ cf. Ferrara (2014, p.140).

⁴⁸ Habermas, J., (2015, pp. 267 y 268).

⁴⁹ Palomino Lozano (2014, p. 70).

aquellas posiciones que Habermas denomina fundamentalismos ilustrados. Los primeros luchan por la adaptación del sistema jurídico, sensible a la diferencia que incluya el derecho de las minorías culturales a una igualdad de trato, previniendo la asimilación forzada y el desarraigo. En los segundos, la política mayoritaria somete a las minorías a los imperativos de la cultura de la mayoría.

En definitiva, la respuesta a la pregunta sobre el papel de la religión en el espacio público democrático implica reconocer que la posición de los actores religiosos individuales y colectivos, debe estar sometida a las mismas exigencias de racionalidad propositiva vigentes para su participación en el debate público. Lo anterior, en el contexto del moderno Estado social y democrático de derecho, regido a su vez por la búsqueda de una prudente armonización de las exigencias derivadas de la moral universalista de los derechos humanos - tesis de Habermas - y de los requerimientos que salvaguardan la subsistencia de las identidades morales comunitarias, polos ineludibles de cualquier mirada política general que tienda a la consideración del bien común en nuestros tiempos⁵⁰.

3. Identificación y caracterización del modelo de estado laico chileno a la luz del debate doctrinario sobre laicidad y secularización

Teniendo presente que el discurso público de los actores políticos -gobierno, poder legislativo, poder judicial- y sociales -en particular, las entidades religiosas con presencia pública- se construye sobre la idea de separación entre la iglesia y el Estado, a partir de 1925, y la igualdad corporativa, a partir de 1999, cabe preguntar como corolario del trabajo ya expuesto, si el concepto de Estado laico es el que identifica correctamente la realidad imperante a contar de la dictación de la "Ley de Cultos" en 1999, y en el caso de ser aceptada esta premisa, ¿cuál de las diferentes acepciones englobadas bajo dichos términos es la que debe ser aplicada al caso chileno?

En tal sentido, sostenemos que la definición de laicidad "abierta", o "liberal y pluralista" de Taylor y MacLure, por su pertinencia, debe considerarse como aplicable a la realidad regida por la ley de 1999. Revisando lo ya dicho sobre esta visión, cabe destacar entre sus elementos fundamentales el concepto de neutralidad del Estado, cuyo sentido se interpreta en la promoción del principio de cooperación y no el de la neutralidad displicente; la función de organización de la diversidad social, asumiendo el respecto a las diversas religiones y filosofías de vida, incluyendo a los no creyentes; la promoción de una configuración comunitaria de la sociedad; el respeto a los discursos expuestos en la esfera pública incluso cuando tienen origen religioso; la promoción de la participación política de los partidos en forma conjunta y equilibrada con la participación activa de la amplia gama de las asociaciones civiles, incluyendo en ellas a las comunidades religiosas, y, en general, la promoción de una comunidad portadora de sentidos éticos que brinden soporte y solidez a la convivencia social de grupos diversos bajo el principio de respeto al pluralismo.

⁵⁰ cf. Puyol (2014, p. 194).

Por tanto, descartamos la coincidencia con un sistema de laicidad rígida, puesto que el primer rasgo definitorio de esta categoría es la priorización de la neutralidad del Estado sobre las manifestaciones de la libertad de los individuos, desincentivando desde el propio Estado los mecanismos y medios colaborativos con las iniciativas públicas, a diferencia del modelo instaurado en Chile a partir de 1999, que permite una mayor flexibilidad en la dirección de la oferta pública de apoyo a iniciativas con participación comunitaria de origen religioso y acomodamientos marcados por la prudencia en la apreciación de la práctica religiosa en la esfera pública⁵¹. En la idea de laicidad abierta, tal como ya se ha dicho, el Estado no es neutral en el sentido de prescindencia total de lo religioso, sino que a partir de su valoración efectiva, acepta y promueve formas colaborativas orientadas por la búsqueda compartida del bien común.

Las razones que a nuestro juicio permiten calificar al régimen chileno como uno de laicidad abierta o liberal y pluralista, son las siguientes:

1. Presencia activa y visible de las comunidades religiosas. El modelo de laicidad abierta exige la presencia activa y visible de las comunidades religiosas en la esfera pública, realidad constatable en Chile, toda vez que estas comunidades desempeñan un papel vital en la sociedad civil, manifestada en la acción desarrollada de forma directa por las entidades religiosas civilmente reconocidas y por las personas jurídicas derivadas de aquellas y orientadas hacia finalidades que, si bien reconocen origen motivacional religioso, entroncan naturalmente con los propósitos del bien común que evidencian los emprendimientos genéricos que caben dentro de la noción de ayuda social o beneficencia, o los más específicos pero igualmente relevantes referidos a la educación en todos sus niveles⁵². Esta presencia no es coartada por el Estado y tiene su sustento legal en la vigencia del principio de libertad religiosa en el nivel constitucional de la república.

Históricamente, la presencia pública de la Iglesia Católica ha sido la más notoria, manteniéndose con otras prioridades incluso después del hito constituido por la separación con el Estado en 1925, en tanto que en el campo de las confesiones minoritarias, el ascenso en los niveles de participación en la esfera pública de las comuni-

⁵¹ Es posible validar las afirmaciones indicadas si se atiende a la lectura de los antecedentes históricos no solo de la tramitación legislativa de la ley 19.638, sino también lo dicho a propósito de la inclusión del reconocimiento civil del matrimonio celebrado en sede eclesiástica, además de la justificación de los denominados cursos de preparación para la celebración del matrimonio, en el cual expresamente se alude a la inclusión de organizaciones eclesiásticas. En el mismo sentido, considérese las normas legales y la interpretación reciente sobre la justificación de la exención tributaria respecto de fundaciones y corporaciones, extendida a las personas jurídicas religiosas que gozan de personalidad jurídica de derecho público.

⁵² Tomando en cuenta los resultados arrojados por el estudio "Evaluación del sistema jurídico de reconocimiento del fenómeno religioso en Chile 1999-2003", en lo que respecta al tipo de persona jurídica derivada de la entidad religiosa matriz y los fines perseguidos, el 51,3% de las entidades entrevistadas que constituyeron dichas personas jurídicas reconoció finalidad de beneficencia o humanitaria, en tanto que el 35,9% de ellas organizó entidades con fines de carácter educacional. (Del Picó Rubio, 2017)

dades evangélicas ha sido progresivamente más evidente y compleja. Finalmente, en las últimas dos décadas, la presencia pública de las comunidades religiosas ha superado la frontera de las tradiciones cristianas, para mostrar en la actualidad una vigorosa heterogeneidad, contribuyendo a dar cuenta de la vitalidad privada y pública tanto de las religiones con arraigo histórico como también de los nuevos movimientos religiosos, sin obstáculos ni discriminación a su presencia pública⁵³.

2. La perspectiva de laicidad abierta asume que en la esfera pública la política deliberativa es producto de un uso público de la razón tanto por parte de los ciudadanos creyentes como de los no creyentes. Ambos grupos concurren a formar la voluntad de la comunidad de la cual forman parte, en una discusión de mayorías y minorías, considerando libremente los argumentos en pro y en contra de una regulación determinada. En Chile, históricamente, dicha discusión se ha caracterizado por la presencia de un discurso influido de modo directo o indirecto por las comunidades religiosas, evolucionando desde una relación marcada por la confrontación directa entre sectores situados en posiciones antagónicas, hasta la actual deliberación racional en el debate político como pauta y objetivo de los sectores mayoritarios y minoritarios presentes en el debate público.

En concordancia con estas características definitorias históricas, y luego de la recuperación de la convivencia democrática, el hito constituido por la entrada en vigor de la Ley de Cultos estimuló la apertura de las posiciones antes monolíticas representadas por los sectores católicos hacia formas de mayor aceptación de la diversidad social y del discurso de sus representantes. En el tratamiento legislativo de los así denominados temas de la agenda valórica han intervenido por igual las posiciones favorables y opositoras a las reformas legales debatidas, no existiendo impedimento formal a la emisión de opiniones que reconocen origen religioso. Los debates de mayor complejidad, si bien han contado con posturas radicales de inicio, como los suscitados por la despenalización del aborto, la legalización de las conductas y uniones homosexuales y antes la introducción del divorcio vincular, han seguido en su cauce fundamental el derrotero de la argumentación racional, sin reclamar los actores intervinientes una fundamentación estrictamente religiosa de las posturas expuestas, sino más bien una argumentación que refiere a la defensa del bien común de una comunidad que se concibe a sí misma, o al menos se tolera como tal, como plural en sus planteamientos, remitiéndose en los casos más críticos a una fundamentación anclada en la moral social y desligada de la fundamentación religiosa explícita.

3. Neutralidad colaborativa. El Estado chileno sustenta, en general, una política de neutralidad que compatibiliza la presencia de distintas visiones religiosas en el

⁵³ El 96,1% de las entidades religiosas reconocidas civilmente en Chile son cristianas, correspondientes mayoritariamente a la Iglesia Católica y, en menor número, a las comunidades evangélica y ortodoxa. Las iglesias evangélicas históricas representan un 30 % de las agrupaciones protestantes, en tanto que las correspondientes a denominaciones pentecostales representan al 70% de esta minoría religiosa, la más numerosa en Chile. Sin embargo, también se encuentra reconocidas las comunidades musulmana, judía, baháí, conciencia de Krishna, budista en hindú, entre otras. (cf. Del Picó Rubio, 2017, pp. 7-12).

ámbito público. El término neutralidad, como ya se ha indicado, puede aplicarse en un sentido separatista radical cuyo efecto es la neutralización, o en el sentido de colaboración entre Estado y religión en las tareas orientadas al bien común, en que aquel asume una posición de imparcialidad y no injerencia en la libre conciencia de cada ciudadano, valorando de paso la realidad social religiosa. Esta es, a nuestro juicio, la realidad en Chile a contar de 1999, la que se aprecia en las leyes de alcance general que regulan la relación entre el Estado y los ejecutores de proyectos concursables en el desarrollo de políticas sociales o en los términos generales de referencia para la provisión de bienes y servicios al estado, los que no admiten formas discriminatorias de los oferentes.

Del mismo modo, y de manera más explícita, los principios de no discriminación y neutralidad del Estado frente a las comunidades religiosas y sus organizaciones, informan las normativas especiales dirigidas a este segmento, tal como ocurre con las normas de la Ley N° 19.638, su reglamentación accesorio y otros cuerpos reguladores indirectos, como la Ley N° 20.500, sobre personas jurídicas sin fines de lucro. En los casos particularmente referidos a las confesiones religiosas, se aprecia lo anterior en las bases de asignación de fondos públicos concursables abiertos a todas las religiones, en el respeto a sus denominaciones propias en los tratamientos por parte de las reparticiones estatales, en el protocolo rigurosamente observado en actos públicos, en la celebración de festividades de todas las grandes tradiciones religiosas por igual - reflejado en dos feriados legales religiosos específicamente ligados a las dos principales comunidades religiosas nacionales- y en las facilidades para la instalación de lugares de culto o de significación religiosa en espacios públicos, por citar algunos ejemplos.

La interpretación colaborativa del sentido de la separación exige ciertos elementos concurrentes, referidos a la no confesionalidad del Estado, la proporcionalidad en la cooperación respecto de las entidades y la garantía de la objeción de conciencia respecto de los funcionarios estatales. En el caso chileno, el obligado respeto al mandato de no confesionalidad se encuentra constitucionalmente garantizado; la proporcionalidad en la cooperación prestada a todas las confesiones se encuentra consagrada en términos generalmente uniforme y su ejecución es coherente con dicho principio, en tanto que restan etapas para estimar como logrado el objetivo de compatibilidad de la cooperación de los poderes públicos con la garantía de la libertad de conciencia de los funcionarios estatales, en las diversas áreas en que ello es exigible, particularmente en las políticas sectoriales de salud, defensa y educación.

4. Organización de la diversidad. En general, se puede aceptar que el Estado chileno asume una función de organización de la diversidad, materializada particularmente por medio de las disposiciones de la Ley N° 19.638, en lo que respecta a la institución de un sistema de reconocimiento de la personalidad jurídica que facilita la constitución libre de las entidades, cuya autonomía corporativa está legalmente garantizada y que se caracteriza por la imposibilidad del establecimiento de un sistema de control de mérito sustantivo del *corpus* de creencias de las confesiones religiosas por parte del Estado.

La ley, en primer lugar, establece un procedimiento general y común para que

las organizaciones religiosas accedan a la obtención de la personalidad jurídica de derecho público, el cual se caracteriza por la simplicidad de los requisitos constitutivos, principalmente formales, que deben ser satisfechos por las comunidades religiosas requirentes, traducidos en la superación de la revisión eminentemente formal de los antecedentes allegados, su inscripción en un registro público cuando no concurre objeción de la Administración y la publicación de un extracto de sus estatutos conteniendo los elementos esenciales de la fe respectiva. En todo este procedimiento, no existe examen sustantivo de los postulados religiosos de la entidad que conduzca a una valoración estatal de su mayor o menor mérito frente a otras religiones, sino que una eventual ponderación de la eventual afectación del orden público por las actividades, probablemente no religiosas, emprendidas y /o declaradas por los miembros de la entidad en formación.

La diversidad religiosa está asegurada, además, por la igualdad del reconocimiento jurídico y de sus efectos, independientemente de la antigüedad o número mayor de fieles e una entidad respecto de otros, de lo cual brinda efectiva evidencia el número superior a 2000 entidades religiosas reconocidas, correspondientes a todas las grandes tradiciones religiosas, sin excluir a un gran número de comunidades menores en número o nuevos movimientos religiosos, los que incluso, pueden mantenerse en la normativa precedente sin ver por ello afectada el trato que el estado les debe brindar (art. 20 LC).

5. Secularización. Las condiciones de laicidad abierta del sistema legal chileno de reconocimiento del fenómeno religioso, dan cuenta de la secularización de la sociedad chilena en su dimensión política, toda vez que el ejercicio legítimo del poder estatal por medio de la normatividad legal se realiza en términos seculares, las instituciones eclesiásticas y el Estado están separados y todo ciudadano goza plenamente del derecho de libertad religiosa y de culto.

En la dimensión social que caracteriza a la laicidad abierta, es notoria la pérdida de influencia en el espacio público de las comunidades religiosas y del discurso en ellas originado, la mayor debilidad en los compromisos personales con los marcos normativos religiosos y su relativización progresiva, además de otros caracteres igualmente críticos del influjo religioso en la sociedad.

En el caso chileno, sin embargo, el debilitamiento del influjo de las comunidades religiosas en la ley, la política, la educación y la vida pública en general es relativo, siendo efectivo, en cambio, el abandono progresivo de usos rituales y símbolos religiosos antes dominantes y presentes en la vida social, la pérdida de importancia de las fronteras religiosas en la definición de redes sociales, así como el debilitamiento de la incidencia de las categorías religiosas en las ideas, compromisos y fidelidades del común de las personas. Sin embargo, no puede aceptarse en términos tajantes la afirmación de la reclusión de la acción religiosamente motivada a áreas socialmente menos importantes.

Ahora bien, ¿cómo se concilia lo dicho a propósito de la dimensión social de la secularización con lo expresado sobre la dimensión política, caracterizada como positiva en la realidad chilena? ¿Cómo se puede entender y resolver esta aparente con-

tradición? En nuestra opinión, se resuelve precisamente en la neutralidad del Estado frente a estos procesos sociales, concepción en la cual se brinda el marco adecuado para su reconocimiento civil, respeto y desenvolvimiento, pero en la cual también se asume que no le corresponde incidir en su dirección.

Conclusiones

A la luz de lo ya analizado, cabe concluir que en la perspectiva de la secularización entendida como el resultado de un proceso social, político y cultural de diferenciación de los ámbitos propios de la religión y el Estado, la realidad chilena posterior a 1999 da cuenta de una sociedad secularizada en sentido moderado, en la cual sus instituciones fundamentales y las conductas personales cotidianas no precisan de legitimaciones morales de origen religioso.

Se caracteriza por la vigencia del principio de laicidad abierta, el cual se manifiesta política y jurídicamente en un modelo de Estado laico que, a nuestro juicio, puede ser objeto de un debate político constitucional que lo sancione como tal, pero que no puede desconocer que a la luz de la revisión conceptual y del análisis ya efectuado, sustantivamente el modelo chileno puede ser definido y caracterizado como un Estado laico dentro del marco que hemos desarrollado.

Asimismo, es esta noción de Estado laico la que permite sostener y canalizar armónicamente las dimensiones personal y colectiva del fenómeno religioso, en una sociedad pluralista cuya expresión política es la democracia.

Agradecimientos

El presente trabajo se inserta dentro del proyecto Fondecyt Regular N° 1150705, "Evaluación del sistema jurídico de reconocimiento del fenómeno religioso en Chile 1999-2003", del cual su autor es investigador responsable.

Referencias Bibliográficas

Bobbio, N. (1988). Democracia. En N. Bobbio y N. Mateucci (Eds.), *Diccionario de política* (5a ed., p. 503). México, D.F.: Siglo veintiuno.

Bobbio, N. (1987). *La democracia socialista*. Santiago: Documentas.

Bobbio, N. (1986). *Fundamento y futuro de la democracia*. (G. del Favero, Trad.). Valparaíso: EDEVAL.

Bobbio, N. (1986b). *El futuro de la democracia*. (J. F. Fernández Santillán, Trad.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Bobbio, N. (1980). ¿Qué alternativas a la democracia representativa?. *Revista de Ciencias Sociales*, (16), 227-251.

Borowski, M. (2019). ¿Qué significa un crucifijo? Símbolos religiosos y neutralidad estatal. En M. Elósegui Itxaso (Coord.), *La neutralidad del Estado y el papel de la religión en la esfera pública en Alemania* (pp. 227-251). Zaragoza: Fundación Manuel Giménez Abad de Estudios Parlamentarios y del Estado Autonómico. Recuperado de <https://bit.ly/2ZvFaju>

Castro Estrada, A., y Rodríguez Garnica, E. (2007). *Relaciones Estado-Iglesias en México*. México, D.F.: Porrúa.

Universidad de Navarra, Instituto Martín de Azpilcueta. (1994). *Tratado de derecho eclesiástico*. Pamplona: EUNSA.

Del Picó Rubio, J. (2017). Evaluación del sistema jurídico de reconocimiento del fenómeno religioso en Chile 1999-2013. *Revista latinoamericana de derecho y religión*, 3(1), 1-58. <https://doi.org/10.7764/rldr.4.45>

Dianteill, E. (2008). ¿Hacia una salida de la laicidad en Francia? En F. Mallimaci (Ed.), *Religión y política: perspectiva desde América Latina y Europa* (pp. 81-92). Buenos Aires: Biblos.

Duch, L. (2012). *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela.

Elósegui Itxaso, M. (2012). La laicidad abierta en Charles Taylor y J. Maclure versus las nuevas leyes de neutralidad de los funcionarios públicos en Alemania. En su, *La neutralidad del estado y el papel de la religión en la esfera pública en Alemania* (pp. 109-146). Zaragoza: Fundación Manuel Giménez Abad de Estudios Parlamentarios y del Estado Autonómico. Recuperado de <https://bit.ly/2UI8kfC>

Farrés Juste, O. (2014). La laicidad en una democracia agonística. En D. Gamper (Ed.), *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia* (pp. 139-154). Madrid: Trotta.

Ferrara, A. (2014). La separación de religión y política en una sociedad postsecular. En D. Gamper (Ed.), *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia* (pp. 139-154). Madrid: Trotta.

García Ruiz, M. (2011). *Protestantismo y derechos humanos*. Valencia: ADG-N Libros.

George, R. P. (2010). *Entre el derecho y la moral*. (P. J. Izquierdo, Trad.). México, D.F.: Porrúa.

Glendon, M. A. (2009). Estado laico y libertad religiosa. En J. Traslosheros (Coord.), *Libertad religiosa y Estado laico. Voces, fundamentos y realidades* (pp. 205-212). México, D. F.: Porrúa.

González Anleo, J. (1998). Los católicos españoles en el umbral del siglo XXI. *Sociedad y Utopía: Revista de Ciencias Sociales*, (11), 265–284.

González Vila, T. (2008). Sobre lo laico y lo común. *Diálogo Filosófico*, (72), 405-428.

Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. (J. Seca, Trad.). Madrid: Trotta.

Habermas, J. (2011). Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política. En E. Mendieta y J. Van Antwerpen (Eds.), *El poder de la religión en la esfera pública* (pp. 23–38). Madrid: Trotta.

Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. (J. C. Velasco, Trad.). Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. (M. Jiménez Redondo, Trad.). (4a ed.). Madrid: Trotta.

Hermida del Llano, C. (2012). Globalización y secularismo en el espacio público europeo. En M. Elósegui Itxaso (Coord.), *La neutralidad del Estado y el papel de la religión en la esfera pública en Alemania* (pp. 147-172). Zaragoza: Fundación Manuel Giménez Abad de Estudios Parlamentarios y del Estado Autonómico. Recuperado de <http://bit.ly/30PMC5D>

Kelsen, H. (1988). *Escritos sobre la democracia y el socialismo*. (J. Ruiz Manero, Trad.). Madrid: Debate.

Kelsen, H. (1969). *Teoría general del Estado*. (L. Legaz Lacambra, Trad.). México, D.F.: UNAM.

Mallimaci, F. (2008). Excepcionalidad y secularizaciones múltiples. En su *Religión y política: perspectiva desde América Latina y Europa* (pp. 117–137). Buenos Aires: Biblos.

Mardones, J. M. (1993). Secularización. En J. Gómez Caffarena, José (Ed.), *Religión*. Madrid: Trotta.

Martínez de Codes, R. M. (1992). *La Iglesia Católica en la América Independiente (siglo XIX)*. Madrid: Editorial MAPFRE.

Martínez-Torrón, J. (2009). La Ley Orgánica de Libertad Religiosa, veintiocho años después. En R. Navarro Valls, J. Mantecón Sancho y J. Martínez-Torrón, (Coords.), *La Libertad Religiosa y su Regulación Legal. La Ley Orgánica de Libertad Religiosa* (pp. 39-55). Madrid: Iustel.

Milanesi, G., y Cervera, J. M. (2008). *Sociología de la religión*. (A. Cuadrado, Trad.). Madrid: CCS.

Ollero, A. (2009). *Un estado laico: la libertad religiosa en perspectiva constitucional*. Cizur Menor: Aranzadi.

Palomino Lozano, R. (2014). *Neutralidad del Estado y espacio público*. Pamplona: Aranzadi.

Palomino Lozano, R. (2007). *Religión y Derecho comparado*. Madrid: Iustel.

Pikaza, X. (2004). *Violencia y diálogo de religiones: un proyecto de paz*. Santander: Sal Terrae.

Precht, J. (2012). Secularización, laicidad y libertad religiosa en Chile. En J. Traslosheros, (Coord.), *Libertad religiosa y Estado laico. Voces, fundamentos y realidades* (pp. 107-119). México D.F.: Porrúa.

Puyol, Á. (2014). Habermas y la religión: *Lost in translation*. En D. Gamper (Ed.), *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia* (pp.175-194). Madrid: Trotta.

Rawls, J. (2001). *Derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. Barcelona: Paidós.

Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. (M. D. González, Trad.). (2a ed.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Ross, A. (1952). *¿Por qué la democracia?* (R. Vernengo, Trad.). Cambridge: Harvard University Press.

Salinas Araneda, C. (2008). Estado no confesional y laicismo. *Revista de Derecho (Coquimbo. En Línea)*, 15(1), 183-202. <https://doi.org/10.22199/S07189753.2008.0001.00008>

Schwabe, J. (Ed.). (2003). *Cincuenta años de jurisprudencia del tribunal constitucional federal alemán*. (M. Anzola, Trad.). Medellín: Konrad Adenauer Stiftung.

Simmel, G. (2013). *La religión*. Buenos Aires: GEDISA, 128.

Squella, A. (2003). *Filosofía del derecho*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile.

Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.

Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Paidós: Barcelona.

Traslosheros, J. (2012). Los fundamentos de la libertad religiosa y el debate de nuestros días. En R. M. Álvarez González y M. Moreno Bonett (Eds.), *El Estado laico y los de-*

rechos humanos en México: 1810-2010 (Vol. 1, pp. 159–168). México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de <http://bit.ly/2lvCkbe>

Vásquez, R. (2009). *Las fronteras morales del derecho*. México, D.F.: Fontamara.

Vergés Gifra, J. (2014). Dios no existe, pero la Virgen de Montserrat sí: Una defensa razonable de la laicidad positiva asimétrica. En D. Gamper (Ed.), *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia* (pp. 195-209). Madrid: Trotta.

Voegelin, E. (2014). *Las religiones políticas*. M. Abella y P. García Guirao (Trad.). Madrid: Trotta.

Zanone, V. (1988). Laicismo. En N. Bobbio y N. Mateucci (Eds.), *Diccionario de política* (5a ed., p. 856). México, D.F.: Siglo veintiuno.

Para citar este artículo bajo Norma APA 6a ed.

Del Picó Rubio, J. (2019). El lugar de la religión en el Estado laico. *Revista de Derecho (Coquimbo. En línea)*, 26, e3588, <https://doi.org/10.22199/issn.0718-9753-2019-0001>



DOI

Copyright del artículo: ©2019 Jorge del Picó



Este es un artículo de acceso abierto, bajo licencia Creative Commons BY 4.0.