

Libertad religiosa y derechos humanos. La libertad religiosa como derecho humano cultural de nuevo tipo

Alán Arias Marín*

RESUMEN: El texto inscribe en el debate contemporáneo de los derechos humanos una serie de consideraciones relativas a la libertad religiosa, desde la perspectiva teórica de la laicidad como concepto crítico y elemento de renovación de las categorías básicas de lo religioso y lo secular. Deconstruye y diferencia los procesos de secularización y laicización; el primero de tinte societal y cultural, el segundo de orden político-legal. El artículo propone una argumentación en dos instancias: la primera (apartados I y II) se aproxima al concepto de libertad religiosa a partir de dos dimensiones: una diacrónica, que concibe la libertad religiosa como un concepto genético-histórico respecto de otros derechos; la otra, sincrónica, propone la libertad ideológica como modelo lógico base y precedente del derecho a la libertad religiosa. La segunda parte (apartados III y IV) percibe la libertad religiosa como derecho humano de nuevo tipo bajo el argumento de que las religiones son productoras de identidades individuales y colectivas que buscan reconocimiento, amparadas bajo el pluralismo cultural de las sociedades contemporáneas (Estado laico). Asimismo, consolida la relevancia de la lucha por el reconocimiento como sustrato político insustituible inherente a los derechos humanos.

Palabras clave: debate contemporáneo, derechos humanos, libertad religiosa, libertad ideológica, laicidad, secularización, Estado laico, derecho humano de nuevo tipo, reconocimiento, identidad, derecho colectivo, derecho individual.

ABSTRACT: *This paper seeks to contribute to the human rights contemporary debate with a number of reflections about freedom of religion from the theoretical perspective of laicism as a critical notion and element of renewal for basic religious and secular categories. It deconstructs and distinguishes the secularization and laicization processes; the first one with societal and cultural traces, the second responds to a political-legal order. The article proposes its argument in two moments: the first (segments I and II) approaches the freedom of religion notion in a bi-dimensional manner: 1) conceives diachronically the freedom of religion as a genetic-historical concept; 2) in a synchronic way, proposes ideological freedom as base logic model and precedent of the right to freedom of religion. In the second part of the paper (segments III and IV) freedom of religion is perceived as a human right of new type under the argument that religions produce individual and collective identities seeking recognition due to the cultural pluralism of contemporary societies (laic State). It also consolidates the relevance of the struggle for recognition as a founding political substratum inherent to human rights.*

* Investigador del Centro Nacional de Derechos Humanos de la CNDH.

Key words: human rights, contemporary debate, freedom of religion, ideological freedom, laicism, secularization, laic State, human rights of new type, recognition, identity, collective rights, individual rights.

SUMARIO: Introducción. I. Libertad religiosa como derecho humano, civil y político. 1. La libertad religiosa y su fundamentación de matriz histórica. 2. La libertad religiosa y su fundamentación de contenido formal. II. La libertad religiosa como derecho humano cultural de nuevo tipo. 1. Libertad ideológica: principio de tolerancia y no discriminación. 2. Contenidos de la libertad ideológica. III. Especificidad de la libertad religiosa como derecho humano cultural de nuevo tipo. IV. Libertad religiosa como principio del Estado laico. 1. Hacia un concepto abierto de laicidad. V. Conclusiones provisionales.

Introducción

Las reflexiones en torno al derecho de libertad religiosa y su entendimiento como derecho humano se inscriben en el horizonte teórico que indaga acerca de la relación entre los procesos de secularización de las sociedades y uno de sus componentes esenciales, de índole política e ideológica, que es la noción de laicidad, en relación con la teoría y la práctica contemporáneas de los derechos humanos. Esa es la temática de fondo subyacente de este texto.

No se trata sólo de un asunto técnico o intelectual altamente especializado, de hecho, muchas de las opiniones más generalizadas –la *doxa*– acerca de la religión y sus relaciones con la vida pública son mitos que muy poco tienen que ver con la realidad política y social y con la experiencia cotidiana de creyentes religiosos y no creyentes. En este sentido, al menos, dos ideas merecen ser deconstruidas. Primera, la religión no es ni meramente privada ni puramente irracional; segunda, la esfera pública tampoco es un ámbito de franca deliberación racional, ni un espacio pacífico de acuerdo libre de coacción.

Las últimas décadas han sido el escenario de una extendida y profunda recuperación del interés por la importancia pública de las religiones, ello ha impulsado un replanteamiento de las categorías básicas de lo religioso y lo secular; re-examen, reelaboraciones y críticas radicales marcan el sentido y el ritmo de las nuevas indagaciones de las ciencias sociales involucradas en los temas aludidos.

Existen indicadores elocuentes de que las investigaciones actuales en ciencias humanas y sociales sobre la laicidad, sobre las diferentes formas de experiencia religiosa y sobre la adecuación de las distintas creencias –seculares, religiosas y espirituales– en las sociedades plurales y multiculturales están en vías de una experimentación radical; se vive un momento de renovación teórica de gran significación. No se diga en el ámbito del debate contemporáneo acerca de los derechos humanos.

En la actualidad, en México, así como en un buen número de países, los derechos humanos son social, cultural y políticamente requeridos y –a la vez– puestos en cuestión, cuando las sociedades se ven obligadas a discutir, muy a menudo de manera polarizada, en torno a cuestiones moral y legalmente divisorias para las sociedades como el aborto, la eutanasia, el matrimonio entre personas del mismo sexo, el derecho a la adopción de esas parejas, las discri-

minaciones y el reconocimiento de las identidades de la comunidad lésbico, gay, bisexual, transexual, transgénero, travesti e intersexual (LGBTTTI); no digamos lo relativo a las dimensiones éticas y jurídicas de las investigaciones biogenéticas y de la biotecnología o lo relativo al derecho de libertad religiosa y sus derivaciones respecto de la educación o al derecho de los grupos confesionales e iglesias a poseer medios de comunicación masiva para divulgar sus creencias.

Detrás de esas discusiones y de los posicionamientos políticos, legislativos y comunicacionales que las soportan, aparecen dos elementos conceptuales e institucionales de tolerancia, mediación y regulación, funcionales para amortiguar y ponderar la conflictividad social de un disenso radical (excluyente) y permanente derivado del pluralismo cultural inherente a las sociedades contemporáneas. Se trata, por un lado, de un concepto crítico (y en renovación) de los derechos humanos,¹ y, por el otro lado, de una noción contemporánea de laicidad,² acompañados ambos por sus respectivas prácticas institucionales y extra-institucionales.

Estos dos referentes, determinantes en igual sentido para el debate contemporáneo de los derechos humanos, conforman las líneas discursivas del contexto teórico interiorizadas en el presente artículo; en ese horizonte cobra mayor fuerza teórica y práctica la actualidad de la discusión de la libertad religiosa en México y su articulación conceptual y normativa con los derechos humanos. Dos procesos sociales, políticos y comunicativos, de suma complejidad y duración, que han resultado propulsores de muy significativas reformas legislativas han sido coincidentes: la crucial reforma constitucional en materia de derechos humanos (junio de 2011), así como la reforma que revisa e impulsa la libertad religiosa, artículo 24 (diciembre de 2012) en el marco de un Estado (República) definido como laico, artículo 40 (noviembre de 2012). Dicha coincidencia reformista ofrece un marco adecuado para potenciar la interpelación, ampliación y vigencia de la libertad religiosa. Lo anterior, inscrito en la creciente tendencia de cosmopolitización y modernización del sistema jurídico mexicano,³ en clave de derechos humanos, mismo que –aun si iniciado tardíamente– se despliega con fuerza en el país.

El texto propone una estructura argumental de doble dimensión. El primer nivel de argumentación parte de la premisa histórica y morfológica del derecho de libertad religiosa. Se comprende y explica la libertad religiosa en tanto dere-

¹ Vid. indicaciones de este discurso crítico: Fields A. Belden, *Rethinking Human Rights for the New Millennium*. Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003; también el texto de Slavoj Žižek, "The Obscenity of Human Rights: Violence as Symptom", página web: libcom.org, disponible en <http://libcom.org/library/the-obscenity-og.human-rights-violence-as-sympton> (última visita: enero 2013); Giorgio Agamben, "Política del exilio", *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, Barcelona, núm. 26-27, 1996. Para una introducción al debate, vid. asimismo Alán Arias Marín, *Aproximaciones teóricas al debate contemporáneo de los derechos humanos*. México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2011 (Colección de Textos sobre Derechos Humanos).

² Vid. ejemplo de estos desarrollos: Émile Poulat, *La solution laïque et ses problèmes*, París, Berg International Editeurs, 1997; Jocelyn Maclure y Charles Taylor, *Laicidad y libertad de conciencia*. Trad. de María Hernández Díaz. Madrid, Alianza editorial, 2011; Charles Taylor, *A Secular Age*. Cambridge, Belknap of Harvard University Press, 2007.

³ Vid. A. Arias Marín, "Globalización, cosmopolitismo y derechos humanos. Apuntes sobre el contexto teórico y la reforma constitucional", *Derechos Humanos México. Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*. México, núm. 18, 2011, pp. 11-43.

cho humano civil y político (de los que tradicionalmente se clasificaban como de primera generación).⁴

Una segunda dimensión de argumento propone que el derecho de libertad religiosa es, también y a la vez, un derecho humano cultural, perteneciente al conjunto de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (DESCA). No obstante, no se trata de un derecho cultural habitual, referido al patrimonio cultural o a los derechos de las próximas generaciones: apunta inicialmente –más bien– a un tipo de derechos cuyos conflictos de ejercicio puedan resolverse, en última instancia, mediante lógica distributiva (conflictos de más o menos); su especificidad radica en manifestar demandas de reconocimiento e identidad cultural.

Así, la comprensión del derecho de libertad religiosa se realizará, por un lado, desde una línea diacrónica, toda vez que se propone entender la libertad religiosa como concepto genético-histórico, respecto de otros derechos; y, por otro lado, desde una aproximación al derecho de libertad religiosa desde un plano sincrónico, comprensible sólo a partir del modelo lógico de otro derecho, el derecho de libertad ideológica, en virtud de su amplitud y contenido formales; ambas aproximaciones resultan complementarias y serán consideradas sucesivamente.

I. Libertad religiosa como derecho humano, civil y político

El núcleo básico del derecho de libertad religiosa reconoce a todas y cada una de las personas la libertad de adoptar y manifestar su religión, creencias o convicciones, o de no adoptar ni manifestar ninguna; esa libertad puede ejercerse individual o colectivamente, tanto en público como en privado. Así, toda persona tiene el pleno derecho de buscar su verdad religiosa y a practicar la religión, creencia o convicción que más le satisfaga, sin sufrir prohibición alguna. De modo recíproco y especular, asimismo, las personas no creyentes tienen derecho a la búsqueda de sus verdades propias y a practicarlas, sin prohibición o presión alguna.⁵

Pueden establecerse tres planos básicos y complementarios que ayudan a discernir la morfología del derecho de libertad religiosa. El primero es la libertad de adoptar, cambiar o renunciar a una religión, creencia o convicción o a no tener ninguna; el segundo plano consiste en el derecho a no sufrir coacción alguna por la práctica de sus creencias o por no profesar ninguna; el último plano

⁴ Karel Vasak, ed., *The International Dimensions of Human Rights*. Westport, Greenwood Press, 1982.

⁵ Entre los diversos instrumentos internacionales que reconocen el derecho de libertad religiosa se encuentran: la Carta de Naciones Unidas (1945) en el artículo 13; la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) en los artículos 2 y 18; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966, ratificado por México en 1981) en su artículo 13, párrafo tercero; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966, ratificado por México en 1981) en su artículo 18; la Declaración de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones (1981) en su artículo 1; la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre. Organización de Estados Americanos (OEA) (1948) en su artículo 3; la Convención Americana sobre Derechos Humanos. OEA (1969, adhesión de México en 1981) en su artículo 12. En la Constitución mexicana son tres los artículos que garantizan y regulan la libertad religiosa: 24, 40 y 130.

radica en el derecho a manifestar la propia religión, creencia o convicción o a no hacerlo. Asunción libre de creencias; falta de coacción alguna a creyentes o no creyentes; así como libre manifestación de creencias y de prácticas religiosas derivadas o —en su caso— las expresiones y comportamientos de índole secular correspondientes, tales son los planos que componen el andamiaje del conjunto de la libertad religiosa.

Bajo estas consideraciones, se reflexiona en torno a la libertad religiosa en tanto derecho humano, a partir de una fundamentación de matriz histórica, así como a través de una fundamentación de contenidos formales. Ciertamente es posible concebir a la libertad religiosa como una libertad pionera e inicial, desde una dimensión diacrónica, en el transcurrir temporal histórico de las reivindicaciones sociales, por un lado; y, por otro lado, la libertad religiosa resulta también —simultáneamente o paralelamente— asequible teóricamente, desde una dimensión sincrónica, por vía deductiva y derivada del derecho de libertad ideológica, comprensible sólo en el tiempo propio del discurso jurídico-teórico.

1. La libertad religiosa y su fundamentación de matriz histórica

En principio, es posible partir del entendimiento de la libertad religiosa como un concepto de carácter genético-histórico. La composición de esta interpretación obedece a las determinaciones materiales y culturales del desarrollo histórico en el mundo hegemonizado por la cultura Occidental (Europa y las Américas, principalmente), de modo enfático y particularizado, las llamadas guerras de religión o los conflictos derivados de la Reforma protestante en Europa y —como una de sus consecuencias virtuosas— la emergencia y paulatina consolidación de la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad religiosa en buena parte de los países europeos y en los Estados Unidos de América (la “otra Europa”, según Braudel). Desde esta perspectiva, se puede considerar que la tradición liberal, aunada a su concepción de Estado y de sociedad, surgió como una extensión del principio de la tolerancia religiosa, la cual adoptó una forma específica comprensible sólo en la idea de libertad de conciencia individual.

Referente ejemplar lo conforman los colonos europeos en América del Norte y la simiente de sus ideas en la Revolución de Independencia de los Estados Unidos de América, así como también, en otra tesitura, el interés teórico y práctico de los revolucionarios franceses del siglo XVIII. La cuestión religiosa fue uno de los primeros y más poderosos rasgos constitutivos de identificación de los grupos sociales con respecto de la conformación de muchos de los Estados modernos constitucionales, discernibles desde, apenas, los procesos iniciales de formación y afirmación de esas formaciones políticas.

Desde una perspectiva histórica, la cuestión de la libertad religiosa ha jugado, también, un rol decisivo en los planos ideológico y de los discursos y leyes fundamentales, en la configuración de las declaraciones de derechos, preludios precursores de un entendimiento jurídico acerca de los derechos humanos, al punto de ser plausible considerar que “la libertad religiosa se convirtió en el principal derecho que protegieron las primeras declaraciones de derechos”⁶ y, en

⁶ Oscar Celador, “Libertad religiosa y revoluciones ilustradas”, en Francisco Javier Ansuátegui Roig et al., coords., *Historia de los derechos fundamentales*. Tomo II: *Siglo XVIII*. Volumen 2: *La filosofía de*

una consideración más amplia, las luchas históricas de emancipación y afirmación de los derechos humanos.

Asimismo, se reconoce que uno de los orígenes de los derechos universales del hombre está asociado a las luchas en pro de la tolerancia religiosa, principalmente en Europa continental, Inglaterra y en las colonias americanas.⁷ La “virtud” liberal de la tolerancia (*tolerance*) habrá de proveer elementos valorativos y heurísticos preliminares, cruciales para la concepción de Estados –resultado de prolongadas guerras de carácter religioso– que asumen como objetivo inmediato y central, luego de esas traumáticas y costosas experiencias, garantizar condiciones de paz y estabilidad. Para ello los Estados implementaron actos jurídicos consecuentes que garantizaron la tolerancia (*toleration*). No se trata solamente de un (polémico) factor de avanzada en términos cronológicos en la conformación de derechos, sino de la implantación de un modelo intelectual y moral que traza una ruta evolutiva para la afirmación de otros derechos de carácter similar.⁸

El concepto de tolerancia, cargado con peso religioso, mantuvo en Europa y América del Norte, hasta la época revolucionaria en el siglo XVIII, una referencia directa respecto de destinatarios religiosos, así como una connotación de corte autoritario, vinculado a la idea de convenir una mera transigencia. La dualidad tolerancia-intolerancia remitía a la equivalente transigencia-intransigencia, fundamentalmente en lo que se refiere a las creencias religiosas.

No obstante, en medio de todo ello, se abrió paso una ruta que lleva desde el acto jurídico unilateral de la autoridad respecto del consentimiento o transigencia hacia otras religiones hasta la configuración de un derecho de libre ejercicio de la religión, en un sentido modernamente anticipado.⁹ El sustento es el del reconocimiento recíproco de la libertad religiosa de los otros y su obligado complemento negativo consistente en la libertad de eximirse de prácticas religiosas ajenas a las propias creencias aunque estén establecidas legalmente como obligatorias. Tránsito desde una concepción permisiva, que garantiza libertades religiosas, hacia una concepción propiamente respetuosa, recíproca, en relación a las creencias de los otros. Núcleo histórica y jurídicamente implantado que habrá de corresponderse “a una comprensión de la libertad religiosa como un derecho fundamental que compete a cada persona como ser humano con independencia de cuál sea la religión a la que se adhiera.”¹⁰

En una sociedad liberal, no sólo se concede a los individuos la libertad de actuar de acuerdo con su fe, sino que también se les permite buscar nuevos adeptos a la misma, o cuestionar la doctrina de una Iglesia particular, o renunciar totalmente a su fe y convertirse a otra religión o asumir el ateísmo.

los derechos humanos. Madrid, Dykinson, 2001, p. 53.

⁷ Georg Jellinek, citado por Miguel Carbonell, “Estudio introductorio. Jellinek y la Declaración francesa de 1789”, en *La Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*. Trad. y estudio introductorio de Adolfo Posada. México, UNAM, 2000, p. 21 y ss.

⁸ Joaquín Abellán García, “El concepto de tolerancia en los siglos XVII-XVIII”, en Juan Carlos Suárez Villegas (coord.), *Reforma protestante y libertades en Europa*. Madrid, Dykinson, 2010, pp. 35-40.

⁹ Jürgen Habermas, “De la tolerancia religiosa a los derechos culturales”, *Revista Claves de la Razón Práctica*. Madrid, núm. 129, 2003.

¹⁰ *Ibid.*, p. 4.

2. La libertad religiosa y su fundamentación de contenido formal

La libertad religiosa, en tanto derecho relativamente pionero en la historia occidental, sirve también como elemento germinal al sistema de los derechos civiles y políticos. Esta preeminencia histórica de carácter general, aunque controvertida por numerosas experiencias históricas singulares y con independencia de ellas, devela el papel destacado de la libertad religiosa en los inicios del Estado constitucional, toda vez que “existe un nexo conceptual entre una fundamentación universalista del derecho fundamental de la libertad religiosa, por un lado, y el fundamento normativo de un Estado constitucional, esto es, la democracia y los derechos humanos, por el otro”.¹¹ Éste será un aspecto fundamental de los derechos humanos contemporáneos, luego de su *refundación* en 1948, después y como secuela de la Segunda Guerra Mundial.¹²

Por extensión ideológica, el programa liberal, de signo individualista, se ha asociado a la cuestión del derecho de libertad religiosa y de conciencia. Con la defensa de la libertad religiosa se protegen implícita e intrínsecamente otros derechos característicos del ideario liberal; la vigencia de este derecho implica protección a un conjunto mayor de derechos como la libertad de conciencia, de expresión, de culto y de asociación. Debido a ello, importa destacar para la comprensión de esta fundamentación que en el vértice de la pirámide formal se ubica el mucho más moderno, en su uso y contenido lógico, derecho de libertad ideológica, conceptualmente de mayor amplitud (a la larga, modélico para esta *clase* de derechos) y dotado de un espectro conceptual más general.

De otra parte, en el corazón de la libertad religiosa se puede colegir la tensión histórica entre privado y público y, en la dimensión propiamente jurídica, la tensión entre derecho de índole individual o colectivo. Cuestiones no menos importantes en el debate y en la comprensión contemporánea de la libertad religiosa.

Sin duda, el aparente distanciamiento valorativo que ha servido de fundamento al liberalismo, al suponer una noción ontológicamente desinteresada en la cual cada individuo tiene una concepción propia de lo que es una vida buena o válida,¹³ ha implicado concebir un Estado rigurosamente neutral ante perspectivas culturales, incluidas las religiosas; debido a ello, erróneamente las manifestaciones de la libertad religiosa se asociaron a la esfera de la intimidad de la persona y, por tanto, fueron relegadas a la esfera privada sin asomo de ninguna trascendencia en la vida pública. Así, la concepción liberal ha suscrito una noción muy específica de tolerancia, la que implica la libertad de conciencia individual (privada) y no la libertad de culto colectiva (pública).¹⁴

La libertad religiosa, si bien tiene una matriz conceptual liberal-individualista, es también, a todas luces, un derecho que se ejerce colectivamente. Ese carácter dual lo cargará de significaciones prácticas y políticas, así como de problemas conceptuales; del mismo modo, problematizará lo relativo a su vigencia y

¹¹ *Ibid.*, p. 5.

¹² *Vid.* A. Arias Marín, *op. cit.*, *supra* nota 1, pp. 12-13.

¹³ C. Taylor, *Argumentos filosóficos*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo, Loyola, 2000, p. 2 (Serie: Temas de atualidade) -traducción libre-.

¹⁴ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 218.

regulación. Esa doble determinación implica una tensión interna que hace mutuamente dependientes el carácter individual respecto de su sentido colectivo y viceversa. No tiene pleno sentido la libertad religiosa de los individuos si hay constricciones a su ejercicio colectivo.

No será posible comprender la elección individual de una creencia religiosa sin su contrapunto en la voluntad colectiva, no sólo en lo concerniente a su ejercicio y a las manifestaciones públicas de sus creencias y los actos de culto, sino también en su complemento (derivado de una voluntad política colectiva), lo relativo al mantenimiento de la separación del poder religioso del poder político del Estado, como condición de esa libertad electiva.

II. La libertad religiosa como derecho humano cultural de nuevo tipo

Se sabe que la historia se interpreta desde el presente, vale recordar la sentencia: “el hombre explica al mono y no a la inversa”,¹⁵ es decir, partir de lo más complejo y concreto para explicar lo más simple y abstracto. Así, pues, es en virtud de esa complejidad formal mayor y de la amplia generalidad de sus contenidos que el derecho de libertad ideológica ofrece la estructura y el código lógico pertinentes para comprender –vía interpretación– y explicar –vía articulaciones causales– el traslado del derecho de la libertad religiosa desde una adscripción como derecho humano civil y político, de preponderancia individualista, hacia su pertenencia como un derecho humano cultural (de nuevo tipo), de corte colectivista, cuya gramática de exigibilidad radica en la lucha por el reconocimiento. El derecho de libertad ideológica servirá como mediación y tránsito entre la determinación individualista de los derechos civiles y políticos y el talante colectivo de los derechos culturales y sociales.

El doble plano individual-colectivo del derecho de libertad religiosa constituirá una de las condiciones necesarias que permiten la consideración de tal derecho en el ámbito de las libertades civiles y políticas a las que pertenece, digamos de modo natural, pero también como un derecho colectivo vinculado a las libertades culturales determinantes en la construcción de identidades.

Conviene ilustrar, aunque esquemáticamente, los usos y contenidos lógicos esenciales del derecho de libertad ideológica, en tanto que éste conforma la matriz conceptual a partir de la cual se deduce formalmente el derecho de la libertad religiosa. Cabe subrayar el carácter especular –de ida y vuelta– de la argumentación. Esto es, que así como hemos descrito la morfología del derecho de libertad religiosa, con especial énfasis en la trayectoria histórica que ha dotado a este derecho de un potencial germinal respecto de otros análogos, por su parte el derecho de libertad ideológica sirve en un plano formal como modelo lógico, más desarrollado y dotado de mayor amplitud y generalidad de contenidos, respecto de la serie de derechos de la misma índole, tales como la libertad de información, expresión y asociación, entre otros.

Las libertades religiosa e ideológica, a las que hemos aludido en cuanto a su relación lógico-formal, son las manifestaciones más representativas del ejercicio

¹⁵ Carl Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (Grundrisse). México, Grijalbo, 1977, t. I, p. 29.

de la libertad de conciencia, la cual constituye el sustrato ontológico de la primera.¹⁶ La elección, las prácticas y las manifestaciones de ambas libertades deben ser resultado de una decisión libre y producto de una conciencia formada, esto es, una actuación práctica de acuerdo con las convicciones de la conciencia moral de cada sujeto, sin olvidar que estas convicciones pueden ser de carácter religioso o no.

No obstante, el ámbito y contenido propio de las libertades religiosa, ideológica y de conciencia presentan un difuso acotamiento conceptual. Como consecuencia, se ha discutido si la libertad religiosa tiene un contenido distinto de la libertad ideológica, o si la primera ha sido comprendida dentro de la segunda en una relación de género a especie.

En este sentido, se pueden identificar al menos dos posturas en torno a la especificidad de la libertad religiosa con respecto de la libertad ideológica; sin embargo, cabe señalar que ambas posturas se encuentran inexorablemente vinculadas. Así pues, la primera postura, relacionada al derecho eclesiástico,¹⁷ atribuye a la libertad religiosa un contenido distinto de la libertad ideológica. Desde esta perspectiva, la libertad religiosa se refiere generalmente a la práctica de los actos de culto.

Por su parte, una segunda postura, que parte del derecho constitucional,¹⁸ confiere a la libertad religiosa un carácter de concreción de la libertad ideológica. Esto significa que el fenómeno religioso, al igual que las posturas ateas o agnósticas, representa uno de entre varios sistemas de convicciones protegidos por la libertad ideológica.

1. Libertad ideológica: principio de tolerancia y no discriminación

Repasemos brevemente los contenidos del derecho de libertad ideológica. Este derecho consiste en la libertad de toda persona a poseer y conformar su propia visión del mundo (concepciones del mundo o *Weltanschauungen*),¹⁹ la conciencia respecto del lugar propio y del resto de los seres en el universo, determinar libremente su sentido de la vida y su comportamiento, adoptar las ideas que regulan sus prácticas, así como a manifestar externa y públicamente sus ideales y valores. Es relevante afirmar de inmediato, pues aunque parece obvio está muy lejos de serlo en la vida práctica y en las consideraciones personales de millones de seres humanos, que tales libertades, sintetizadas en el derecho a la libertad ideológica, implican la obligación de un respeto igual para el resto de las personas.

Esta obligación de respeto recíproco es y ha sido históricamente negada, de manera que la resistencia y la puja por conquistar esos derechos constituyen,

¹⁶ Gregorio Peces-Barba, "Algunas reflexiones sobre la libertad ideológica y religiosa", en Iván C. Ibán *et al.*, coords., *Libertad y derecho fundamental de libertad religiosa*. Madrid, Edersa, 1989.

¹⁷ Vid. Jorge Adame Goddard, *Estudios sobre política y religión*. México, UNAM, 2008, pp. 347-354; José Martínez de Pisón, *Constitución y libertad religiosa en España*. Madrid, Dykinson, 2000, p. 290.

¹⁸ Vid. Miguel Carbonell, *Los derechos fundamentales en México*. México, UNAM / CNDH; G. Peces-Barba, "La filosofía de la tolerancia. Gregorio Peces-Barba Martínez y Luis Prieto Sanchís", en Gregorio Peces-Barba *et al.*, (dirs.), *Historia de los derechos fundamentales*. Madrid, Dykinson, 1998, t. I, pp. 265-269.

¹⁹ Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós / Universidad Autónoma de Barcelona, 1990, p. 79.

en buena medida, una parte sustancial de las luchas de emancipación y afirmación de libertades en prácticamente todas las épocas y culturas. Derivado de ello, y ya en clave propiamente moderna, la afirmación de la tolerancia, en su doble vertiente –*tolerance-toleration*–, como actitud virtuosa y como acto jurídico, por un lado, y la implantación y obligatoriedad de la no discriminación, por el otro, resultan ser dos de los pilares sobre los que se sustenta el derecho de la libertad ideológica. Ya se ha indicado, más arriba, el papel históricamente decisivo jugado por la tolerancia religiosa, misma que contiene *in nuce* las potencialidades de desarrollo para todo un conjunto de diferenciaciones no necesariamente religiosas susceptibles de discriminación y de intolerancia, tales como sexo, edad, preferencias sexuales, estilos de vida y demás y, por tanto, como espacios de luchas emancipatorias, pugnas por nuevas libertades y consagración de nuevos derechos.

Tolerancia y no discriminación son, entonces, las maneras básicas del respeto a las ideas y los valores de los otros, de su conducta y moralidad. La forma más desarrollada del respeto –tolerancia y no discriminación– (en el seno de la cultura occidental) toma forma en el plano de la igualdad formal entre los ciudadanos, la interiorización de las leyes y las modalidades de convivencia democrática. “Debemos respetar en el otro también al conciudadano aun cuando consideremos *falsos* tanto su fe como su pensamiento y *mala* la correspondiente conducta vital. La tolerancia protege a la sociedad pluralista de ser desgarrada como comunidad política por conflictos entre cosmovisiones rivales”.²⁰

Así como la libertad religiosa tiene una composición jurídica compleja como derecho individual y colectivo, así el derecho a la libertad ideológica conlleva contenidos individuales y colectivos. El carácter individual se sustenta en la autodeterminación libre de las personas, en tanto lo colectivo se desprende de la intercomunicación de creencias y la tendencia de integración de afinidades electivas en colectivos o grupos de intereses, ideas, creencias o valores similares.

El elemento colectivo proviene del voluntarismo libre de los individuos que deciden agruparse o asociarse, o bien, mediante pertenencia involuntaria a un colectivo o comunidad, como es el caso de los miembros de grupos étnicos, nacionales o pertenecientes a conglomerados culturales, sean minoritarios o mayoritarios. El carácter colectivo de la libertad ideológica es el sustrato básico que condiciona y posibilita, en buena medida, la convivencia relativamente pacífica en la mayoría de las sociedades contemporáneas, conformadas bajo criterios de heterogeneidad (ya no de homogeneidad, como en el Estado-nación de matriz liberal) y acentuados rasgos de diversidad, pluralidad y multiculturalidad.

2. Contenidos de la libertad ideológica

En el plano de la exterioridad, principalmente colectiva y pública, que estatuye el espacio legalmente protegido del derecho de libertad ideológica, sobresale una serie de contenidos, mismos que resulta pertinente enunciar, aunque sea brevemente, y que potencian los contenidos similares y derivados propios del derecho a la libertad religiosa. Veamos.

²⁰ J. Habermas, *op. cit.*, *supra* nota 9, p. 7.

En primer lugar, el derecho a la libertad ideológica reproduce la estructura de los derechos civiles básicos. Así, el derecho enuncia la libertad de tener opiniones, creencias, convicciones que sean inmunes a intervenciones, coacciones o prohibiciones, sin más limitaciones que eventuales constricciones constitucionales expresas. Se trata no sólo de una cuestión de libre tenencia de convicciones, lo que sería la estructura básica de la libertad religiosa, sino de proveerse de las condiciones necesarias y suficientes para la configuración plena de esa libertad, lo que abre las vertientes de realización y cumplimiento adecuado de la libertad religiosa.

En ese sentido, se articulan la libertad de educación religiosa, el derecho a recibir información, expresar públicamente las convicciones religiosas, divulgar sus creencias, manifestar públicamente sus simbologías y participar con libertad en sus actos de culto. Así las libertades ideológicas y las religiosas en tanto que contienen la libertad de comunicación de ideas, opiniones, valores o preceptos éticos (orientados a y con la vida buena) y morales (vinculados a la idea de lo justo) se relacionan íntimamente con la libertad de expresión.²¹

Pero tales orientaciones valorativas, éticas o morales, redundan en la libertad de arreglar el comportamiento individual de acuerdo con esas creencias o convicciones. Más allá de la libertad positiva de la libre manifestación de las creencias o la participación en las ceremonias y el culto de las respectivas confesiones, es también una exigencia de libertad negativa la libertad de manifestar objeciones de conciencia respecto de obligaciones que resulten contrarias a las propias creencias religiosas, así como el margen de oposición a determinados tratamientos médicos prohibidos por determinados códigos religiosos, por ejemplo.

De igual modo, la libertad ideológico-religiosa entraña la libertad de pertenencia y asociación a colectivos de creencias o convicciones, libertad de incorporación a grupos minoritarios y la libertad de excluirse de esas colectividades.

El derecho a la libertad ideológica deriva en derechos más específicos pero de índole análoga. Así, la libertad ideológica se extiende al derecho de no declarar sobre las propias convicciones y valores, acerca de la ideología personal propiamente dicha, lo que refuerza las salvaguardas en contra de la discriminación no sólo por motivos religiosos, sino también la discriminación por detentar, según sea el caso, determinadas opiniones o preferencias sexuales. Una expresión significativa de este derecho en el plano político es la secrecía del voto, y, en el plano de la singularidad individual y la intimidad, la protección respecto de la difusión de datos personales.

En resumen, es plausible la interpretación de un desarrollo histórico, diacrónico, del derecho de libertad religiosa como elemento germinal común, histórico, de una variedad más amplia de derechos; tal mirada posibilita la concepción actual del derecho de libertad religiosa como un derecho humano, contenido en la gama de derechos de libertades de corte ideológico, como un derecho perteneciente al conjunto de los derechos civiles y políticos.

²¹ Vid. *supra* nota 9.

III. Especificidad de la libertad religiosa como derecho humano cultural de nuevo tipo

El derecho de libertad religiosa tiene efectivamente un carácter peculiar. No se trata, sin embargo, de estar dotado de una relevancia extraordinaria por tratarse de una libertad orientada a establecer una relación con un ser superior, supra-humano, como argumentan algunos fundamentalismos religiosos radicales, subvirtiéndose –de paso– cualquier ensayo de diálogo con los no creyentes; su peculiaridad singular radica en el hecho de contener elementos determinantes, germinales o genéticos –de carácter histórico, político y social– proyectados hacia una constelación mayor de derechos afines.

Como anteriormente se señaló, el derecho a la libertad ideológica sirve también para articularse adecuadamente con otros de los derechos civiles y políticos que conforman, como es sabido, parte medular de los derechos humanos. Del mismo modo, en nuestra argumentación el derecho de libertad ideológica también es utilizado como mediación en el tránsito del derecho de libertad religiosa de ser derecho humano civil y político (de primera generación en la vieja nomenclatura) a ser un derecho humano cultural (de segunda generación). El derecho de libertad ideológica se revela como punto de inflexión; establece el territorio formal y de contenidos para articular la tensión entre la raigambre individual del derecho a la libertad religiosa con su talante colectivo o –incluso– comunitario. El derecho de libertad ideológica resulta ser el gozne necesario para el despliegue del sentido cultural de la libertad religiosa y, por ende, de su potencialidad constructiva de identidades religioso-culturales, cuyo basamento es el de la exigencia de reconocimiento.²²

Es por lo anterior que toca analizar la libertad religiosa como una plataforma para la reivindicación del reconocimiento y de la construcción de identidades colectivas (derecho cultural de nuevo tipo). Resulta pertinente desarrollar, entonces, un segundo plano interpretativo. Tal estrategia discursiva consiste en concebir la libertad religiosa con contenidos específicos tales que lo proyectan como un derecho de carácter cultural.²³

El derecho a la libertad religiosa es, como hemos indicado, un derecho civil y político, pero también es –concomitantemente– un derecho humano cultural. Un derecho con el rango de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (DESCA), marcado con una dimensión colectiva inherente a su morfología y que como tal exige funciones regulatorias activas por parte del Estado.

Sin embargo, el derecho a la libertad religiosa no es, en sentido estricto, un derecho cultural tradicional. Los derechos culturales tradicionales DESCAs, tanto en su cumplimentación como en los diferendos y conflictos que pueda suscitar su exigencia, tienden a resolverse, a final de cuentas, en uso de una lógica distributiva (los denominados conflictos de más o menos). Por su parte, el derecho de libertad religiosa, entendida como un derecho humano cultural de nuevo

²² Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*. Trad. de Pablo Manzano. Madrid, Ediciones Morata, 2006.

²³ La Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural en sus artículos 1, 2 y 5; la Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en sus artículos 8 y 33; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales en su artículo 13.

tipo, es portador de demandas identitarias que implican un reconocimiento cultural. La mayor de las veces, este tipo de reivindicaciones es difícil de resolver con lógica distributiva, toda vez que son conflictos de todo o nada, lo que supone un conflicto de valores, de suyo irresoluble, por lo que tienden a trasladarse al ámbito dirimente de la política.

Los nuevos conflictos sociales, entre ellos los vinculados al fenómeno religioso, pueden ser comprendidos e identificados como luchas de reconocimiento. Para Honneth, la lucha de los grupos sociales por alcanzar formas cada vez más amplias de reconocimiento social se convierte en una fuerza estructurante del desarrollo moral de la sociedad. Aún más, la fuente moral de los conflictos sociales de nuevo tipo se encuentra en la experiencia de los afectados por formas de menosprecio o falta de reconocimiento, como son el *maltrato físico*, la *privación de derechos* y la *desvalorización social*.²⁴

Bajo esa lógica se puede decir que el reconocimiento constituye el alma de las luchas y logros de los derechos humanos a lo largo de la historia. El conjunto de prácticas reivindicativas de carácter emancipatorio, como los derechos humanos, llevan siempre implícita la exigencia de reconocimiento. Los derechos plasmados en sistemas jurídicos y garantizados por instituciones no son el resultado de una evolución progresista de las sociedades, sino consecuencia de los conflictos sociales en los que están de por medio demandas de reconocimiento, mismas que surgen porque han sido negadas o violentadas las identidades de individuos o colectivos sociales.

El núcleo de las diferentes luchas por el reconocimiento, aquellas circunstancias que son vividas como injustas, representa la lucha intersubjetiva de los individuos para hacer valer las reivindicaciones de su identidad; tal ha sido la constante histórica de las luchas por la libertad religiosa. A partir de la teoría del reconocimiento recíproco, en su tradición crítica (Hegel-Marx-Habermas-Honneth),²⁵ se ha planteado que estas modalidades de negación del reconocimiento son “un comportamiento que no sólo representa una injusticia porque perjudica a los sujetos en su libertad de acción o les causa daño; estamos —más bien— ante la designación de los aspectos constitutivos de un comportamiento por el que las personas son lesionadas en el entendimiento positivo de sí mismas y que deben ganar intersubjetivamente”.²⁶

Los reclamos generados por el derecho a la libertad religiosa son análogos a las reivindicaciones del tipo de las enarboladas por las minorías étnicas y lingüísticas (minorías políticamente activas, donde la adscripción de sus actores participantes no depende de determinaciones sociológicas o étnicas empíricas).²⁷

²⁴ La formación adecuada de la identidad de un sujeto presupone el reconocimiento de parte de los otros sujetos; ese reconocimiento puede expresarse en amor, reciprocidad y confianza, es decir, en elementos esenciales para la configuración de una autoestima, autoconfianza y un autorrespeto. Vid. Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, The MIT Press, 1995.

²⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La fenomenología del espíritu*. 2a. reimp. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 1973, pp. 117-121; Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (Cuadernos de París), en *Escritos económicos varios*. México, Grijalbo, 1975; J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1981, p. 369; A. Honneth, *op. cit.*, *supra* nota 24, p. 166.

²⁶ *Ibid.*, p. 160.

²⁷ Monique Deveaux, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*. Nueva York, Cornell University Press, 2000.

Como hemos señalado, se trata de conflictos de difícil solución o irresolubles, resistentes a soluciones derivadas de la lógica distributiva (a menudo son conflictos de todo o nada), que habitualmente rigen la dinámica de los movimientos sociales modernos, determinados por intereses ponderables.

Los conflictos de los movimientos sociales de nuevo tipo, como los que impulsa el anhelo de plena libertad de religión, implican el conflicto de valores, de suyo irresoluble, por lo que obligadamente tienden a trasladarse al ámbito de la política, que resulta ser el espacio donde se decide y se construyen los arreglos y acuerdos provisionales en virtud de lo aleatorio de las variantes correlaciones de fuerza.

El fenómeno religioso implica una determinada concepción e interpretación de todo lo existente y de la propia vida, de modo que esa concepción configura una dimensión cultural particular. En este sentido, la religión goza de ser un referente identitario, en virtud de que es un sistema de creencias y prácticas colectivas aprendidas y compartidas por los miembros de sus ámbitos comunitarios, los cuales configuran el marco de sus relaciones sociales. Estos elementos son importantes para la construcción de su identidad, no sólo porque a partir de ellos los individuos entienden su realidad, sino porque dan sentido a la vida y a las formas de comportamiento de los individuos.

Cabe señalar que la reflexión en torno a la identidad colectiva tiene como antecedente los planteamientos relativos a la identidad social, esto es, el proceso de inclusión y pertenencia de individuos a un grupo a partir de características que comparten y que, asimismo, constituyen su diferencia respecto de otros grupos. En este sentido, resulta pertinente la revisión de la libertad religiosa como un derecho cultural, toda vez que evidentemente su realización es posible sólo a partir de un plano colectivo, en tanto *a)* es resultado de una representación colectiva y *b)* es parte de la formación de una identidad colectiva.

Desde Durkheim, la vida social está compuesta por representaciones colectivas. Su planteamiento parte de concebir a la religión como un producto eminentemente social; las representaciones religiosas de carácter colectivo expresan realidades igualmente colectivas.²⁸ Las representaciones colectivas necesitan de las individuales, pero no surgen de individuos tomados aisladamente, sino en su conjunto. Las representaciones colectivas, en este caso las de tipo religioso, brindan categorías abstractas que son producidas colectivamente y que forman el bagaje cultural de una sociedad. De ellas se construyen las representaciones individuales, que no son otra cosa que la forma o expresión individualizada y adaptada de aquéllas a las características de cada individuo.

Desde esta perspectiva, y como momento argumentativo, *b)*, la religión logra constituirse también en un referente identitario, en virtud de que los individuos se encuentran vinculados entre sí por categorías que son creencias compartidas. Si bien el concepto de identidad colectiva se ha concebido en relación directa con el discurso de los sujetos y la interacción social, al situarse en la esfera subjetiva de los actores sociales²⁹ cabe reconocer su aspecto estratégico –en tanto repertorio cultural– en la conformación de la identidad grupal.

²⁸ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza Editorial, 2008.

²⁹ Vid. la identidad colectiva como articulador de los movimientos sociales: Alain Touraine, *Producción de la sociedad*. México, UNAM / IFAL, 1995; ¿Podremos vivir juntos? Buenos Aires, FCE, 1997, y Alberto Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México, El Colegio de México, 1999; como un

En las sociedades modernas, el individuo tiene frente a sí un abanico de representaciones colectivas; la creciente complejidad influye en la construcción identitaria tanto colectiva como individual. Según Habermas, en el proceso de integración de la identidad se pueden distinguir dos fases: la primera fase es la integración simbólica, en la que la homogeneidad del grupo hace posible el predominio de la identidad colectiva sobre la individual –paradigmáticamente la familia. La segunda fase es la integración comunicativa, en la cual la identidad colectiva se conforma por la acción comunicativa. Frente a la diversidad de identidades abstractas y universales, el individuo adquiere un papel activo, de eso depende que se identifique con su grupo.³⁰

Así, la construcción y elección de la identidad por parte de un sujeto juega un papel estratégico. La elección tiene que ver con las aspiraciones y metas del sujeto, pero también implica que el individuo encuentre ideas de compatibilidad definidas por el lugar que ocupa en el espacio social.³¹ Resulta evidente que la construcción identitaria derivada de la comunidad de creencias religiosas cumple con las características señaladas por nuestro autor.

Es en virtud de ello que será determinante el papel activo del Estado. Este hacer del Estado, aunado a una fuerte interlocución de los grupos y minorías religiosas, resultará necesario y permanente en razón de los acomodamientos y acciones afirmativas que requieren ser implementadas como resultado de las demandas de individuos y grupos propios del pluralismo religioso.

De este modo, la conexión de la libertad religiosa con factores culturales encuentra una justificación complementaria, propiamente contemporánea, con la pertinente y necesaria protección de grupos religiosos minoritarios. Por ello, la libertad religiosa implica y conlleva el respeto y la tolerancia activa por parte del Estado del conjunto de las creencias religiosas como elemento identitario de los otros grupos o confesiones religiosas, sean mayoritarios o minoritarios. El Estado resulta obligado al reconocimiento de las múltiples formas de religiosidad o irreligiosidad dentro de la sociedad.

Como toda manifestación pública, las manifestaciones de culto y las de índole religiosa están reguladas por leyes y reglamentos que suponen la primacía de razones de interés público. Los modos en que se garantiza y regula legalmente la libertad religiosa varían de un país a otro y guardan una relación estrecha con la historia y la cultura de cada país, así como con las características propias de cada Estado. Éstas resultan ser la condición inicial, aunque metodológicamente obligatoria, para una consideración de las cuestiones relativas al derecho de libertad religiosa en sus relaciones con el Estado y, en consecuencia, de sus *vínculos* con la noción de laicidad y de Estado laico.

elemento de la acción comunicativa: J. Habermas, *op. cit.*, *supra* nota 25, vol. I; como un atributo de los actores sociales: Gilberto Giménez, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en José Manuel Valenzuela (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*. México, Colegio de la Frontera Norte / Plaza y Valdés, 2000.

³⁰ J. Habermas, *op. cit.*, *supra* nota 25, p. 77.

³¹ G. Giménez, *op. cit.*, *supra* nota 29, p. 70.

IV. Libertad religiosa como principio del Estado laico

El derecho de la libertad religiosa, en sus connotaciones propiamente modernas, surge históricamente de manera relativamente simultánea con el concepto de Estado laico. El Estado laico habrá de definir su sentido —en términos muy generales— como garante de las libertades de conciencia, expresión y asociación, en igualdad de condiciones para todas las religiones o confesiones religiosas, así como respecto de convicciones y valores de corte no religioso. El punto de inflexión de este proceso evolutivo es el de la separación del poder político y sus funciones específicas respecto de las instituciones de carácter religioso y sus correspondientes jerarquías organizativas. La laicidad que conforma y fundamenta teóricamente al Estado laico no constituye por sí misma un corpus sistemático teórico o ideológico, dispuesto para reemplazar ninguna creencia religiosa o algún discurso secular y sus respectivos sistemas de valores y cosmovisiones.

No sobra señalar que este núcleo de libertad con impronta modernizadora permite a la libertad religiosa, con su carácter fuertemente individualizado, jugar un papel inhibitorio para que el Estado no se erija en un sujeto o ejecutor de un acto de fe mediante el cual sustituya a los individuos; lo obliga, en consecuencia, a definir sus políticas religiosas no en consideración al sentido positivo o negativo que pueda atribuírsele respecto de los postulados de las religiones, sino atendiendo a las decisiones religiosas de los individuos, entendidas como actos con valor y dignidad tales como para recibir protección jurídica. Estamos aquí en presencia —*in nuce*— de uno de los elementos constitutivos del Estado laico.

De modo muy esquemático, pueden observarse tres estadios históricos (módicos) en la evolución del derecho de libertad religiosa en su imbricación con los inicios del Estado constitucional.³² Un primer momento de implantación de tolerancia religiosa se determina con la separación del Estado y la(s) Iglesia(s); la segunda fase se distingue por el trato igualitario otorgado a las diferentes confesiones religiosas, de manera que el Estado se abstiene tanto del establecimiento de una religión oficial o de favorecer alguna religión determinada; un tercer momento supone la afirmación de la libertad religiosa propiamente dicha, con la serie de implicaciones que supone.

1. *Hacia un concepto abierto de laicidad*

La laicidad cumple un papel instrumental jurídico y político en las sociedades modernas, responde a la necesidad de alcanzar una convivencia de la pluralidad religiosa y que —ahora— demanda su extensión a nuevos ámbitos de libertades. La laicidad, en tanto conjunto de dispositivos estratégicos políticos, culturales y legales determinados por criterios de autonomía secularizada entre el ámbito político y el religioso, demanda un relevo conceptual y valorativo dotado de mayor potencial comprensivo que el dominante, en correspondencia con las nuevas condiciones históricas. Desde esta perspectiva, no se trata de aquella idea de laicidad, transfigurada en un laicismo defensivo, como lo fue para el caso mexi-

³² O. Celador, *op. cit.*, *supra* nota 6, p. 55 y ss.

cano durante el siglo XIX y a comienzos del siglo XX, ni de una noción funcional de normalización de las relaciones Estado-iglesias como a finales del siglo pasado. En todo caso, se trata de producir o readaptar los modos de recepción conceptuales y culturales de una noción de laicidad auténticamente contemporánea, entendida como pivote discursivo-instrumental (no un corpus doctrinario), que posibilite un conjunto de elementos prácticos y acuerdos institucionales sobre la experiencia religiosa en la esfera pública.

Es necesario evitar confundir la *laicización* de un régimen político con la *secularización* de una sociedad. El tema es de suyo muy complejo y extenso.³³ Para Marramao, tanto secularización como laicización son dos proyectos distintos pero no excluyentes, al menos en Occidente. La secularización comprende el desenvolvimiento-mundanización de un núcleo originario de carácter meta-humano (sobrenatural o teológico), frecuentemente apoyado en el concepto de *mito*; por su parte, la laicización es entendida como una progresiva autoafirmación del individuo y el descentramiento de los modelos tradicionales (religiosos) de comprensión del mundo. El Estado ha de configurarse bajo la premisa de las acciones autónomas de los individuos (lo que conlleva a concesiones y arreglos con las minorías) y, no obstante, también a no asumir ni favorecer ningún modelo explicativo, sea religioso o secular.³⁴

Para Taylor, la laicización refiere al proceso por el que el Estado afirma su independencia respecto de la religión, mientras que uno de los elementos clave de la secularización es la erosión de la influencia de la religión en las prácticas sociales y en las formas de vivir la vida personal.³⁵ El Estado debe intentar laicizarse sin fomentar por ello necesariamente la secularización de la sociedad.

Desde esta perspectiva, donde el plano de la secularización de las sociedades asume no el final de las religiones (y sí sus reverberaciones teológicas en la modernidad política y social), pero sí su descentramiento en la vida social moderna (de las modernidades... en buena medida por la fuerza de las grandes religiones para modelar social y culturalmente a las sociedades modernas), la cuestión de la laicidad debe abordarse en el contexto de una problemática que está más allá de la necesaria (condición preliminar) neutralidad del Estado respecto de los diferentes valores, creencias y planes de vida de los ciudadanos (laicización). En las condiciones de la vida contemporánea, ello implica debilitar social y culturalmente esa separación radical de la esfera privada y la esfera pública, relegando la religión al mundo privado.

En consecuencia, la función de un Estado laico contemporáneo será más bien la de organizar esa diversidad religiosa y cultural siendo respetuoso tanto con los creyentes de las diversas religiones como con las distintas filosofías de vida, incluidas las de los no creyentes. El Estado laico contemporáneo, que rige en la mayoría de las complejas, plurales y diferenciadas sociedades actuales,

³³ No es éste el lugar para un desarrollo teórico de un asunto tan vasto, polémico y complejo. Nos limitaremos a referir dos posturas paradigmáticas (claves en la discusión contemporánea sobre la secularización y la laicidad), la de Giacomo Marramao y la de Charles Taylor. Para situar el debate de modo más amplio, *vid.* Giacomo Marramao, *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*. Barcelona, Paidós, 1998; C. Taylor, *op. cit.*, *supra* nota 2; Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*. Trad. de Pedro Madrigal. Valencia, Pre-textos, 2008; J. Habermas, C. Taylor, Judith Butler, Cornel West, *El poder de la religión en la esfera pública*. Trad. de José María Carabante y Rafael Serrano. Madrid, Trotta, 2011.

³⁴ G. Marramao, *Poder y secularización*. Barcelona, Ediciones Península, 1989, p. 110.

³⁵ J. Maclure y C. Taylor, *op. cit.*, *supra* nota 2, p. 28.

no puede pretender mantenerse a distancia de la religión; ha de desarrollar políticas culturales que no lo aten dogmáticamente a concepciones del mundo y del bien doctrinarias, de modo de tratar con igual consideración a los ciudadanos no creyentes y a los que otorgan un lugar a la religión en su sistema de creencias y valores. “Esta forma de laicidad no es neutral en relación con las razones profundas que animan a los individuos”.³⁶

La laicidad pretende alcanzar una convivencia de la pluralidad religiosa y moral bajo condiciones armoniosas y pacíficas; las convicciones fundamentales, incluidas las creencias religiosas, tienen un lugar esencial en la identidad moral de los individuos. El respeto a la igualdad moral de los individuos y la protección de la libertad de religión o de no creencia constituyen las dos grandes metas actuales de la laicidad.

La cuestión en materia religiosa, y particularmente el carácter laico del Estado en México han resultado históricamente dominados por actitudes y posiciones dogmáticas, tanto religiosas como laicas,³⁷ lo cual ha tergiversado y limitado la comprensión de lo laico, específicamente en la sociedad mexicana.

La laicidad no significa la abolición de la religión, sino la libertad de decisión en materia de religión; no es una condición rígida o inmóvil que logre plasmarse adecuadamente en estatutos específicos o normas religiosas particulares; el proceso social y político de laicización implica un debate permanente acerca de la diversidad religiosa en el espacio público. Los estudios sobre la laicidad, así como las diferentes formas de la experiencia religiosa y la adecuación de las distintas creencias (seculares, religiosas y espirituales), transitan por un momento de renovación teórica importante, lo que sugiere que ha llegado el momento de volver a pensar el sentido y los fines de la laicidad en general y para el caso mexicano en particular.

En principio, cabe indicar que el criterio de la separación entre los asuntos del Estado y los de las iglesias (laicización) es confundido con el de laicidad. No obstante, son dos momentos distintos. Puede existir la laicidad aun en un Estado donde no exista ninguna separación respecto de las iglesias; esto es posible toda vez que la acción estatal es ajena a la doctrina o moral de las iglesias, es decir, el Estado funda su acción a partir de una legitimidad democrática (preponderantemente racional y legal) y no en una sagrada o religiosa;³⁸ atiende a las acciones de los individuos autónomos (incluidas sus creencias religiosas) y no a ningún elemento metasocial.

Desde esta perspectiva, se define un Estado como laico cuando logra garantizar a personas y comunidades el derecho a la libertad de conciencia (premisa ontológica de la pionera libertad religiosa y del modelo formal que es el derecho de libertad ideológica), reconociéndoles estos derechos y facilitando las circunstancias que favorezcan su ejercicio respecto de las otras creencias religiosas o morales y de los no creyentes.

³⁶ *Ibid.*, p. 38.

³⁷ Vid. A. Arias Marín, “Laicidad y derechos humanos. Las reformas mexicanas modernas en materia religiosa”, *Derechos Humanos México. Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*. México, núm. 16, 2011.

³⁸ Roberto J. Blancarte, “Laicidad: la construcción de un concepto universal”, en Rodolfo Vázquez, coord., *Laicidad. Una asignatura pendiente*. México, Ediciones Coyoacán, 2007, p. 32.

Un primer aspecto fundamental de un Estado laico es que se entiende en términos funcionales positivos y propositivos, pensado para las sociedades contemporáneas determinadas por el pluralismo moral y la diversidad religiosa, y que surge como una necesidad para garantizar el derecho de libertad ideológica y religiosa. Un segundo aspecto fundamental para un Estado laico es que profesa y admite que la esfera religiosa de la vida humana no está bajo su poder y al mismo tiempo reivindica sus atribuciones legales, políticas y sociales como ente público. Finalmente, un tercer aspecto fundamental de un Estado laico resulta ser su carácter de igualdad, toda vez que propicia una convivencia pacífica entre las diversas minorías religiosas y una mayoría culturalmente hegemónica.³⁹

Es preferible utilizar el concepto de laicidad de cara al de laicismo, toda vez que este último puede adquirir un sentido ideológico negativo hacia las creencias religiosas (o incluso postular el equívoco de una religión civil). Cabe apuntar que el término *laico* proviene del griego *laikós*, que significa pueblo; posteriormente, en el desarrollo greco-paulino del cristianismo evolucionó en *laos* para referirse a los fieles comunes, diferenciados de los miembros del clero. En el siglo XIX, el término *laico* adquirió su acepción negativa actual, primero como mera contraposición a lo clerical y después como una polarización anticlerical. Desde esta perspectiva, el laicismo es una doctrina que plantea la autonomía del hombre y la sociedad, y más particularmente, la independencia del Estado respecto de potestades sobre lo religioso o, por el contrario, de aceptar influencias eclesiásticas o religiosas. En suma, laicismo es una noción de carácter esencialmente defensivo, y resultaría, por ello, ideológicamente excluyente.

Por su parte, la noción de *laicidad* es moderna; su origen se ubica en el siglo XIX en Francia como *laïcité*; el término refería una forma de educación científica, no religiosa, pero detrás de sí implicaba la aceptación de un proceso de secularización en la sociedad. Así, se logra diferenciar con mayor claridad la secularización como un proceso social respecto de la laicización, que es un proceso legal donde gracias a la separación de las instituciones Estado-iglesias (no sociedad-iglesias), es posible concebir la libertad de conciencia, de religión e ideológica como elementos constitutivos de las sociedades modernas secularizadas.⁴⁰

En el término de laicidad se contiene la función que cumplen en las sociedades contemporáneas las religiones instituidas, así como también se afirma la defensa de la libertad de conciencia y del conjunto de libertades implicadas y deducibles de ella, como la libertad de creencias, de religión y de expresión. En este sentido, la cuestión de la laicidad no debe restringirse al ámbito de la libertad religiosa y su contraposición con el Estado, sino que ha de asumirse como advenimiento y ampliación de la libertad de conciencia y del conjunto de libertades análogas para todos los individuos.

La laicidad es un concepto que corresponde a un proceso que no supone la desaparición de la religión, aunque sí implica un complejo deslizamiento de la religión y la pérdida de su centralidad en la vida de las sociedades. La laicidad se presenta, entonces, como un mutuo reconocimiento y aprendizaje entre quie-

³⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁰ Émile Poulat, *Nuestra laicidad pública*. Pról. y trad. de Roberto J. Blancarte. México, FCE, 2012, p. 131.

nes buscan que sus creencias religiosas adquieran reconocimiento y validez normativa en el ámbito público y quienes no profesan creencia alguna, con el Estado y el conjunto de sus instituciones.⁴¹

Un Estado laico realiza la defensa de las libertades de todos los ciudadanos, incluidos los derechos de los practicantes de religiones y de quienes optan por no profesar ninguna religión. Sin embargo, a lo largo del desarrollo histórico se han hecho presentes la opresión y la discriminación, derivadas de la filiación religiosa, mismas que han constituido actos de intolerancia y violaciones a los derechos humanos. La intolerancia religiosa es toda distinción, exclusión, restricción o preferencia fundadas en la religión o en las convicciones, cuyo fin o efecto es la negación o el menoscabo del reconocimiento, el goce o el ejercicio en pie de igualdad de los derechos humanos. Cada sociedad ha transitado, históricamente, por mecanismos políticos y formas jurídicas que velan por el reconocimiento de la diversidad y libertad religiosas. En México, la libertad religiosa ha tenido una historia muy compleja, ligada íntimamente al desarrollo del Estado mexicano y sus relaciones con la iglesia, especialmente la católica, desde la época colonial hasta la actualidad.

V. Conclusiones provisionarias

El artículo ofrece un ensayo de fundamentación del derecho de libertad religiosa en clave de derechos humanos. Busca ofrecer un enfoque complementario a la fundamentación clásica producida desde la perspectiva del constitucionalismo moderno o a la más tradicional realizada desde el punto de vista del derecho eclesiástico.

El contexto teórico está puesto a partir, por un lado, del debate contemporáneo de los derechos humanos y su tendencia de renovación teórica y, por el otro lado, de la noción moderna de laicidad, entendida como un conjunto práctico-operacional contrapuesto al concepto más defensivo y hermético de laicismo.

El ejercicio de fundamentación propuesto respecto del derecho de libertad religiosa corre en dos dimensiones: la que desarrolla el argumento como un derecho humano civil y político, de carácter predominantemente individual, y la de la argumentación del derecho de libertad religiosa como derecho humano cultural identitario.

⁴¹ En una perspectiva por identificar las diversas implicaciones del concepto de laicidad en la relación Estado-iglesias, Jean Baubérot y Micheline Milot clasifican algunos "tipos ideales" de laicidad. *Laicidad separatista*: la separación puede aparecer como una finalidad en sí; radicaliza la ruptura entre la esfera privada y la pública. *Laicidad anticlerical*: donde la religión se excluye del espacio público, oposición abierta al poder ejercido por las jerarquías religiosas y clericales. *Laicidad autoritaria*: injerencia del Estado en los asuntos religiosos, limitando su libertad de expresión o de manifestación, incluso puede deshacerse de los poderes religiosos. *Laicidad de fe cívica*: esta laicidad toma forma en un contexto de valores sociales y políticos, por lo que a veces toma forma de fe cívica obligatoria. *Laicidad de reconocimiento*: da la primacía a la justicia social y al respeto de las decisiones individuales; la libertad de conciencia y de religión, así como la igualdad, son derechos inalienables. *Laicidad de colaboración*: un Estado que se reconoce autónomo de las autoridades religiosas, pero que solicita la colaboración de éstas en diversos terrenos; la característica fundamental de esta laicidad es la libertad religiosa de los grupos y su expresión en la esfera pública, pero en este caso el principio que se debilita es el de igualdad, ya que es imposible que todas las religiones participen por igual. Jean Baubérot y Micheline Milot, *Laïcités sans frontières*. Paris, Seuil, 2011.

El juego dialéctico del derecho de libertad religiosa como una libertad pionera, con carácter germinal, que opera en la génesis —en el plano histórico o diacrónico— de otros derechos análogos, como los de las libertades de expresión y de libertad ideológica, en contrapunto con la explicación —en el plano lógico-estructural o sincrónico— de la libertad religiosa como derivada o deducida del derecho de libertad ideológica, derecho cuyo uso y contenido lógico es de mayor amplitud y generalidad que otros de su especie subordinados (tal el caso del derecho de libertad religiosa). Aplicación de la vieja conseja metodológica del que el hombre explica al mono.

Bajo esta perspectiva, la libertad ideológica ofrece la estructura y el código lógico pertinentes para comprender y explicar el traslado (la mediación) del derecho de la libertad desde una adscripción como derecho humano civil y político, de preponderancia individualista, hacia su pertenencia como un derecho humano cultural (de nuevo tipo), de corte colectivista.

De esta forma, resulta pertinente concebir la libertad religiosa como un derecho cultural, toda vez que evidentemente su realización es a partir de un plano colectivo en tanto *a)* es resultado de una representación colectiva y *b)* es parte de la formación de una identidad colectiva como exigencia de reconocimiento.

El derecho de libertad religiosa es caracterizado aquí como derecho cultural de nuevo tipo. La proposición busca fundamentarse en la potencia productora o generadora de identidades colectivas e individuales propias de las comunidades de creencias religiosas y de las religiones en general. El punto fuerte del argumento radica en la lucha por el reconocimiento como el sustrato político instituyente (diverso de la política, instituida) inherente a los derechos humanos y, consecuentemente, el papel esencial del reconocimiento en la construcción de identidades. El derecho de la libertad religiosa expresa relevantemente —diríamos paradigmáticamente— estos elementos identitarios y de exigencia radical de reconocimiento.

Por último, el texto propone una serie de determinaciones relativas al moderno concepto de laicidad, entendido como un conjunto de dispositivos estratégicos, políticos, culturales y legales de autonomía secularizada, útiles para la mediación entre el ámbito político y el religioso; conjunto estratégico idóneo para una mejor comprensión del Estado laico, escenario público mejor de las libertades religiosas e ideológicas y sus implicaciones.

Las claves de la propuesta anterior descansan en la indicación de una diferenciación entre el proceso de secularización (societal y cultural) y el de laicización (político-legal), así como en una prevalencia de la noción de laicidad sobre la del laicismo tradicional.

A partir de esto último, resulta necesario reivindicar el papel activo del Estado, su interlocución con los grupos y minorías religiosas, en razón de los acomodamientos y acciones afirmativas que requieren ser implementadas en el contexto de un pluralismo religioso. Un hacer estratégico con criterios de laicidad más que un no intervencionismo amparado en su supuesta neutralidad.