



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

Rubio, Jorge Del Picó

**Estado y religión: tendencias conceptuales incidentes
en la apreciación pública del fenómeno religioso***

Revista de Estudios Sociales, núm. 63, 2018, Enero-Marzo, pp. 42-54

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.7440/res63.2018.04>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81554612004>

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

redalyc.org

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

Estado y religión: tendencias conceptuales incidentes en la apreciación pública del fenómeno religioso*

Jorge Del Picó Rubio**

Fecha de recepción: 20 de febrero de 2017 · Fecha de aceptación: 12 de julio de 2017 · Fecha de modificación: 14 de julio de 2017

DOI: <https://dx.doi.org/10.7440/res63.2018.04>

Cómo citar: Del Picó Rubio, Jorge. 2018. "Estado y religión: tendencias conceptuales incidentes en la apreciación pública del fenómeno religioso". *Revista de Estudios Sociales* 63: 42-54. <https://dx.doi.org/10.7440/res63.2018.04>

RESUMEN | Asumiendo el renacimiento del interés sobre la presencia pública del hecho religioso, el artículo propone reconocer y analizar algunas tendencias contemporáneas relevantes en su visualización en la esfera pública, incidentes en su recepción jurídica en los sistemas normativos contemporáneos occidentales. Para tal efecto, considera doctrina preferentemente contemporánea, cuyo influjo es habitualmente reconocido en el medio iberoamericano, analizando en clave sociojurídica las tendencias en las posiciones dominantes en el análisis organizacional de la religión, el renovado protagonismo del fenómeno religioso en la dimensión pública, su recepción político-jurídica, la posición de las comunidades de fieles en los ordenamientos seculares, la primacía de la libertad religiosa como principio informador del orden legal y el lugar de la religión en el Estado laico.

PALABRAS CLAVE | *Thesaurus*: religión; instituciones religiosas. *Autor*: Estado y religión; derecho internacional y nacional; secularismo; libertad religiosa

The State and Religion: An Approach to Contemporary Conceptual Trends which Affect the Perception of Religious Practices in the Public Sphere

ABSTRACT | Based on the renewed interest in the public impact of religious practices, this article spotlights and analyzes some significant contemporary trends in the way they are seen in the public sphere which affect their legal recognition by legal systems in the West. Our analysis mainly focuses on a review of current doctrines in this area, whose influence is widely acknowledged in Latin America, and it is undertaken from a socio-legal standpoint. Among other aspects, it addresses the dominant trends in the institutional approach to religious practices, the leading role they have again assumed in the public sphere, their political-legal recognition, the place which communities of worshippers hold in secular systems, the overriding importance in legal systems of the principle of religious freedom and the status of religion in a laical State.

KEYWORDS | *Thesaurus*: religion; religious institutions; religious freedom. *Author*: international and national law; secularism; State and religion

Estado e religião: tendências conceituais presentes na apreciação pública do fenômeno religioso

RESUMO | Assumindo o ressurgimento do interesse sobre a presença pública do ato religioso, este artigo propõe reconhecer e analisar algumas tendências contemporâneas relevantes em sua visualização na esfera pública, incidentes em sua recepção jurídica nos sistemas normativos contemporâneos ocidentais. Para isso, considera doutrina preferivelmente contemporânea, cuja influência é habitualmente reconhecida no meio

* Proyecto FONDECYT regular N° 1150705 (2015-2016), "Evaluación del sistema jurídico de reconocimiento del fenómeno religioso en Chile: 1999-2013". Fuente: CONICYT-Chile.

** Doctor en Derecho por la Universidad de Zaragoza (España). Profesor asociado de la Universidad de Talca (Chile). Últimas publicaciones: "Evaluación del sistema jurídico de reconocimiento del fenómeno religioso en Chile (1999-2013)". *Revista Latinoamericana de Derecho y Religión* 3 (1), 2017; *Derecho de Familia*. Santiago de Chile: Thomson Reuters, 2016; "Matrimonio y acuerdo de Unión Civil: apreciación comparada centrada en la diferencia de los fines". En *Estudios de Derecho Familiar*, editado por Cristián Lepin y Maricruz Gómez de la Torre, 243-253, Santiago de Chile: Thomson Reuters, 2017. ✉ jlpr@utalca.cl

ibero-americano, analizando, em termos sociojurídicos, as tendências nas posições dominantes na análise organizacional da religião, o renovado protagonismo do fenômeno religioso na dimensão pública, sua recepção político-jurídica, a posição das comunidades de fiéis nos ordenamentos seculares, a primazia da liberdade religiosa como princípio formador da ordem legal e o lugar da religião no Estado laico.

PALAVRAS-CHAVE | *Thesaurus*: religião; secularismo. *Autor*: instituições religiosas; direito nacional e internacional; Estado e religião; liberdade religiosa

Introducción

El estudio de la religión como un fenómeno social de interés público ha recobrado actualidad en los últimos años, de la mano de acontecimientos complejos en su apreciación y significación.¹ Este trabajo propone reconocer y precisar algunas tendencias relevantes en la recepción del fenómeno religioso en los sistemas normativos contemporáneos occidentales, analizando multidisciplinariamente los conceptos fundamentales incluidos en los institutos jurídicos especializados, a partir de la lectura de autores influyentes en la doctrina y en los ejecutores de las políticas públicas en Iberoamérica, restricción justificada por la necesidad metodológica de precisión de las fuentes utilizadas.

Los últimos acontecimientos en la escena internacional han contribuido a renovar el debate sobre el lugar que debe ser reconocido a la religión y las expresiones ligadas a ella, en particular la noción dominante de *Estado secular*, concebido como aquel en el cual las creencias quedan circunscritas al espacio privado y sólo trascienden al espacio público como valoraciones particulares que concurren libremente en el juego democrático, y en el cual las normas públicas vinculantes no pueden estar supeditadas a dichas creencias. En igual sentido, las aportaciones teóricas basadas en las nuevas realidades han coincidido en el reconocimiento del aporte de la religión al *corpus* de valores y principios fundamentales que informan el contenido sustantivo del sistema democrático, contribuyendo a su sustentabilidad.

Lo anterior, sin embargo, no es ajeno ni inmune a la relación que en grupos importantes de la población, y con fuerte resonancia en los medios de comunicación social, han establecido entre las religiones y el surgimiento de conflictos sociales con notorias implicancias políticas (Habermas 2015, 263), vinculados especialmente al incremento de los *fundamentalismos* religiosos —aquellos movimientos y posturas que intentan

imponer en forma monopólica su particular visión del mundo, abriendo la interrogante sobre la factibilidad de alcanzar la coexistencia pacífica entre grupos que sustentan visiones religiosas diferentes en el seno de sociedades que valoran la tolerancia como valor primario de la convivencia, expresada en la secularización de sus instituciones, y cuya protección ha sido consagrada por el marco político del Estado laico—.

El artículo se propone destacar y analizar algunas tendencias relevantes que marcan la apreciación del fenómeno religioso en el ámbito público, particularmente aquellas que inciden como fuentes materiales del ordenamiento jurídico en los países que han dictado normativas especiales. En tal sentido, se incluye una revisión de la noción actual de *religión*, para luego analizar el protagonismo renovado del fenómeno religioso en la dimensión pública, la ubicación de las comunidades de fieles en el régimen normativo dispuesto por los ordenamientos seculares, la primacía de la libertad religiosa como centro y principio informador del orden legal y, finalmente, el lugar de la religión en el *Estado laico*, con referencia a la neutralidad estatal en materia religiosa y la dicotomía entre la interpretación con un significado colaborativo o separatista del concepto.

Religión: una perspectiva preliminar multidisciplinaria

La revisión del concepto de *religión* es una labor necesaria a efectos de lograr mayor claridad sobre la significación contemporánea de este fenómeno, para luego establecer su impacto en la dimensión pública. En tal sentido, durante el cuarto de siglo que antecedió al cambio de milenio, y especialmente en los últimos años del presente, ha tenido lugar un desarrollo notable del proceso de comprensión del concepto de *religión* y *creencias* (Masferrer 2009, 30) —ya iniciado en sede académica por los filósofos de la modernidad en el siglo XIX— desde distintas miradas disciplinares. Este desarrollo conceptual ha tenido la virtud de ampliar el horizonte de los estudios de las ciencias sociales referidos al fenómeno religioso, y particularmente desde el derecho, proveyendo un bagaje conceptual a las tareas legislativas y también a las

1 Habermas destaca tres fenómenos coincidentemente presentes en la impresión de un regreso de la religión a escala mundial, a saber, la propagación misionera de las grandes religiones, su agudización fundamentalista y la instrumentalización política de su potencial de poder (Habermas 2015, 265).

acciones interpretativas en sede judicial. El mismo proceso ha permitido lograr mayor profundidad analítica de aspectos juzgados como esenciales para su adecuada comprensión, de sus efectos en el ámbito de la intimidad de las personas y su expresión individual y colectiva en la denominada *esfera pública*, concepto atribuido a Habermas y que remite a su consideración como “un ámbito de debate crítico-racional en el que se consideran cuestiones de bien público” (Calhoun 2011, 119 y 124).

Una apreciación inicial, desde la filosofía, marca la necesidad de una distinción entre la religión entendida como una cuestión interna que determina una identidad relacional y comunitaria del individuo —consistente en una afinidad de singularidades que se reconocen en el camino de la fe—, y, por otro lado, como medio de identificación, entendida como pertenencia a un sujeto colectivo que sustituiría a las ideologías luego del colapso de los metarrelatos en la era contemporánea (Marramao 2014, 45). Otra perspectiva la concibe como “un conjunto de comportamientos, de creencias y de sentimientos a través de los cuales se expresa una relación viva del hombre con un Ser sobrehumano” (Ferrer 2001, 52).

Desde la antropología, la religión ha sido concebida como un sistema conceptual, mítico, simbólico y ritual que se plantea en términos de verdades absolutas, operando sin necesidad de verificación o —si se reclama esta acción— que se verifica a sí mismo (Lluch 2001, 94-101; Masferrer 2009, 30). Aquí se realiza una distinción respecto de la noción tradicional de *religión*, al especificar el concepto de *sistema religioso*, entendido como un “sistema mítico-ritual-simbólico relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural” (Masferrer 2009, 32), en donde se destaca la función de los especialistas religiosos, concebidos a su vez como aquellos sujetos dedicados a la producción y reproducción de los sistemas religiosos. Otras definiciones traídas a colación por Duch, remiten a Max Sekler y su concepción de la religión como “síntoma de la cuestionabilidad del ser humano”, y a Hermann Lübbe, quien la concibe como “una praxis de dominación de la contingencia” (Duch 2012, 202-203).

En perspectiva sociológica, Simmel ha distinguido *religiosidad de religión*, separando aquella noción de la nota de institucionalidad que, según indica, ha concentrado las miradas críticas (Sabido 2012, 119), permitiendo identificar al hombre religioso como aquel que vive en un modo determinado, sólo propio de él, y cuyos procesos espirituales muestran un ritmo, modo, disposición y medida de las energías espirituales muy característicos, que en el momento de su eventual objetivación en la vida social tiene que adoptar contenidos y formarlos, del mismo modo como las categorías *a priori* del conocimiento forman el mundo teórico (Simmel 2012, 28). Sobre esta base, define la religión en su estadio de perfección como “el complejo espiritual completo que se vincula al ser

trascendente, se presenta como la forma absoluta y unificada de sentimientos e impulsos que la vida social ya desarrolla en rudimentos y en cierto modo tentativamente” (Simmel 2012, 36). Son también frecuentes las definiciones funcionales, que la caracterizan como un conjunto interrelacionado de doctrina, praxis salvífica, sentimientos y ritos socialmente institucionalizados, o como “un mundo de sentido erigido por el hombre con medios lingüísticos para explicar la realidad” (Luckmann, citado en Ferrer 2001, 51). En la misma óptica disciplinaria, las formas de la vida religiosa pueden ser caracterizadas a partir de las distinciones entre lo profano y lo sagrado, confluyendo en esta última categoría la existencia de un sistema de creencias, una normatividad que regula la relación del hombre con la divinidad, unas ciertas formas de organización voluntarias y la formación de marcos de referencia y objetos calificados como sagrados. Se une a las características anteriores una apreciable permanencia en el tiempo (Traslosheros 2012, 5).

Por último, en el campo de la ciencia política, Voegelin —en uno de sus ensayos más influyentes, referidos al aura religiosa que estarían adquiriendo los movimientos políticos y que determinarían la revisión de la noción misma de *secularización* (2014, 30-33)— remite el origen del sentimiento religioso a la conexión que en algún momento y lugar pretende alcanzar entre su alma y el cosmos, que luego se despliega en la dimensión de la vivencia religiosa y en las emociones que enlazan con su condición de creatura. Sin embargo, las vivencias religiosas fundamentales se complican al vincularse a diferentes tipos de realidades, en especial cuando algo real se revela como santo en la vivencia religiosa, cristalizando toda la realidad en torno al nuevo centro sagrado, alrededor del cual se organizan constelaciones de símbolos, signos lingüísticos y conceptos, que se solidifican para dar lugar a sistemas, que se saturan de emoción religiosa y devienen finalmente en objeto de adhesión fanática, en cuanto orden “correcto” del ser (2014, 30-33).

Teniendo en consideración los aportes precedentes, la heterogeneidad de sus elementos y la dificultad para fijar razonablemente los contornos de una idea de religión sobre una referencia disciplinaria particular, en la perspectiva de apoyar un acercamiento normativo, tomaremos como base funcional el concepto de Marzal,² complementado con algunos elementos extraídos de las fuentes disciplinarias antes mencionadas para así

2 Antropólogo y sacerdote jesuita español radicado en Perú hasta su muerte, desarrolló un notable trabajo sobre la religiosidad indígena y sincrética americana a partir de su experiencia en Ecuador. En su definición de religión, asume que el sujeto destinatario de la comunicación, propio del cristianismo y las religiones veterotestamentarias, tiene naturaleza divina, pero su aplicación restrictiva excluye la inclusión como tales de otras religiones igualmente relevantes en el estudio académico de la religión, a las cuales aplica de modo más concordante la noción de *trascendencia*, justificando el matiz introducido por el autor de estas líneas.

lograr, al menos provisoriamente, una aproximación funcional útil a los efectos perseguidos por este trabajo.

En tal sentido, la religión se puede definir como un complejo espiritual completo, constituido por un sistema de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas, por medio de los cuales los miembros de una sociedad o comunidad se vinculan al ser divino o sobrehumano, procurando encontrar un sentido último y trascendente a la existencia (Ferrer, 2001, 52; Marzal 1993, 57; Simmel 2012, 36). Los elementos de la definición, por tanto, son las creencias, la celebración de ritos, la organización religiosa y las normas éticas.

Las creencias tienen por objeto a Dios o la noción que se tenga de la divinidad, como creador de la realidad o como parte esencial de ella, en sus intermediarios, profetas y en las virtudes de otros seres humanos cuyos actos se consideran tocados por el espíritu divino. La creencia se plantea como una verdad absoluta (Lluch 2001, 94-101; Masferrer 2009, 30), constituyendo una convicción o “especie de seguridad que impregna la vida de una persona, pero que no se puede demostrar” (Fraijó 1993, 165). En palabras de Ortega, en la creencia se está y es ella quien nos tiene y sostiene a nosotros, a diferencia de la idea, que se tiene y se sostiene, frase cuyo sentido implica que la creencia no sólo es un objeto del pensamiento, sino que es aquello con que, y desde donde, se piensa, lo que implica que las creencias lo tienen a uno, y no que uno tenga creencias (Farrés 2014, 120; Souto 2003, 14).

Los ritos son acciones y/o comportamientos formalizados, cuya realización constituye un medio privilegiado para acceder, agradecer o purgar faltas, como los de carácter impetratorio y penitencial, o sencillamente para vincularse o sentirse vinculados con la divinidad, como el rito cultural; los de transición, como el matrimonio y la muerte. La religión, así concebida, es “un conjunto de actos humanos (que se manifiesta en el culto específico de cada creencia religiosa y de su consiguiente práctica), que apunta intencionalmente a la divinidad (vívida como lo trascendente y soteriológico), y a la que como tal se la adora y ora” (Delfor 1993, 196).

La organización es la matriz social de la comunidad, y en ella concurren tanto las distintas modalidades de participación de los miembros como la especialización de los fieles en distintas actividades, tales como las de dirección social pública, de culto y curativas, por citar algunas (Milanesi y Cervera, 2008, 107-130), donde debe resaltarse de manera fundamental en este elemento la función de intermediación, asignada por el grupo o reconocida por este al líder que declara poseerla.

Las normas éticas, comunes a las grandes tradiciones, definen y regulan la corrección del proceder de la comunidad de fieles, estableciendo las distinciones básicas sobre el bien y el mal en las religiones veterotestamentarias (Marzal 1993, 57-58).

El protagonismo renovado del fenómeno religioso en su dimensión pública y su recepción político-jurídica

El fenómeno religioso, históricamente, ha sido un factor relevante en la vida comunitaria, social y política, sin perjuicio de los altibajos que han caracterizado su evolución hasta la actualidad, momento en el cual ha adquirido un renovado protagonismo en la dimensión pública, que justifica la apertura de una interrogante en torno a establecer si la sucesión de acontecimientos que han llamado la atención sobre su ocurrencia implica reconsiderar aspectos importantes de la teoría de la *secularización*, constituida en el paradigma dominante en la materia (Ferrara 2014, 141; García 2011, 53; Mendieta y Vanantwerpen 2011, 11; Palomino 2014, 61). Este protagonismo actual admite la consideración de diversas causas y la apreciación de múltiples manifestaciones del fenómeno, de las cuales abordaremos con mayor detención su relevancia como *fuerza material del derecho* y su consideración como *actor reconocido en el sistema político democrático* (Mardones 1993, 116-122; Simmel 2012, 11).

El primer aspecto remite a la importancia de su existencia como fuerza material u origen social del derecho en una sociedad plural. Junto a las fuentes formales del derecho, la teoría del derecho considera la existencia de las denominadas fuentes materiales, cuyo estudio procura brindar una visión integral de la génesis del fenómeno jurídico, prodigando la virtud de contribuir a la pertinente interpretación de tales normas, por cuanto inciden en la oportunidad de su creación y en el específico contenido preceptivo de los cuales aquellas constituyen un vehículo eficaz. El factor religioso, entendido como fuerza material, es uno de los elementos que permiten entender el surgimiento y contenido de diversas leyes actualmente vigentes en la sociedad, que comprenden materias que exceden el marco restringido de lo que comúnmente se entiende por *asunto religioso*, traspasando su influjo a otras expresiones de la conducta individual en sociedad, como ocurre a modo ejemplar con la disciplina legal de la pareja y la familia.

El segundo aspecto, referido a su consideración como actor reconocido en el sistema político democrático, alude a la religión como un factor cuya presencia social es valorada por su aporte sustantivo a la sociedad política, apreciable tanto en la dimensión individual como social del fenómeno religioso. La dimensión individual encuentra su correlato en su recepción jurídica en el nivel constitucional como derecho personal fundamental, consagrado de modo prácticamente generalizado en los sistemas políticos democráticos de Occidente, en tanto que la dimensión colectiva referida a la existencia pública de las organizaciones con finalidad religiosa se traduce en el reconocimiento civil de la organización religiosa, en conformidad con el régimen particular de cada país.

Sobre la eventual ambivalencia o, incluso, contradicción sustantiva entre los planos religioso y jurídico del actor religioso en el sistema democrático concebido en clave procedimental, es efectivo que la eventual inclusión de una opción religiosa jurídicamente tutelada aparezca contradictoria con su fundamento relativista, que excluye posturas absolutistas en el debate público y opta en cambio por el relativismo de los juicios morales, incluidos aquellos que tienen un fundamento último de carácter religioso. En dicho contexto, la concepción y tutela cabales de una creencia implican necesariamente la posibilidad de defender una cierta verdad, cuya realidad no admite discusión si su origen responde a un acto de fe, planteando de este modo la colisión o contradicción con las bases relativistas que sustentan y justifican el sistema.

¿Cómo resolver la aparente paradoja? Siguiendo los planteamientos positivistas clásicos, procede remitir las creencias irreductibles al terreno original que da lugar precisamente al sistema democrático, en el cual no se niegan tales convicciones y posturas, pero se las considera en un plano de igualdad con aquellas promovidas por los demás individuos, renunciando el Estado a la facultad de disponer de una propia y proponerla, que no sea la del mínimo común denominador entre todas aquellas que libremente concurren al juego democrático. Así, se postula una consideración de la libertad de creencias como uno de los requisitos básicos que debe cumplir la sociedad, en que “la exigencia de reconocer tal derecho a todos los demás, es la primera piedra angular que [nos] posibilita articular las distintas referencias morales de los individuos con las responsabilidades públicas propias de una sociedad democrática” (Pliego 2012, 13 y 17), siendo su visibilidad un factor favorable a la integración cívica y no un obstáculo, al permitir el intercambio de culturas y creencias sin ocultar sus propias identidades, asumiendo que “las convicciones fundamentales, incluidas las creencias religiosas tienen un lugar esencial en la identidad moral de los individuos” (Taylor y Maclure, en Elósegui 2012, 113).

En este sentido, y tal como se profundiza en el último apartado, el Estado democrático de derecho asume el carácter de laico como un principio fundamental que permite respetar la pluralidad moral y religiosa que convive en su interior, comprometiéndose a tutelar la libertad religiosa de sus miembros y la neutralidad del propio Estado en los asuntos religiosos (Puyol 2014, 177).

En este esquema fundamental, los ciudadanos tienen el deber cívico de argumentar sus posiciones políticas en el debate público, incluidos entre ellos los que profesan una fe religiosa, aun cuando en no pocas ocasiones se encuentran en desventaja frente a las corporaciones estatales que el propio Estado liberal considera deben tomar decisiones desvinculadas de las influencias religiosas. Esto limita ostensiblemente la voz de este grupo en la fuente misma de la formación de la voluntad democrática, obligando a traducir las contribuciones

religiosas a un lenguaje de acceso universal, “antes de que su contenido pueda encontrar entrada en las deliberaciones de aquellas instituciones políticas que toman decisiones jurídicamente vinculantes” (Habermas 2015, 136). Por ello, se puede concluir que la justa ecuación entre estos intereses aparentemente contrapuestos se debe traducir en el principio de libertad religiosa y de creencias, entendido preferentemente como libertad de opción, y no como expresión tutelada de una cierta identidad (Palomino 2014, 45).

La inserción de las comunidades de fieles en los ordenamientos seculares

El tema al cual se refiere este apartado se relaciona con el problema que afecta a la organización social de los fieles de una religión determinada, cuando por razones de conveniencia del mismo grupo, o como respuesta a una exigencia del poder público, se ve enfrentada a la necesidad de recurrir, aplicar y someterse a las normas del orden secular estatal.

El problema admite dos dimensiones igualmente complejas y con evidentes zonas de colisión entre órdenes normativos de naturaleza diferente y efectos también divergentes, como ocurre con las normas religiosas y las normas jurídicas. En un orden histórico, la secuencia tiene su inicio en la decisión de la colectividad religiosa de exceder el ámbito propio y natural, pero jurídicamente restringido o inexistente, de la estructura organizacional regida por normas religiosas, cuya sanción, en caso de transgresión, sólo puede ser aplicada dentro de la propia comunidad sin que pueda pretender imperio en el ámbito de los no creyentes o no partícipes de la comunidad religiosa, salvo el caso de las comunidades regidas por sistemas unitarios, como ocurre con los Estados islámicos que fusionan ambos órdenes normativos en uno solo regido por el Corán.

La decisión de la organización religiosa puede estar motivada por necesidad derivada del propio interés, como operar en el campo jurídico civil y obtener bajo este expediente beneficios fiscales tributarios, o por imposición externa, como ocurre cuando determinados Estados exigen su inscripción registral como requisito para autorizar su funcionamiento público.

En uno y otro caso, los sistemas estatales occidentales de reconocimiento civil de las organizaciones religiosas han fluctuado entre sistemas confesionales caracterizados por la unión entre la Iglesia y el Estado, y los sistemas de separación radical de los ámbitos religioso y jurídico. En la actualidad, las comunidades de fieles se sitúan dentro de la realidad pública, y sus ordenamientos normativos se rigen por los ordenamientos seculares, a los cuales han debido adaptarse (Ferrari 1988, 345; Ferrari 2004, 323; Palomino 2014, 83; Traslosheros 2012, 6). Analizaremos someramente ambas dimensiones.

En la perspectiva de la confesión religiosa frente a la inserción en los ordenamientos seculares, cabe considerar la posición interna sobre la materia en el seno de la comunidad religiosa y las razones que la motivan a requerir el reconocimiento legal del Estado. En primer lugar, el sujeto religioso moderno se adscribe a un movimiento institucional por presión externa o como una derivación de una toma de conciencia personal (Simmel 2012, 62-63), que puede incluso estar motivada por la solidaridad entre aquellos que están implicados en una misma experiencia religiosa, susceptible de manifestación en niveles de distinta intensidad (Ferrari 1988, 345). Sin embargo, sus creencias y prácticas pueden ser vistas como las de alguien que primordialmente se entiende a sí mismo como un ser autónomo que eventualmente desafía a las propias constituciones religiosas y a sus rígidas regulaciones dogmáticas, rituales y morales (Duch 2012, 206), aun cuando se ve en la necesidad de adoptar contenidos y formarlos como parte de su inserción en el grupo (Simmel 2012, 21-42). El individuo, al sentir que él es algo para sí, la fuerza unificadora que lo consolida con los demás, se marca fuertemente en un sentido positivo al sentir que la vida conjunta circunscribe su existencia, o en un sentido negativo, porque en el evento de la oposición vea a la totalidad como parte enfrentada con sus propios sentimientos, visiones e intereses (Simmel 2012, 63).

En segundo lugar, aplicando el concepto de *sistemas religiosos* en la distinción y caracterización de la inserción de los fieles religiosos en el orden social, destaca como un carácter relevante de las nuevas colectividades religiosas su naturaleza singular que reconoce origen en una escisión de una entidad matriz —especialmente notorio en el caso de las iglesias cristianas protestantes—, así como su alto grado de estratificación y segmentación, marcado por tradiciones culturales, económicas, históricas, religiosas y sociales de larga data (Masferrer 2009, 31), debiendo descartarse tanto su eventual homogeneidad como la carencia de forma. Las comunidades religiosas, en no pocas ocasiones, se ubican en posición de conflicto con los sistemas eclesiales jerarquizados, configurándose muchas veces como “sistemas de poder de los laicos, en ciertos casos alternos a las iglesias y sus sistemas clericales basados en especialistas religiosos ‘iniciados’ en los términos institucionales” (Masferrer 2009, 31).

Visto ahora desde la perspectiva pública, las comunidades religiosas que desean transitar al ámbito social y gozar de sus beneficios deben someterse a los requerimientos normativos determinados por los ordenamientos seculares, cuya expresión normativa es el derecho.

Junto con una dimensión personal, la religión posee también una dimensión social, ya que la fe se profesa también ante los hombres y junto con ellos, formando e integrando una comunidad religiosa, con sus propias necesidades de organización y gobierno (Precht

2012 107-119; Santiago 2008, 43). Esta concepción es reforzada por el predominio de la concepción dualista, que asume las relaciones de las entidades religiosas con la sociedad política sobre la base de distinguir entre el orden temporal y el religioso, entre la sociedad civil y la sociedad eclesiástica, concluyendo en la afirmación del principio de autonomía de los fieles en los asuntos seculares (Martín de Agar 2014, 228 y 238).

La inserción de la organización eclesiástica antes regida sólo por normas religiosas genera problemas de adecuación y armonización del orden normativo creado por las organizaciones religiosas con el régimen tutelar de derechos vigente en el ámbito legal público, constituyendo una expresión sistemática de adaptación de las religiones al medio social y jurídico, también denominado “formateo” o “estandarización” de lo religioso (Palomino 2014, 79).

Cabe resaltar la distancia entre la simple afiliación jurídica al grupo religioso y el sentimiento psicosociológico de participación en su realidad dinámica (Milanesi y Cervera 2008, 133), el cual se ve negativamente afectado cuando las asociaciones y comunidades religiosas desarrolladas configuran asociaciones de dominación de naturaleza *hierocrática* —régimen de poder caracterizado por el gobierno de los funcionarios religiosos o sacerdotes— con fundamentación de tipo legal, caracterizadas porque la legitimidad del sistema prescriptivo se basa en reglas establecidas racionalmente, sea que tengan origen *pacticio* o constituyan una imposición de autoridad, cuya legitimidad descansa a su vez en una constitución establecida e interpretada en forma racional, lo que determina que el funcionario ejerce el poder tras ser habilitado institucionalmente, y no como una facultad autónoma (Weber 2012, 374).

La etapa final de la estructuración organizativa de las confesiones religiosas es su institucionalización, consecuencia de la complejización de la experiencia religiosa, que da lugar al surgimiento de organismos dotados de una estructura jurídica propia, constitutivos de una “verdadera y compleja sociedad” (Jemolo 1988, 884; Voegelin 2014, 27 y 28). La noción de *institución* comprende una dimensión organizativa de carácter funcional y otra de carácter normativo-prescriptivo, ambas complementarias, en que la primera remite a la satisfacción de necesidades o funciones que poseen un carácter religioso, caracterizada a su vez por un sistema relativamente estable de “funciones, relaciones, [y] valores”, en tanto que la dimensión normativa incluye “las diversas áreas de comportamiento estabilizado, formalizado, cristalizado que caracterizan la experiencia religiosa colectiva”, incluidos el culto, sistemas doctrinales o corpus de creencias y prescripciones disciplinares aplicables a la comunidad de fieles (Milanesi y Cervera 2008, 109).

La institucionalización de la dimensión social del fenómeno religioso, con toda su inherente complejidad, y respetando las visiones que sostienen una crisis actual

de la pertenencia religiosa, es necesaria para satisfacer las necesidades y los intereses religiosos de la mayoría de las personas que integran dichas instituciones, teniendo su expresión corporativa civil en la noción de *entidades religiosas* (Starck 2012, 64), concepto en el cual se dan cita las dos dimensiones comprendidas en la idea de institución: organización y normativa.

En conclusión, el reconocimiento de la personalidad jurídica de la organización pública de la agrupación religiosa es la forma de recepción política de la valoración social del fenómeno religioso en la esfera pública, dentro de cuyo marco la forma específica o el tipo de personalidad jurídica responde a diversas modalidades que se explican en el contexto de la recepción del fenómeno religioso por parte de cada ordenamiento jurídico, siendo producto de su propia historia.

El principio de libertad religiosa en sus recientes apreciaciones y aplicaciones

La libertad religiosa es el centro y principio informador del orden legal referido a la recepción pública del fenómeno religioso en las sociedades plurales (Pikaza 2004, 138). Comprende los ámbitos jurídicamente protegidos de las libertades de conciencia y culto, y su expresión en las dimensiones individual y colectiva (Del Picó 2010, 9-10; Ollero 2009, 48-52; Rodríguez 2006, 49). Su recepción normativa en el plano internacional consta en instrumentos declarativos y convencionales.

Genéricamente ha sido definida como “el derecho a practicar libremente la religión, tanto individualmente como asociado con otras personas, sin que el Estado, otras instancias sociales o los mismos individuos, puedan imponer convicciones religiosas o discriminar a nadie en razón de sus creencias” (Prieto 2008, 39), y comprende un nivel básico, consistente en el derecho de creer o no creer; un nivel medio, referido a los derechos individuales y sociales garantizados por el Estado, y un nivel superior, que incluye la participación en el ámbito público —incluido lo netamente político— de los mismos individuos y colectividades (Farr 2012, 178-179). Desde un punto de vista político, destaca su funcionalidad en la fijación de límites a la actuación estatal.

Su importancia radica en su valoración como horizonte rector del debate contemporáneo sobre el fenómeno religioso y, consecuentemente, en su recepción normativa como principio fundamental, extendiéndose su tutela privilegiada también al ámbito supranacional. La actual relevancia que posee en varios ordenamientos jurídicos occidentales nace en el momento en el que se impuso la convicción de que la religión debía separarse de las funciones del Estado y que el Estado debía ser religiosamente neutral, sin perjuicio de matizar esta expresión al entender que la diferenciación de ámbitos de competencia no debe interpretarse como la distancia,

ni menos la hostilidad entre el Estado y las comunidades religiosas, sino como una forma distinta de relación entre ambas dimensiones asentada en la mutua cooperación (Farr 2012, 175; Starck 2012, 63). Esta importancia se aprecia, entre otras manifestaciones, en su carácter de factor determinante de la configuración de los sistemas jurídicos de reconocimiento de las confesiones religiosas por parte de los Estados; en su incidencia como concepto determinante de las zonas de frontera entre moral, religión y derecho, y en su concurrencia como expresión sintética de la valoración del “cambio de paradigmas de la tolerancia estatalmente concedida, a la libertad de culto estatalmente garantizado” (Starck 2012, 63). Abordaremos sintéticamente estos tres aspectos.

La configuración de los sistemas jurídicos de reconocimiento de las confesiones por parte de los Estados exige resolver dos problemas previos a su regulación, a saber, la determinación de lo que ha de entenderse públicamente como “religioso” o “religión”, y la cuestión de los límites puestos por el Estado a las libertades reconocidas a las confesiones, en particular la de culto. En cuanto al primer tema, la recepción jurídica del interés social de proteger la libertad religiosa exige una precisión mayor sobre lo que se entiende por religión y por lo religioso, para determinar los fines que revestirían este carácter, deslindando el terreno de la legítima competencia del Estado en defensa del bien común de aquel correspondiente a la esfera de lo religioso, inviolable como primer derecho de libertad en un sistema democrático pluralista y tolerante (Duch 2012, 253-257; Del Picó 1993, 78; Palomino 2007, 11-125). Luego, procede establecer los límites que el Estado puede imponer a la libertad religiosa, particularmente en su dimensión colectiva, en donde resaltan dos posturas dentro de una misma tendencia favorable a la regulación estatal de la actividad religiosa en la perspectiva de la revalorización del principio de libertad religiosa.

La primera postula que el Estado no puede limitar el ejercicio de la libertad de creencias y cultos bajo ningún supuesto, y, por tanto, no le es permitido calificar en sede administrativa la existencia de una eventual afectación del orden público por constituir la entidad religiosa un peligro para la sociedad, fundada en la consideración que la religión y las libertades que derivan de su valoración social son garantizadas jurídicamente como derechos fundamentales, quedando con ello separada del ámbito de las funciones estatales en sentido estricto, entre las cuales sólo se comprenderá la determinación de barreras generales objetivas para proteger el orden público, que siendo leyes aplicables a todos los individuos afectan también a la libertad religiosa (Ollero 2009, 23-30; Starck 2012, 63).

La segunda postura considera que el control de legalidad efectuado por la administración es válido e imprescindible, basada en la concordancia que debe existir entre los fines perseguidos por la entidad religiosa y el marco de acción legítimo definido por el orden jurídico nacional,

responsabilidad de la cual no es posible excluir al funcionario público que es llamado a realizar dicha tarea. En este sentido tiene lugar el debate sobre la validez de los actos que califican aspectos sustantivos del *corpus* de creencias a las cuales adhieren sus miembros, cuando colisiona con el orden público, asumiendo que dicho requerimiento social limita la libertad religiosa y a la vez exige esa misma libertad religiosa que limita (González del Valle 2005, 285-288). Por tanto, la noción de *orden público* ocupa un lugar central en lo que a límites de la libertad religiosa se trata, pudiendo identificarse una visión extensa que lo define como un conjunto de reglas no escritas cuya observancia —de acuerdo con las concepciones ético-morales o los principios derivados de las convicciones sociales del momento— es considerada como una condición necesaria para la convivencia social, y una mirada de marcado sello positivista que asienta la noción de *orden público* sobre un fundamento legal, preferentemente constitucional (Elósegui 2009, 31-69). Posición que en nuestra opinión es objetivamente preferible, y la experiencia reciente en el derecho comparado fortalece aún más su pertinencia y preponderancia.

La diferencia efectiva de los campos propios de la religión, la moral y el derecho ha ocupado de modo central el interés de los teóricos del derecho y de otras disciplinas sociales (Defor 1993, 197-203; Habermas 2015, 159). En el derecho occidental constituye uno de los fundamentos imprescindibles sobre los cuales se construyen el pluralismo ideológico y la tolerancia social en los sistemas de convivencia contemporáneos. Esta concepción asume que el Estado liberal “dirige sus pretensiones solamente hacia el cumplimiento de estándares externos de comportamiento, y no exige también la convicción interna de que se tengan que respetar los valores que hay detrás de sus leyes”, siguiendo la premisa kantiana de que el Estado liberal sólo se preocupa de la legalidad, y no de la moralidad (Greco 2012, 241). Al ser un tema que ha concitado atención histórica, su actual relevancia se vincula con un creciente número de problemas de armonización social derivados de dos factores igualmente importantes: por una parte, la pretensión de imperio de sistemas jurídicos que no reconocen diferencia entre normas jurídicas y normas religiosas, de la mano de los procesos de globalización e inmigración; por la otra, el resurgimiento de posturas laicistas extremas, con demandas hacia el sistema político, cuya eventual concreción colisiona abiertamente con ambas dimensiones de la libertad religiosa.

Las zonas de frontera entre moral, religión y derecho aparecen cada vez más difusas, constituyendo un problema que se pone en evidencia con la exigencia de reconocimiento de extraterritorialidad de principios normativos de naturaleza religiosa, incluidos como parte del estatuto personal de los inmigrantes, por citar un ejemplo. Sin embargo, la reacción laicista a estas pretensiones, y a demandas de reconocimiento de los derechos religiosos por parte de sectores integrados que reclaman

lo que es propio de su ciudadanía, es igualmente negativa, ya que transforma al derecho en un instrumento negador de la diferencia legítima existente en el cuerpo social en materia de creencias. Visto lo anterior, la libertad religiosa, erigida en principio jurídico, se constituye en una frontera de coincidencia armoniosa entre los campos normativos de la religión y del derecho.

El desarrollo de la tolerancia como criterio fundamental de la convivencia social ha ido de la mano del liberalismo, siendo una consecuencia directa de las guerras de religión que caracterizaron la vida en Occidente, en donde adoptó una forma específica, a saber, la libertad de conciencia individual. La sustitución de la tolerancia estatalmente concedida, dominante en el siglo XX, ha dado lugar progresivamente a la libertad religiosa en su dimensión *cultural*, de la mano de la correspondiente autodeterminación democrática reconocida a los ciudadanos como una expresión, a su vez, del “cisma [entre lo] confesional y la realidad del pluralismo” (Habermas 2011a, 29). Proceso que ha determinado la obsolescencia y carencia de validez de cualquier postulado que ponga como centro la protección, conservación y promoción de una religión considerada como verdadera, sustituyéndola por la afirmación política de la libertad religiosa —entendida como ausencia de coacción en materia de religión o de creencias básicas— y la consiguiente neutralidad del Estado en materia religiosa, traducida en la abstención de favorecer o perjudicar posturas básicas, sean o no religiosas, sin que ello implique que un Estado definido como tolerante no pueda reconocer e incluso apoyar explícitamente a la religión en general (Dworkin 2008, 76, 80, 83-85 y 91; Palomino 2007, 140-147; Pikaza 2004, 141; Taylor 2011, 41). Sin perjuicio de lo indicado, alguna posición crítica del relativismo cultural ha sostenido que la tolerancia sólo podría defenderse precisamente sin recurrir a premisas relativistas, ya que la tolerancia auténtica es practicada por quien está por completo seguro de sus valores y creencias, y, a pesar de ello, reconoce al que piensa distinto, por lo que recurrir a la tolerancia, “sólo podría justificar un mejor tratamiento de los infractores que rechacen los valores de la sociedad jurídica, si la apropiación personal de estos valores fuera también el exigido por los postulados legales” (Greco 2012, 240-241). Por último, siguiendo a Habermas, sólo el Estado democrático posibilita la aplicación imparcial del principio de tolerancia, la cual no puede ser concebida únicamente como una cuestión legal, sino que debe aplicarse en la cotidianeidad, pues su vigencia social significa que los creyentes y los no creyentes admiten mutuamente las convicciones, las prácticas y las formas de vida que respectivamente rechazan como ajenas a sus propias convicciones (2015, 271).

El lugar de la religión en el Estado laico

La revisión de los temas precedentes permite ahora formular la pregunta sobre el lugar propio que debe ser

reconocido a la religión, dentro del contexto de la sociedad occidental contemporánea, la cual siendo tributaria del liberalismo político se encuentra erigida sobre bases conformadas por los valores de pluralismo y tolerancia, amparados como derechos fundamentales en el nivel normativo constitucional, y la democracia formal como sistema de gobierno dominante, cuyas expresiones positivas han incluido, históricamente, la libertad de conciencia y la libertad religiosa como valores preliminares o presupuestos *valóricos* del juego democrático (Bobbio 1986, 39; Farrés 2014, 120-121; Glendon 2012, 205-212; Kelsen 1969, 338 y 340-343). Para entregar una respuesta a dicha pregunta es pertinente revisar los conceptos de *laicidad* y *secularización*, en búsqueda de los necesarios fundamentos para construir una respuesta conforme a la realidad contemporánea del fenómeno religioso desde la perspectiva pública.

Respecto del primer concepto, cabe realizar la distinción entre *laicidad* y *laicismo*, términos cuyo significado radicalmente diferente tiende a ser confundido. Por *laicidad* se ha entendido una categoría política de carácter democrático que admite la participación de los agentes religiosos en la vida pública, imponiendo restricciones en materia política de carácter específico, en un ambiente de diálogo y colaboración, siendo su propósito la promoción de la convivencia de las religiones sin preferencia estatal por alguna de ellas, regulando los aspectos necesarios para que sean vividas en libertad (Castro y Rodríguez 2007, 214; Farrés 2014, 133; Traslosheros 2012, 214; Vásquez 2009, 98). A su vez, por *laicismo* se ha entendido el “diseño de un Estado absolutamente falto de relación con el fenómeno religioso” (Ollero 2009, 16; Palomino 2014, 212-216), marcado por la indiferencia o la neutralidad, y cuyo centro de gravedad sería una no contaminación de los ámbitos sociales por la religión, o, en una visión extrema, actualmente predominante, aquella doctrina ligada en su origen al liberalismo en su expresión más *confrontacional* con la religión organizada, presente a fines del siglo XIX y principios del XX, con claros resurgimientos contemporáneos, aunque ya no en contra de las instituciones religiosas, sino directamente contra toda presencia de la religión y de lo religioso en el ámbito público. 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 los afectan de manera directa, teniendo 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” (Hermida del Llano 2012, 154; Traslosheros 2012, 8).

En torno a la laicidad, también identificada contemporáneamente como la dimensión política del secularismo (Ferrara 2014, 139), su concreción en la noción de *Estado laico* se ha traducido históricamente en dos modelos principales, a saber, el francés y el estadounidense, caracterizado el primero por su radical confrontación

con el catolicismo en el terreno de las competencias políticas, y con el cristianismo, por su condición de factor contrario a los procesos de racionalidad emergentes tras la Revolución (Diantell 2008, 81-82). El modelo estadounidense, por su parte, se ha centrado en evitar la intromisión del Estado en los asuntos religiosos, en línea concordante con los temores de los padres fundadores del Estado respecto de su precedente inglés.

Ambos modelos han sido tocados por la realidad, flexibilizando su posicionamiento hasta entonces rígido, como se aprecia en nuevas valoraciones de lo religioso a partir de la reinterpretación de la laicidad en clave de cooperación y no de neutralidad, mediante la introducción del concepto de *laicidad positiva* (Diantell 2008, 86; Vergés 2014, 199-200), la tendencia de la jurisprudencia estadounidense que relativiza el predominio del criterio referido a la separación de ámbitos entre el Estado y las confesiones religiosas, marcando una evolución hacia una orientación no teística de la religión, de la mano de factores como la inmigración pluricultural y el intervencionismo estatal (Palomino 2007, 204), y el concepto de *laicidad abierta*. Este último incluye una idea de neutralidad compatible con la presencia de lo religioso en el ámbito público, al postular que la función del Estado debiera ser organizar la diversidad con base en el respeto tanto a los creyentes de las diversas religiones como a las distintas filosofías de vida, incluido el ateísmo (Elósegui 2012, 118), visión que, a nuestro juicio, sirve de fundamento para la existencia efectiva del pluralismo político que la democracia canaliza.

Al abordar la identificación de los elementos de la noción dominante de Estado laico se debe considerar en una situación central la idea de *separación* entre los ámbitos propios del Estado y la religión, particularmente sus organizaciones públicas.

Su efecto inmediato y principal es la *neutralidad* como marco ético y político de los agentes estatales, al asumir que la neutralidad religiosa y la separación entre Iglesia y Estado no agotan toda la definición de *laicidad* (Farrés 2014, 134). *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, 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; o respecto del Estado, cuando este adopta una determinada profesión de fe vulnerando su obligación de neutralidad (Borowski 2012, 23). Así, 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 ciudadano (González Vila 2008, 412; Palomino 2014, 81; Ollero 2009, 53). La distinción entre neutro y neutral, neutralidad de propósitos y neutralidad de efectos o influencias no es del todo pacífica, ya que estas distinciones sólo 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 pública (Elósegui 2012, 119; Ollero 2009, 56).

La interpretación colaborativa del sentido de la separación asocia el hecho religioso al interés público, implicando una valoración positiva de la realidad social religiosa, 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 estatales (Ollero 2009, 157). Por tanto, hablar de Estado laico no significa ni indiferencia frente al fenómeno religioso, ni su reducción obligada al ámbito de la intimidad de las personas (Elósegui 2012, 113), sino 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 determinada.

Respecto de la secularización, Palomino destaca como su rasgo definitorio la liberación de la sociedad de la soberanía de lo espiritual y la propuesta de un programa de emancipación política y cultural (2014, 63 y 206-208), mencionando como sus elementos la diferenciación social de tareas y la consiguiente fragmentación del alcance de las autoridades respectivas, la racionalización o el desencantamiento de las creencias y cosmovisiones, la modernización y la adecuación de las religiones a nuevas condiciones sociales y ambientales (González-Anleo 1998, 269; Palomino 2014, 63). Asimismo, puede ser apreciada como un proceso sociocultural, y también como un resultado de este. 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 otros 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 vida (Mardones 1993, 110-111), 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 ideológicos (Voegelin 2014, 45). A su vez, entendida como resultado o destino final de este proceso, la secularización corresponde a la idea de *sociedad secularizada*, concebida como aquella en que los ámbitos de la religión y 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 legitimaciones de naturaleza religiosa, constituyendo lo que Berger denomina *secularización subjetiva* (Mardones 1993, 111-112).

La sociedad secularizada 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 *laicidad*. La noción de *secularización*, neutralmente entendida 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 político* (Ferrara 2014, 139). 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, los compromisos y fidelidades del común de las personas, y la reclusión de la acción religiosamente motivada a áreas socialmente menos importantes (Ferrara 2014, 140).

Sin perjuicio de lo ya dicho, Habermas ha llamado la atención sobre la configuración de sociedades postseculares, en las cuales 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 (Habermas 2015, 267-268; Palomino 2014, 70). 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 una perspectiva contraria, se advierten las posturas multiculturalistas y aquellas posiciones que Habermas denomina *fundamentalismos ilustrados*. Las primeras 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, el lugar de la religión expresada en su dimensión organizacional es el mismo que el de cualquier otro actor en el libre juego democrático, debiendo someterse en forma igualitaria al debate de las ideas dentro de la racionalidad, marcada, como recuerda Habermas, “por el individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista de los derechos humanos” (Puyol 2014, 194).

Conclusiones

El tema religioso ha recuperado presencia como una preocupación socialmente relevante, tanto desde una perspectiva positiva focalizada en la ampliación de los espacios de libertad de las personas como desde una mirada negativa centrada en el problema de la inclusión de minorías, en el seno de las sociedades que se reconocen a sí mismas como plurales y democráticas.

El desarrollo conceptual de la religión como fenómeno social relevante ha tenido la virtud de ampliar los horizontes de los estudios disciplinarios sobre el fenómeno religioso, incrementando la densidad conceptual y proporcionando una mayor profundidad analítica de los aspectos juzgados como esenciales en las dimensiones privada y pública.

Las tendencias que surgen de la apreciación contemporánea del fenómeno religioso son su renovado protagonismo público, la primacía de los ordenamientos seculares como marco para la institucionalización de las comunidades de fieles, la primacía de la libertad religiosa como principio informador del orden jurídico y la necesidad de relativizar la significación tradicional de la secularización como expresión conceptual de los procesos de separación entre los ámbitos político-estatales y los propios de la religión.

La ubicación y la aceptación por parte de las comunidades de fieles del régimen normativo dispuesto por los ordenamientos seculares constituyen la realidad jurídica actual, configurándolos como un *actor influyente en el sistema político*, dentro del marco provisto por las democracias occidentales. Las comunidades de fieles se sitúan en el campo social, y no en el terreno meramente *comunitario*, quedando sometidas a los requerimientos normativos jurídicos, en los cuales el reconocimiento de la personalidad jurídica de la organización pública de la agrupación religiosa es la forma de recepción de la valoración social del fenómeno religioso en la esfera pública.

La noción de *sistemas religiosos* ha enriquecido el análisis académico del fenómeno religioso al abrir caminos de comprensión de la dinámica de la religión y sus expresiones institucionales, brindando base para

la crítica de los sistemas eclesiales jerarquizados y el ordenamiento del poder en estos ámbitos.

La libertad religiosa ha sido un factor determinante de la configuración de los sistemas jurídicos de reconocimiento de las confesiones por parte de los Estados, que incide como concepto determinante de las zonas de frontera entre moral, religión y derecho, y en su concurrencia como síntesis expresiva de la valoración social de la libertad de culto y la superación de la mera tolerancia como valor rector en la convivencia. Su correlato es la noción de *orden público*, que constituye el criterio de ponderación de la legalización de las entidades religiosas y una condición necesaria para la convivencia social.

El pluralismo en el campo de las religiones reconoce su origen en la diversidad del fenómeno humano, justificándose sobre la base 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 en una forma determinada por las distintas realidades sociales, políticas y culturales.

El renovado protagonismo del fenómeno religioso en la dimensión pública permite relativizar y complejizar el concepto, pero no desmiente la teoría de la secularización, como paradigma dominante en lo que a la materia se refiere. La noción de *secularización*, entendida como un sistema ético fundado en la moral no religiosa, evita la carga negativa ligada a la laicización como doctrina política que propugna estadios de reducción radical de la presencia de lo religioso en el ámbito público.

En suma, ante la pregunta inicial sobre el lugar que debe ser reconocido a la religión en el espacio público democrático, cabe responder que es el mismo que se reconoce a las otras expresiones sociales organizadas en una sociedad política que se define a sí misma como plural y tolerante, debiendo los adherentes y dirigentes de su expresión organizacional participar en igualdad de condiciones en el debate racional de las ideas y de los proyectos de ordenamiento social. Estos asumen como reglas preliminares de su accionar público la valoración y el respeto armónico de la igualdad personal, el reconocimiento implícito o explícito de su propia particularidad comunitaria y de la moral universal construida sobre la base de los derechos humanos, entre los cuales se incluye ineludiblemente la libertad de conciencia, creencias y culto religioso.

Referencias

1. Bobbio, Norberto. 1986. *Fundamento y futuro de la democracia*. Valparaíso: Edeval.
2. Borowski, Martín. 2012. “¿Qué significa un crucifijo? Símbolos religiosos y neutralidad estatal”. En *La neutralidad del Estado y el papel de la religión en la esfera*

- pública en Alemania, editado por María Elósegui, 23-47. Zaragoza: Fundación Manuel Giménez Abad.
3. Calhoun, Craig. 2011. Epílogo a *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
 4. Castro, Álvaro y Eduardo Rodríguez. 2007. *Relaciones Estado-Iglesias en México*. México: Porrúa.
 5. Del Picó, Jorge. 2010. *Derecho de la libertad de creencias*. Santiago de Chile: Abeledo Perrot – Legal Publishing.
 6. Del Picó, Jorge. 1993. *Presente y futuro de la democracia*. Santiago de Chile: Kas – Icheh.
 7. Delfor, Héctor. 1993. “Religión. Ética y estética”. En *Religión*, editado por José Gómez, 195-209. Madrid: Trotta.
 8. Dianteill, Erwan. 2008. “¿Hacia una salida de la laicidad en Francia?”. En *Religión y política*, editado por Fortunato Mallimaci, 81-92. Buenos Aires: Biblos.
 9. Duch, Lluís. 2012. *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela.
 10. Dworkin, Ronald. 2008. *La democracia posible*. Barcelona: Paidós.
 11. Elósegui, María. 2012. “La laicidad abierta en Charles Taylor y J. Maclure versus las nuevas leyes de neutralidad de los funcionarios públicos en Alemania”. En *La neutralidad del Estado y el papel de la religión en la esfera pública en Alemania*, editado por María Elósegui, 109-145. Zaragoza: Fundación Manuel Giménez Abad.
 12. Elósegui, María. 2009. *Derechos Humanos y pluralismo cultural*. Madrid: Iustel.
 13. Farr, Thomas. 2012. “Libertad religiosa, democracia estable y seguridad internacional”. En *Libertad religiosa y Estado laico*, editado por Jorge Traslosheros, 175-185. México: Porrúa.
 14. Farrés, Oriol. 2014. “La laicidad en una democracia agonística”. En *La fe en la ciudad secular*, editado por Daniel Gamper, 119-138. Madrid: Trotta.
 15. Ferrara, Alessandro. 2014. “La separación de religión y política en una sociedad postsecular”. En *La fe en la ciudad secular*, editado por Daniel Gamper, 139-154. Madrid: Trotta.
 16. Ferrari, Silvio. 2004. *El espíritu de los derechos religiosos*. Barcelona: Herder.
 17. Ferrari, Silvio. 1988. “Voz Política eclesiástica”. En *Diccionario de política* (suplemento), editado por Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, 345-347. México: Siglo XXI.
 18. Ferrer, Joaquín. 2001. *Filosofía de la religión*. Madrid: Palabra.
 19. Fraijó, Manuel. 1993. “Racionalidad de las convicciones religiosas”. En *Religión*, editado por José Gómez, 161-177. Madrid: Trotta.
 20. García, Máximo. 2011. *Protestantismo y derechos humanos*. Madrid: Universidad Carlos III.
 21. Glendon, Mary Ann. 2012. “Estado laico y libertad religiosa”. En *Libertad religiosa y estado laico*, editado por Jorge Traslosheros, 205-212. México: Porrúa.
 22. Gómez, José. 1993. *Religión*. Madrid: Trotta.
 23. González del Valle, José. 2005. *Derecho eclesiástico español*. Cizur Menor, Navarra: Thomson Civitas.
 24. González-Anleo, Juan. 1998. “Los católicos españoles en el umbral del siglo XXI”. *Sociedad y Utopía* 11: 265-284.
 25. González Vila, Teófilo. 2008. “Sobre lo laico y lo común”. *Diálogo Filosófico* 78: 405-428.
 26. Greco, Luis. 2012. “Asesinatos por honor en el derecho penal alemán”. En *La neutralidad del Estado y el papel de la religión en la esfera pública en Alemania*, editado por María Elósegui, 227-251. Zaragoza: Fundación Manuel Giménez Abad.
 27. Habermas, Jürgen. 2015. *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta.
 28. Habermas, Jürgen. 2011a. “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”. En *El poder de la religión en la esfera pública*, editado por Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen, 23-38. Madrid: Trotta.
 29. Habermas, Jürgen. 2011b. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta.
 30. Hegel, Georg. 2010. *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*. Buenos Aires: Biblos.
 31. Hermida del Llano, Cristina. 2012. “Globalización y secularismo en el espacio público europeo”. En *La neutralidad del Estado y el papel de la religión en la esfera pública en Alemania*, editado por María Elósegui, 147-171. Zaragoza: Fundación Miguel Giménez Abad.
 32. Jemolo, Carlo. 1988. “Voz Laicismo”. En *Diccionario de política* (tomo II), editado por Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, 884. México: Siglo XXI.
 33. Kelsen, Hans. 1969. *Teoría general del Derecho y el Estado*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
 34. Lluch, Lluís. 2001. *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder.
 35. Mardones, José María. 1993. “Secularización”. En *Religión*, editado por José Gómez, 107-122. Madrid: Trotta.
 36. Marramao, Giacomo. 2014. “Reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad”. En *La fe en la ciudad secular*, editado por Daniel Gamper, 41-55. Madrid: Trotta.
 37. Martín de Agar, José. 2014. *Introducción al derecho canónico*. Madrid: Tecnos.
 38. Marzal, Manuel. 1993. “Sincretismos religiosos latinoamericanos”. En *Religión*, editado por José Gómez, 55-67. Madrid: Trotta.
 39. Mallimaci, Fortunato. 2008. “Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política”. En *Religión y política*, editado por Fortunato Mallimaci, 117-137. Buenos Aires: Biblos.
 40. Masferrer, Elio. 2009. *Religión, poder y cultura*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
 41. Mendieta, Eduardo y Jonathan Vanantwerpen. 2011. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
 42. Milanesi, Giancarlo y Joaquín Cervera. 2008. *Sociología de la religión*. Madrid: CCS.
 43. Ollero, Andrés. 2009. *Un Estado laico. La libertad religiosa en perspectiva constitucional*. Madrid: Aranzadi – Thomson Reuters.
 44. Palomino, Rafael. 2014. *Neutralidad del Estado y espacio público*. Pamplona: Thomson Reuters – Aranzadi.
 45. Palomino, Rafael. 2007. *Religión y derecho comparado*. Madrid: Iustel.

46. Pikaza, Xabier. 2004. *Violencia y diálogo de religiones*. Santander: Sal Terrae.
47. Pliego, Fernando. 2012. "La libertad de creencias y el teorema dinámico fundamental de una sociedad democrática". En *Libertad religiosa y Estado laico*, editado por Jorge Traslosheros, 13-33. México: Porrúa.
48. Precht, Jorge. 2012. "Secularización, laicidad y libertad religiosa en Chile". En *Libertad religiosa y estado laico*, editado por Jorge Traslosheros, 107-119. México: Porrúa.
49. Prieto, Vicente. 2008. *Libertad religiosa y confesiones*. Bogotá: Temis – Universidad de la Sabana.
50. Puyol, Ángel. 2014. "Habermas y la religión: lost in translation". En *La fe en la ciudad secular*, editado por Daniel Gamper, 175-194. Madrid: Trotta.
51. Rodríguez, Miguel. 2006. "Manifestaciones del derecho fundamental de libertad religiosa". En *La libertad religiosa en España*, editado por Andrés Álvarez y Miguel Rodríguez, 49-95. Granada: Comares.
52. Sabido, Olga. 2012. Posfacio a *La religión*. Barcelona: Gedisa.
53. Santiago, Alfonso. 2008. *Religión y política*. Buenos Aires: Ad Hoc.
54. Simmel, Georg. 2012. *La religión*. Barcelona: Gedisa.
55. Souto, José. 2003. *Comunidad política y libertad de creencias*. Madrid: Marcial Pons.
56. Starck, Christian. 2012. "La libertad religiosa en Alemania como libertad positiva y negativa". En *La neutralidad del Estado y el papel de la religión en la esfera pública en Alemania*, editado por María Elósegui, 63-74. Zaragoza: Fundación Manuel Giménez Abad.
57. Taylor, Charles. 2011. "Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo". En *El poder de la religión en la esfera pública*, editado por Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen, 39-60. Madrid: Trotta.
58. Traslosheros, Jorge. 2012. "Fundamentos de la libertad religiosa". En *Libertad religiosa y estado laico*, editado por Jorge Traslosheros, 3-12. México: Porrúa.
59. Vázquez, Rodolfo. 2009. *Las fronteras morales del derecho*. México: Fontanamara.
60. Vergés, Joan. 2014. "Una defensa razonable de la laicidad positiva asimétrica". En *La fe en la ciudad secular*, editado por Daniel Gamper, 195-214. Madrid: Trotta.
61. Voegelin, Eric. 2014. *Las religiones políticas*. Madrid: Trotta.
62. Weber, Max. 2012. *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.