

PONENCIAS

DERECHOS HUMANOS, LIBERTAD RELIGIOSA Y ESTADO LAICO* **

RAFAEL R. SOLER SUÁSTEGUI¹
MIGUEL ÁNGEL TORRIJOS MENDOZA²
JAVIER RAMÍREZ ESCAMILLA³

La palabra *laico* significa etimológicamente *persona ordinaria, común y corriente*. Se utilizaba antiguamente para indicar que no se pertenecía al clero, entendiendo que sólo los miembros de esta clase tenían acceso a saberes y cultura inalcanzables de otra forma para el resto de las personas.

Hablar de *laicidad* es enfrentar sobre todo el problema de la equívocidad, pues no existe, en el lenguaje ordinario al menos, acuerdo unánime sobre su sentido y alcances. Del vocablo general *laico*, que entenderemos aquí simplemente como no religioso —que a su vez podríamos conceptualizar como cualquier sistema de creencias relativamente coherente y articulado que intente relacionar al hombre con lo divino o meta-terrenal—, se han desprendido diversas posiciones, pero sobre todo dos bastantes opuestas, encontradas: una es radical, otra conciliadora; el estudio de ambas necesario para esclarecer con alguna precisión el sentido moderno de la laicidad.

* Fecha de recepción: Marzo, 2016. Aceptado para su publicación: Junio, 2016.

** Esta ponencia fue elaborada por los miembros del Grupo de Investigación, Desarrollo e innovación de la Facultad de Derecho dentro del proyecto de investigación: Observatorio Laico, y fue presentada en el Primer Congreso Internacional de Derechos Humanos organizado por la Universidad Católica Silva Henríquez, en Santiago de Chile, el 22 de abril de 2016.

¹ Maestro de Tiempo Completo, Miembro del GIDi de la Facultad de Derecho de la Universidad La Salle (México) y participa en el proyecto de investigación: El Observatorio Laico.
Correo electrónico: rafael.soler@ulsa.mx

² Secretario Académico, Miembro del GIDi de la Facultad de Derecho de la Universidad La Salle (México) y participa en el proyecto de investigación: El Observatorio Laico.
Correo electrónico: miguel.torrijos@ulsa.mx

³ Jefe de Investigación, Líder del GIDi de la Facultad de Derecho de la Universidad La Salle (México), responsable del proyecto de investigación: El Observatorio Laico y enlace institucional con la Universidad Católica Silva Henríquez. Correo electrónico: javier.ramirez@ulsa.mx

La posición radical no es otra que la del *laicismo*, de tintes agresivos en tanto abiertamente contraria a la religión. Normalmente es utilizada como forma de lucha política por sectores que se han sentido perseguidos históricamente por la Iglesia, que en nuestros países no puede ser otra, por mayoritaria e influyente, que la Católica. Basta decir aquí, para probar la anterior aseveración, que en México el 89.3% de la población se declaró católica al año 2010, según cifras del INEGI. Además, en el caso de nuestro país este sentimiento es explicable si tomamos en cuenta que el Estado mexicano nació como un Estado confesional, y si bien las primeras Constituciones mexicanas, incluso la Iberoamericana de Cádiz de 1812, fueron muy liberales, por citar algunos ejemplos, en el tema de la abolición de la esclavitud y de las castas, y la igualdad de derechos, fueron intolerantes en el campo de la libertad de cultos.

Curiosamente esa forma de anti-religión que es el laicismo se transforma en su práctica a algo muy parecido a una religión de no creyentes. Lo sacro pertenece a la metafísica, no es susceptible de prueba. Creer en Dios o no creer en él, si esa es la disyuntiva, tendríamos que acotar que ambas no son más que formas diferentes de fe, creencias apriorísticas, un vector con la misma dirección y sentidos contrarios.

Es necesario puntualizar que el laicismo no tiene como propósito principal abolir las religiones. Ese extremo, si alguna vez se pensó posible, no ha demostrado tener viabilidad práctica. Esta afirmación nos permite exponer una cuestión evidente: el laicismo carece de *suficiente densidad ontológica*. Sin la referencia directa de lo religioso, ausencia que se nos muestra hoy imposible por muchas razones, el laicismo terminaría por desaparecer, se volvería ineficaz y conceptualmente perdería cualquier significado.

Más aún, y aquí nos vamos a permitir auxiliarnos de la filosofía, la experiencia religiosa forma parte del círculo hermenéutico de la pre-comprensión, en el sentido que le daba a esta expresión Martin Heidegger en *Ser y Tiempo*. La estructura fundamental del *ser ahí* es *el ser en el mundo*, la apertura del ser en el horizonte donde se encuentra su existencia, un *ser ahí*, un ser en, un estado del abierto identificado con el comprender. Y aquí al hablar del *ser ahí* no nos referimos al ser que meramente comprende, sino al único que existe comprendiendo, pues justo en esta operación reside *existencialmente* la forma de su ser como un haz de posibilidades, determinadas justamente por encontrarse *ahí*, sumido en ciertas circunstancias; el hombre, abierto en su horizonte temporal. Por eso la dimensión religiosa es inseparable de lo humano, pues la utiliza como piedra angular para acercarse a su circunstancia.

La historia ha contemplado que los vacíos dejados transitoriamente por las religiones son ocupados por sucedáneos ideológicos, lo cual ha

sido particularmente cierto en el caso de la modernidad. Por poner un ejemplo simple, la resurrección de la teología política, la extrapolación de los rituales religiosos a las ceremonias políticas, entre otros, impulsada por Carl Schmitt durante el Tercer Reich, propició una auténtica religión sin Dios, o si se prefiere un “dios” terrenal personificado por el *Führer*, con las desastrosas consecuencias por todos conocidas.

Antes de abordar el segundo concepto del análisis, el de la laicidad en sentido estricto, permítanme exponer a grandes rasgos algunas notas acerca de la relación entre la epistemología y la religión. Si es verdad, utilizando las reflexiones *heideggerianas*, que la religión integra el previo que nos permite comprender y después interpretar, si es parte de *la totalidad de conformidad*, podemos afirmar que la religión es esencialmente —empleo la palabra consciente de los riesgos implícitos— un prejuicio.

Prejuicio, desde luego, no el sentido de la Ilustración, como obstáculo del conocimiento, como negación del *sápere aude* kantiano. Prejuicio como elemento incuestionable de la *estructura de anticipación*. Las personas poseemos un horizonte determinado por nuestra situación histórica que conforma la posición irrenunciable desde la que observamos todo cuanto ocurre, y de la cual lo religioso forma parte fundamental. Esa posición está constituida, entre otras cosas, por prejuicios que configuran una de las condiciones imprescindibles del comprender. El prejuicio no es lo opuesto al conocimiento, como pudiera pensarse a la ligera, *es un componente del comprender, ligado a la condición finita del ser humano que se desenvuelve en la historia*.

Mediante una interpretación ontológica, Hans-Georg Gadamer, de quien tomamos la concepción de prejuicio aquí propuesta, concluye que la conciencia en su exposición a la historia nunca parte de cero, sino desde un cierto lugar desde el que se visualiza todo, *nuestro punto de partida prejudicado*. El prejuicio, y esto es especialmente aplicable a la fe, no es más que “un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes”. Lo que significa que, efectivamente, carece de la legitimidad de ser un producto metódico; lo central, sin embargo, es que de la definición propuesta *no se sigue que se trate forzosamente de un juicio falso*.

El hombre se encuentra atrapado en la finitud, carente de una perspectiva completa de todo cuanto ocurre, ya que no tiene —jamás tendrá— una visión panorámica de todas las cosas. Como seres en la historia nunca estaremos en aptitud de poner suficiente distancia de la misma para objetivarla totalmente. El prejuicio, y por ende la religión, integra nuestro horizonte presente. No existen los seres humanos absolutamente despre-

juiciados; la religión, como la ideología, se erige como un estadio insuperable, aun en las personas que enfáticamente se declaran ateas.

Volviendo a nuestra reflexión central, diremos que la laicidad significa, según Roberto Blancarte, la vigencia de “un régimen moderno de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas por la soberanía popular y no por elementos religiosos”. No significa destrucción de la religión, significa *imparcialidad*. Si recuperamos algunas nociones de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, tendremos que la única manera de construir una comunidad de personas libres e iguales, y cooperantes entre sí, es la de evitar en la regulación jurídica definiciones sobre cualquier aspecto álgido que no tenga una solución accesible desde el ángulo político. Esto se consigue estableciendo un acuerdo básico de carácter intersubjetivo que deje a un lado las cuestiones metafísicas, entre ellas las religiosas, y que ponga el acento en ciertas cuestiones intuitivas, sobre las cuales pueda existir un acuerdo de todas las personas.

La laicidad, como dijimos en su momento, puede entenderse de muchas maneras, pero debe contener al menos dos actitudes claras en el ámbito público: una construcción inductiva y procedimental de las creencias, que no siga el modelo tomista de cascada, esto es, el de una verdad incuestionable, piedra de toque de las “verdades derivadas”; y tolerancia, en el sentido de Locke, *tolerancia como expresión de libertad*. La laicidad se nutre del disenso. La democracia moderna y tributaria del liberalismo tiene que ser necesariamente laica.

No podemos separar el tema de la laicidad de los procesos de secularización de la sociedad moderna. La secularización, como apunta Felipe Gaytán, “remite a la diferenciación de esferas sociales, siendo la religión una esfera más entre otras”. Secularizar es separar, distinguir como presupuesto de existencia. El proceso de secularización entre la Iglesia y el Estado asegura la supervivencia de ambas instituciones, pues *socialmente confusión equivale a desaparición*, legado indispensable del estructuralismo antropológico. Mientras que la secularización es un proceso sociológico, la laicidad debe ser entendida como un principio orientador de la creación normativa. La secularización, iniciada por Cristo al ordenar *dar al César lo del César y a Dios lo de Dios*, es un devenir ineluctable; la laicidad, en forma diferente, una convicción que podríamos ubicar en el principio de discurso habermasiano, en la aquiescencia de los discursos racionales.

La sociedad moderna, si bien no suprimió totalmente el espectro religioso, sí debilitó, como anticipó Weber, sus paradigmas. La etapa positiva de Comte se inscribe en esta misma reflexión. Cuando el hombre deja de creer en explicaciones teológicas o metafísicas de los fenómenos natura-

les, sustituyéndolas por razones científicas basadas en una metodología, confiado en el principio de razón suficiente, la religión se traslada a un nuevo y mejor lugar, la esfera privada de las personas.

De la teoría de las dos espadas del Papa San Gelasio, la teoría de que el mundo debe ser gobernado por la espada de la autoridad civil que apunta al bien público temporal, y la de la autoridad del poder eterno, se deduce una doble protección a la libertad: por un lado, la de que la autoridad no tiene fundamento para intervenir en las creencias religiosas de las personas; por otro, la de que las asociaciones religiosas no pueden imponer sus creencias y sugerencias de vida, ejercer el poder público en cualquier modo o incluso, en el enfoque liberal clásico, sugerir directrices éticas más allá del ámbito personal de sus creyentes.

Un aspecto muy importante que debemos subrayar es que las religiones por lo regular no se limitan a imperar en cuestiones sacras. Tratan, en forma diferente, de imponer un *ethos* que traslade las prescripciones de su fe a la vida cotidiana. La religión, desde esta perspectiva, es también un espacio crítico y de poder que propone ante los comportamientos populares un modo de vida alternativo, de ordinario difícil y poco placentero, que no tiene por qué modernizarse ni “seguir” a la realidad en ningún momento, siendo libre en su aceptación. La creencia religiosa, consecuencia de los regímenes laicos, es una convicción, nunca una imposición. Desde esta forma específica de moralidad, ¿por qué no decirlo?, la religión puede afectar en forma natural múltiples aspectos de la esfera pública.

Una sociedad puede abiertamente declararse religiosa en instrumentos de medición de la opinión pública, como sondeos, censos y encuestas, y al mismo tiempo ser profundamente secular. No hay contradicción alguna entre ambas posturas, menos aún en las culturas sincréticas. Tener convicciones religiosas sin convertirlas en eje de nuestros comportamientos nos define hoy en día como seculares; tengo que decir que esta distancia entre los aspectos sacros y las costumbres caracteriza en forma particular a la sociedad mexicana contemporánea, sobre todo la de la capital, la Ciudad de México. Muchos católicos se definen a sí mismos como *no practicales*, una forma simple de aceptar la propia secularización.

La secularización avanzó de la mano de la modernidad. El tiempo moderno es el tiempo rectilíneo, la marcha del progreso descartada hoy de la reflexión social en favor de figuras metafóricas en espiral. Los modernos no conciben otra realidad que la de un *ir a mejor*, influenciados por el desarrollo técnico y tecnológico. El siglo XX y la revolución son los mejores representantes de las ideas modernas. La modernidad con su mirada puesta en el futuro, su incuestionable idea de progreso, resultó claramente incompatible con el tiempo religioso, *un tiempo eterno, un tiempo sin tiempo*.

La modernidad es laica, porque es profundamente humana y terrenal. El concepto de revolución, figura icónica de la modernidad, cambió en la Revolución Francesa, como apunta Octavio Paz, no tanto por tratarse de un levantamiento popular, sino por “la aparición de un nuevo poder: la filosofía [...] El revolucionario es un filósofo o, al menos, un intelectual: un hombre de ideas”, el forjador de un pensamiento utópico. Para asegurar la idea de progreso, la Revolución Francesa consolidó el gran rompimiento laico: la decapitación del Rey, la solución de continuidad del cordón que unía lo político con lo eterno. La legitimación divina fue sustituida en el espacio político por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

El fracaso de la ciencia, el auge moderno de la razón, propició ansiedad e inquietud. Surgió entonces la posmodernidad, una reacción de experimentación y relativos. La modernidad es fuerte, sólida; la posmodernidad débil y líquida, pues se adapta al “envase social” que la contiene. La religión en la actualidad posmoderna, no sobra subrayarlo, es un relato más, y no se considera incompatible, al menos en el mundo occidental, con expresiones contrarias; la posmodernidad rechaza ante todo las verdades absolutas. Esta posición relativista abrió la puerta al por qué no de la intervención religiosa en el ámbito público. La posmodernidad visualiza al discurso religioso *sólo como una opinión, ya no como una verdad*.

Al contrario de lo que pensaban los sociólogos clásicos, la posmodernidad no ha significado ni remotamente el fin de la religión. Por el contrario, el número de creyentes ha aumentado. Se cree más en Dios, pero se desconfía posmodernamente de las religiones absolutas; una religión *a la carta* en la que importa más la creencia que la pertenencia a determinado cuerpo religioso. Los cultos, que tejen relaciones más estrechas e invasivas a través de pastores que controlan directa o indirectamente la vida privada de sus creyentes, y hablan de poderes esotéricos y verdades en supuesta posesión exclusiva de sus miembros, se han esparcido aprovechando la credulidad y el relativismo contemporáneos.

Como afirma Habermas, todo intento “de deducir de principios supremos, de una vez por todas, los fundamentos del derecho privado y del derecho público, tenía que fracasar ante la complejidad de la sociedad y la historia”. Es evidente que la modernidad debilitó notablemente los paradigmas morales y religiosos, que ya no son observados por las personas con la suficiente consistencia; el tránsito de la solidaridad mecánica a la orgánica, caracterizado por una conciencia colectiva menos densa a medida que se desarrolla el proceso de modernización, según las ideas de Emile Durkheim.

El cambio de solidaridad transformó las bases de la cohesión social, las diversificó, pero no desterró del todo lo religioso en su función de integración. La religión, como participante de la cultura, es también parte del contenido ideológico de una Nación. A fin de probar lo anterior, les propongo visualizar la religión, como cuestión estrictamente sociológica, a la luz de tres características típicas:

- a) La religión es un sistema de creencias. Debe guardar una relativa unidad a fin de poseer eficacia operacional. Las religiones, culturalmente, se desprenden de las tradiciones a un tiempo asumidas y heredadas por grupos sociales amplios, y poseen autoridad intrínseca.
- b) En cuanto a su contenido, puede sustentarse en verdades o no hacerlo, pues no corresponde a la ciencia dilucidar tales extremos.
- c) La religión se relaciona con la estructura de valores del grupo en cuestión. La convicción religiosa implica invariablemente una toma de posición frente a la realidad. La religión se encuentra impregnada de un sentimiento muy fuerte respecto de lo bueno y lo malo, dirección determinada por un conjunto de valores que en su mayor parte no son asumidos conscientemente por los individuos, pero que subyacen al ethos religioso.

Finalmente, la religión forma parte esencial de lo humano por la imprevista que la muerte impone a nuestras vidas. La angustia de enfrentar el propio fin de nuestra existencia, brillantemente referida por Heidegger, vuelve normal la perspectiva religiosa en el ser humano llamado a trascender.

Para concluir, queremos regresar al punto de partida de la laicidad. En la *Declaración Universal de la Laicidad en el siglo XXI* encontramos la siguiente definición:

la armonización, en diversas coyunturas socio-históricas y geopolíticas, de los tres principios [...] respeto a la libertad de conciencia, y de su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y los casos particulares; no discriminación directa o indirecta hacia seres humanos.

En el ámbito político se traduce en un régimen democrático que acepta como única fuente de legitimidad la soberanía popular. La laicidad garantiza, desde luego, el derecho humano a la libertad de creencias y cultos. Pero existe una protección acaso menos evidente, pero igualmente importante, desprendida de la secularización para la Iglesia. No es deseable que la religión se perciba popularmente como un actor político más. Su labor