

La Religión, ¿Factor de integración o fraccionamiento social? (perspectiva histórica)

JOSÉ M^o MARTÍ SÁNCHEZ
Universidad de Castilla-La Mancha

SUMARIO

0. INTRODUCCIÓN: MÉTODO Y OBJETO DE ESTE ESTUDIO

- Punto de partida
- Los planteamientos ilustrados sobre la religión y su valoración crítica.

I. LA EUROPA DE LA REFORMA Y SUS CONSECUENCIAS

- Los condicionantes históricos
- El partido de «los políticos»: pragmatismo, separación de los asuntos religiosos y tolerancia
- Otras reacciones posteriores: Locke
- La secularización y privatización de la religión. Las colonias de Norteamérica.

II. EL RECEO ILUSTRADO FRENTE A LA RELIGIÓN

- Las críticas a la religión
- La utilidad social de la religión
- La libertad de conciencia.

III. LA REACCIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA.

IV. LA EXPERIENCIA ESPAÑOLA

- Sus peculiaridades
- El anticlericalismo: ideas generales
- El anticlericalismo en España.

V. CONCLUSIÓN.

0. INTRODUCCIÓN: MÉTODO Y OBJETO DE ESTE ESTUDIO

0.1 Punto de partida

Pretendemos con estas líneas reflexionar sobre una cuestión que no carece de actualidad, tanto en el contexto nacional como internacional, la del papel que, de cara a la estabilidad social y política, desempeña y puede desempeñar la religión. En el trasfondo del trabajo está la intuición que, a su vez, subraya el alcance socio-político de la religión, de que «la constructiva clarificación de la relación entre libertad y religión es la condición para un progreso de la libertad que evite tanto la violencia como el terror. Pero ello significa también que la religión ha de legitimar, por su parte, aquella libertad de representación pública que es imprescindible para la vida en libertad. Libertad religiosa es, por tanto, la clave para el problema de la libertad en la Modernidad en su conjunto»¹. Para medir la utilidad de esta frase basta pensar en el pasado, pero también en el presente y los casos de radicalismo —y no exclusivamente religiosos²— que hoy conocemos con el nombre de *fundamentalismo* o *integrismo*.

Se trata de un asunto, el de la religión y el orden político, que, en la actualidad y en nuestro contexto cultural, está fuer-

¹ A. ÁLVAREZ BOLADO, «Introducción», en *Fe cristiana y Sociedad moderna*, 18, Madrid, 1990, p. 27.

² Cfr. J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris, 1990, pp. 211-213.

³ «Nella prospettiva cristiana, l'ordine temporale non era che un passaggio provvisorio in vista del Regno di Dio» (R. MINNERATH, «La concezione della Chiesa sulla libertà religiosa», en *La libertà religiosa. Memoria del IX Congreso Internacional de Derecho canónico*, México, 1996, p. 52).

⁴ R. MINNERATH, «La concezione della Chiesa sulla libertà religiosa», p. 52. Insiste en la centralidad del individuo E. POULAT, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, 1987, pp. 55-56.

⁵ Cfr. R. MINNERATH, «La concezione della Chiesa sulla libertà religiosa», p. 52.

⁶ La idea de *progreso* es característica de la Ilustración, entendido como el éxito progresivo de las tentativas de la razón humana para librarse de los prejuicios y para regir la vida social de los hombres. Cfr. R. BLANCO MARTÍNEZ, *La Ilustración en Europa y en España*, Madrid, 1999, pp. 77-83.

⁷ Sobre hasta qué punto esto influye y desautoriza el argumento fideísta, cfr. J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, Madrid, 2002, pp. 67-68; 63; J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London, 1994, pp. 24; 30.

⁸ Cfr. *Histoire de la laïcité*, Y. Lequin, dtor., Besançon, 1994, pp. 24-26.

⁹ J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, pp. 11; 18-19; 25-35, habla del *mito* del declinar — el ocaso — de las religiones y pone el ejemplo de los Estados Unidos y su evolución, en una sociedad secularizada, para desmentir aquella tesis. Él completa el último punto en «El "revival" político de lo religio-

temente condicionado por las ideas ilustradas. Con la irrupción de esta corriente en la historia se produce un cambio respecto al Antiguo Régimen. Éste se basaba en una comunidad jerarquizada por la pertenencia a diversos estamentos (nobleza, clero, estado llano) y en el privilegio. Concretamente, los clérigos ocupaban un lugar de privilegio como correspondía a la centralidad de la religión (catolicismo) en aquella organización social³. Ahora se tambalea el fundamento religioso: el orden temporal es el horizonte del hombre y de la cultura⁴, y, consecuentemente, se discute aquella organización y el *status* clerical. La Asamblea constituyente francesa decreta, el 4 de agosto de 1789, la abolición de los privilegios y de numerosos derechos feudales, y el nacimiento del Estado moderno, con la soberanía del pueblo y la igualdad de derechos.

La Ilustración, por sus propias premisas, tiende a ver en toda fe religiosa — y más si cuenta con una vertiente institucional arraigada — un factor perturbador para el desarrollo — el progreso — humano. Si se tolera es en tanto que proyección de la libertad de acción del *hombre* (como individuo abstracto)⁵.

Una última aclaración necesaria. Nuestro estudio se basa en una exposición de acontecimientos en su ambientación histórica. Será, pues, sobre todo un análisis de los hechos que sin desconocer la interpretación de los mismos y las diversas elaboraciones teóricas no puede profundizar en ellas. En fin, aquí nos interesa reflexionar sobre el factor religioso y su repercusión en la convivencia social, sólo especificaremos corrientes religiosas cuando sea relevante y conveniente para valorar su efecto.

0.2 Los planteamientos ilustrados sobre la religión y su valoración crítica

Ya Condorcet, en su *Boceto de una imagen histórica del progreso del espíritu humano* (1793) que condensa las

ideas que alimentaron la Revolución de 1789, describe el largo recorrido del espíritu humano desde las tinieblas originarias a la luz que el prevé radiante en un futuro previsible⁶. El conocimiento humano, según el modelo de la ciencia empírica⁷, marca el avance hacia la abundancia y el retroceso de la superstición⁸. En el vértice de las corrientes culturales que se van incorporando a este caudal — de las que forma parte el liberalismo de John Stuart Mill, el positivismo de Comte y Spencer, el marxismo, la Psicología Profunda de Freud, etc. — hallamos la exclusión de la religión. Ésta no es sino un residuo del pasado que, según avance la ciencia y la sociedad, desaparecerá.

La conclusión anterior sobre la religión ha sido sometida a fuerte revisión, sobre todo a partir de la década de 1960. Era una construcción teórica que más respondía a *aprioris* o *desiderata* que a sólidos argumentos, obtenidos de un análisis imparcial y escrupuloso de los hechos, luego ratificados por los acontecimientos⁹. Hay que distinguir sociedad secularizada de sociedad sin religión o con religión languideciente¹⁰. Frente a aquellas hipótesis hay que reconocer, en palabras de un sociólogo, «la existencia de un auténtico imperativo religiosos en la vida social de la raza humana»¹¹. Éste era el presupuesto actual en nuestra cultura hasta el siglo XVIII, «no había sociedad, pueblo o nación que no tuviera una religión, y, por tanto, su permanencia indefinida [...] se consideraba lo más cierto y natural», hasta que, con las luces que aporta la modernidad, se profetizase que la religión llegaría pronto a su fin¹².

Pero hoy parece que se han cambiado las tornas y «a la luz de los datos disponibles, jamás previsión científica alguna fue tan aventurada. No sólo no se ha producido el ocaso de lo sagrado, sino que es la razón racionalista la que está sumida en una crisis profunda que manifiesta límites probablemente infranqueables»¹³. El cientificismo, que surgió como pieza de reemplazo de los valores tradicionales al iniciarse la sen-

da de la modernidad, ha perdido su credibilidad. La ciencia no agota el conocimiento de la realidad y el hombre — como técnica de supervivencia o en busca de su destino — recurre a métodos tradicionales, a la intuición, etc.¹⁴.

Y si la premisa mayor — la incompatibilidad de religión y desarrollo humano (personal y social) — ya no se sostiene, así como tampoco la paulatina extinción del espíritu religioso, quizá sea momento de fijarse en un corolario derivado de las mismas doctrinas: la influencia nociva de la religión en la vida pública y su deseable marginación — cuando no supresión — de la esfera política nacional e internacional.

Para formular nuestra propia opinión sobre la materia, primero, echamos la vista atrás en el afán de desembarazarnos de los *idola theatri* de Bacon, y depurar lo heredado. Nos retrotraeremos al siglo XVI, para conservar lo que hay de válido en la experiencia acumulada en Europa desde entonces. El pluralismo religioso de la Reforma — y político, con la aparición del Estado-nación — anticipa la complejidad cultural de nuestro mundo y sociedad. El esfuerzo que se hizo por extraer de aquella situación sus aspectos más fecundos no puede caer en saco roto. Entiende Hegel que, respecto a la realización política de la libertad, «la división de las Iglesias» resulta «lo más afortunado que podía experimentar tanto la Iglesia como el pensar para sus respectivas libertad y racionalidad»¹⁵. De esta afirmación nos quedamos con que es ahora cuando se da un pluralismo auténtico en Europa, el cual, una vez aceptado sin reservas ni restricciones, da paso a la libertad religiosa¹⁶.

Hoy contamos con un criterio de *legitimación* que también tiene sus raíces en la Ilustración: los derechos humanos. Éstos, a la manera de principios universales, a través del razonamiento generan un nuevo orden (conjunto de leyes e instituciones)¹⁷. «Les *Lumières* inauguraient le règne de la liberté et le droit de tout homme à jouir de droits in-

alienables»¹⁸. La idea de libertad, reflejada en el respeto de los derechos humanos, es la clave de bóveda de la organización política.

Asimismo hoy se admite como válido fundamento del orden internacional, surgido tras la Segunda Guerra Mundial¹⁹, cuyo cometido es promocionarlos. «Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana» (Preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948). Para ello se va exigiendo su respeto a todo miembro de las sociedades de modo que, también las confesiones, se ven inmersas en el compromiso de contribuir — o al menos de no obstaculizar — la implantación de estos derechos y libertades en las relaciones humanas²⁰. Precisamente de hasta dónde se detecte este compromiso de las religiones — y de cada una en concreto — va a depender nuestra postura sobre su real contribución a la integración o segregación — fractura — social y política.

I. LA EUROPA DE LA REFORMA Y SUS CONSECUENCIAS

I.1 Los condicionantes históricos

La Reforma propicia la emergencia de la Modernidad²¹. La pluralidad de Iglesias erosiona el poder religioso — el *status quo* — y, con el principio de *sólo Dios* y la supresión del sacerdocio ministerial, contribuye a perfilar las características del mundo moderno, a saber, la autoafirmación y la posesión²². Si bien, cuando la Modernidad reflexiona sobre sí misma, es en la Ilustración, en que se distancia conscientemente de la tradición²³. Un síntoma de la estrecha relación entre Reforma y Modernidad es la reutilización por los pensadores del siglo XVIII de la divisa reformista *Post tenebras lux*²⁴.

La experiencia traumática de la Reforma protestante y las tensiones que

so», en *Formas modernas de religión*, R. Díaz-Salazar/S. Giner/F. Velasco, eds., Madrid, 1996, pp. 231-232. En general, cfr. I. SOTELO, «La persistencia de la religión en el mundo moderno», en *Ibidem*, pp. 39-46; R. DÍAZ-SALAZAR, «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente», en *Ibidem*, pp. 106-110.

¹⁸ Cfr. H. LÖBBE, «La sécularisation ou l'affaiblissement social des institutions religieuses», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1995, n.º 2, pp. 171; 178; 181-182.

¹⁹ S. GINER, «La religión civil», en *Formas modernas de religión*, p. 130. Marías habla de que la referencia a Dios, aquello en lo que consiste la religión, «constituye la vida cuando ésta aparece en su integridad. Dios no es un "añadido", sino que es descubierto en la vida cuando se la deja ser religiosamente, cuando no se la proyecta sobre un plano simplificado», (J. MARIAS, *Sobre el cristianismo*, Barcelona, 1998, pp. 17-18). Esta línea ha sido desarrollada por X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid, 1997.

²⁰ I. SOTELO, «La persistencia de la religión en el mundo moderno», en *Formas modernas de religión*, p. 41.

²¹ F. FERRAROTTI, «El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado», en *Formas modernas de religión*, p. 283.

²² Cfr. F. FERRAROTTI, «El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado», p. 282.

²³ Citado en A. ÁLVAREZ BOLADO, «Introducción», p. 28.

²⁴ Cfr. J.I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 67.

¹⁷ Cfr. P. VALLAIN, *Les chrétiens et leur histoire*, París, 1985, p. 276.

¹⁸ E. POULAT, *Liberté, laïcité...*, p. 48.

¹⁹ En general, cfr. E. MARTINEZ QUINTEIRO, «Los Derechos Humanos en la Historia», en *Historia 16*, n.º 275, marzo 1999, pp. 52-53; M.ª C. MUSOLES CUBEDO, «¿Derechos humanos? (Con motivo del cincuenta aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos)», en *Estudios en homenaje al profesor Martínez Valls*, Volumen I, Alicante, 2000, pp. 499-507.

²⁰ Cfr. E. PACE, «Le grandi religioni mondiali e la moderna cultura dei diritti», en *Ragion Pratica*, 16, 2001, pp. 100 y ss.

²¹ Cfr. J. BAUBÉROT, *Histoire du protestantisme*, París, 1990, pp. 42-43.

²² Cfr. U. RUH, «Secularización», tr. T. Romera, en *Fe cristiana y Sociedad moderna*, 18, Madrid, 1990, p. 109.

²³ Cfr. U. RUH, «Secularización», p. 109.

²⁴ Cfr. J.F. SIX, *Religion, Église et Droit de l'Homme*, París, 1991, p. 35.

²⁵ Cfr. R. ARMENGOD, «Introducción para hispanohablantes», en *La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos*, D. Johnston/ C. Sampson, eds., tr. M. Gutiérrez Carreras, Madrid, 2000, p. 8. Sobre la tensión política, social y religiosa que se produce en Occidente en los siglos XVI-XVII y la reflexión consiguiente, cfr. J. MARTÍNEZ DE PISÓN CAVERO, *Constitución y libertad religiosa en España*, Madrid, 2000, pp. 27-45.

²⁶ Cfr. A. DE LA HERRA, «Los orígenes del Estado-Nación: el factor religioso», en *Nacionalismo en Europa Nacionalismo en Galicia*. Simposio In-

creó en Europa dio pie a que, en la reflexión de los políticos, el fenómeno religioso fuese paulatinamente excluido del orden político surgido del Nuevo Régimen²⁵.

El orden político de la Edad Moderna se estructura en torno a los siguientes elementos: estados, soberanías y naciones²⁶. Dos de los teóricos con peso específico para entender los nuevos tiempos son Maquiavelo y Bodin. Maquiavelo (1469-1527), en su consideración del orden político, antepone la conservación y acrecentamiento del poder a cualquier otra consideración²⁷. De esto deduce el recurso utilitarista de la religión por la autoridad civil. Bodin, influido por la realidad que le tocó vivir, en su obra *De la república* de 1576, desvincula al Estado moderno del orden religioso. El Estado se organiza como detentador de la soberanía o poder propio —independiente— y supremo sobre los súbditos²⁸.

Tras la Reforma, en un principio, se reforzó la implicación religiosa de los Estados nacientes. La *razón de Estado* abrazaba las materias de fe en un intento desesperado de restablecer la integridad religiosa, considerada esencial para la gobernabilidad y consolidación de los Estados nacionales²⁹. Pero la realidad demostró que la religión ya no era un elemento aglutinador, sino un factor de dispersión y enfrentamiento en el interior de la organización política y entre los diversos Estados.

1.2 El partido de «los políticos»: pragmatismo, separación de los asuntos religiosos y tolerancia

En la convulsa Francia de la segunda mitad del siglo XVI surge un grupo creciente de pensadores moderados —conocidos como *les politiques*³⁰—, entre sus representantes destacan personajes como Montaigne y Bodin, y otros que quedan en la sombra y cuyas opiniones se recogen en numerosos escritores anónimos. El arranque de las tesis de este

partido es la constatación de la división de la cristiandad y su carácter irreparable. Ninguna de las sectas podrá ser capaz de convencer o coaccionar a las demás. También el Estado ha fracasado en su intento de instaurar la unidad religiosa (a la que se sigue mirando como un ideal)³¹.

Los políticos tratan de poner fin a las guerras civiles cuya crueldad denuncian y para ello se fijan en el Estado. Éste, para alcanzar el objetivo prioritario de la paz civil, debe renunciar a un fundamento religioso. Se abre paso, pues, en algunos tratados de esta corriente la autonomía de lo político³². Correlativamente se denuncia la manipulación a que se presta la introducción de categorías religiosas —como la de hereje³³— en las luchas políticas³⁴. El gobierno sólo se debe preocupar del bien público. Ahora bien, esta paz política, sosegando las pasiones, puede enderezar los valores morales totalmente subvertidos en nombre de la religión³⁵.

Los políticos se sitúan entre la facción católica y la protestante para diseñar una vía posibilista que acaba por imponerse en tiempos de Enrique IV, con el Edicto de Nantes de 1598. Dadas las circunstancias consideran preferible permitir las diferencias religiosas y mantener unida la nacionalidad francesa bajo el reforzado poder regio³⁶. Esta constatación da paso a la neutralidad y a la tolerancia³⁷, como opción más acertada³⁸, pero que está lejos de la unanimidad³⁹.

1.3 Otras reacciones posteriores: Locke

La religión estaba en el origen del grave fraccionamiento social y político de Francia⁴⁰ que desembocó en episodios como la noche —persecutoria de los protestantes— de San Bartolomé (1572), las tensiones que rodearon el Edicto de Nantes y su derogación casi un siglo después (1695), las persecuciones religiosas de las minorías en España (ju-

dios, moriscos y protestantes) en los siglos xv y xvi, y las guerras de religión en centro Europa durante el siglo xvi y xvii (hasta la conclusión de la Guerra de los Treinta Años con la Paz de Westfalia en 1648). Éstas destacaron por su especial crueldad (de las que eran responsables los mercenarios combatientes)⁴¹. La lista se puede completar con otros tantos desmanes ocurridos en Francia, Inglaterra, los Países Bajos, etc.⁴².

Por entonces también se acuñó el término de *fanatismo* para alertar del radicalismo que se cobijaba en alguno de los movimientos de inspiración religiosa, y de los que era característico el rechazo a la separación entre la Ciudad de Dios y la sociedad civil: El denominador común del fanatismo, o de las corrientes así calificadas, es su afán iconoclasta y contrario a toda representación en el orden civil. La representación política era mirada con suspicacia y se discutía su legitimidad⁴³. El término *fanatismo* fue utilizado por reformadores como Melancthon contra grupos rebeldes de campesinos (Guerra de los campesinos de Sajonia y Turingia del 524 al 1525) alentados por la minoría religiosa anabaptista de Tomás Muntzer⁴⁴. Otra expresión de la época, de parecidas connotaciones, es la de *sectario*⁴⁵.

Consecuente con el potencial desestabilizador de la religión años más tarde, Locke, en su *Carta sobre la Tolerancia* (1689), establece la separación entre cuestiones religiosas y asuntos políticos o de gobierno civil⁴⁶. «El Estado es, a mi parecer, una sociedad de hombres construida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil. Estimo, además, que los intereses civiles son la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, muebles y otras semejantes. El deber del magistrado civil consiste en asegurar, mediante la ejecución imparcial de leyes justas a todo el pueblo, en general, y a cada uno de sus súbditos, en particular, la justa posesión de estas cosas correspon-

ternacional 4-6 Septiembre 1997, A Coruña, 1998, pp. 70-71.

²⁷ Cfr. J.J. AMORÓS AZPILICUETA, «Nacionalismo europeo: la intolerancia y las guerras religiosas», en *Nacionalismo en Europa...*, pp. 86-87.

²⁸ Cfr. J.J. AMORÓS AZPILICUETA, «Nacionalismo europeo: la intolerancia y las guerras religiosas», p. 87.

²⁹ Cfr. J.J. AMORÓS AZPILICUETA, «Nacionalismo europeo: la intolerancia y las guerras religiosas», p. 86; Cfr. J.I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Madrid, 1996, pp. 35 y ss.

³⁰ Cfr. B. NEGRONI, *Intolérances. Catholique et protestants en France, 1560-1787*, Paris, 1996, pp. 37 y ss.; G. LIVET, *Las guerras de religión*, tr. R. Hernández, Barcelona, 1971, pp. 65-70.

³¹ Cfr. El escrito de la época *De la concorde de l'État par l'observation des édits de pacification*, Paris, 1599, comentado por B. NEGRONI, *Intolérances. Catholique et protestants en France, 1560-1787*, pp. 46-47, y p. 49.

³² Cfr. B. NEGRONI, *Intolérances. Catholique et protestants en France, 1560-1787*, p. 46.

³³ Cuando el pluralismo religioso en el seno de la sociedad goce de derechos esta categoría perderá sentido, «porque no existe una verdad oficial» (J.I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 67, véanse también las pp. 45 y 34-35).

³⁴ Cfr. B. NEGRONI, *Intolérances. Catholique et protestants en France, 1560-1787*, pp. 445; 49.

³⁵ Idea que encontramos en *De la concorde de l'État par l'observation des édits de pacification*, comentado por B. NEGRONI, *Intolérances. Catholique et protestants en France, 1560-1787*, p. 48.

Cfr. B. NEGRONI, *Intolérances.*

Catholique et protestants en France, 1560-1787, p. 46.

³⁶ Cfr. J.I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, pp. 61 y ss.; 43 y ss.; G.H. SABINE, *Historia de la Teoría Política*, tr. V. Herrero, Madrid, 1980, p. 297.

³⁷ La tolerancia adquiere, precisamente en el momento de la promulgación del Edicto de Nantes, un sentido político positivo, cfr. B. NEGRONI, *Intolérances. Catholique et protestants en France, 1560-1787*, pp. 45-46.

³⁸ Cfr. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, p. 22.

³⁹ Cfr. B. NEGRONI, *Intolérances. Catholique et protestants en France, 1560-1787*, p. 50.

⁴⁰ Una revisión de la historiografía tradicional en J. DUMONT, *La Iglesia ante el reto de la historia*, tr. L. Prensa y Villegas, Madrid, 1987, pp. 259 y ss., allí se carga la responsabilidad de la intolerancia al bando reformista que rompió con la transigencia que, al menos de *facto*, predominaba en la cristiandad desde mediados del siglo xv, cfr. *Ibidem*, pp. 251-257.

⁴¹ Cfr. J.J. AMORÓS AZPILICUETA, «Nacionalismo europeo: la intolerancia y las guerras religiosas», p. 88.

⁴² Cfr. J.J. AMORÓS AZPILICUETA, «Nacionalismo europeo: la intolerancia y las guerras religiosas», pp. 90-92.

⁴³ Hoy también se aplica *fanatismo* para describir y descalificar a quienes niegan el dualismo entre un orden civil y un orden religioso. Cfr. D. COMAS, *Civil Society and Fanaticism. Conjoined Histories*, tr. A. Jacobs, Standford, California, 1997, pp. XVIII y ss.; 8 y ss.

⁴⁴ Cfr. J.I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 48 nota 57; J.J. AMORÓS AZPILICUETA, «Nacionalismo europeo: la intolerancia y las guerras religiosas», pp. 89-90 describe la violencia dialéctica de ambas posturas religiosas traducida a obras por sus adeptos.

⁴⁵ Utilizado en la época de la Reforma se puede entender sectario «la non-reconnaissance de la sécularisation d'une société dans le comportement pratique qui, en raison de son état de différenciation, deviendrait inapte à l'existence si les individus et les groupes qu'elle renferme revendiquaient, lors de toute interaction, la prétention englobante de la culture grâce à laquelle ces individus et groupes vivent réellement par ailleurs» (H. LÖBBE, «La sécularisation ou l'affaiblissement social des institutions religieuses», p. 179).

⁴⁶ Una exposición sugerente de su teoría en J.I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, pp. 182-198.

⁴⁷ Recogido en R. NAVARRO-VALLS/R. PALOMINO, *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Barcelona, 2000, pp. 165-166.

⁴⁸ Cfr. B. NEGRONI, *Intolérances. Catholique et protestants en France, 1560-1787*, pp. 140-141; 151-152.

⁴⁹ J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, pp. 11-39.

⁵⁰ C. VELARDE, «Tolerancia y libertad. Una vuelta a los valores fundamentales del liberalismo», *La libertad religiosa...*, p. 867.

⁵¹ Cfr. U. RUIZ, «Secularización», pp. 100-103.

dientes a su vida [...]. Ahora bien, toda la jurisdicción del magistrado se extiende únicamente a estos intereses civiles, y todo poder, derecho y dominio civil está limitado y restringido al solo cuidado de promover esas cosas y no puede ni debe, en manera alguna, extenderse hasta la salvación de las almas»⁴⁷.

El Edicto de Fontainebleau, con el que en 1695 se derogó el Edicto de tolerancia de Nantes, a parte del drama humano propicia una reflexión en pro de los derechos de la conciencia. Ahora se prolongan los argumentos esgrimidos en la etapa de las guerras de religión y se tiende a una separación Iglesia-Estado. Destaca en este momento Bayle que subraya el valor positivo de la tolerancia en cuanto que conectada a la ley de la conciencia y, desde el punto de vista del buen gobierno, sólo justifica medidas en contra de la confesión sediciosa y a favor de la conservación de la república y de la sociedad⁴⁸.

En estos autores la supresión o represión de la religión del nuevo orden social y político se traduce en un proceso que, ya desde entonces, se conoce como *secularización* y *privatización* de la religión⁴⁹.

I.4 La secularización y la privatización de la religión. Las colonias de Norteamérica

Respecto a la privatización hay que considerar que, según el pensamiento liberal con origen en Locke, «la sociedad carece de existencia propia y no es otra cosa que la suma de los individuos. Esto hace que por exclusión pueda considerarse que lo que no entra en la esfera de lo estatal pertenece al ámbito privado, olvidándose instituciones o cuerpos (esferas, en la terminología de Walzer) de otro tipo, igualmente reales»⁵⁰.

El concepto complejo de *secularización*⁵¹, en su acepción jurídico-política, parece se utilizó por primera vez en las negociaciones de la Paz de Westfalia

(1648), se populariza tras la Primera Guerra Mundial y se generaliza —más allá de su uso teológico— desde 1945⁵². Una primera pista para su comprensión nos la ofrece, el hecho de que la religión deja de ser, como lo era en el Antiguo Régimen, una institución englobante, y se repliega a un determinado sector de la realidad⁵³ (el relativo a los bienes del «alma»⁵⁴).

Otro matiz que siempre está presente en la secularización es la diferencia o ruptura entre una sociedad y una cultura marcadas y reguladas por la fe y la Iglesia, y una sociedad o una cultura emancipadas de tales vínculos⁵⁵. Las sociedades secularizadas no son sociedades sin religión, sino sociedades en las que las reglas, por medio de las cuales se aseguran las relaciones vitales de pertenencia, coinciden cada vez menos con las reglas de vida religiosa⁵⁶. La sociedad se fracciona en diversos sistemas autónomos⁵⁷, el religioso es tan sólo uno de ellos.

Es decir que, de entre los distintos fenómenos a los que puede aplicarse el término *secularización*⁵⁸, a nosotros nos interesa subrayar la emancipación de grandes ámbitos de la vida que, fuera de la tutela de la religión y la Iglesia, desarrollan una dinámica propia⁵⁹. El resultado es que «el Estado, la economía y la ciencia funcionan sin relación directa con las normas y pautas religiosas»⁶⁰.

Quizá la primera *plasmación histórica* de separar los asuntos religiosos del gobierno civil la encontramos en las antiguas colonias británicas del norte de América⁶¹. En ello tiene mucho que ver el influjo de Locke que incluso ayudó a redactar un proyecto de Constitución para las Carolinas⁶². Su idea de que la estabilidad del gobierno crecía si prescindiese, en el desempeño de sus funciones y defensa de los ciudadanos, de consideraciones religiosas⁶³, caló allí hondo.

La experiencia de Rhode Island, que estableció que «Ninguna persona dentro de dicha colonia [...], será de ninguna manera molestada, castigada, inquietada o procesada por sus diferencias de

opinión en materias de religión, si no perturba de hecho la paz civil de nuestra colonia⁶⁴, experiencia confirmada por otras colonias, desde Virginia a Nueva York, muestra que la estabilidad política es factible sin confesionalidad. Además, en estos Estados los refugiados, procedentes de regímenes más opresivos, se convertían, en un ambiente de tolerancia religiosa, en ciudadanos leales y fuertemente comprometidos con su nueva patria.

Aparte de que las condiciones sociales de las colonias no debjan más salida que la de la tolerancia. Piénsese en la dificultad práctica de mantener políticas de intolerancia en un país de vastas fronteras donde la huida era siempre fácil, o en la falta de razones para la persecución por parte de quienes, a su vez, reclamaban respeto y libertad para sus creencias⁶⁵.

II EL RECELO ILUSTRADO FRENTE A LA RELIGIÓN

II.1 Las críticas a la religión

La cultura de la Reforma y de la Contrarreforma dejan paso a la ilustrada. Ésta se basa en la razón presentada «como la facultad que, frente a lo sobrenatural, potencia lo natural, que frente a las verdades reveladas ofrece las razonadas, frente a una sola acción ubicada en un futuro programa una felicidad en el presente diseñada de acuerdo a unos modelos tópicos o utópicos⁶⁶».

Desde estos presupuestos la Ilustración moldea el sentimiento de recelo contra la religión—sobre todo contra las «positivas» o fundadas en una revelación⁶⁷—, pues, la entiende incompatible con los nuevos tiempos marcados por el saber científico, y el progreso social. «En esta línea se situará, ya en el siglo XVIII, la lucha contra el entusiasmo, preconizada por algunos pensadores ilustrados como premisa previa para evitar todo fanatismo, incluido el religioso⁶⁸».

⁵² Cfr. U. RUH, «Secularización», pp. 104-105.

⁵³ Cfr. J. BAUBEROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, pp. 34 y ss.

⁵⁴ Cfr. H. LÜBBE, «La sécularisation au l'affaiblissement social des institutions religieuses», pp. 171-172, se contraponen estos bienes, siguiendo a Aristóteles, a los del cuerpo y a los exteriores.

⁵⁵ Cfr. U. RUH, «Secularización», p. 101.

⁵⁶ Cfr. H. LÜBBE, «La sécularisation au l'affaiblissement social des institutions religieuses», pp. 168; 173, etc.

⁵⁷ Cfr. U. RUH, «Secularización», p. 111

⁵⁸ Una de esas acepciones explica lo que ocurre con ciertas formas de pensamiento y conceptos que, separados de su primitivo contexto religioso-eclesialístico, se reformulan en la literatura, el arte, la filosofía o la teoría política. Otra acepción es la de descristianización en el sentido de disminución de las prácticas eclesialísticas y pérdida de arraigo de la doctrina y moral religiosa (cristiana). Cfr. U. RUH, «Secularización», p. 110.

⁵⁹ Cfr. U. RUH, «Secularización», pp. 109-110.

⁶⁰ Cfr. U. RUH, «Secularización», p. 110.

⁶¹ Cfr. W. COLE DURHAM, JR., «Religious freedom and national identity: notes on the American experience», en *Nacionalismo en Europa...*, pp. 204-205, que nos suministra las siguientes ideas.

⁶² Cfr. J.I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 58 nota 88.

⁶³ Cfr. la parte final de la citada *Carta sobre la Tolerancia*.

⁶⁴ Carta de Carlos II otorgada a la colonia en 1663, inspirada en este punto en una ley del Parlamento de la colonia de 1641. Cfr. J.I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, pp. 58-59. Este autor asume la idea de que es el primer derecho fundamental en sentido moderno (*Ibidem*, pp. 59; 29; 30).

⁶⁵ Cfr. W. COLE DURHAM, JR., «Religious freedom and national identity: notes on the American experience», p. 204.

⁶⁶ R. BLANCO MARTÍNEZ, *La Ilustración en Europa y en España*, p. 67.

⁶⁷ *Religiones positivas* es el nombre que se le da, en los siglos XVIII y XIX, a aquellas fundadas sobre la referencia a una revelación, a una tradición y ligadas a una Iglesia. Se contraponen estas religiones a otros fenómenos religiosos como los cultos revolucionarios, el deísmo, la religión de la Humanidad, el socialismo religioso, etc. Cfr. J. BAUBEROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, pp. 237-238; 47.

⁶⁸ J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, Madrid, 2002, p. 54. J. MARIAS, *La educación Sentimental*, Madrid, 1994, pp. 152; 160, destaca que el pensamiento moderno y su racionalismo va a resistirse a lo sentimental. De ello resulta cierta sequedad más acentuada y notoria en el siglo XVIII, mientras pululan las teorías sobre los sentimientos. Es decir, se simplifica la realidad, se tiende a la abstracción, por influencia de la razón científica de un lado, de la experiencia, de otro.

⁶⁹ Cfr. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, pp. 30-32. También puede consultarse R. BLANCO MARTÍNEZ, *La Ilustración en Europa y en España*, pp. 92-93

⁷⁰ El concepto católico de dogma es de origen moderno y trata de ofrecer una expresión clara y bien delimitada de la doctrina de la Iglesia y de su autoridad frente a la descomposición y emancipación propiciadas por la Ilustración. Cfr. U. RUH, «Secularización», p. 129.

⁷¹ Citado en R. BLANCO MARTÍNEZ, *La Ilustración en Europa y en España*, p. 124.

⁷² Cfr. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, p. 32.

⁷³ Cfr. H. LUBBE, «La sécularisation ou l'affaiblissement social des institutions religieuses», p. 175.

⁷⁴ Con esta frase resume el sentir de estos autores J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, p. 61.

⁷⁵ La Ley, aprobada tres días más tarde, incluye el Concordato firmado con la Santa Sede y los Artículos orgánicos, que establecen un sistema concordatario de «cultos reconocidos».

⁷⁶ En la información que suministramos seguimos el análisis del discurso de J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, pp. 34-41.

⁷⁷ Citado en J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, p. 39.

⁷⁸ Esta constatación recuerda un párrafo del Preámbulo de la Declaración de 1981 de eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones. El párrafo dice: «Considerando que la religión o las convicciones, para quien las profe-

Son tres las críticas que la Ilustración vierte contra la religión⁶⁹. Una dirigida a sus presupuestos cognitivos y, en concreto, contra sus postulados metafísicos y sobrenaturales (el dogma⁷⁰); otra que se fija en los aspectos de la práctica política para oponerse a las instituciones eclesásticas—recordemos la frase que, antes de acostarse y refiriéndose a la Iglesia, repetía a diario Voltaire: «aplastemos al Infame»⁷¹—, y la tercera crítica que se dirigía contra la dimensión moral-ascética-expresiva y subjetiva de la religión, aquí se atacaba directamente la idea de Dios.

Sin embargo, hay que notar que algunas corrientes ilustradas no se mostrarán contrarias a la pervivencia de la religión en la sociedad, en tanto aquella se separase del Estado y de los asuntos económicos. Bajo tales condiciones la religión podía ser un factor de estabilidad social⁷².

II.2 La utilidad social de la religión

En este punto se observa una contradicción entre la crítica de la religión desde la perspectiva de la emancipación y su estimación a causa de su eficacia disciplinaria⁷³. La *utilidad moral* de la religión fue defendida por Hume, Voltaire y otros ilustrados. A estos autores les preocupa que la revolución provoque una subversión del orden social. «Se necesita una religión para el pueblo, porque el pueblo no es capaz de aceptar la verdad racional en toda su simplicidad»⁷⁴.

De este asunto se ocupa Portalis, en Discurso pronunciado ante la Asamblea legislativa francesa el 5 de abril de 1802, con ocasión del debate de la Ley sobre la nueva política religiosa⁷⁵. Él había redactado el texto cumpliendo el encargo de Napoleón. Su tono es moderado y su objetivo es restablecer la paz religiosa⁷⁶. Lo primero es reconocer que las instituciones religiosas son de los vínculos de unión más eficaces, pero a continuación limita su campo de acción so-

cial. Esto mismo hace surgir una cuestión novedosa, la justificación social de la religión. Portalis habla de la religión como de un «servicio público» a partir de las necesidades religiosas regulares u ocasionales (catequesis, administración de sacramentos, establecer los momentos litúrgicos del año, solemnizar las grandes ocasiones de la vida y el tránsito al «más allá» o muerte, etc.). El Estado se implicará en que no le falte a los miembros de las Iglesias la atención religiosa.

Portalis hace frente a las críticas contra la religión. Al reproche de superstición contesta que «les hommes, en général, ont besoin d'être croyants pour n'être pas crédules»⁷⁷. Respecto a la acusación de fanatismo le reconoce parte de razón. Este defecto, dice, se debe a los recursos extraordinarios que las instituciones religiosas proporcionan al alma. Un Estado sería poco prudente si menosprecia o margina esa energía⁷⁸. Dando un paso más Portalis recuerda que toda sociedad necesita normas. Pero la ley sólo reprime los delitos una vez cometidos y regula el sector público, pero no entra en las relaciones interpersonales donde, sin embargo, pueden cobijarse actos reprobables. En este terreno es donde la religión desempeña una función—preventiva y de apaciguamiento de las pasiones—importante. Ella es quien refrena el corazón y si las leyes sólo se ocupan del ciudadano la religión se hace cargo de todo el hombre. Ella da, como guía de vida, una ley moral más exigente de lo que podría ser cualquier ley civil⁷⁹.

La duda es si esto mismo no podría hacerlo una moral natural o una moral filosófica⁸⁰. Portalis lo niega. Las personas no siempre siguen los dictados de su conciencia—lo que les dicta la razón—necesitan un sistema de recompensas y penas, la religión que hace unas promesas y amenazas tan grandes tiene, desde este punto de vista, una utilidad social indudable. Y concluye que una moral sin dogmas no sería otra cosa que una justicia sin tribunales⁸¹.

II.3 La libertad de conciencia

La nueva organización política, consecutiva con la experiencia y reflexión anterior, toma sus medidas. Éstas se plasmarán en los EEUU, cuya independencia es de 1776, y en la legislación de la Revolución francesa. La religión, apartada de los asuntos públicos, se recluye en la *esfera privada*, donde se garantiza al individuo un ámbito de libertad. Precisamente en Francia el término que se prefiere es el de *libertad de culto* para subrayar el ámbito restringido de esta libertad (asunto individual y privado)⁸².

Una característica de la Ilustración es la formulación de declaraciones de derechos⁸³. Aunque la expresión *libertad de conciencia* no se recoge en ellas —en Francia es relativamente reciente, pues, no aparece hasta 1905 con la Ley de separación sobre la separación de las Iglesias y del Estado⁸⁴— se comprueba que el concepto no es ajeno a los primeros elencos: Declaración de Virginia⁸⁵, de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789⁸⁶, y la que después se incluyó, a modo de enmienda, en la Constitución de los Estados Unidos⁸⁷.

La libertad de conciencia, por el contexto en el que surge como derecho subjetivo⁸⁸, supone una reivindicación de la autonomía del individuo frente al Estado, pero también frente a las Iglesias⁸⁹.

En ambas direcciones apuntaba Lutero cuando, en la solemnisísima Dieta de Worms (1521), se negó a retractarse de sus postulados. Su argumentando era, «no puedo ni quiero retractarme de nada porque no es seguro ni honrado actuar contra la propia conciencia. Que Dios me ayude, amén»⁹⁰. A lo que contestó el Vicario de la Diócesis de Tréveris, «abandona tu conciencia hermano Martín. En lo único en que no existe peligro es en someterse a la autoridad establecida»⁹¹. El exceso en la protección de la conciencia frente a la Iglesia —de la que se sugería podía secuestrar o coaccionar a sus adeptos— condujo a la Asamblea Constituyente francesa, por Decreto el 13 de febrero de 1790,

sa, constituyen uno de los elementos fundamentales de su concepción de la vida...».

⁷⁹ Su posición se acerca al contenido de un artículo propuesto —pero finalmente no adoptado— de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 del siguiente tenor: «la loi ne pouvant atteindre les délits secrets, c'est à la religion et à la moral à la suppléer. Il est donc essentiel pour le bon ordre de la société, que l'une et l'autre soient respectées». Cita en J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, pp. 47-48.

⁸⁰ Esta es la postura de Durkheim que llega a afirmar que «la sociedad puede jugar el mismo papel en la vida moral que el que las mitologías han asignado a los dioses de todos los tiempos [...] Podemos sustituir al poder religioso por el poder político, el poder social» (E. DURKHEIM, «La enseñanza de la moral en la escuela primaria», en *Revista Española de Investigación Sociológica*, 90, 2000, p. 285).

⁸¹ Cfr. J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, p. 40. Esta autor, en su comentario, destaca que la utilidad de la religión para Portalis lo es tanto para mantener un mínimo de orden que haga posible la convivencia —incluso en momentos de cambio— como para asegurar el orden establecido frente a cualquier pretensión de alterarlo (ella es la que nos hace soportable los peligros e injusticias que genera la sociedad).

⁸² Cfr. E. POULAT, *Liberté, laïcité...*, p. 39.

⁸³ Estos derechos, derechos subjetivos, acotan el poder del Estado soberano. Vienen a cubrir el hueco dejado —en la vida pública— por los principios morales religiosos o tradicionales, y reciben su legitimidad a partir de la razón y el pacto (el *contrato social*). Cfr. D. NEGRO PAVON, «Una nueva ideología», en *Historia* 16, n.º 275, marzo 1999, pp.65-66; 68-69.

⁸⁴ «La République assure la liberté de conscience...» (art.1.º). Cfr. E. POULAT, *Liberté, laïcité...*, p. 24. Tampoco la *Encyclopédie* se ocupa de esta libertad que, sin embargo, era ya bien conocida.

⁸⁵ Art. 16 de la Declaración de Derechos de Virginia (12 de junio de 1776), «La religión, o el deber que tenemos para nuestro Creador, y la manera de cumplirlo, sólo puede regirse por la razón y la convicción, no por la fuerza o la violencia; y por consiguiente todos los hombres tienen igual derecho al libre ejercicio de la religión, de acuerdo con los dictados de su conciencia».

⁸⁶ Art. 10 de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano (26 de agosto de 1789), «Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley».

⁸⁷ Primera enmienda constitucional del «Bill of rights» (15 de septiembre de 1791), «El Congreso no podrá hacer ley alguna para el reconocimiento de cualquier religión, o para prohibir el libre ejercicio del culto, o para limitar la libertad de palabra o de prensa, o el derecho que tienen los ciudadanos de reunirse en forma pacífica y de dirigir peticiones al Gobierno para la reparación de los errores sufridos».

⁸⁸ «A partir de esta época, 1560, se generaliza la expresión "libertad de conciencia"» (J.J. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 44), pero el primer texto legal donde se recoge la *libertad de conciencia* es el Edicto de Amboise de 19 de marzo de 1563 (aunque no va más allá de una tolerancia del culto protestante fuera de las ciudades a los altos magistrados). Cfr. *Ibidem*, p. 46 nota 49. La formalización de esta libertad como de-

recho subjetivo, es decir, como pretensión que goza de amparo jurisdiccional, es propia de la Ilustración.

⁸⁰ Cfr. E. POUAT, *Liberté, laïcité...*, p. 76.; C. STARCK, «Raíces históricas de la libertad religiosa moderna», en *Rev. Española de Derecho Constitucional*, 16, 1996, p. 14; *Idem*, «The idea of religious freedom in modern times», en *La libertad religiosa...*, pp. 7-8 y 10 cuando se refiere a la primera interpretación dada a la formulación de la separación Iglesia-Estado en la Ley francesa de 1905.

⁸¹ Tomamos la cita y la descripción de T. EGIDO, *Las reformas protestantes*, Madrid, 1992., p. 56.

⁸² Citado en J. BAUBÉROT, *Histoire du protestantisme*, p. 7.

⁸³ Cfr. J. DE VIGUERIE, *Cristianismo y revolución. Cinco lecciones de historia de la Revolución francesa*, tr. M. Villar Ponz, Madrid, 1991, pp. 83 y ss.

⁸⁴ Cfr. E. POUAT, *Liberté, laïcité...*, p. 88.

⁸⁵ Lord Acton atribuye al cristianismo el descubrimiento de la libertad de conciencia, cfr. D. NEGRO, «La privatización de la religión», p. 16. En general, cfr. R. MINNERATH, «La concezione della Chiesa sulla libertà religiosa», pp. 43-44

⁸⁶ Cfr. G. LO CASTRO, «La libertà religiosa e l'idea di diritto», en *Il diritto ecclesiastico*, 1996, pp. 37-38.

⁸⁷ Cfr. J.L. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, pp. 65-66, que cita a Plamenatz en apoyo de esta opinión.

⁸⁸ J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, p. 32. Sobre los principales postulados de la filosofía de

a abolir los votos religiosos y suprimir las órdenes religiosas monásticas⁸².

Esta actitud es paradójica, pues, la conciencia se relaciona con el factor religioso. Los manuales de Teología moral desde hacía mucho tiempo incluían un tratado *De conscientia*⁸³. Es más, se ha dicho que es un descubrimiento del cristianismo (en el sentido de que le otorga carta de ciudadanía o le da trascendencia social y política)⁸⁴. Éste proporciona las bases para la aparición de una conciencia robusta: la autonomía de la persona respecto al mundo, al Estado, al Derecho. La persona se funda en una entidad realmente distinta del mundo, del Estado y del Derecho, es decir, en Dios, ser por sí subsistente⁸⁵. Incluso se dice que si bien fueron los movimientos cristianos reformistas más radicales los que cayeron en el fanatismo, fueron también los que, con una actitud inequívoca de separación de la organización civil—en su celo por preservar el bien más precioso, para ellos, su opción religiosa—, reivindican el derecho a la libertad de conciencia (que surge entonces) y religiosa⁸⁶.

A pesar de este dato histórico se consagra la libertad de conciencia también frente a las confesiones. Al hacerlo se piensa no sólo en su doctrina, como contenido del acto de fe (de la que se critica su oscurantismo y que sitúa la fuente del conocimiento en una revelación exterior), sino también en su aspecto institucional, como grupo de presión que usurpa el ámbito de lo público y se mueve por el afán de consolidar sus intereses y fomentar la ignorancia o los prejuicios en la sociedad. «The radical Enlightenment revealed in exposing sacred texts as forgery, sacred practices as contagious pathologies, religious founders as impostors, and priests as slothful hypocrites, imbeciles, or perverts»⁸⁷. Ya la ilustración griega había adelantado la crítica a la religión—pero se puede extender a cualquier elaboración intelectual— como superstición que manipula la ignorancia y el temor de los humanos para mejor dominar a los individuos y someter a los pueblos⁸⁸.

III. LA REACCIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA

Por parte de la Iglesia había una actitud contraria a las ideas ilustradas y al liberalismo político en cuanto que «tendencia hacia la disociación entre el ordenamiento jurídico y el orden moral objetivo, del que ella se afirmaba depositaria e intérprete»⁸⁹. Es un conflicto fundamental entre dos polos: el de la conciencia que se emancipa y se «énonce à l'absolu»⁹⁰ y la institución, o entre conciencia personal y orden superior. Esto fue enseguida percibido por Pío VI que, en marzo de 1791, condena la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano⁹¹.

Hay que recordar que el término *libre pensamiento* tiene una fuerte carga anticlerical⁹² y sintetiza cuanto de excesivo y peligroso pudiese tener, a los ojos de la Iglesia, el ejercicio de la libertad. Mons. de Ségur, afirmaba en 1969, «chez le libre penseur, le mot de liberté n'a pas du tout le même sens que chez le catholique. Dès lors, point de base commune, impossible de raisonner»⁹³.

El rechazo queda formalizada en la encíclica de Gregorio XVI *Mirari vos* (1832) que se opone a todas las libertades típicas de la modernidad excepto las de signo económico. Asimismo, Pío IX la su encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus errorum* (ambos de 1864) cuya proposición final —la ochenta— de una larga lista de condenas, señalaba como erróneo que «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización modernas».

Pero esa condena del relativismo y del subjetivismo moral confluye con el temor que provocaron las medidas liberales de carácter anticlerical claramente persecutorio en la etapa del terror revolucionario⁹⁴, y con la privación de libertad a los católicos en la mayoría de los Estados afectados por el prejuicio protestante de que el catolicismo era la religión de la opresión⁹⁵. Un caso emblemático es el del *Act of Toleration*, en

la Inglaterra de 1689, que excluía de este régimen de tolerancia a las comunidades católicas.

Tampoco faltaron en la época disposiciones contra la institución eclesial y su presencia pública: desamortización y excomunión, restricciones al derecho asociativo religioso, etc. La Revolución Francesa creó recelo contra las ideas de reforma y cambio. Y la Iglesia católica se reconstruyó principalmente a partir de sus elementos refractarios y hostiles a la herencia revolucionaria¹⁰⁶. Esto no sólo vale para Francia¹⁰⁷.

Resumiendo este malentendido se ha dicho que «bajo la bandera de la libertad hubo de todo: persecución, incautación de patrimonio, supresión de órdenes... Sin duda se creía que se servía a la libertad sofocando, reprimiendo, sojuzgando a la Iglesia a la que se consideraba enemiga de la libertad. Una falta de discernimiento por parte de los estados que, en nombre de la libertad, combatieron la libertad dejándose llevar por el peso de las palabras. Una falta de discernimiento por parte de la Iglesia que combatió la idea de libertad dejándose llevar por la realidad de los hechos que la envolvían»¹⁰⁸.

En todo caso hay que destacar que la Iglesia católica entiende que el lugar de la religión en la *civitas* tiene una doble dimensión. La religión es, al mismo tiempo, personal y comunitaria, y sus manifestaciones pueden ser, consecuentemente, públicas y privadas. La libertad religiosa ha de preservar una y otra vertiente¹⁰⁹. Por el contrario, en el protestantismo se prima una religiosidad intimista¹¹⁰ y personal—una relación directa con Dios—que se aviene mejor a la concepción de la libertad (de conciencia) individualista típica de las declaraciones de derechos. A la vista de lo anterior el catolicismo puede reprochar al Estado liberal que «no sólo no tiene en cuenta determinados aspectos del hombre sino que consigue que esos aspectos desaparezcan»¹¹¹.

La Iglesia experimenta el primer acercamiento a la libertad religiosa

las «luces» y su crítica de la religión—especialmente de la católica—, cfr. *Histoire de la laïcité*, pp. 24-26.

⁹⁸ Cfr. I. SOTELO, «La presencia de la religión en el mundo moderno», p. 50.

⁹⁹ J. MANTECÓN SANCHO, *El derecho fundamental de libertad religiosa. Textos, comentarios y bibliografía*, Pamplona, 1996, p. 101.

¹⁰⁰ Cfr. E. POULAT, *Liberté, laïcité...*, pp. 88-89.

¹⁰¹ J.F. SIX, *Religion, Église...*, pp. 43-44.

¹⁰² Cfr. E. POULAT, *Liberté, laïcité...*, p. 39.

¹⁰³ Citado en E. POULAT, *Liberté, laïcité...*, p. 85.

¹⁰⁴ La Asamblea Legislativa durante los 12 meses de su existencia, desde noviembre de 1791, endurece la política seguida por la Constituyente, «en resumen, la Revolución toma plena conciencia de su incompatibilidad con el catolicismo y de su patente anticristianismo». En septiembre de 1792 se inician los primeros asesinatos colectivos y organizados (algo más de un millar de víctimas), y con ellos el llamado «Primer Terror». Luego de septiembre de 1792 a septiembre de 1793 (año I) se produce otra persecución dirigida a los sacerdotes que no han jurado la fórmula que se les propuso en 1790. Desde octubre de 1793 hasta julio de 1794 se producen medidas desecristianizadoras. Hay una relativa calma desde principios de 1795 a septiembre de 1797, pero entonces se reanuda una persecución cuya violencia es comparable a la del año II y a una desecristianización aún más sistemática. Al régimen del Directorio, concluido con un recrudescimiento de la persecución a finales de 1799, le sigue el Consulado. Los Cónsules de la República declaran que la Constitución garantiza la libertad de cultos, pero la presión contra la

Iglesia no desaparece sino por la voluntad del Primer Cónsul, Bonaparte, que se encarga de negociar el Concordato de 15 de julio de 1801, punto final de la desaparición de esta historia. Cfr. J. DE VIGUERIE, *Cristianismo y revolución. Cinco lecciones de historia de la Revolución francesa*, pp. 147-253.

¹⁰⁵ Cfr. D. SAMPAIO DIAS BARBOSA, «Evolução do conceito "liberdade religiosa", en *Liberdade religiosa. Realidade e perspectivas*. Actas das V Jornadas de Direito canónico. 23-25 de Abril de 1997-Fátima, Lisboa, 1998, p. 24; R. MINNERATH, «La concezione della Chiesa sulla libertà religiosa», p. 53.

¹⁰⁶ Cfr. J. BAUBEROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, p. 46.

¹⁰⁷ Sobre España, cfr. F. DÍAZ-PLAJA, *El español y la Iglesia Católica*, Oviedo, 1997, p. 99.

¹⁰⁸ A. PRIETO PRIETO, «Evolución de la idea de libertad religiosa», en *La libertad religiosa...*, p. 831.

¹⁰⁹ Cfr. R. MINNERATH, «La concezione della Chiesa sulla libertà religiosa», p. 44. El magisterio de Juan Pablo II ha insistido en esta doble dimensión concretando alguna de sus manifestaciones. Cfr. G. FELICIANI, «La libertà religiosa nel magistero di Giovanni Paolo II», en *Escritos en honor de Javier Hervada. Ius canonicum*, volumen especial, 1999, pp. 925-926.

¹¹⁰ Un apunte en J. PRIMO MILLO, «Lo público y lo privado en la cultura occidental: un esquema interpretativo», en p. 759.

¹¹¹ C. VELARDE, «Tolerancia y libertad...», p. 870, aunque la autora no emplea esta crítica como específicamente católica nos parece que sería asumible como tal.

¹¹² Cfr. R. MINNERATH, «La concezione della Chiesa sulla libertà religiosa», p. 55. La enciclica de Pío XI, *Non abbiamo bisogno*, de 29 de junio de 1931, introduce una distinción entre libertad de conciencia en relación a Dios y las libertades de conciencia en relación a los regímenes totalitarios. Cfr. D. SAMPAIO DIAS BARBOSA, «Evolução do conceito de "liberdade religiosa"», p. 26. La misma experiencia amarga determinó la adopción, por las Naciones Unidas, de la Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y de Discriminación Fundadas sobre la Religión o la Convicción. Cfr. E. POULAT, *Liberté, laïcité...*, pp. 89-90.

¹¹³ S. FERRARI, «É cambiato il vento?», en *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1995/1, pp. 3-10.

¹¹⁴ Cfr. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, pp. 5-6; 211-234.

¹¹⁵ Una de las claves de esta medida se puede deber a que, la naciente burguesía española, alineada en el partido de los golillas—formado por *manteístas*—, se integró plenamente en el sistema monárquico donde alternaba en el poder con la nobleza militar—*colegiales*—. Por el contrario, en Francia la burguesía tenía cerrado el acceso al poder y hubo de conquistarlo por la fuerza en la gran conspiración y en la Revolución. Cfr. R. DE LA CIERVA, *Historia total de España*, Toledo, 2000, p. 567.

¹¹⁶ Cfr. R. BLANCO MARTÍNEZ, *La Ilustración en España y en Europa*, pp. 247-248 y 243.

¹¹⁷ Cfr. R. BLANCO MARTÍNEZ, *La Ilustración en España y en Europa*, p. 244.

como derecho subjetivo a la vista de las graves violaciones sufridas por las personas en los regímenes totalitarios¹¹².

¿La denominada *desprivatización* de la religión (Ferrari¹¹³ y Casanova¹¹⁴) propiciará una reconciliación plena entre las pretensiones de la Iglesia católica y los ordenamientos jurídicos occidentales en cuanto que hará posible una presencia pública de la religión sin merma de los principios de la organización política y su justa autonomía?

IV. LA EXPERIENCIA ESPAÑOLA

IV.1 Sus peculiaridades

El marco general descrito se ve reforzado por la experiencia española. En nuestra historia las ideas ilustradas, con características propias, acaban—con cierto retraso respecto a otros países del entorno—por penetrar en la realidad política. Los primeros ilustrados españoles (presentes a finales del siglo XVIII) no mantienen una postura tan beligerante contra la fe como sus homólogos franceses y tratan de aunar razón y fe¹¹⁵. Sus críticas se dirigen contra la institución eclesial pero no contra principios o dogmas católicos¹¹⁶. Su relación será especialmente tensa con la Inquisición, objeto de sus críticas, pero que, en contrapartida, los someterá a vigilancia permanente¹¹⁷. La inquisición y la censura materializan el aspecto más negativo, desde la perspectiva ilustrada, de la religión¹¹⁸.

El retraso en la implantación de las tesis ilustradas es el mismo que experimenta el liberalismo político en penetrar en nuestro país. Sólo con las Cortes de Cádiz se puede hablar de esa recepción—de hecho el término *liberal* se forjó allí para luego difundirse allende nuestras fronteras—y durante todo el siglo XIX pugnó con tesis e intereses más conservadores. La Iglesia, y su gran poder institucional en España, siempre aparecía como enemigo de ese avance. Recordemos el recelo y temor de la je-

rarquía católica a toda idea liberal relacionada con los excesos de la Revolución francesa.

IV.2 El anticlericalismo: ideas generales

No es exclusivo de España. Pero sí es propio de las sociedades católicas, pues las protestantes rechazan la base ontológica del sacerdocio jerárquico en el seno de la comunidad cristiana¹¹⁹. Una excepción es el caso de Inglaterra donde se postergó civilmente a los católicos hasta 1829. Además, tuvimos oportunidad de señalar que la manifestación de la religiosidad protestante es sobre todo de índole personal e intimista. Y el anticlericalismo, más que sentimiento contra la religión, revela una aversión contra la actuación pública de la institución eclesial (vertiente comunitaria de la religiosidad). El resultado es la pretensión de erradicar todo vestigio—al menos—de esa presencia pública.

Alguna precisión más sobre el concepto de *anticlericalismo* lo separa del de *laicidad*, si bien la construcción de ésta trajo en ocasiones emparejado un espíritu anticlerical. Asimismo es importante la relación de *reciprocidad* entre el clericalismo y el anticlericalismo, ambos se nutren de su propio enfrentamiento. En fin, llamamos *clericalismo* a la utilización por los clérigos y por la institución clerical de recursos diferentes a los suyos específicos—de índole espiritual—y particularmente de presión para asegurar el conformismo social o de la ayuda de los poderes públicos para obtener los fines propios de la Iglesia. El anticlericalismo sería la reacción natural, refleja, contra este modo de actuar, esta confusión o acaparamiento. Pero también entendemos por *clericalismo* la utilización por los clérigos de la organización eclesial y la autoridad moral que les confiere su misión, para controlar el poder y ejercer un dominio¹²⁰. Es una cuestión de *fronteras* que, sobre todo por la tradicional vinculación de la Iglesia con las estructuras de po-

der civil, se ha hecho, en algunos momentos de la historia, difícil¹²¹.

En Francia han sido muchas las manifestaciones de anticlericalismo. Particularmente este espíritu se hizo fuerte durante la III República (1870-1946) creando un estado de cosas que parecía marcar la normalidad y que culmina con la Ley de 1905 por la que se rompía el régimen concordatario y se volvía a la separación Iglesias y Estado (típica de la etapa revolucionaria que la decretó en 1795)¹²². El argumento explicativo, esgrimido hoy, es el de que la construcción y la consolidación de un Estado liberal, independiente de todas las opiniones y creencias, y que respeta todas, no podrían alcanzarse sin la aplicación de un programa anticlerical. Provocando la secularización total del Estado y sus medios de acción, el anticlericalismo estuvo en el origen de una proclamación solemne de la libertad de conciencia y de la afirmación de su mayor garantía, la laicidad del Estado y de sus servicios públicos¹²³.

En Italia también se produce un movimiento en contra de la Iglesia institucional con características peculiares derivadas de su proceso de unificación política¹²⁴. Se atribuye a Camilo Benso, Conde de Cavour, promotor del *Risorgimento* y de la unidad de Italia, la frase «una Iglesia libre en un Estado libre»¹²⁵. Pío IX, tras la ocupación de Roma en 1870, rechazó totalmente al nuevo régimen, con el que no firmó acuerdo alguno, y del que apartó a todos los católicos: «ne elettori, ne eletti». Con ello se propició la formación de un bloque y una política anticlerical¹²⁶.

En Portugal se ha hablado del «Jacobinismo anticlerical republicano»¹²⁷, para referirse a la Revolución republicana de acentuado cuño anticlerical (incluso en ocasiones el propósito era persecutorio del sentimiento religioso) y a su legislación. Desde finales de 1910 fueron muchas las medidas que tratan de desarraigar la presencia social de la Iglesia. Expulsión de los jesuitas y de las demás órdenes religiosas, prohibición de aso-

ciaciones católicas de índole social o para la difusión por la imprenta, de ceremonias fuera de los templos, confiscaciones, expulsión de los Obispos de sus diócesis, etc. Una medida del todo excepcional fue la prohibición del uso de indumentaria religiosa o clerical, a demás de suprimir las fiestas religiosas, los juramentos religiosos y la enseñanza religiosa. Aunque la Constitución de 1911 recoge la neutralidad en materia confesional, la separación del Estado con las Iglesias, y la no discriminación, la situación de presión contra la institución eclesial se mantiene hasta 1917. Ese año comienza a suavizarse y en 1918 se avanza significativamente en las relaciones con la Santa Sede.

IV.3 El anticlericalismo en España

En España este fenómeno tiene un régimen político, el de la II República de 1931. Sin embargo, sus raíces son profundas y vienen de atrás¹²⁸. La primera medida de índole religiosa que, derivada de las nuevas corrientes de pensamiento, divide a la sociedad española –pero que trascendió nuestras fronteras¹²⁹– es la expulsión de la Compañía de Jesús por Carlos III¹³⁰.

La reacción anticlerical se hace fuerte hacia el siglo XIX. La implicación del clero en la Guerra de la Independencia, en connivencia con el sentir popular, continuó en otras intervenciones políticas, pero éstas ya guiadas por el espíritu reaccionario y antiliberal¹³¹. Con su decidido apoyo al absolutismo y sus excesos, su falta de sensibilidad humanitaria, su enquistamiento cultural y obtusa propaganda, la Iglesia «se alejó suicidamente de importantes sectores que nacían durante el primer tercio del XIX a una conciencia pública indecisa, pero paradójicamente firme y orientada»¹³².

«El denominador común para las cada vez más difusas corrientes liberales venía a ser el anticlericalismo»¹³³. La ruptura definitiva¹³⁴ se produce cuando la Iglesia se decanta a favor del carlis-

¹¹⁸ Cfr. J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, p. 84.

¹¹⁹ Cfr. J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, p. 87.

¹²⁰ Cfr. R. REMOND, «Dialectique du cléricisme et de l'anticléricisme», en AA. VV., *Nouveaux enjeux de la laïcité*, Paris, 1990, pp. 21-22.

¹²¹ Cfr. R. REMOND, «Dialectique du cléricisme et de l'anticléricisme», pp. 23-24.

¹²² Cfr. J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, pp. 79-81.

¹²³ El pasaje de la obra J.P. MACHELON, *La République contre les libertés? Les restrictions aux libertés publique de 1879 à 1914*, Paris, 1976, p. 327, lo reproduce E. PUOLAT *Liberté, laïcité...*, p. 37.

¹²⁴ Cfr. J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, pp. 72, especialmente pp. 89-92.

¹²⁵ Cfr. J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, pp. 73-74. Su política, desde que se pone en marcha el proceso unificador, fue secularizadora, y Garibaldi, el héroe popular, aún se mostró más radical, cfr. *Ibidem*, p. 92.

¹²⁶ La situación sólo se suavizó con el Gobierno de Giolitti (1901-1914). Cfr. J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, p. 82.

¹²⁷ M. BRAGA DA CRUZ, «A liberdade religiosa na história contemporânea de Portugal», en AA. VV., *Liberdade religiosa...*, p. 35.

¹²⁸ Cfr. V. CARCEL ORTÍ, *La gran persecución. España, 1931-1939*, Barcelona, 2000, pp. 38-43.

¹²⁹ Cfr. J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, p. 60. Sobre la tra-

ma que rodeó la expulsión, cfr. R. DE LA CIERVA, *Historia total de España*, pp. 566; 568-572.

¹³⁰ Cfr. F. DÍAZ-PLAJA, *El español y la Iglesia católica*, pp. 97-98.

¹³¹ La Iglesia, con su enorme influjo popular, creó el mito de Fernando el Deseado y declaró Cruzada la Guerra de la Independencia. Y ella misma coadyuvó la política reaccionaria del sexenio 1814-1820, saludó con entusiasmo en 1823 a los Cien Mil Hijos de San Luis, que venían a restituir a Fernando sus plenos poderes, y sobre todo respaldó lo hecho por éste durante la década ominosa. Cfr. R. DE LA CIERVA, *Historia total de España*, pp. 594-595; 608-610; 619.

¹³² R. DE LA CIERVA, *Historia total de España*, p. 609.

¹³³ R. DE LA CIERVA, *Historia total de España*, p. 610.

¹³⁴ En el período isabelino hubo un intento de reorientar los pasos hacia la moderación, pero no cuajó, cfr. R. DE LA CIERVA, *Historia total de España*, pp. 634-635; 655-656.

¹³⁵ Cfr. F. DÍAZ-PLAJA, *El español y la Iglesia católica*, p. 100; J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, p. 82. Consecuencia de esta toma de postura y por la política claramente anticlerical de los regentes —especialmente de Espartero— el Vaticano tardó en reconocer a Isabel II como reina y sus derechos de patronato. Cfr. R. DE LA CIERVA, *Historia total de España*, pp. 566; 568-572.

¹³⁶ Citado en J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, p. 81. Cfr. A. BARRIO/M. SUÁREZ CORTINA, *Historia de España 11. El Reinado de Alfonso XIII*, Madrid, 1999, pp. 26-

mo en la primera guerra civil (1833)¹³⁵. Tal decisión pone a la institución eclesial frente de las ansias liberalizadoras y reformistas, cada vez más extendidas, entre la población.

En el sexenio revolucionario, iniciado en 1868, se detectan algunos signos de irreligiosidad. La primera ocasión son los debates sobre la libertad religiosa (art. 21 de la Constitución de 1869), que muchos confunden con hostilidad a las creencias religiosas. Pero donde más se nota la desconfianza hacia la Iglesia católica es en la educación y la política. Allí se percibe, desde la sensibilidad liberal, un abuso de la influencia clerical, influencia considerada un lastre al progreso y contraria a la idea de libertad. Consecuentemente se legisla contra la presencia institucional de la Iglesia y se restringe su libertad de asociación (expulsión de los jesuitas, entre otras medidas).

En 1911 se funda la Liga Anticlerical Española, «cuyo objetivo es influir en los gobiernos y en las opiniones para afirmar la supremacía del poder civil contra las intrusiones del clero»¹³⁶. Se veía —por grupos cultivados y otros de extracción social baja— en la actividad del clero el gran obstáculo para la modernización de España en todos los órdenes: político, social, intelectual. El político liberal Canalejas, Presidente del Consejo de Ministros de 1909 a 1912, hombre de honda religiosidad, estaba convencido de ello cuando decía, «hay que dar la batalla al clericalismo»¹³⁷.

La llamada *cuestión religiosa* cuyo origen cabe situar hacia 1835, con las medidas desamortizadoras y de exclusión¹³⁸, hacen de la financiación de la Iglesia uno de los motivos de fricción. La literatura anticlerical de la época atacará continuamente el presupuesto de culto y clero¹³⁹. Otros asuntos candentes serán el de la enseñanza —a la que la Ilustración concedió la mayor importancia y cuyo control reivindicó¹⁴⁰—, y el asociacionismo católico¹⁴¹ que siempre se benefició de un régimen especial (en contra del principio igualitario¹⁴²). La

naturaleza de estas materias y la orientación eclesial que se les dio deterioró la imagen social de la Iglesia institucional que no se vio contrarrestada por una actuación que le devolviese —o mantuviese— su prestigio.

Prueba de ello son las revistas anticlericales y, sobre todo, las explosiones populares de quema de conventos y matanza de frailes de 1834 y 1835, y, más grave, la llamada Semana Trágica de Barcelona de 1909. La protesta se originó por la movilización de reservistas para combatir en Marruecos, pero la indignación se dirigió prioritariamente contra los intereses católicos¹⁴³. Acontecimientos similares se producirían en Madrid, y otras capitales, con la quema de conventos de mayo de 1931, en la Revolución de Asturias de 1934 y, tras el levantamiento de 1936, en la zona republicana, con una persecución generalizada.

El anticlericalismo tiene una raíz intelectual, fruto del subjetivismo liberal y del positivismo científico, que consideraba a la Iglesia enemiga del progreso; y una raíz popular, con una enorme fuerza pasional, que descargaba su resentimiento social contra la Iglesia. Estas tendencias, reprimidas durante la Dictadura de 1923, afloraron en la legislación laicista (comenzando por el art. 26 de la Constitución de 1931) y los tumultos callejeros de la Segunda República¹⁴⁴.

CONCLUSIÓN

Algunos contemporáneos, como el Vizconde de Chateaubriand, trataron de contrarrestar los ataques de la Ilustración contra la religión. Este es el objeto su obra *El genio del Cristianismo* (1802), especialmente del libro VI: «Servicios de que la sociedad es deudora al clero y a la religión cristiana en general». El mismo Locke, corrigiendo sus puntos de vista anteriores, defendió que, garantizado el respeto de la con-

ciencia y la igualdad de derechos de los fieles de las distintas confesiones, éstas se convertirán en campeonas de la libertad y baluartes contra la intolerancia, velando por el respeto del sistema. Es decir, que «de potenciales focos de perturbación y conflicto las sectas son transformadas así en guardianes de la paz pública»¹⁴⁵.

Sin embargo, los prejuicios antirreligiosos de la Ilustración «perviven con una contumacia asombrosa y con múltiples manifestaciones en los análisis de los asuntos exteriores de los profesionales contemporáneos. Los políticos, los diplomáticos, los periodistas y los investigadores, que siempre están más que dispuestos a interpretar de forma exagerada la causalidad económica, que son capaces de examinar cuidadosa y atentamente las diferencias de carácter social y de establecer minuciosamente categorías políticas, mantienen la costumbre de descartar el papel de la religión a la hora de explicar la política y los conflictos»¹⁴⁶.

Hoy algunas iniciativas de Naciones Unidas¹⁴⁷, del Consejo de Europa¹⁴⁸ y de la Unión Europea, tratan de rectificar esta tendencia instando al conocimiento del factor religioso y a la iniciativa de sus responsables en pro de los derechos humanos¹⁴⁹. Asimismo a la convergencia y mutua colaboración entre las confesiones, y de éstas con los objetivos de interés general, contribuyen diversas iniciativas de la UNESCO¹⁵⁰ y, en España, del Ministerio de Justicia¹⁵¹.

El nuevo impulso de internacionalización de los derechos humanos también ejerce presión sobre las confesiones de modo que sus principios —como criterios rectores del pensar y actuar de sus adeptos— ya no se vuelvan de espaldas a los derechos humanos¹⁵². Este trasfondo es constatable en varios documentos internacionales, por ejemplo, la Declaración sobre Eliminación de toda forma de Intolerancia y Discriminación Fundada en las Religiones o las Convicciones de 1981¹⁵³, así como en el Documento Final de la Conferencia In-

27. En general, cfr. *El anticlericalismo español contemporáneo*, M. Suárez Cortina, ed., Madrid, 1998.

¹⁴⁵ Citado en J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, p. 73.

¹⁴⁶ Cfr. J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, p. 82. En España la desamortización se produce en dos fases: en 1835-1837 para los religiosos y en 1855 para el clero diocesano. Las disposiciones se pueden consultar en *Textos de Derecho eclesiástico*. (Siglos XIX y XX), I.C. Ibán/M. González, eds., Madrid, 2001.

¹⁴⁷ Cfr. J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, p. 87. También aquí la Iglesia gozaba de privilegios que pugnaban con el principio igualitario, cfr. *Ibidem*, p. 59.

¹⁴⁸ Cfr. J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, p. 74; R. BLANCO MARTÍNEZ, *La Ilustración en España y en Europa*, pp. 119-122.

¹⁴⁹ Explica la situación J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, pp. 56-58; 87.

¹⁵⁰ Los Gobiernos de la etapa revolucionaria de 1868 a 1874 trataban de combatir los privilegios de la Iglesia sometiénola al Derecho común. Cfr. J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, p. 86.

¹⁵¹ Cfr. F. DÍAZ-PLAJA, *El español y la Iglesia católica*, pp. 105-107.

¹⁵² Cfr. J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, pp. 88-89.

¹⁵³ J.I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p.196. La peligrosidad social de una confesión cuando existe es, sobre todo, responsabilidad de la autoridad civil y de su apoyo, con la fuerza física que monopoliza. Cfr. *Ibidem*, p. 197.

¹⁴⁶ E. LUTTWAK, «El factor olvidado», en *La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos*, p. 37.

¹⁴⁷ En la Resolución 55/97 de la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia religiosa, adoptada en la 81.ª reunión plenaria, el 4 de diciembre de 2000, se insistió sobre la necesidad de que los Estados prevengan la intolerancia y la violencia mediante la promoción de la comprensión y el respeto en materia de religión o creencia gracias al sistema educativo, entre otros.

¹⁴⁸ Cfr. Recomendación 1202/1993, sobre la tolerancia religiosa en la sociedad democrática, aprobada por la Asamblea del Consejo de Europa en su sesión 23.ª.

¹⁴⁹ De hecho se destaca «el papel cada vez más importante que desempeñan actualmente en la resolución de conflictos los dirigentes e instituciones religiosas y personas laicas animadas por razones espirituales, es un fenómeno moderno» (E. LUTTWAK, «El factor olvidado», p. 47).

¹⁵⁰ Señalamos a título de ejemplo la Declaración sobre el papel de la religión en la promoción de una cultura de la paz (Barcelona, 1994), y la última de las auspiciadas por este organismo dentro del Programa de diálogo interreligioso «Convergencia espiritual y diálogo intercultural», la Declaración y recomendaciones de la Conferencia internacional sobre diálogo interreligioso (Tashkent, 2000). Todos los documentos en *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, F. Torradeflot, ed., Madrid, 2002.

¹⁵¹ Las más significativas son el reciente Foro de diálogo interreligioso sobre el respeto a la vida y a favor de la paz (Madrid, 20-22 de mayo de 2002), y el Encuentro sobre dignidad humana y libertad re-

ligiosa (Toledo, 1998), cuyas Actas se publicaron, coordinadas por A. De la Hera y R.M.* Martínez de Codes, en Madrid, en 2000.

¹⁵² Cfr. J. NURSER, «La contribution des Églises à l'éthos des droits de l'homme», en *Religions et transformations de l'Europe*, G. Vincent/ J.P. Willaime, directeurs., Stasbourg, 1993, p. 185.

¹⁵³ La Declaración considera esencial, en el pár. 5.º del Preámbulo, «asegurar que no se acepte el uso de la religión o las convicciones con fines incompatibles con la Carta, con otros instrumentos pertinentes de las Naciones Unidas y con los propósitos y principios de la presente Declaración». Un panorama más amplio de lo que aquí apuntamos en *El diálogo entre religiones...*

¹⁵⁴ Su Documento Final, en el pár. e), reproduce la idea de la Declaración sobre la Eliminación de la Intolerancia y Discriminación de 1981. «Considerando que es esencial [...] abstenerse de utilizar las religiones o las convicciones para fines incompatibles con la Carta de las Naciones Unidas o los textos pertinentes de las Naciones Unidas».

¹⁵⁵ Cfr. I. SOTELO, «La persistencia de la religión en el mundo moderno», en AA. VV., *Formas modernas de religión*, Madrid, 1996, pp.38-54.

¹⁵⁶ Incluso, entrando en un terreno que no es el nuestro, se ha llegado a afirmar que, los derechos humanos darían a las grandes religiones el sentido de universalidad que sus postulados tradicionales estaban perdiendo Cfr. E. PACE, «Le grandi religioni mondiali e la moderna cultura dei diritti», en *Ragion pratica*, 16, 2001, pp. 100-1001; 107-109.

¹⁵⁷ Cfr. R. NAVARRO-VALLS, «Los Estados frente a la Iglesia», en *Derecho y Religión...*, pp. 317-323.

¹⁵⁸ El temor a la reivindicación—particularmente de la Iglesia católica—a un puesto institucional en la esfera pública o a que esta confesión dominante trate de imponer su discurso moral a toda la sociedad parece persistir en J. BAUBEROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, pp. 206-209.

¹⁵⁹ R. MINNERATH, «Los concordatos posteriores al Concilio Vaticano II», en *Estado y Religión...*, p. 240.

ternacional Consultiva sobre Educación Escolar en Relación con la Libertad de Religión y de Convicciones, la Tolerancia y la No Discriminación de 2001¹⁵⁴.

Si, en un principio, la modernidad vaticinó la desaparición o muerte de las religiones hoy este diagnóstico no se sostiene¹⁵⁵, pero sí se comprueban cambios y adaptaciones de las mismas. Concretamente, y respecto a lo que aquí más nos importa, la religión sólo adquiriría carta de naturaleza en nuestra sociedad en tanto en cuanto se homologue con el criterio de legitimidad vigente. Éste, al menos en la cultura occidental, es el respeto de los derechos humanos¹⁵⁶.

En esa dirección también se han dado pasos desde las confesiones. Casos paradigmáticos son: el nuevo discurso que, sobre todo desde la Declaración del Concilio Vaticano II *Dignitatis humanae* (1965), ha iniciado la Iglesia católica; la iniciativa Consejo Ecueménico de las Iglesias proclamando los años 2001-2010 como «Decenio para vencer la violencia», así como el Día Mundial de Oración por la Paz que, desde el 27 de octubre de 1986 (declarado año internacional de la paz por las Naciones Unidas), se celebra anualmente en Asís (Italia). A esta jornada Juan Pablo II invita a los representantes de las grandes religiones del mundo. Desde esta sensibilidad, desde este *personalismo*¹⁵⁷, es más fácil el entendimiento con las autoridades civiles.

Pero una colaboración leal requiere también que se vengzan las reservas y temores¹⁵⁸, que el Estado no se sitúe por encima de los ciudadanos, sino más bien que actúe al servicio de los derechos fundamentales de las personas y trate de promover el bien común, identificado a través del proceso democrático. «La promoción de la libertad de la Iglesia ya no va a ser entendida como el intento de lograr una posición de reconocimiento del poder político, sino que va a ser puesta en relación con el propio concepto de dignidad de la persona humana»¹⁵⁹.

El sistema de relación entre la organización política y la religión hacia el que avanzan estas iniciativas es esperanzador, en cuanto que, en contraste con los desgarros de la Modernidad¹⁶⁰, se presupone fructífero para la felicidad de los hombres y su pleno desarrollo. Como ha señalado Cortina la noción de *alianza*, cultivada por las religiones, complementa y enriquece la de *contrato*, de alcance legal y sabor competitivo e individualista¹⁶¹.

Desgraciadamente en el horizonte no faltan nubes. Piénsese en algunos conflictos recientes con raíces o connotaciones religiosas¹⁶²; guerra de los Balcanes, guerra civil del Sur de Sudán, o la situación que desde 1992 se produjo en Argelia tras la suspensión de las

elecciones para evitar la victoria del Frente Islámico de Salvación y que aún hoy sigue cobrándose muchas vidas. Luego está la lacra del fundamentalismo¹⁶³ (sobre todo cuando se alfa con la violencia) y que, paradójicamente —pues el término designaba a corrientes del protestantismo—, se aplica a la exacerbación extrema, ideológica e incluso patológica, del islam que conocemos como *islamismo*¹⁶⁴.

En cualquier caso, esta nueva ubicación de la religión en la sociedad, y el estudio del lugar que está llamada a ocupar en la construcción de un nuevo orden de convivencia, no se puede abordar aquí; porque esta reflexión merece la pena la dejamos pendiente para una próxima ocasión.

¹⁶⁰ Refleja los sufrimiento que ha producido en Europa el conato de extirpar la religión de la sociedad y del corazón de los hombres, V. Messori, «Y algunos se preguntan, ¿es mejor el ateísmo?», en *La Razón*, 17, oct., 2001.

¹⁶¹ Cfr. A. CORTINA, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, 2001.

¹⁶² Cfr. J.J. AMORÓS AZPILICUETA, «Nacionalismo europeo: la intolerancia y las guerras religiosas», pp. 92-97.

¹⁶³ Sobre su concepto, cfr. C. VELARDE QUEIPO DE LLANO, «apuntes sobre el fundamentalismo a la luz del integrismo musulmán», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 11, 1994, pp. 193-204; R. NAVARRO-VALLS, «Los Estados frente a la Iglesia», pp. 345-346; J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, pp. 209-212.

¹⁶⁴ J.L. SANCHEZ NOGALES, «¿De qué Islam hablamos?», en *InterCEU*, n.º 73, enero 2002, p. 15.