

LIBERTAD RELIGIOSA, LAICIDAD Y DERECHOS FUNDAMENTALES: UN RETO AL ORDENAMIENTO JURÍDICO DEL ESTADO PLURAL, SOCIAL Y DEMOCRÁTICO

Arturo Calvo Espiga

*Abogado del Tribunal de la Rota de Roma
Catedrático de la Universidad de Málaga*

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN.- II. LA PROYECCIÓN SOCIO-JURÍDICA DEL FENÓMENO RELIGIOSO: 1. Persona, religión y sociedad. 2. Peculiaridad social del fenómeno religioso.- III. ENTORNO Y SENTIDO DE LA INTERCULTURALIDAD EN LA PERSPECTIVA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA COMO DERECHO FUNDAMENTAL: 1. Un concepto “inadvertidamente” equívoco: ¿qué se entiende por cultura? 2. Aproximación práctica a la idea de cultura. 3. Modelos elementales o fundamentales de relación entre culturas.- IV. PLURALISMO E INTERCULTURALIDAD: 1. El pluralismo en la dialéctica persona-sociedad. 2. Perspectiva socio-jurídica del pluralismo.- V. SECULARIZACIÓN Y LAICIDAD EN LA ENCRUCIJADA DE LOS DERECHOS HUMANOS: 1. Ordenamiento jurídico y secularización. 2. La irrupción de la laicidad. 3. Pasado v. presente de la laicidad: historia, filología y derecho.- VI. LIBERTAD, LAICIDAD Y DERECHOS FUNDAMENTALES EN EL ORDENAMIENTO ESPAÑOL: 1. Libertad y laicidad en perspectiva constitucional. 2. Laicidad y libertad religiosa en Europa. 3. Laicidad v. libertad y pluralidad en el ordenamiento español. 4. Interculturalidad, pluralismo religioso e institucionalización de los Derechos Humanos.- VII. CONCLUSIÓN. LA LIBERTAD RELIGIOSA, DERECHO FUNDAMENTAL.

RESUMEN

Se analiza en este estudio la problemática planteada, en los modernos Estados de derecho, por la dialéctica social originada por la relación entre el derecho fundamental de libertad religiosa y la pretendida laicidad del Estado. Se insiste en la universalidad de los derechos humanos y en la dimensión pública y social del derecho fundamental de libertad religiosa, así como en el pluralismo del Estado de derecho, frente al riesgo de

privatización del propio derecho fundamental en aras de una concepción hipertrofiada de la laicidad.

PALABRAS CLAVE

Derechos humanos; Interculturalidad; Pluralismo religioso; Dualismo cristiano; Confesiones religiosas.

I. INTRODUCCIÓN

Constituye un tópico hacer referencia a la dificultad que ofrece al jurista precisar la significación de los conceptos que intitulan estas páginas. Circunstancia que, sin duda alguna, puede ser debido a que con ellos solemos referirnos a realidades jurídicamente complejas, bien en cuanto a su origen teórico ya en su aplicación práctica, cuya complejidad resulta deudora de la multiplicidad de elementos o fuentes que conforman su estructura y determinan su alcance¹. Nos hallamos, pues, ante una situación parecida a la provocada por la dificultad de explicar el contenido y estructura jurídica de instituciones elementales de la vida social y esenciales para el tráfico jurídico tales como la propiedad, el matrimonio, la familia, el negocio jurídico, etc., dado que su propia esencia y estructura jurídicas se constituyen, en algunos de sus elementos substanciales, a partir de elementos pre, trans, meta o extra-jurídicos.

¹ Como, por ejemplo, se constata en la historia, formación y aplicación de las normas y principios generales del derecho: suele ser comúnmente aceptado que “todos los hombres, todas las sociedades que viven con leyes, al reflexionar, incluso en un nivel elemental e intuitivo, sobre las normas por las cuales se rigen, descubren, junto al derecho expresado en reglas concretas escritas o consuetudinarias, ciertas normas o principios generales basados en la idea general de justicia, que subyacen a esas reglamentaciones concretas y, aunque sean obtenidas por deducción de las fuentes formales del derecho, tienen una fuerza normativa propia que se acepta sin discusión y constituyen la base más sólida de las reglas concretas vigentes en una comunidad. Hasta la aparición del moderno positivismo jurídico, ni en Grecia ni en Roma ni en todo el medioevo se ha puesto en duda la existencia de principios jurídicos que trascienden la letra de las leyes: ‘*Quanto latius officiorum patet quam iuris regula! Quam multa pietas, humanitas, liberalitas, iustitia, fides exigunt, quae omnia extra tabulas publicas sunt!*’ (Séneca, *De ira*, II, 27)”. Pero, es más, ni siquiera el positivismo más radicalmente formalista ha logrado “construir un sistema de derecho ni códigos inspirados en él sin negar o ablandar su dogma fundamental: los códigos modernos, lo mismo que el derecho internacional, admiten los principios generales del derecho”, T. García Barberena, “Norma en sentido material y en sentido formal”, en *VVAA, La norma en el Derecho Canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico. Pamplona 10-15 de octubre de 1976*, vol. 1, EUNSA, Pamplona, 1979, p. 671.

Dificultad que, desde una perspectiva metodológica distinta, ya señalara Sto. Tomás de Aquino cuando se refería a la tendencia relacional entre la razón y amplias zonas de la verdad, sobre todo en el caso de aquellas que más directamente inciden en el significado y sentido de la vida del hombre².

II. LA PROYECCIÓN SOCIO-JURÍDICA DEL FENÓMENO RELIGIOSO³

Abordamos lo referido a la Religión y a lo religioso desde una perspectiva eminentemente jurídica, conscientes de la dificultad que supone clarificar qué se ha de entender cuando decimos *religión*. En el ámbito de las ciencias humanas, sociales y jurídicas hallaremos infinidad de definiciones o descripciones que delinearán un tipo conceptual de religión adecuada o relacionada con los presupuestos metodológicos o ideológicos de los que se parta en cada supuesto. En estas páginas partimos de un concepto descriptivo y lo más objetivada posible de la religión y del fenómeno religioso, aunque conviene tener presente que nos hallamos ante una realidad tan compleja en sus contenidos, en su historia y en su comprensión, que esa misma complejidad dificulta cualquier acercamiento a un análisis cuyos resultados acaben siendo generalmente admitidos por todos. Bien es verdad que cuanto más objetivables y razonadamente contrastados sean método y lógica en el desarrollo de su estudio más valor habrá de concederse a las conclusiones y más rigurosa habrá de ser la crítica que no las asuma.

1. Persona, religión y sociedad

La religión abarca, pues, al hombre tanto en su individualidad como en su referencia a la comunidad, a la dimensión social de la persona. Según Max Scheler, el aforismo “*unus christianus, nullus christianus*” es una ley básica de toda religión y no específica o exclusiva del Cristianismo.

² Cfr. S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari, 1973, p. 40. Respecto al laberinto cognoscitivo que, aún hoy, es la inteligencia para quien intenta comprenderla y explicarla, puede verse el breve e interesante ensayo de Hans Magnus Enzensberger, *Im Irrgarten der Intelligenz. Ein Idiotenführer*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2007, passim.

³ Cfr. A. Calvo Espiga, “El tratamiento jurídico del hecho religioso desde otra perspectiva: una introducción”, en M.A. Asensio Sánchez, A. Calvo Espiga, M. Meléndez-Valdés Navas y J.A. Parody Navarro, *Derecho, Conciencia y Religión*, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 14-26.

La religión, pues, comprende y afecta al hombre en su totalidad y como totalidad de espíritu, alma, y cuerpo, corporalidad-materialidad; y se expresa en las formas más diversas: pensamiento, palabra, gesto, signos, la oración, el culto, el canto, la danza y otras muchas posibilidades del mundo referido al hombre, en las que pueden contarse todas las formas de expresión y organización que mundo y sociedad le ofrecen. La religión, en cuanto existencial originario que afecta al hombre en su integridad, implica una fuerza de irradiación hacia las comunidades determinadas por el propio.

En la medida en que puede ser considerada como realización comprensiva de todo el hombre en su individual y específica integridad, la religión puede alcanzar una pluralidad de contenido. Pluralidad necesaria y connatural a la propia naturaleza de la religión, porque la trascendencia que la determina y cualifica ha de ser explicitada y descrita de múltiples formas como lo prueba, por ejemplo, la diversidad de religiones y la especificidad y diferenciación de sus contenidos. Esta pluralidad de formas no es únicamente expresión de cada uno de los modos limitados, en razón de la propia capacidad racional y de comprensión del ser humano, según los cuales el hombre se encuentra con la trascendencia, sino también un signo de la multiplicidad o *infinitud* de dimensiones y modos de percepción de la trascendencia misma, que es captada de diferentes modos en cada caso. También las formas y modos en que el hombre se entrega y abandona a la trascendencia conforman una ulterior pluralidad formal en la manifestación de lo religioso.

2. Peculiaridad social del fenómeno religioso

A diferencia de lo que ocurre con otros fenómenos socio-jurídicos, como por ejemplo las relaciones familiares, comerciales o laborales, que aparecen socialmente más congruentes y con una clara delimitación operativa, el fenómeno religioso no se compone exclusivamente de una serie de actos típicos, como pueden ser, por ejemplo, los actos de culto, sino que socialmente aparece como un *factor determinante de muchos y variados comportamientos del hombre* que incluso inspira la propia concepción de la vida de la persona y su misma cosmovisión. A pesar de ello, el ordenamiento jurídico no suele ser sensible, en todos los casos, a las implicaciones derivadas del ejercicio de profesión personal de confesionalidad religiosa en ciertos hechos o actos del creyente tanto en su vida personal como en sus relaciones sociales. El fenómeno religioso suele convertirse en objeto de específica atención normativa por parte de los ordenamientos estatales sólo en aquellos supuestos o situaciones en que la religión aparece de tal modo determinante de un concreto comportamiento personal o social que, en razón de las garantías establecidas por el propio

ordenamiento, requiere una particular regulación legal.

Curiosamente, desde la perspectiva del ordenamiento del Estado, la tipificación de un hecho o acto como propio del fenómeno religioso no es objetivo, en el sentido de que no está objetivamente tasado, sino que suele ser resultado de una precisa elección determinada, a su vez, por criterios que, en la mayoría de las ocasiones, nada tienen que ver con lo religioso al venir, en la mayoría de los casos, impuestos por razones de carácter político, social, cultural, etc. Sin embargo, el fenómeno religioso se manifiesta prácticamente en todos los ámbitos del sistema jurídico, desde las relaciones familiares (matrimonio, patria potestad) a la organización administrativa del Estado (escuela privada, archivos, sanidad, edificios de culto, enseñanza de la religión, etc.); del derecho procesal (jurisdicción matrimonial eclesiástica) al derecho penal (protección de los sentimientos religiosos y de la libertad religiosa y de conciencia), afectando incluso al derecho europeo e internacional (relación entre ordenamientos jurídicos, principios y garantías en los tratados internacionales, etc.). Complejidad que, bien en cuanto conjunto normativo o en cuanto especialidad jurídica, no impide la unidad sistemática del método que deriva y se atiene a la naturaleza jurídica del bien protegido: el hecho religioso.

Especialmente en el pasado, dado el carácter profundamente religioso de los pueblos, la *religión* infundía los propios valores en las dimensiones organizativas fundamentales de sus respectivas sociedades, llegando incluso, en algunos casos, a asumir el gobierno directo y el control político de las mismas, además del espiritual. Quizás por ello, la relación dialéctica entre los *poderes* ejercidos por las religiones organizadas presentes en distintos contextos humanos y la estructura política o gobierno de las propias comunidades sociales ha sido seña de identidad indeleble en la historia de la humanidad. Relación que ha quebrado en ocasiones precisamente por la identificación de la organización política de la sociedad con la estructura organizativa de alguna o algunas de las religiones presentes en ella. No todas las religiones, sin embargo, han tenido la pretensión de identificarse con la sociedad política y de instaurar un dominio sobre ella: en el caso del Cristianismo, por ejemplo, se formuló, ya desde la palabra del mismo Cristo, una nítida teoría de la distinción entre poder político y poder religioso con la afirmación de “dar a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios”. Principio que, en su propio origen y en su devenir histórico, no ha sido siempre de fácil interpretación y aplicación. Ya en el siglo primero San Pablo, por ejemplo, urgía la obediencia a las autoridades políticas motivando teológicamente su ruego con la afirmación del principio de que *todo poder viene de Dios*. En definitiva, la aceptación de la autoridad terrena del poder político se fundaba en que Dios es la fuente última de todo y cualquier poder humano: lógicamente, el cristiano se rebelaría ante el poder político que suplantara

a Dios en el ejercicio de la autoridad⁴.

Incluso en las sociedades inspiradas y fundadas en la distinción y separación entre sacro y profano o, lo que es lo mismo, entre Estado e Iglesias, resulta difícil, tanto históricamente como en la actualidad, delimitar los confines de las respectivas competencias y los niveles de compatibilidad de sus relaciones, por cuanto que unas y otras se ven, de hecho, sometidas a variaciones, alternancias y, en casos cada vez más frecuentes, a competenciales y concurrentes actitudes ideológicas que, con frecuencia, solapan auténticas luchas políticas. Al menos hasta el presente, los contenidos doctrinales o dogmáticos de las creencias religiosas, así como la organización interna que cada grupo se da a sí mismo, constituyen ámbitos de autonomía en los que las democracias pluralistas, precisamente por su actitud no totalizante respecto a las decisiones personales y de carácter social de sus ciudadanos, no intervienen, asumiendo una actitud de *respetuosa neutralidad*: es decir, en razón del principio de incompetencia, las autoridades estatales renuncian a manifestar preferencia o ejercer poder alguno o control al interior de las comunidades religiosas.

III. ENTORNO Y SENTIDO DE LA INTERCULTURALIDAD EN LA PERSPECTIVA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA COMO DERECHO FUNDAMENTAL⁵

Planteamiento que, a su vez, nos lleva a enfocar nuestra reflexión desde el parámetro metodológico de la *libertad religiosa* en cuanto bien primario a proteger por el ordenamiento, por ser patrimonio fundamental de la persona y, precisamente por ello, es decir, en cuanto libertad, principio cimero recogido y proclamado en textos internacionales y constitucionales. De este modo, en la medida en que el ordenamiento establezca como principios informadores del mismo el pluralismo, la igualdad y la libertad, tal como lo hace por ejemplo la Constitución Española de 1978 (art. 1.1; 9.2 y 14), se impone, en esta sede, asumir como criterio hermenéutico de estudio la libertad religiosa en cuanto se constituye en garantía y condición necesaria de aceptación por parte del ordenamiento jurídico tanto del pluralismo en materia religiosa como de la posibilidad del

⁴ Cfr. A. Calvo Espiga, *Implicaciones jurídico-canónicas de la relación entre la Iglesia y la Comunidad política*, Eset, Vitoria, 1984, p. 52.

⁵ Para todo este apartado puede verse A. Calvo Espiga, "Pluralismo, multiculturalismo y tolerancia: semántica y derecho", *Scriptorium Victoriense*, n° 50, 2003, pp. 161-217, donde se ofrece un análisis más detallado de los conceptos aquí expuestos.

ejercicio privado y público del derecho que, a su vez, garantiza y protege esta libertad.

Y no sólo desde su naturaleza jurídica en cuanto derecho humano y fundamental, sino incluso desde la perspectiva de los denominados *derechos culturales* adquiere un protagonismo especial la *libertad religiosa* como quicio del Estado plural y democrático. Si bien la categoría *derechos culturales* carece, según algunos autores, de legítima autonomía jurídica, puesto que, en realidad, los así denominados no irían más allá de lo ya contenido y garantizado en los derechos de libertad⁶, viene generalizándose la idea de reconocer a los Estados constitucionales la posibilidad de objetivar el reconocimiento jurídico de las identidades étnico-culturales a través del tópico de los derechos, justificándolos, sin embargo, siempre sobre un derecho o unos principios personalistas: los derechos culturales se justificarían, pues, como categoría ulterior de los derechos fundamentales o humanos, en la medida en que la pertenencia a una determinada etnia o cultura puede llegar a constituir elemento irrenunciable para el ejercicio de la libertad individual. Según plantean los defensores de la urgencia y protagonismo de los derechos culturales, un sujeto que fuese erradicado de un contexto cultural propio, alejado de un concreto complejo de tradiciones o, eventualmente, impedido de *la posibilidad de practicar una determinada religión*, se verá privado, desde el horizonte de su libertad, de la base necesaria para autocomprenderse y para llevar a cabo decisiones auténticamente personales y libres⁷.

Una de las razones que más pesan en el ánimo de los defensores de la vigencia de los *derechos culturales* tiene que ver de forma especial con el refuerzo y garantía *extras* de la libertad religiosa y del derecho que faculta su ejercicio, pues, según ellos, la lógica del individualismo que funda la igual dignidad de todos los ciudadanos y la prohibición de cualquier discriminación no resulta suficientemente idónea para satisfacer las exigencias de pleno reconocimiento e inclusión social de las identidades étnico-culturales distintas y ajenas a las que podrían denominarse identidades mayoritarias. Para los partidarios de esta clase de derechos, la denominada lógica del individualismo, en lo que concierne al

⁶ Cfr., entre otros, A. Calvo Espiga, "Pluralismo, multiculturalismo..." *cit.*, pp. 203-212; *Idem*, "Tolerancia, multiculturalismo y democracia: límites de un problema", *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, n° 3, 2003, pp. 73-106; P. Comanducci, "Diritti umani e minoranze: un approccio analitico e neo-illuministico", *Ragione pratica*, n° 1/2, 1994, pp. 32-54; L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, vol. 2. *Teoria della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 59; Ch. Kukathas, "Are there any cultural rights?", *Political theory*, n° 1, 1992, pp. 105-139.

⁷ Cfr. W. Kymlicka, "The rights of minority cultures. Reply to Kukathas", *Political theory*, n° 1, 1992, pp. 140-146; *Idem*, *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1995, pp. 4-20.

reconocimiento y vigencia de los derechos fundamentales, acabaría, bajo la enmascarada ficción de la neutralidad social del Estado, privilegiando las identidades culturales, las opciones religiosas o antirreligiosas y la moral más acordes con los intereses políticos amparados en mayorías sociales de conveniencia⁸.

1. Un concepto “inadvertidamente” equívoco: ¿qué se entiende por cultura?

Antes de abordar cualquier explicación o juicio de valor relacionados con la *cultura*, se ha de dejar constancia, para salir al paso de posibles malentendidos, de que nos hallamos ante un concepto etéreo e impreciso en su utilización y con gran variedad de opciones en su significación⁹. Merece la pena recordar como marco referencial de la dificultad que implica un acercamiento serio al concepto y a la realidad de la *cultura* o las *culturas* lo que ya en los años veinte del siglo pasado planteaba el célebre antropólogo norteamericano Robert Lowie cuando sostenía que la cultura era un conjunto de “parches y retales”¹⁰, así como la irónica descripción realizada por Kinkaid:

“En los países carentes de cultura o temerosos de no tenerla existe un Ministerio de Cultura. Pero, ¿qué es la cultura? En unos lugares es el modo de tocar los tambores, en otros consiste en el modo de comportarse en público y en algunos la cultura se reduce al modo de cocinar. ¿Qué merece realmente la pena conservar de estas cosas? ¿No es cierto que la gente

⁸ Cfr. Ch. Taylor, *The politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1992, passim. Una sintética y precisa exposición del *status quaestionis* en torno a esta problemática puede verse en E. Pariotti, *I Diritti Umani. Tra giustizia e ordinamenti giuridici*, Utet, Novara, 2008, pp. 124-131.

⁹ Sobre la equívocidad e imprecisión, más que polisemia, del término *cultura* y sus derivados, así como de sus implicaciones y consecuencias en el ámbito jurídico, puede verse G. Bueno Martínez, “La idea de cultura”, en J.B. Llinares, y N. Sánchez Dura (ed.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 14-15; *Idem*, *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona, 1998, pp. 57-58; A. Calvo Espiga, “Pluralismo, multiculturalismo...”, *cit.*, pp. 166-173; F. Erspamer, *Paura di cambiare. Crisi e critica del concetto di cultura*, Donzelli, Roma, 2010, pp. 25-36; A. Finkelkraut, *La derrota del pensamiento*, tr. J. Jordá, Anagrama, Barcelona 1990, pp. 9-30; J.B. Llinares, “El concepto de ‘cultura’ en el joven Herder”, en J.B. Llinares y N. Sánchez Dura, *cit.*, p. 220; J.R. Llobera, “El concepto de cultura en la antropología social y cultural”, en J.B. Llinares y N. Sánchez Durá, *cit.*, p. 115; E. Sapir, “Culture, genuine and spurious”, *American Journal of Sociology*, n° 29, 1966, pp. 401-429; T. Tentori, “Cultura y transformación social”, en F. Alberoni (ed.), *Cuestiones de Sociología*, Herder, Barcelona, 1971, pp. 1216-1217.

¹⁰ Cf. R. Lowie, *Primitive Society*, Liveright, Nueva York 1947, p. 441. La primera edición de esta obra es de 1920.

seinventa la cultura según conveniencias o necesidades?”¹¹.

Del mismo modo que, en sus orígenes, a través de la *cultura*, la UNESCO buscaba garantizar la dignidad de la persona humana al margen de todo empequeñecimiento particularista, mientras se sostenía la existencia de la verdad objetiva así como la posibilidad de alcanzarla, a partir de los 70 se reconoce, por el contrario, la preeminencia al grupo o al *espíritu* del grupo sobre la autonomía de la persona, asumiendo, de este modo, como criterio y principio precisamente lo que los Ilustrados consideraban prejuicio o incultura. Así pues, la cultura “*debe ser considerada como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y de las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias*”¹². Vencer la ignorancia y los prejuicios deja de ser, según las últimas opciones críticas de la UNESCO, equivalente a buscar la verdad para convertirse en la aceptación y reconocimiento de la existencia de una insuperable pluralidad de posiciones culturales, con la consiguiente supresión de cualquier intento de universalidad¹³.

Ahora bien, si, a pesar de su equivocidad significativa, asumiéramos la *cultura* como un saber de *segundo grado*; es decir, como saber y tendencia o deseo que tienen como objeto no la realidad, sea física o ideal, y ni siquiera el propio sujeto personal, sino el conocimiento en sí mismo siempre, por supuesto, referido al pasado y nunca al futuro, se podría ofrecer como fecha que datara el inicio de la *cultura* el 14 de enero de 1506. Día en que durante la excavación de los cimientos de una casa en el *Colle Oppio* fue hallado un conjunto escultórico clásico, hecho bastante habitual en la época y en el subsuelo romano. Lo que convierte en especiales hallazgo y escultura es el comentario que sobre ella realizó Giuliano da Sangallo, arquitecto papal, nada más verla: “Questo è il Laoconte di cui fa menzione Plinio”.

¹¹ J. Kinkaid, *A small place*, Penguin Books, Nueva York, 1988, p. 54.

¹² Definición conforme a las conclusiones de la *Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales* (Mondiacult, México 1982), de la *Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo* (*Nuestra Diversidad Creativa*, 1995) y de la *Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo* (Estocolmo, 1998).

¹³ Cfr. A. Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, cit., pp. 9-30. Por lo que respecta a los textos de la UNESCO, de interés en esta sede: *Conferencia de las Naciones Unidas en vistas a la creación de una organización de las Naciones Unidas para la ciencia y la cultura* (Londres 1945) y la anteriormente citada *Conferencia de México sobre políticas culturales*, 1982.

2. Aproximación práctica a la idea de cultura

Si aceptamos, pues, el hecho de que la *cultura* se encuentra entre los fenómenos para los que todavía no se ha acuñado una definición satisfactoria, común y universalmente aceptada, hemos de asumir el riesgo y el reto de tratar sobre algo que desconocemos, al menos en la misma medida en que nos confesamos incapaces de fijar (arbitrar) su definición. Consecuentemente, también desde esta perspectiva nuestra exposición tendrá muy pocas posibilidades de ser convincente, en la medida, sobre todo, que fija la imposibilidad de *mostrar* o de *demostrar* que el discurso se adecua a la realidad sobre la que se articula la palabra.

También aquí nos enfrentamos a una paradoja semejante a la que surge, debido a su dificultad o imposibilidad a la hora de arbitrar definiciones objetivamente contrastables, cuando se estudia cualquier fenómeno o institución específicamente humanos como son, por ejemplo, el arte, la religión, el derecho, el amor, etc., pues en la misma medida que enraízan en la humanidad participan de la propia complejidad del ser humano¹⁴. Precisamente por ello nos acercamos a una comprensión *operativa* del concepto de cultura o, dicho de otro modo, a una descripción o definición de este concepto a partir de la diversa fenomenología, hechos o circunstancias que se califican como *culturales*. Y, por cuanto se refiere a esta sede, estimamos que los más relevantes dicen relación a las siguientes concepciones de la cultura:

Concepto *integral* de cultura, concepción que se articula desde una triple perspectiva en el nacimiento, consolidación y desarrollo del grupo humano: la *producción* o perspectiva material, el *parentesco* o concreción de su sociabilidad y la *palabra* o vehículo por excelencia de la ideología.

Concepto *clasista* de cultura: dimensión complementaria de la anterior, sobre todo cuando se intenta buscar parámetros para acercarse a la *cultura* en sociedades complejas y socialmente estratificadas, en las que el sistema de adaptación o *cultura material* adquiere un papel o función determinante ya sobre la organización social del grupo, bien sobre el sistema interpretativo del propio entorno e incluso del conjunto del universo a través, por ejemplo, de teogonías y cosmogonías.

Concepto *cognoscitivo* de cultura: formalización que se relaciona y orienta radical y exclusivamente al ámbito cognoscitivo y educativo. La *cultura* se liga a las ideas, al saber, a la educación, a los símbolos, la filosofía, las ciencias y las artes. Es el caso de la *cultura* que se reconoce al

¹⁴ Cfr. A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris, 1982, § 1: al estar la obra dividida en párrafos, optamos por dar referencia interna del párrafo en lugar de las páginas en orden a facilitar de ese modo su consulta o comprobación, tanto en el original como en cualquiera de las traducciones o ediciones existentes.

letrado, al universitario, al intelectual; es la consecuencia o resultado de la *paideia* del mundo helenista.

Concepto *análogo* de cultura: por medio de este concepto se busca fijar un denominador común que unifique, sin uniformar, valores y actuaciones prácticas de distintas culturas. El establecimiento de este posible código o denominador común es lo que permite el diálogo intercultural, el progreso y la convivencia pacífica entre pueblos de distintas culturas. Es decir, la analogía nos situaría en el ámbito de la meta-cultura, en cuanto punto de referencia crítico e ideal de culturas, en un horizonte *pluri*-cultural y democrático, que, a su vez, se articula como paso o principio necesario para entablar un efectivo diálogo intercultural.

3. Modelos elementales o fundamentales de relación entre culturas¹⁵

Asumo en este apartado ideas, razonamientos y metodología ya expuestos y utilizados con anterioridad aunque en este momento mi actitud respecto a las *relaciones interculturales* sea más crítica de lo que pudo serlo hace algunos años; sin embargo, mantengo terminología y conceptos en orden a facilitar la comprensión de lo expuesto, puesto que en el ámbito social y en los entornos jurídicos en que nos movemos resulta más familiar y habitual la nomenclatura utilizada. No obstante, cabe señalar que las culturas ni se encuentran, ni se enfrentan, ni se oponen: sólo las personas protagonizan encuentros, desencuentros, amores, odios, persecuciones, filantropías, heroísmos o asesinatos¹⁶. La realidad es que referirse a la cultura como protagonista de la historia no va más allá de constituir un simple recurso analítico, una abstracción retórica acuñada para describir *a posteriori* determinados procesos históricos; pero constituye un craso anacronismo recurrir a tales categorías para explicar nuestra realidad actual. La cuestión es que, urgidos por la superficialidad y las prisas que han arrumbado el pensamiento y la razón al fondo del olvido social, se ha caído en el simplismo, de racista e infeliz recurso, de clasificar a los individuos por su *cultura* de origen o proveniencia. El resultado de esta opción no será otro que el de un mundo dividido en *civilizaciones* (¿?), como sostiene Huntington, con unas connotaciones culturales tan cerradas y definidas que llegarían a impedir cualquier tipo de comunicación y que, en algunos casos, abocarían a inevitables enfrentamientos¹⁷. Los modelos

¹⁵ Cfr. A. Calvo Espiga, "Pluralismo, multiculturalismo y tolerancia...", *cit.*, pp. 171-173.

¹⁶ Cfr. M. Aime, *Eccesi di culture*, Giulio Einaudi, Torino, 2004, pp. 82-86.

¹⁷ M. Nussbaum, Profesora de Derecho y Ética en la Universidad de Chicago, calificaba el choque o enfrentamiento de civilizaciones pronosticado por Huntington de "concepto

que antaño se fraguaron en orden a conseguir una relación interactiva entre culturas distintas se invocan hoy como último recurso de supervivencia cultural.

El primero de estos modelos de referencia se denomina *enculturación*, *endoculturación* o, simplemente, socialización y consiste en el aprendizaje y asimilación vital, a través de la educación informal o formal, de los valores, costumbres, creencias, historia del propio grupo o del propio pueblo: mediante este proceso, se constituye y conforma el núcleo y fundamento de la identidad social y personal. Consiste fundamentalmente en el modo en que cada cultura organiza su aprendizaje.

La *aculturación* define el proceso mediante el cual se realiza la aproximación entre representantes o partes significativas de diferentes culturas. Puede darse una aculturación *intra-sistemática*: cuando se aproximan dos pueblos o grupos de idéntico nivel cultural; o bien *inter-sistemática*, caso de que un nivel cultural sea *superior* o *envolvente* respecto a otros.

La *multiculturalidad* o *multiculturalismo* representa un modelo social y jurídico, de compleja significación, por medio del que se pretende ordenar las relaciones entre grupos de diferentes culturas presentes en un mismo ámbito social¹⁸. Se suelen calificar de multiculturales las sociedades en que coexisten distintas culturas *cerradas en sí mismas* y sin ninguna relación auténtica con las demás. El multiculturalismo parte del principio de que no caben valores comunes que, aun tímidamente, puedan delimitar espacios de coincidencia y, consecuentemente, de convivencia intercultural¹⁹. Se respetan las diversas identidades culturales, excepto en los casos en que alguna de estas culturas sea "*invasora*", pero cada una de ellas vive en la sociedad de espaldas a las demás. El protagonismo y prevalencia del hecho o fenómeno cultural prima sobre la realidad personal del individuo, cuya identidad pasa a depender de su adscripción cultural al margen o, incluso, en contra de su realidad personal; consecuentemente, los derechos personales ceden su protagonismo ante las normas de salvaguarda del grupo²⁰.

científicamente erróneo, porque los mismos sentimientos de tolerancia e intolerancia se pueden encontrar tanto en la civilización occidental como en la oriental, comprendido el Islam. No se enfrentan las civilizaciones, sino las personas intolerantes" (*La Stampa*, 28-05-2002, p. 21).

¹⁸ Cfr. A. Touraine, "¿Qué es una sociedad multicultural?", *Claves de razón práctica*, n° 56, octubre 1995, pp. 14-16.

¹⁹ "Il mito del multiculturalismo finisce allora per essere una riproposizione, in chiave non conflittuale, della diversità culturale, e finisce per porre ancora una volta l'accento sulla differenza piuttosto che sul fatto che ogni cultura è già di per se multicultural" (M. Aime, *Eccesi di culture...*, cit., pp. 23-24).

²⁰ "Il multiculturalismo è un assunto che si basa quantomeno su un doppio errore: che un

La *integración*, en cuanto modelo de relación entre culturas, consiste en el proceso por el que un grupo humano, situado en la marginalidad socio-cultural respecto a otro, acaba estableciendo una convivencia igualitaria con este segundo en semejanza, e incluso identidad según las distintas situaciones, de derechos y deberes. El grupo asumido se desprende de parte, mayor o menor a tenor de las circunstancias, de sus ancestros culturales para asumir como propios los de aquel en que es recibido. La *integración* puede plantearse desde una perspectiva positiva, cuando es directamente deseada y pretendida por un grupo cultural o por personas que lo integran²¹; o de forma negativa, cuando se presenta como alternativa única de supervivencia tanto para un conjunto determinado de individuos como para cada uno de ellos como acontece, por ejemplo, en el caso de los nacionalismos excluyentes.

Probablemente sea la *inculturación* uno de los modos más intensos y a la vez más respetuosos de relación entre culturas. Se entiende por tal el proceso por el que una cultura se aproxima a otra no sólo asumiéndola como medio propio de expresión de sus valores y principios, sino haciendo que estos mismos valores y principios se conviertan en causa y razón que transforme y recree la cultura asumida, dando origen a una nueva. Es, en cierto modo, la plenitud del proceso de *aculturación*, sin llegar a la disolvente identidad de la *integración*: el triunfo de la solidaridad sobre la mono-identificación.

Por último, hemos de referirnos a la *interculturalidad*, en cuanto modelo, junto con la *inculturación*, que, en nuestra opinión, mejor responden a la hora de diseñar espacios jurídicos que, respetando los derechos humanos y los principios democráticos del Estado de derecho, posibiliten y faciliten la relación y convivencia entre personas de culturas diferentes. Entendemos por sociedad *intercultural* aquella en la que, como consecuencia del *pluralismo*, se relacionan en libertad culturas diversas, manteniendo y potenciando sus características propias, al tiempo que respetan y aceptan

individuo sia per così dire completamente o ampiamente sovradeterminato da una cultura, e che le nostre società fossero (o che le società in generale possano mai essere) monoculturali prima dell'arrivo dei migranti" (D. Zoletto, "Gli equivoci del multiculturalismo", *Aut Aut*, n° 312, 2002, p. 8).

²¹ El año 1999 Amselle refería el caso de un referéndum celebrado entre los ciudadanos hispanos de California como primera lengua o lengua vehicular en los centros de enseñanza. La respuesta fue favorable al inglés como primera lengua en los centros de enseñanza, dado que de este modo se favorecería una mayor integración, mientras que el español podía aprenderse perfectamente en el hogar. Ello demuestra, según Amselle, "que las decisiones de las minorías étnicas no se orientan necesariamente en la dirección de la cultura de origen –la que es espontáneamente revalorizada por los defensores del multiculturalismo–, sino que pueden ser orientadas a favor de la cultura de la sociedad que las acoge" (J.-L. Amselle, *Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*, Stanford University Press, Palo Alto, 1998, p. 41).

las ajenas, mientras se crean y establecen lazos de convivencia en razón de los valores que todas ellas reconocen y asumen simultáneamente como propios y comunes.

Ahora bien, desde una perspectiva personalista, interrogarse por la relación entre culturas, dentro de los parámetros de una sociedad democrática y de un verdadero Estado de derecho, no puede tener otro significado que el de la búsqueda de la plenitud y del desarrollo armónico de la persona en su dimensión individual, social y política. La validez o ineficacia de cualquiera de los modos y medios de relación entre culturas está en estrecha relación y dependencia respecto al papel que en ella se reconozca a la persona: todo lo relacionado con la cultura ha de plantearse siempre como algo subsidiario y al servicio de la persona.

IV. PLURALISMO E INTERCULTURALIDAD

Entenderemos, en esta sede, por *pluralismo* el conjunto de circunstancias sociales y actitudes personales que conforman y delimitan ámbitos de convivencia en que el poder, sea político, económico, cultural, ideológico, etc., está justa y equitativamente distribuido, compartido y reconocido, haciendo, en consecuencia, innecesaria la *tolerancia*, ya como actitud, bien como hecho, tanto activa (*ser tolerante*) como pasiva (*ser tolerado*), porque cada cual se mueve libremente en el ejercicio de sus capacidades, la expresión de sus opiniones y la puesta en práctica de sus ideas a través de determinados comportamientos²².

El *pluralismo* enraíza y se consolida en una concepción del hombre basada, desde el convencimiento jurídico-formal y el reconocimiento práctico-material, en la dignidad humana, así como en los atributos y características en ella implicados y en los derechos personales y sociales que de ella derivan; y sólo es posible en condiciones, formales y materiales, de *igualdad y libertad*²³, como única posibilidad de realización material y formal de la *justicia*, pues sólo cuando se consiga una aceptación tal de la igualdad que nunca la libertad de una persona pueda ser invocada como límite cercenador de la de otras se habrá consolidado la auténtica justicia, irrefutable testigo del verdadero *pluralismo*.

Preguntarse por la naturaleza, el significado o los contenidos del

²² Cfr. P. Barcellona, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 131-132; J.L. López Aranguren, *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 117; J. Querejazu, "Perplejidades de la tolerancia", *Lumen* 43, 1994, pp. 48-49.

²³ Cfr. J. Querejazu, "Perplejidades...", *cit.*, pp. 50 y 54.

pluralismo equivale a acercarse a una cuestión que afecta a todas las dimensiones del hombre, de la sociedad y de las propias fuentes de la interculturalidad²⁴. Con mucha frecuencia mediante esta palabra, a semejanza de lo que sucede con el multiculturalismo, sólo se significa o constata que la realidad en que vivimos es múltiple, es decir, que se compone de individuos de toda especie: desde el mineral más elemental hasta el hombre. El *pluralismo*, en esta perspectiva, no va más allá de ser la simple constatación, social y jurídicamente aséptica, de una realidad que, por su evidencia y simplicidad, no presenta ningún problema especial. Los problemas comienzan cuando del mundo de las meras constataciones y de la simple observación, en su sentido más objetivo, material y concreto, se avanza al ámbito antropológico, social, jurídico o religioso, para preguntarse por el *pluralismo* como medio de integrar la *unidad* de lo que en una determinada sociedad se consideran valores humanos fundamentales en la *diversidad* o dispersión generadas por el ejercicio, ya individual o colectivo, de las libertades personales que, a su vez, son integrantes básicos y necesarios del patrimonio ético y jurídico constitutivo de su identidad personal y social.

1. El pluralismo en la dialéctica persona-sociedad

Asomarse a la historia de la filosofía o a la evolución de la propia metodología de las ciencias positivas equivale a descubrir el pluralismo como telón de fondo, unas veces, y como acicate otras de pensamiento y saber. Más allá de su dimensión hermenéutica, constituye una indiscutible adquisición del pluralismo el principio de que la unidad del mundo y de la esencia personal no excluyen la variada multiplicidad de perspectivas lógicas y críticas desde las que se ha intentado e intenta comprenderlos; por el contrario, puede decirse que las genera analíticamente²⁵.

No cabe duda de que es en la persona humana donde se verifica, quizás como en ningún otro ser, la dialéctica entre el uno-universal-único y el particular-plural-múltiple, dado que concreta, en grado máximo, a

²⁴ Complejidad que desde la hermenéutica del estudio de los derechos de la persona, desde la perspectiva de la conciencia, apunta Dionisio Llamazares Fernández, *Derecho de la libertad de conciencia*, vol. I. *Libertad de conciencia y laicidad*, Civitas, Madrid, 2002, pp. 46, 110-180, 204-250 y 310-314.

²⁵ Cfr. D.O'Brien, "The relation of Anaxagoras and Empedocles", *The Journal of Hellenic Studies*, n° 88, 1968, pp. 93-103; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Forgotten Books, Londres, 1930, pp. 197-250; K. Freeman, *The Presocratic Philosophers: a Companion to Diels*, Basil Blackwell, Oxford, 1946, pp. 172-203; W.K. Chambers Guthrie, *A History of Philosophy*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, pp. 122-265; G.S. Kirk y J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1969, pp. 447-503; H. Strange Long, "The Unity of Empedocles Thought", *American Journal of Archaeology*, n° 53, 1949, pp. 142-158.

causa de su dualidad constitutiva, la singularidad y el particularismo, al tiempo que necesariamente ha de realizarlo y realizarse comunitaria o socialmente. Cada persona es un todo único y singular. Unidad y unicidad que es la fuente y origen del profundo deseo que cada ser humano tiene de ser y verse *reconocido* en su dignidad y singularidad. Por otra parte, es una constante en la experiencia personal que, precisamente, el *reconocimiento social* es la mejor garantía de estima personal. Sin embargo, no puede olvidarse la paradoja en que se desenvuelve la naturaleza humana al necesitar perentoriamente de otras realidades y de otras personas, es decir de la sociedad, para alcanzar y satisfacer sus fines personales. Esta dimensión social de la naturaleza humana se traduce y concreta en la existencia de una verdadera y auténtica *comunidad humana*; y si se puede hablar de *comunidad* es porque en cada uno de sus miembros existe, más allá o además de sus exclusivas características o propiedades personales, un constitutivo *común* con los demás. La progresiva importancia que en el mundo actual se atribuye a los derechos del hombre es muestra incontestable de cómo lo que existe de común en las personas prevalece sobre lo singular y particular, dado que la *alteridad* no es sólo ni principalmente característica o propiedad de la naturaleza humana, sino constitutivo esencial de su *ser-persona*: miembros de una misma *comunidad*, los aspectos particulares y plurales o disgregadores (raza, cultura, ideología, religión, etc.) no pueden eclipsar el fundamento común que nos relaciona esencial y radicalmente a unos con otros.

2. Perspectiva socio-jurídica del pluralismo

En la ciencia política y en la sociología, así como en el ámbito del derecho y de la ciencia jurídica, se ha entendido por *pluralismo* bien la doctrina política opuesta a la teoría monista del Estado, o bien una hermenéutica de análisis y comprensión de las sociedades e instituciones humanas distintas del Estado. El *pluralismo* moderno, sobre todo tal y como se ha desarrollado en Inglaterra y América entre los años 1900 y 1930, surgió como consecuencia de la imposibilidad estructural que atenazó al Estado moderno, hijo de la Ilustración, a la hora de dar respuesta a importantes problemas surgidos de modos de organización social, hasta entonces, desconocidos, así como de las nuevas formas de articulación de los Estados²⁶.

La teoría del Estado soberano, elaborada principalmente por juristas,

²⁶ Para una visión comprensiva del fenómeno y del problema del pluralismo político tal como se ha venido manifestando a lo largo de la historia, así como su asunción e influencia en los ordenamientos constitucionales contemporáneos, puede verse Dionisio Llamazares Fernández, *Derecho de la libertad de conciencia...*, l. c.

provocaba graves dificultades desde el punto de vista político, sobre todo, en la medida en que *soberanía* se confundía con omnipotencia y hasta omnipresencia social del Estado. El desacreditado Estado soberano fue el principal objetivo crítico de las teorías y doctrinas pluralistas que, desplazando su interés y punto de mira del Estado a la sociedad y grupos sociales, reivindicaron derechos y protagonismo social para grupos profesionales y asociaciones, en oposición al Estado²⁷. Tampoco ha sido ajeno a esta consolidación de la práctica democrática el progresivo reconocimiento de los derechos del hombre que, en cierto modo, ha *despolitizado*, en su sentido más estricto, el concepto de democracia para convertirlo en modo o marco en que delinear o tipificar las relaciones humanas, asumiendo como fundamento basilar de las mismas el respeto a la igual dignidad de todos los hombres y a sus ideas, aun cuando no se compartan: éste precisamente sería el punto de inflexión en que se entrecruzan *tolerancia* y *pluralismo*.

El ideal democrático, que en un primer momento aparece como conquista de la libertad política, evoluciona, como consecuencia de una necesaria dinámica interna, hacia la defensa y promoción de cualquier libertad, sobre todo de la de pensamiento: con el ideal democrático, necesariamente debía afirmarse la legitimidad, incluso la necesidad, del pluralismo. Para que una sociedad pueda considerarse *pluralista* ha de estar integrada en sus miembros por personas que hayan accedido a la misma *libre y voluntariamente*, sin que el ingreso en o la salida de la misma se impida por ningún motivo de exclusividad: *apertura* y *libertad* son las dos condiciones que caracterizan a una sociedad como *pluralista*. Precisamente de esa dimensión pluralista extrae su razón de ser el ideal democrático en cuanto proceso concurrencial y competitivo para hacer llegar al poder una verdad o una ideología, teniendo siempre presente que la misma fuerza que legitima y garantiza la lucha entre las ideas ha de impedir cualquier ataque contra las personas. Lo que nos lleva a señalar uno de los problemas más acuciantes en las sociedades actuales: el de la tolerancia del intolerante²⁸.

²⁷ Cfr. L. Duguit, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, F. Alcan Éditeur, Paris, 1911, que en la obra citada rechaza la concepción y teoría del Estado soberano, junto con las concepciones metafísicas del derecho, cuya finalidad ha de ser, según este autor, promover la solidaridad social.

²⁸ Cfr. D. Tosini, *Martiri che uccidono. Il terrorismo suicida nelle nuove guerre*, Il Mulino, Bolonia, 2012, pp. 17-50 y 87-173; M. Walzer, *On Toleration*, New Haven-Londres 1997: la referencia realizada corresponde a las páginas 111-114 de la edición italiana publicada por Editorial Laterza el año 2000.

V. SECULARIZACIÓN Y LAICIDAD EN LA ENCRUJADA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Referirse a la sociedad actual como una sociedad secularizada en que la laicidad se invoca como mágica panacea resolutoria de conflictos ideológicos o religiosos se ha convertido en un tópico tan acríticamente aceptado como social y jurídicamente inoperante²⁹, sobre todo si nos atenemos a las cada vez mayores restricciones con que incluso en nuestras sociedades democráticas se encuentran los fieles de no pocas religiones, sobre todo los cristianos³⁰.

1. Ordenamiento jurídico y secularización

Hemos de reconocer que cuantas veces recurrimos al término *secularización* estamos utilizando una palabra equívoca y ambigua más que polisémica³¹. El problema de la *secularización* es una de las grandes cuestiones, más que ideológicas, religiosas o filosóficas, socio-ambientales, presente, como entorno, caldo de cultivo y telón de fondo, en todos los problemas relacionados con la constitución y fundamentos del Estado contemporáneo, y que todavía no ha recibido una suficiente clarificación doctrinal ni desde la reflexión jurídico-constitucional, ni desde la historia de las instituciones, ni desde la propia teoría y configuración de los derechos humanos y su razón de ser³².

En su sentido primigenio, al menos desde una perspectiva histórica y hermenéutica, se ha entendido por secularización “el proceso, activo o pasivo, por el que una realidad, unida estrechamente a Dios y a la religión, retorna al mundo profano, a lo secular”³³. Literalmente, *secularización*

²⁹ Cfr. A. Touraine, *cit.*, pp. 21 y 23-24.

³⁰ Según los últimos informes de diversas agencias internacionales se calcula que, en la actualidad, sufren persecución, que con gran frecuencia llega a la muerte, por motivos religiosos unos 200.000.000 (*sic*) cristianos. Cfr. <http://www.libertadreligiosaenelmundo.com/> y <http://www.ain-es.org/pdf/Informe2010vinculadobaja.pdf>. (02-02-2013).

³¹ “*La sécularisation constitue un paradigme ambivalent en sociologie de la religion: il apparaît indispensable et il est sans cesse remis en cause*” (J. Baubérot, “La laïcisation et les mutations du religieux chrétien et du politique au XX^{ème} siècle, *Cristianesimo nella Storia*, n° 22, 2001, pp. 634-635).

³² Cfr. A. Calvo Espiga, “Conciencia y Estado de derecho”, *Laicidad y Libertades*, n° 1, 2001, pp. 17-45.

³³ A. Vergote, “Religion et sécularisation en Europe occidentale”, *Revue Théologique de Louvain*, n° 14, 1983, p. 422.

significa pasar de un estado religioso a uno profano³⁴. De significar, en un inicial sentido estrictamente jurídico, la transferencia de un bien de la Iglesia a una instancia o poder no religioso, o bien la *reducción al estado laical* de una persona consagrada, sacerdote o religioso, pasó a designar los efectos jurídico-administrativos derivados de la transferencia al Estado de instituciones, educativas o asistenciales, originariamente *confesionales*³⁵. El término *secularización* designa hoy, directa y primariamente, la desaparición o disolución total de lo religioso en el mundo: no se trata sólo del repliegue de las Iglesias y de la emancipación de importantes sectores de la vida social de la tutela eclesiástica, sino que implica la ausencia, en el ámbito social, de todo aquello, fundamental o accesorio, que haga referencia a la Religión. *Secularización* significa *desacralización absoluta* de la sociedad. La *secularización*, pues, entendida como un modo de acercamiento a los problemas en el que prima la mera facticidad y el más excluyente racionalismo, representa, de hecho, la última fase del establecimiento de la modernidad, así como su *consolidación*³⁶.

Incluso en los últimos años, la secularización, es decir, el vivir, según la fórmula ya clásica, “como si Dios no existiese” (*etsi Deus non daretur*) no es sólo actitud común, y que parece ir en aumento, en gran número de nuestros contemporáneos que se manifiestan ateos, agnósticos o no practicantes religiosamente, sino que constituye una novedad su extensión al interior de las propias Iglesias cristianas, hasta influenciar substancialmente los comportamientos personales y sociales de sus miembros³⁷. Circunstancia y novedad que abocan a la distinción entre la *secularización-hecho* y la *secularización-valor*. La primera no es más que la simple constatación de que la vida pública se organiza y estructura rompiendo con la tutela

³⁴ Casi todas las definiciones actuales de *secularización* se hallan en relación o, en mayor o menor medida, son deudoras de la descripción que de ella hizo Berger, para quien la *secularización* hacía relación, sobre todo, al “proceso por medio del cual determinados sectores de la sociedad y de la cultura han sido sustraídos a la autoridad y dependencia de instituciones y símbolos religiosos” (P. Berger, *The Sacred Canopy*; citamos según la edición francesa de esta obra, titulada *La religión dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, tr. J. Feisthauer, Ed. du Centurion, Paris, 1971, p. 174).

³⁵ Interesante e iluminador el tratamiento, con referencias al derecho comparado y al ordenamiento español tanto ordinario como constitucional, que de la secularización y la laicidad realiza Dionisio Ilamazares Fernández, *Derecho de la libertad de conciencia...*, cit., pp. 150-183, 212, 223, 232-238, 247-250, 314-322.

³⁶ Cf. P. Berger, *The Sacred Canopy*, l. c.

³⁷ Puede verse una breve y atinada referencia a esta situación en S. del Cura Elena, *A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios (in)tempetivo*, Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos, Burgos, 2001, pp. 30-39. Desde una perspectiva teológica, puede verse, del mismo autor, *Monoteísmo, (in)tolerancia y nuevas mitologías*, en F. García y J.I. Tellechea (ed.), *Tolerancia y fe católica en España*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1996, pp. 130-135.

tradicional que sobre ella ejercían las instituciones religiosas. La segunda propugna que la secularización de la sociedad, en todo lo que se refiere a la vida pública, Estado, escuela, etc., ha de ser motivo y razón principal en su evolución o desarrollo³⁸. Y es precisamente en el ámbito de los valores donde se dan mano secularización y laicidad cuando se las hipertrofia más allá del ámbito de los hechos o de las actitudes personales y se las eleva al mundo de los valores³⁹.

A partir, pues, de la variedad de sentidos y significados de este concepto, se puede convenir en entender por *secularización* el proceso histórico, social e ideológico (filosófico) por el que todo lo relacionado con el mundo y la existencia humana tiende progresivamente a emanciparse o separarse (ser emancipado o separado), incluso a oponerse en los supuestos más radicales, de (a) cualquier relación con lo sagrado, lo religioso o lo eclesiástico. Por encima y al margen de toda polémica al respecto, constituye una adquisición totalmente válida del fenómeno secularizador el hecho de la diferenciación, independencia y emancipación del ámbito profano-secular del de la religión: lo religioso no tiene por qué enseñorearse o dominar esferas que pertenecen al universo de lo profano. Ahora bien, cabe recordar que la circunstancia de que, sobre todo en el tránsito del siglo XIX al XX, en Europa coincidiese el hecho jurídico de la separación e independencia de ambas esferas con la decadencia de las creencias y prácticas religiosas, condujo a la hipertrofia del propio concepto de secularización, concluyendo, como si de un axioma o postulado incontestable se tratara, la indisoluble y necesaria unión de ambos fenómenos⁴⁰. Y ello hasta el extremo de que, en muchos casos, a pesar de que se trate de una falacia desmentida manifiestamente por realidades socio-políticas como, por ejemplo, la sociedad estadounidense⁴¹ y todas

³⁸ «Dans le cadre d'études socio-historiques sur le devenir de la religion en France, puis d'une comparaison entre pays de l'Union européenne, j'ai proposé une distinction entre sécularisation et laïcisation, devenues ainsi deux notions plus délimitées... je situe la sécularisation dans un champ à dominante socio-culturelle et la laïcisation dans un champ à dominante politico-institutionnelle» (J. Baubérot, "La laïcisation et les mutations...", *cit.*, p. 635).

³⁹ Hipertrofia que conduce al exclusivismo intolerante y excluyente. Sirva como muestra de esta actitud, entre los abundantes casos que podríamos referir, la breve recensión de R. Carcano al libro *Laicità. Una geografia delle nostre radici*: <http://www.uaar.it/ateismo/opere/118.html>. (10-02-2013).

⁴⁰ Cfr. J. Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, tr. M. Gutiérrez Carreras, PPC, Madrid, 2000, p. 33.

⁴¹ Como ya pusiese de manifiesto el propio Marx, precisamente en la época en que se comienza a perfilar la concepción de la secularización a que nos venimos refiriendo, en Estados Unidos la esfera secular se emancipó de lo religioso sin que ello connotara el declive u obscurecimiento de la religiosidad. En su libro sobre la cuestión judía llegó a afirmar que

aquellas democracias, normalmente las históricamente más consolidadas y socialmente más avanzadas que asumen sistemas de *religious freedom*, únicamente se concibe la posibilidad real de una verdadera autonomía de lo profano (Estado, legislación, economía, ciencia, etc.) en la medida en que se niegue toda posibilidad pública de lo religioso; o lo que es lo mismo, en la medida en que sociedad y ordenamiento asuman la *laicidad* como principio fundamental de organización.

Este proceso de emancipación, que al menos en las democracias occidentales puede considerarse que ha alcanzado su madurez, es el punto de llegada de una larga historia de luchas incesantes entre dos posturas antagonistas: una que invocaba lo sagrado como referencia y razón de conjunto de la vida social; y la de quienes, contestando el poder eclesiástico, reivindicaban la total autonomía de las llamadas realidades temporales o ámbitos profanos. Sin embargo, sólo con la llegada del fenómeno ideológico y cultural de la *modernidad*, y todo lo implicado y supuesto en este genérico, se planteó verdaderamente, *de forma práctica y socialmente relevante*, la cuestión de la emancipación de los ámbitos seculares en relación a lo sagrado y a la Iglesia⁴². Planteamiento de mayor sensibilidad por lo que se refiere a la Iglesia Católica, pues protestantes, en todas sus confesiones, y anglicanos no presentaban tanto problema precisamente por la necesaria implicación estructural de las respectivas iglesias en la estructura de sus Estados. Se ha de reconocer que, a pesar de la incidencia que el *dualismo gelasiano* tuvo en algunos escritores medievales y de los planteamientos, desmitificadores de las teogonías de creación, subyacentes

Estados Unidos era el país de la *perfecta emancipación política* y, simultáneamente, el *más religioso*. O lo que es lo mismo, desde la perspectiva de la relación entre las realidades profanas y la religión, nos hallaríamos ante el país más secularizado del mundo; pero, si atendiésemos a las prácticas y creencias religiosas de sus habitantes, estaríamos ante el *menos secularizado* de todos. Cfr. K. Marx, *La cuestión judía*, en K. Marx y F. Engels, *Obras*, T. 5, Barcelona, 1978, p. 183.

⁴² Fenómeno que coincide históricamente con la estatalización del derecho en perjuicio de su raíz y sentido sociales: "Il diritto diventa regola imperativa quando si inserisce in un apparato di potere, per esempio nello Stato, dove la dimensione *stricto sensu* politica ha il sopravvento su quella sociale e dove l'ordine sociale fa i conti con i problemi connessi all'esercizio della sovranità trasformandosi spesso nel cosiddetto ordine pubblico, cioè in un ordine governato dall'alto e dal carattere ferreamente potestativo... Come abbiamo detto più sopra, con l'inserimento –avvenuto nel corso della modernità– del diritto nell'apparato di potere più perfezionato, ossia nello Stato, dietro l'incubo parossistico dell'ordine pubblico, il diritto si è visto sostanzialmente stravolto nella sua natura e funzione originarie e chiamato a svolgere il ruolo di apparecchio ortopedico del potere politico, di controllo sociale. Da qui la sua riduzione tutta moderna –via abbiamo già accennato– in un complesso di leggi, cioè di comandi sovrani, in una gerarchia di manifestazioni (fonti) con al sommo –ovviamente– la legge, con un progressivo isterilimento della consuetudine fino a scemarla e a costringerla al non-ruolo ancillare di *consuetudo secundum legem*, cioè a un rango ripetitivo ed esplicativo" (P. Grossi, *Prima lezione di diritto*¹⁰, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 25 y 31-32).

a los más importantes e influyentes sistemas de pensamiento medievales, de hecho y tantas veces de derecho, la Iglesia fue, a lo largo de la Edad Media, una institución simbólicamente englobante: política y sociedad buscaban situarse en la esfera de la influencia religiosa e invocaban su legitimación religiosa como garantía del propio ejercicio del poder. En consecuencia, las obligaciones y prescripciones de carácter religioso conformaban los aspectos más dispares y diversos de la vida social. Sin embargo, más que la Revolución Francesa, fue la recepción *autoritaria* de la misma, tanto jurídica como socialmente, por Napoleón Bonaparte, sobre todo a comienzos del siglo XIX, la que consumó y consolidó la autonomía del poder político (recuérdese el gesto de Napoleón arrebatando la corona imperial de manos del Papa y autocoronándose emperador), al tiempo que la Iglesia era progresivamente considerada como una institución más en el concierto social de las restantes instituciones. Así pues, desde una percepción y perspectiva verdaderamente democráticas y respetuosas con los derechos de la persona, la laicidad derivada de una secularización auténtica no debe implicar jamás la negación de la dimensión religiosa de personas o sociedades, sino que debe consistir en la gestión política, con sus necesarias e intrínsecas consecuencias e implicaciones jurídicas, de lo religioso y no en la gestión religiosa de lo político⁴³.

2. La irrupción de la laicidad

Si la democracia es la forma política de gobierno que mejor responde a la aspiración de generalizar y profundizar el respeto por la persona y sus derechos, se ha de tener presente que política y religión representan dos caras, históricamente identificadas, relacionadas o contrapuestas, de gestionar el *gobierno humano* y, de forma especial, sus implicaciones en el ámbito de los símbolos. Dicho de otro modo, en cualquier sistema democrático moderno no puede prescindirse de lo que esta relación supone en la creación y conformación de los conceptos *legítimo* e *ilegítimo* con relación a los comportamientos sociales e individuales, así como en la construcción de las significaciones, en cuanto significantes y significados, que permiten, e incluso provocan y condicionan, la aceptación colectiva

⁴³ «...on peut constater qu'au modèle français de laïcisation correspond un modèle anglais de sécularisation. Si l'on reste dans le domaine des conduites sexuelles, qui constituent un bon analyseur en matière de représentations morales, on peut remarquer le contraste entre une Angleterre où une autorisation précoce du *birth control*, par exemple, va de pair avec un maintien d'une religion établie. Les évêques anglicans s'y déclarant favorables dès la Conférence de Lambeth en 1930 et une France laïque n'autorisant le contrôle des naissances qu'à la fin des années 1960, même si un tel 'retard' n'est pas uniquement dû à des raisons religieuses» (J. Baubérot, "La laïcisation et les mutations...", *cit.*, pp. 638-639).

de la distinción/separación entre permitido (ya en su aspecto de libertad/potestad, ya en su dimensión de obligación) y prohibido⁴⁴.

También hemos de tener muy claro que desde el ámbito del derecho comparado la laicidad no aparece, ni mucho menos, como el único y más adecuado método o forma de plantear o abordar la relación entre el Estado y el hecho religioso. Antes al contrario, como ya se ha indicado anteriormente, las democracias contemporáneas más sólidas y contrastadas asumen, en su mayoría, a la hora de organizar su relación con las religiones y su expresión sistemas de libertad religiosa (*religious freedom*), en lugar del de laicidad⁴⁵. De hecho y de derecho, en el modelo de laicidad subyace la reducción de la religión al ámbito privado, su desaparición del espacio público; por el contrario, en el modelo de *religious freedom* se reconoce plena dignidad pública al hecho religioso e incluso es considerado como uno de los medios fundamentales para impedir una hipertrófica estatalización del espacio social. Del mismo modo, ha de quedarnos muy claro que cuando la laicidad se convierte en principio de gobierno, siempre deriva en laicismo, es decir en ideología de poder y del poder. Y, precisamente por ello, excluyente de cualquier otra que asumiera la dimensión pública de lo religioso.

3. Pasado v. presente de la laicidad: historia, filología y derecho

No es fácil plantear hoy en España la cuestión de la *laicidad*. Cierto que cada vez es más complicado tratar de este asunto en los foros europeos, sean universitarios o de *mass media*, pero es indudable que en el caso de España esta complicación se agudiza: quizás por ignorancia o bien por cierta tendencia a ideologizar monopolísticamente cuestiones sólo clasificables, aun con dificultad, desde la historia y la racionalidad. Precisamente por ello me tomaré la licencia de acudir a la historia y a la filología como paso previo a cualquier razonamiento o planteamiento; sobre todo, porque a nadie que se asome a lo escrito y publicado en torno a la laicidad se le escapa la equívocidad, para unos, o polisemia, para otros, que rodea a este término⁴⁶. Equívocidad, polisemia o vacuidad del propio

⁴⁴ Para un acercamiento a la relación entre laicidad y ordenamiento jurídico, puede verse M. Bertolissi y U. Vincenti, "Laicità e diritto", en G. Boniolo (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Turín, 2006, pp. 70-96; S. Ceccanti, "Laicità e istituzioni democratiche", en *Ibid.*, pp. 27-46; C. Pontecorvo, "Laicità e istruzione", *Ibid.*, pp. 128-148; G.E. Rusconi, "Laicità ed etica pubblica", en *Ibid.*, pp. 47-69.

⁴⁵ Cfr. L. Diotallevi, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soverina Mannelli, 2010, pp. 57-176.

⁴⁶ Cfr. P. Cavana, *Interpretazioni della laicità: esperienza francese ed esperienza italiana a*

concepto de laicidad más que probadas por la frecuencia con que se adjetiva este término (*sana, positiva, relativa, neutra*, etc.) o por los intentos de secuestro partidista o de embargo ideológico del propio concepto.

Soy consciente del riesgo que entraña el recurso a la historia y a la filología, puesto que, como advierte un estudioso contemporáneo, “el deslizamiento semántico del significado inicial, ligado al término designante, puede incluso no tener nada que ver con el significado actual”⁴⁷. Sin embargo, es innegable que el recurso a la historia y a la filología, al recuperar la autenticidad de las fuentes, nos muestra la perenne actualidad de lo originario y radical y se presenta como un cielo abierto, a la par que novedoso, frente a la contaminación *practicista* y mercantilista en que vivimos, ya que, como recuerda un prestigioso historiador contemporáneo, “el método filológico, es decir, la fidelidad a las fuentes, constituye una práctica filosófica fundamental en la que verdad y libertad se sostienen mutuamente”⁴⁸. No resulta, pues, ocioso preguntarse por las raíces del propio concepto *laicidad*, a fin de salir al paso de un debate cada vez más farragoso y oscuro, donde cada una de las facciones, más que partes, predicán el diálogo mientras practican una contraposición cada vez más encarnizada, como suele acontecer, por ejemplo, cuando se trata de la controvertida cuestión de los *derechos humanos*.

El término *Laós*, raíz griega de *laicidad*, nos aboca al corazón del pensamiento clásico. *Laós* aparece en la Iliada y en la Odisea, en los presocráticos y en los diálogos platónicos, para designar a los *conciudadanos* o, más genéricamente, para indicar la pertenencia de una *gens* o grupo de personas a un contexto ético-político determinado⁴⁹. *Laós* o *laikós*, que en razón del sufijo parece indicar un principio de pertenencia, puede ser considerado simétrico a *lógos*, en su sentido de lógico, en cuanto configuración de la unidad a partir de una pluralidad de sujetos en una armonía epistémica. En este sentido, puede decirse con toda propiedad que son *laós* o *laói* los Atenienses o los Espartanos en cuanto que constituyen grupos de personas que viven y actúan desde

confronto, Anonima Veritas Editrice, Roma, 1998, pp. 15-34; L. Paoletti, *L'identità in conflitto dell'Europa: cristianesimo, laicità, laicismo*, Il Mulino, Bologna, 2005, pp. 17-39.

⁴⁷ G. Boniolo, *Il pulpito e la piazza. Democrazia, deliberazione e scienze della vita*, Cortina Raffaello, Milán, 2011, p. 161.

⁴⁸ L. Canfora, “Filología e libertà. Lo spirito critico nacque dell'analisi dei testi sacri”, *Corriere della Sera*, 23-07-2007, p. 27. Véase también G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Le Lettere, Florencia, 1988, *passim*.

⁴⁹ Para todo lo relacionado con la etimología de la palabra *laicidad*, puede verse M. Jasonni, “Simbolo religioso e laicità (appunti a margine della rilettura apologetica di un frammento eracliteo)”, *Archivio giuridico*, n° 2, 2005, pp. 243-254; *Idem*, “Alle radici della laicità”, *Archivio giuridico*, n° 1, 2008, pp. 75-90; *Idem*, *Alle radici della laicità*, Il Ponte Editore, Florencia, 2009, pp. 9-20.

una *dimensión política sacra* preexistente al propio pueblo. *Laós*, pues, expresa una identidad nacional y representa una idea de pueblo dinámica y sólidamente conformada en cuanto constituida en torno a una autoridad superior.

Desde esta perspectiva y concreción de la laicidad, el *nomos* (ley/norma) no es consecuencia ocasional de una aventura política, no es una simple ley que disciplina situaciones contingentes, no es, diríamos actualmente, fruto de una ideología política dominante o de la consecución de un objetivo concreto de la facción política mayoritaria, sino que representa la constitución dinámica de la ciudad (*polis*) en su solemne *ser y estar religiosos*. Precisamente en este *horkós nomísmos* o pacto sagrado e indisoluble entre sujeto y ordenamiento puede situarse el gen primigenio de la laicidad. *Laós* también puede traducirse por *ejército*: en la Iliada abundan los ejemplos al respecto; jamás Homero utiliza el término *démos* para designar el ejército como un conjunto ordenado y armónicamente articulado. Es decir, siempre se recurre al término *laós* para designar la armónica configuración de los ciudadanos de la *pólis* ya en tiempo de paz, bien en cuanto formen parte de milicias organizadas para defensa de la ciudad, dominando siempre, en uno y otro caso, el *respeto sacro por las instituciones*. Interpretado, pues, el término laicidad desde la objetividad etimológica, no cabe entender laicidad sin sacralidad. Por el contrario, aquella incluye y comprende necesariamente a ésta.

Sin abandonar el clasicismo griego, intentemos un paso más, siguiendo la huella de Jenófanes, filósofo presocrático del S. VI-V a.C. El filósofo examinó con crítica agudeza las vidas, actividades y creencias de sus contemporáneos y si los consideraba dignos de crítica la realizaba en forma de poemas a los que escritores posteriores bautizaron como *silloi*. El interés que en esta sede tiene para nosotros el fragmento 2 y más en concreto el titulado *Panegírico a la Sabiduría*, de entre los que se conservan que son atribuidos a este filósofo, radica en la contraposición que en el mismo aparece ente *démos* (raíz griega del término *democracia*) y *laós*⁵⁰. En el texto referido se acude al adjetivo *demosión* unido al sustantivo *kteánon* (gasto público) para referirse al conspicuo grupo de sujetos que concurren a la financiación de los atletas. Cabe, pues, inferir que *démos* expresa o significa una condición fáctica común sin connotación específica alguna, no una pertenencia de carácter político. Sin que pueda asegurarse que ello implique desprecio por parte de Jenófanes, sí que parece cierto que para él *démos* hace referencia a un tipo de personas de tanto predicamento en asuntos mercantiles cuanto de dudosa dignidad ético-política. El *démos*, pues, está concordemente inclinado por y unido

⁵⁰ Puede verse una versión en castellano de este poema en J. D. García-Bacca (ed.), *Los presocráticos*, FCE, México D.F., 1979, pp. 26-27.

en el aplauso por el vencedor en las competiciones deportivas; vencedor al que además, sin ningún reparo, se le ofrece dinero público y honores. Desde la situación que nos ha tocado vivir en estos albores del siglo XXI, 28 siglos después del filósofo griego, según Jenófanes y a tenor de los valores que realmente priman en nuestras sociedades, la democracia habría que buscarla en los estadios de fútbol y en los despachos de gerentes, presidentes de club e intermediarios en el comercio de carne deportiva.

Cuando, por el contrario, Jenófanes utiliza *laós* en este contexto agonístico-deportivo es, precisamente, para oponerlo polémicamente a la práctica o espectáculo deportivos, puesto que quien posee habilidades deportivas que excitan a la gente “ciertamente no por ello mejora el ordenamiento de la ciudad”. Porque “no son éstas las cosas que llenan la caja del Estado”, Jenófanes designa como *laói* al conjunto de personas maduras, unidas por un proyecto mutuo y fieles a una autoridad en la que se reconocen como tales: definición no meramente descriptiva, sino de orden ontológico en cuanto que profundiza en el propio ser de las personas a que se refiere. Para Jenófanes, pues, existe una masa de sujetos (*démos*) de la que es fácil obtener favores y afirmación social; y existe, por otra parte, una identidad política (*laós*) fundada en la adhesión a modelos o proyectos de vida comunitaria. En el *démos* se ocultan y esconden las insidias de la prevalencia del clamor sobre la racionalidad, del privilegio sobre el interés común, como lo atestigua la ventaja y protagonismo de que gozan actores y deportistas en detrimento de los sabios. En el *laós*, por el contrario, florece no sólo el objetivo, crucial en la reflexión platónica, de la custodia y garantía de la constitución de la *pólis*, sino también el auspicio y esperanza de la victoria, fundamental en la reflexión presocrática, del principio de la unidad (sacra) sobre la dispersión de la multiplicidad (terrenal).

Es evidente que sólo el citado fragmento de Jenófanes ofrece material para más de un artículo, pero hemos de abandonar la tentación de las sirenas homéricas y continuar nuestra sencilla singladura, no sin antes insistir en lo críticamente iluminadoras que resultan las palabras del presocrático como tamiz o telón de fondo de nuestras democracias contemporáneas y de la mayor parte de las actuales demagógicas invocaciones a postulados laicistas más cercanas al *démos* que al *laós* del filósofo. Por lo que a nosotros respecta, ha quedado claro que, al menos etimológicamente, laico o laicidad no se oponen a sagrado o sacralidad, sino todo lo contrario, la presuponen e implican, en la medida, sobre todo, que lo laico siempre hace referencia a la esencia de la sociedad griega en la que lo sagrado desempeñaba un papel fundamental y, en tantos aspectos, preponderante.

Más que un concepto filosófico o jurídico o un valor social o político, la laicidad ha de ser concebida y practicada como *forma mentis*, talante, modo de ser, como una manera de enfrentar y analizar las cuestiones

fundamentales de la vida personal y social. La laicidad es, sobre todo, la capacidad de distinguir, teórica y prácticamente, lo que es demostrable *racionalmente* de aquello que es objeto de la fe, de la creencia, prescindiendo incluso de la mayor, menor o nula adhesión personal que se tenga a una determinada creencia e incluso reconociendo que la adhesión religiosa pueda ser perfectamente razonable, aunque su ámbito fundamental no sea el de la *racionalidad*. La laicidad, pues, no se identifica con credo, filosofía o ideología alguna. Consiste en la actitud personal que capacita y posibilita para articular el propio pensamiento, ateo, religioso, marxista, espiritualista, según principios hermenéuticos lógicos que, en su propia coherencia metodológica interna, no pueden estar condicionados por ninguna fe, por ningún sentimiento o interés de la afectividad o de la ideología, pues, en tal caso, siempre se caerá en el *oscurantismo confesional*, cualquiera sea su raíz, religiosa o laicista.

La laicidad, por tanto, o es sinónimo de pluralismo y respeto absoluto a los derechos humanos, tanto en su dimensión personal como en sus implicaciones sociales, o no es nada. Ser laico es estar siempre dispuesto a dudar metódicamente de las propias certezas e incluso de la lógica de las propias convicciones, al tiempo que se es capaz de creer radicalmente en determinados valores sabiendo que existen otros que deben ser respetados aún cuando no se esté dispuesto a compartirlos; es poseer la capacidad de distinguir el pensamiento y los sentimientos auténticos de las convicciones fanáticas y de las viscerales reacciones emotivas; es sentirse libre tanto del absoluto de la idolatría como del de la desacralización, ambas serviles y coactivas. El auténtico laico tiene siempre presente que el intolerante puede ser cerradamente clerical o facciosamente laicista y, en consecuencia, ambos radical y esencialmente *antilaicos*⁵¹.

VI. LIBERTAD, LAICIDAD Y DERECHOS FUNDAMENTALES EN EL ORDENAMIENTO ESPAÑOL

La progresiva complejidad del sistema de relaciones en las que se ve inmersa la persona en la sociedad actual motivada por la movilidad no sólo de individuos sino de noticias e ideas ha provocado que legisladores y gobernantes hayan de afrontar problemas de carácter personal, cultural e identitario desconocidos hace pocos años. En este entorno, se plantea la promoción y protección por parte del ordenamiento jurídico, propio de un Estado neutro ideológica y religiosamente, de las dos libertades más profundamente humanas, la ideológica y la religiosa.

⁵¹ Cfr. G. Boniolo, "Introduzione", en *Idem* (ed.), *Laicità...., cit.*, pp. IX-XI.

1. Libertad y laicidad en perspectiva constitucional

Las valoraciones que con frecuencia se realizan desde distintos ámbitos políticos o jurídicos sobre lo religioso o lo sacro y su papel en nuestra sociedad *suelen elevar a principio o valor constitucional la laicidad*, a pesar de que la laicidad, ya como término bien como realidad jurídicamente operante, está ausente del texto de la Constitución Española, pues cuando en su artículo 1 sienta los que han de ser valores superiores de su ordenamiento jurídico o, lo que es lo mismo, principios superiores o informadores del ordenamiento jurídico español, sólo se refiere expresamente a *“la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político”*.

Tampoco aparece mención alguna a la laicidad cuando en el artículo 9, párrafo 2, del propio texto constitucional, se impone a los poderes públicos el deber de promover y fomentar el ejercicio o disfrute por los ciudadanos de lo que se consideran principio y valores supremos y máximos del ordenamiento: *“Corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social”*. Según este artículo del Título Preliminar de la Constitución y, por tanto, informador y principio interpretativo de todo el texto constitucional, los valores a proteger y promocionar por los poderes públicos son, y por este orden, *la libertad y la igualdad* tanto de las personas como de los grupos en que aquellas se integran para ejercer y desarrollar su libertad y su igualdad, así como la participación de ciudadanos y grupos en la vida pública... *ninguna referencia a la laicidad*. Otro tanto nos ocurre si acudimos a la prescripción contenida en el artículo 10, frontispicio introductorio al elenco de los derechos y deberes fundamentales reconocidos y recogidos en el texto constitucional: *“La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social”*. Entiende, además, el Tribunal Constitucional Español que *“la dignidad de la persona es valor jurídico fundamental del ordenamiento”* (STC 120/90, FJ 4). Por ello, en consonancia y consecuencia con lo hasta aquí dicho, el artículo 14, introductorio al elenco de derechos fundamentales y libertades públicas que sanciona el texto constitucional, recuerda y establece que *“los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social”*.

Con frecuencia, sobre todo en los últimos años y en ciertos ambientes

ideológicos caracterizados por su tendencia a manipular y utilizar el ordenamiento jurídico de acuerdo con sus propios intereses a través de viejos esquemas deudores del acertadamente denominado uso alternativo del derecho, se olvida que la prohibición de cualquier clase o tipo de discriminación es absoluta. Por su parte, y por lo que respecta al ejercicio público del derecho de libertad religiosa, el artículo 16 de nuestro texto constitucional establece que “*se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley?*”. El propio artículo 16 de la Constitución Española, en su párrafo 3, sanciona que “*ninguna confesión tendrá carácter estatal*”; pero, seguidamente y al margen de que se considere su formulación como desarrollo [concreción] del artículo 9.2 o bien como un imperativo autónomo y con razón en sí mismo más allá del mandato de colaboración establecido en éste, el texto constitucional establece que “*los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones*”. Ni siquiera en este artículo aparece referencia alguna a la laicidad del Estado, al menos tal y como se pretende presentar actualmente por ciertos sectores políticos y sociales; pero sí, una vez más, *encontramos claramente reforzadas la libertad y la igualdad*.

Interpretar el artículo 16 de la Constitución como una *declaración*, que en el mejor de los casos no pasaría de ser *vergonzante*, de laicidad del Estado o como se pretende por algunos autores como una elevación, casi sublimación, de la laicidad a la categoría de valor informador del ordenamiento español y, en consecuencia, a límite absoluto y supremo del ejercicio de la libertad religiosa, no deja de ser sino consecuencia de una lectura ajurídica o praeterjurídica e ideológicamente hipertrofiada del texto constitucional, sin que, de ningún modo, pueda servir de coartada expositiva el hecho de que el Tribunal Constitucional haya utilizado en alguna de sus sentencias el término *laicidad* para describir sintéticamente el ordenamiento español y su sistema constitucional como *no confesional, pluralista, neutro y cooperador con las distintas Confesiones religiosas*. Concepto de laicidad, al ser adjetivada por el propio Tribunal Constitucional como *positiva*, absolutamente opuesta a la laicidad totalizante y excluyente que privaría a la práctica de la religión de su ínsita dimensión comunitaria, social y pública, reduciendo la profesión de fe al exclusivo fuero individual, interno y privado de la persona.

Sin embargo, y a pesar de lo dicho, hemos de reconocer que el derecho de libertad religiosa, *explícitamente* reconocido en todos los textos, sean tratados, declaraciones o convenios, internacionales y nacionales sobre derechos humanos, cada vez se percibe y urge *con más debilidad* tanto en el ámbito de las relaciones internacionales como al interior de la práctica

normativa de los Estados. A diario se viola e impide el ejercicio de este derecho en multitud de lugares, aún por aquellos poderes públicos que lo reconocen y proclaman, sin que ello tenga repercusión alguna en los medios de comunicación social⁵². Y no faltan casos en que, según en qué dirección se ejerza este derecho, la exigencia de su respeto recibe críticas absolutamente negativas... y me estoy refiriendo a una cuestión puramente jurídica y social, al margen de cualquier, aunque importante en otras sedes, connotación religiosa.

2. Laicidad y libertad religiosa en Europa

La *Carta europea de derechos fundamentales*, solemnemente proclamada por el Parlamento, Consejo y Comisión en la cumbre de Niza (7-9/12/2000) dedica al hecho religioso una disposición normativa específica: *“Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Tal derecho incluye la libertad de cambiar de religión o creencias, así como la libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias individual o colectivamente, en público o en privado, mediante el culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos”*⁵³.

Disposición que no hace sino recoger el contenido textual de los artículos 9 y 14 de la *Convención Europea para la salvaguarda de los Derechos del Hombre*: *“1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho comporta la libertad de cambiar de religión o de ideas, como también la libertad de manifestar la propia religión o la propia ideología individual o colectivamente, en público o en privado, por medio del culto, de la enseñanza, de la práctica y del cumplimiento de los ritos culturales. 2. La libertad de manifestar la propia religión o la propia ideología no puede ser objeto de otras limitaciones que las previstas por la ley, y que constituyen medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral pública o la protección de los derechos y libertades de los demás”* (art. 9).

A su vez, el también mencionado artículo 14 establece que *“el disfrute de los derechos y libertades reconocidos en la presente Convención debe ser garantizado, sin distinción alguna, fundada sobre todo en el sexo, la raza, el color, la lengua, la religión, las opiniones políticas o cualquier otra opinión, el origen nacional o social, la pertenencia a una minoría nacional, sobre la riqueza, el nacimiento o cualquier otra condición”*.

⁵² Cfr. R. Guitton, *Cristianofobia. La nuova persecuzione*, Lindau, Turín, 2010, *passim*; C. Lorieux, *Cristianos en tierras del Islam: Su vida, sus dificultades, sus esperanzas*, tr. M. Villar Ponz, Ediciones Palabra S.A., Madrid, 2002, pp. 215-267.

⁵³ Art. II. 70. 1 del Tratado Constitucional.

Podríamos alargar y ampliar la enumeración de normas constitucionales y de rango inferior que abundan en el respeto y promoción del ejercicio del derecho de libertad religiosa, pero la contundencia de los aportados y el propio género académico en que nos encontramos eximen sobradamente de un recurso que poco añadiría a lo dicho, pues de lo expuesto se concluye, sin duda alguna, que de ningún modo es adecuado identificar laicidad o laicismo con democracia. Antes al contrario, según los datos constitucionales de que disponemos en la actualidad, cabe incluso aseverar que, al menos por lo que respecta a Europa, las democracias más consolidadas histórica y jurídicamente responden institucionalmente a modelos confesionales o de Iglesias de Estado, aunque se haya de reconocer una progresiva tendencia a suavizar sus formas. Desde el ámbito de la conformación jurídica de los Estados de derecho, en principio, ni la laicidad ni la confesionalidad tienen relación directa alguna con la constitución más o menos democrática de sus ordenamientos y sociedades, aunque sí es una constante innegable la proporción de que a más profundidad democrática, mayor respeto por la libertad religiosa de personas y comunidades, así como por todas y cada una de sus manifestaciones.

3. Laicidad v. libertad y pluralidad en el ordenamiento español

Al plantear la relación que en nuestro ordenamiento se establece entre laicidad, libertad y pluralismo religioso, tomamos el significado de este cuarto elemento del enunciado en un sentido sociológico, fruto o consecuencia de la confluencia del pluralismo ideológico y del pluralismo institucional, tal y como lo asume la Constitución Española en cuanto principio informador del propio ordenamiento constitucional. Me refiero al hecho de la presencia en la sociedad de distintas Iglesias o Confesiones religiosas, como expresión del ejercicio del derecho de libertad religiosa de las personas que la integran y que simultáneamente son ciudadanos-miembros activos, desde una perspectiva jurídico-política, del Estado. De nuevo nos hallamos ante una dinámica de encuentro entre el hecho social del pluralismo religioso y la exigencia jurídica del pluralismo del y en el Estado respecto al hecho religioso, en cuanto concreción del ejercicio individual y colectivo de un derecho fundamental.

Ahora bien, al referirme en esta sede al pluralismo religioso no lo planteo sólo como una cuestión meramente sociológica, sino que pretendo, sobre todo, presentar este fenómeno desde sus implicaciones jurídicas en la perspectiva del Estado pluralista. Es decir, el pluralismo religioso existente en una sociedad determinada no es un mero hecho o circunstancia ajenos al Estado de derecho, sino que, por el contrario, su

respeto, garantía y protección son una exigencia que brota de la misma esencia y presupuestos del propio Estado. O, dicho en forma negativa, la falta de respeto y protección por el Estado del pluralismo religioso constituye indicio indiscutible de que él mismo carecería de una de las notas o propiedades que lo caracterizan como verdadero Estado de derecho.

Sólo en las sociedades abiertas, tal y como han sido teorizadas a partir del occidental dualismo cristiano, a excepción quizás del caso japonés único país en que se ha consolidado un sistema de gobierno democrático de corte occidental impuesto *por la fuerza*, puede hablarse de pluralismo religioso, porque no en vano la sociedad abierta se corresponde necesariamente con la sociedad plural⁵⁴. El pluralismo, pues, ha de concebirse primaria y necesariamente como un valor personal y social, no como una ideología al servicio de determinados intereses. No cabe hablar de pluralismo donde exista el mínimo rastro de dogmatismo ideológico, arracionalidad fideísta o fanatismo religioso, *ya en su proyección positiva cuanto en la que fanáticamente niega toda posibilidad a la dimensión religiosa de la persona*.

Tanto el Estado que se convierte en brazo secular de una Iglesia o Confesión concretas *como el Estado que politiza o ideologiza en una determinada dirección a la sociedad suponen idéntica amenaza para el pluralismo*. Sin embargo, antes de seguir adelante, hemos de insistir en que lo expuesto hasta el momento responde a una cosmovisión dualista-cristiana tal y como se ha consolidado en Occidente: el Islam, por ejemplo, la rechaza categóricamente, a pesar de algunas débiles excepciones; y lo mismo, aunque quizás no con tanta nitidez y resonancia social, acontece en determinadas regiones musulmanas de África y Asia⁵⁵. De nuevo rebrota, aquí bajo el signo de la comprensión efectiva del derecho de libertad religiosa, el importante problema, presente en el debate contemporáneo, sobre el derecho y los derechos de la persona y que tiene una gran incidencia en el asunto que aquí nos ocupa: me refiero a la cuestión de la universalidad de los derechos humanos, que no se ha de confundir con su

⁵⁴ Cfr. K. Rosen, "Griechenland und Rom", en Hans Fenske, Dieter Mertens, W. Reinhard y K. Rosen, *Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M., 1996, pp. 19-141, de manera especial, las páginas 100-103 y 119-140; D. Mertens, "Geschichte der politischen Ideen in Mittelalter", en *Ibid.*, pp. 143-238, de forma especial, las páginas 222-238.

⁵⁵ Cfr. M. Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bolonia, 2005, pp. 35-72; V. Colombo, *Islam. Istruzioni per l'uso*, A. Mondadori, Milán, 2009, passim; *Idem*, *Vietato in nome di Allah. Libri e intellettuali messi al bando nel mondo islamico*, Lindau, Turín, 2010, passim.

absolutización individualista⁵⁶.

4. Interculturalidad, pluralismo religioso e institucionalización de los Derechos Humanos

No cabe la menor duda de que actualmente la interculturalidad a la que están abocadas en un futuro próximo las sociedades democráticas resulta jurídicamente paradójica para los ordenamientos que asumen los derechos humanos como fundamento de los mismos. El pluralismo religioso plantea al Estado, religiosa e ideológicamente neutro y neutral, la necesidad de establecer determinadas relaciones *institucionalizadas* con distintos grupos confesionales o religiosos, dado que la profesión de fe religiosa, en cuanto ejercicio de un derecho fundamental, implica, por una parte, una dimensión esencialmente personal y de conciencia del derecho de libertad religiosa y, por otra, la manifestación social y pública de este derecho.

Aunque es ya casi un axioma que en casos extremos y en determinados momentos o circunstancias, por desgracia cada vez más frecuentes, sólo puedan ser invocados como horizonte moral de denuncia, cabe recordar que constituye un tópico comúnmente aceptado que la persona y sus derechos se han convertido en contraste básico y recurrente de autenticidad para el Estado de derecho. Más, al menos en teoría, todo ordenamiento que aspire a una legitimidad social y jurídica plena en el escenario de la sociedad internacional deberá garantizar espacios jurídicos suficientes para que sus ciudadanos ejerzan el derecho fundamental más íntimo de la persona, y por ello más débil y expuesto a ataques y violaciones: la *libertad religiosa*. Libertad ideológica, libertad religiosa y libertad de conciencia conforman en los Estados democráticos una trilogía de garantía jurídica presente en toda referencia a los derechos humanos, cualquiera que sea el ámbito jurídico desde el que se realice. Los ordenamientos estatales se encuentran, pues, ante la novedad y necesidad de crear espacios normativos en que se regule y proteja el ejercicio de las libertades referidas, en cuanto que constituyen o determinan uno de los más importantes derechos fundamentales de los ciudadanos. En efecto, el derecho de libertad religiosa es, sin duda alguna, el que más profundamente compromete a la persona y, por contraste, dados su propia naturaleza y objeto, el que con menos medios de protección y defensa cuenta tanto desde su propia conformación jurídica y concreción personal como desde los contenidos dogmáticos o desde los idearios de las

⁵⁶ Cfr. S. Maffetone, "Diritti umani e diversità culturale", en A.K. Sen, P. Fassino y S. Maffetone, *Giustizia globale*, Il Saggiatore, Milán, 2006, pp. 41-56.

distintas confesiones religiosas.

Precisamente debido a la delicada fragilidad socio-jurídica del derecho de libertad religiosa, la creación de entornos jurídicos que faciliten y ayuden, cada vez más y mejor, el desarrollo de la persona y de sus potencialidades, a través de la garantía legal del pluralismo, la libertad ideológica, religiosa, etc., constituye actualmente una de las piezas-clave de asentamiento y garantía de todo sistema democrático. Es indudable que tanto mayor y mejor será el margen de ejercicio de la libertad cuanto mayor y mejor armonía entre orden social y conciencia/libertad personal consiga la legislación en todos aquellos asuntos en que norma estatal y conciencia se entrecruzan⁵⁷. Sólo en los regímenes totalitarios, el Estado utiliza la fuerza de la ley y de sus instituciones para adaptar la sociedad y las mentalidades a la doctrina y postulados éticos y morales oficiales del régimen⁵⁸.

La *neutralidad ideológica y religiosa* de los poderes públicos, así como la *protección, fomento y respeto* del pluralismo son, según todavía reciente sentencia del Tribunal Supremo Español, principios que no sólo no deben ser sobrepasados en ningún momento y circunstancia por los poderes del Estado, sino que deben ser asumidos como lo que realmente son y significan, principios informadores y determinantes de la actuación del Estado: “Ello es consecuencia del pluralismo, consagrado como valor superior de nuestro ordenamiento jurídico, y del deber de neutralidad ideológica del Estado, que prohíbe a éste incurrir en cualquier forma de proselitismo... En una sociedad democrática, no debe ser la Administración... quien se erija en árbitro de las cuestiones morales controvertidas. Estas pertenecen al ámbito del libre debate en la sociedad civil... y por supuesto al de las conciencias individuales...”⁵⁹.

VII. CONCLUSIÓN: LA LIBERTAD RELIGIOSA, DERECHO FUNDAMENTAL

Al final de esta exposición cabe, en primer lugar, insistir en que la

⁵⁷ Cfr. A. Calvo Espiga, “La libertad religiosa en las sociedades democráticas”, *Lumen*, n° 57, 2008, pp. 281-312.

⁵⁸ Cfr. R. Coste, “Que peut apporter le marxisme à la théologie et à la pratique chrétienne de la morale?”, *Nouvelle Revue Théologique*, n° 96, 1974, pp. 918-932; J. Ellul, *L'espérance oubliée*, Gallimard, París, 1972, pp. 57-58; U. Gil Ortega, “Superación de las ideologías”, *Lumen*, n° 32, 1983, pp. 53-56; R. Lauth, “Ideología y Ciencia”, *Atlántida*, n° 3, 1965, pp. 371-372; K. Rahner, “Ideología y Cristianismo”, *Concilium* 6, 1965, pp. 42-62.

⁵⁹ STS, 11 de febrero de 2009, FJ 10.

presencia social de las opciones religiosas no debe ser ignorada por el ordenamiento de los Estados o considerada como un asunto menor o intrascendente desde su dimensión jurídica. Antes al contrario, en el ámbito de la ciencia sociológica, jurídica y política se ha de suscitar y mantener una reflexión seria y contrastada tanto sobre el fenómeno religioso como sobre el hecho de la pertenencia religiosa personal, con las exigencias sociales de ella derivadas, puesto que, en nuestras sociedades contemporáneas, todo lo relacionado con la religión y su vivencia personal constituye un excelente punto de contraste para comprobar cómo y hasta qué punto la racionalidad o razonabilidad condicionan y determinan, por una parte, la virtualidad personalizadora de la pertenencia social y, por otra, la autenticidad y veracidad del respeto a los derechos humanos por parte del Estado de derecho. La misma crítica racionalidad ha de exigirse al Estado de derecho en su actitud de neutralidad ante lo religioso, al margen y por encima de cualquier tentación intervencionista, así como en su deber de promoción y protección del ejercicio del derecho de libertad religiosa como uno de los más básicos y fundamentales de los que son titulares sus ciudadanos (CE, art. 9.2).

Resulta modélica, a la hora de sintetizar la actitud y valoración de los ordenamientos jurídicos ante la libertad religiosa, la doctrina del Tribunal Europeo de Derechos Humanos al considerar la libertad religiosa no sólo como *“uno de los cimientos de la sociedad democrática”*, y al reiterar con toda claridad que *“la libertad religiosa, siendo elemento esencial de la identidad de los creyentes y de su concepción de la vida, es también, y sobre todo, un bien preciado para ateos, agnósticos, escépticos e indiferentes, consecuencia necesaria del pluralismo consustancial con una sociedad democrática”*⁶⁰.

La aceptación social de la pluralidad religiosa por parte del Estado, su consiguiente neutralidad respecto a las Confesiones religiosas, así como el respeto a sus doctrinas y estructura interna constituyen una exigencia jurídica, y no una mera conveniencia estratégica, de la propia naturaleza y función del Estado democrático que se configura como social, plural y de derecho, en el que los derechos humanos y la centralidad de la persona y su dignidad constituyen el marco y razón de ser del propio Estado.

TITLE

RELIGIOUS FREEDOM, LAICISM AND FUNDAMENTAL RIGHTS: A CHALLENGE TO THE JURIDICAL LEGISLATION OF THE PLURAL, SOCIAL

⁶⁰ TEDH, *Buscarini y otros contra San Marino*, 19 de febrero de 1999. Doctrina reiterada en la *Leyla Çahin contra Turquía*, de 10 de noviembre de 2007.

AND DEMOCRATIC STATE

SUMMARY

I. INTRODUCTION.- II. SOCIO-LEGAL PROJECTION OF RELIGIOUS PHENOMENON: 1. Individual, religion and society. 2. Social characteristics of the religious phenomenon.- III. ENVIRONMENT AND SENSE OF PERSPECTIVE INTERCULTURALITY IN RELIGIOUS FREEDOM AS A FUNDAMENTAL RIGHT: 1. A concept “inadvertently” ambiguous: what is meant by culture? 2. Practical approach to the idea of culture. 3. Basic or fundamental relationship between cultures Models.- IV. PLURALISM AND INTERCULTURAL: 1. Pluralism in person - society dialectic. 2. Socio- legal perspective of pluralism.- V. SECULARISATION LAICISM AT THE CROSSROADS OF HUMAN RIGHTS: 1. Law and secularization. 2. The emergence of secularism. 3. Past and present of laicism: history, philosophy and law.- VI. FREEDOM, LAICISM AND FUNDAMENTAL RIGHTS IN SPANISH LAW: 1. Freedom and secularism in constitutional perspective. 2. Secularism and religious freedom in Europe. 3. Secularism v. freedom and plurality in the Spanish system. 4. Multiculturalism, religious pluralism and institutionalization of human rights.- VII. CONCLUSION. RELIGIOUS FREEDOM, FUNDAMENTAL RIGHT.

KEY WORDS

Human rights; Interrelationship of cultures; Religious pluralism; Christian Dualism; Religious Confessions.

ABSTRACT

It analyses in this study the problematic posed, in the modern States of right, by the social dialectics originated by the relation between the fundamental right of religious freedom and the pretended laicism of the State. It insists in the universality of the human rights and in the public and social dimension of the fundamental right of religious freedom, as well as in the pluralism of the State of right, in front of the risk of reduction to privacy of the same fundamental right in plough of a exorbitant conception of the laicism.

Fecha de recepción: 21/10/2013

Fecha de aceptación: 15/11/2013