

REFLEXIÓN SOBRE LA RELIGIÓN COMO FACTOR PERSONAL E INSTITUCIONAL EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

I. Las tensiones religiosas de los inicios de la Edad Moderna. — I.1. La Reforma protestante y sus repercusiones políticas y sociales. — II. La Ilustración y el nuevo orden civil. — II.1. Presupuestos ideológicos sobre la religión. — II.2. Teoría y realidad de la secularización. — II.3. La neutralidad del Estado frente a la religión y el respeto a la convicciones. — II.4. El anticlericalismo. — III. El nuevo panorama y el lugar desempeñado por el factor religioso. — III.1. Los hechos preocupantes. — III.2. Integrista y fundamentalismo: su primer sentido y su aplicación al islamismo. — III.3. Concepto actual. — IV. Propuesta de un nuevo enfoque integrador de la religión. — IV.1. La tentación hacia el radicalismo o la indiferencia. — IV.2. De la confrontación a la armonía.

I. *Las tensiones religiosas de los inicios de la Edad Moderna.*

En un estudio anterior, «La religión, ¿factor de integración o fraccionamiento social? (perspectiva histórica)»⁽¹⁾, analizamos la postura que, ante la religión, adoptó la *Modernidad*. Ahora pretendemos aprovechar una recapitulación de las notas más destacadas de aquel periodo, para reflexionar sobre los parámetros con que la sociedad aborda hoy esta realidad.

Por Modernidad, amplio y complejo fenómeno histórico, entendemos el cambio que se produjo con «*la desintegración de las tradiciones religiosas en cuanto fundamento último de la vida humana y social*»⁽²⁾, proceso asociado con la «*autonomización de las distintas esferas de la vida humana y social*»⁽³⁾. Su epicentro se sitúa en la Europa del siglo XVIII, pero la vía moderna ya se inicia con la Reforma

⁽¹⁾ En prensa en *Derecho y Opinión*, 9, 2001.

⁽²⁾ E.M. UREÑA, *Modernidad y secularización, en Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, M. Ureña/J. Prades, eds., Madrid, 1994, p. 132.

⁽³⁾ E.M. UREÑA, *op. cit.*, p. 132.

protestante (Lutero clavó en la puerta del castillo de Wittemberg las 95 tesis el 31 de octubre de 1517) (4). Ésta obliga — por la fractura en la *Christianitas* medieval — a crear un orden nuevo sobre criterios sólidos y comunes: la naturaleza y la razón (5). «Ahora bien, si el mundo medieval y la tradición escolástica entendieron que los intérpretes fieles de la ley natural eran la razón natural de todo hombre y también el magisterio de la Iglesia, los filósofos iusnaturalistas de la Modernidad pusieron en manos de la razón natural la tarea de interpretar ese derecho natural desde el que se reconocen los derechos naturales» (6). El cambio tiene, pues, como premisa la autonomía humana simbolizada en la tesis de Grocio, *etsi Deus non daretur* (7). Esta tendencia se irá, paulatinamente, reforzando y dará paso al liberalismo (8). La razón de ser del liberalismo es la defensa de los individuos de interferencias ajenas, «con la convicción de que el individuo es sagrado para el individuo, de que goza de una inalienable dignidad, en virtud de la cual ostenta unos derechos para cuya protección se crea la comunidad política» (9).

I.1. *La Reforma protestante y sus repercusiones políticas y sociales.*

En la primera fase de implantación de la Modernidad, que tiene su inicio en el Renacimiento, se desencadena un proceso de emancipación de la razón política que actúa como soberana — poder sin restricciones — en el ámbito de lo público (10). Este proceso se desarrolló bajo la amenaza de un *desbordamiento del fenómeno*

(4) Esta fecha, víspera de que el príncipe elector exhibiese su colección de reliquias a la veneración pública, fue elegida para protestar contra el sistema de indulgencias. Cfr. J.M^a MARTÍNEZ DE PISÓN CAVERO, *Constitución y libertad religiosa en España*, Madrid, 2000, p. 27.

(5) Cfr. W. PANNENBERG, *El hombre y Dios en la sociedad a finales del siglo XX*, en *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, pp. 89-90.

(6) A. CORTINA, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, Madrid, 2001, p. 51.

(7) Cfr. H. GROCIO, *De iure belli ac pacis*, Prolegomena.

(8) Sobre los distintos aspectos de la «razón moderna», cfr. AA.VV., *Resumen del coloquio-debate*, en *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, pp. 167-208, especialmente la intervención de Pannenberg, pp. 168; 187-189.

(9) A. CORTINA, *op. cit.*, p. 69.

(10) Cfr. M. DE PUELLES BENÍTEZ, *Secularización y enseñanza en el primer tercio del siglo XX: la interpelación de Canalejas de 1908*, en *Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*, D. Llamazares Fernández, coord., Madrid, 2001, pp. 191-192.

religioso. «Partout s'y ressentent amèrement la fin de l'unité chrétienne, l'aggravation des conflits religieux et l'impossibilité de combler le fossé qui se creuse entre les adhérents des Églises rivales»⁽¹¹⁾. El término peyorativo de *fanatismo* (y el similar de *sectario*)⁽¹²⁾ refleja el temor y la prevención ante algunas expresiones de religiosidad extrema. El vocablo *fanatismo* fue acuñado por reformadores protestantes⁽¹³⁾, como Melanchthon, contra grupos rebeldes de campesinos (Guerra de los campesinos de Sajonia y Turingia de 1524 al 1525) alentados por la minoría religiosa anabaptista de Tomás Muntzer⁽¹⁴⁾.

Posteriormente, hacia el siglo XVIII, se contraponen la tolerancia al fanatismo, y añade a su connotación peyorativa un ingrediente violento, el recurso a cualquier medio con tal de secundar sus convicciones. Este uso de *fanatismo* lo encontramos en Voltaire y es muy frecuente para referirse a las disputas religiosas del pasado⁽¹⁵⁾. En la España de la Guerra de la Independencia (1808-1814), se habló con frecuencia de *fanatismo* con un sentido de condena de lo que la Inquisición representaba⁽¹⁶⁾. El «fanatismo» fue «el chivo emisario del liberal alzado contra Napoleón, al lado del fraile orador de

(11) O. CHRISTIN, *La paix de religion*, Paris, 1997, p. 21.

(12) 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. LÜBBE, *La sécularisation ou l'affaiblissement social des institutions religieuses*, p. 179).

(13) Cfr. D. COLAS, *Civil Society and Fanaticism. Conjoined Histories*, tr. A. Jacobs, Stanford, California, 1997, pp. XVIII y ss.; 8 y ss. Sin embargo, hay quien sitúa su origen en el empleo que hizo del término Bossuet, a propósito de los «nuevos místicos» — Fenelón y sus adeptos —, con el sentido de calificar a «des hommes qui, s'estimant parfaits en leur sprit, s'imaginent être mus par inspiration». Cfr. B. DE NEGRONI, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Paris, 1996, pp. 200-201.

(14) Cfr. J.I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Madrid, 1996, p. 48 nota 57. Sobre Tomás Muntzer y la corriente alemana de los anabaptistas (bautistas), cfr. F.P. VERA URBANO, *La libertad religiosa y la Reforma protestante: las corrientes espirituales derivadas del protestantismo. II. El Anabaptismo*, en AA.VV., *Estudios en homenaje del profesor Martínez Valls*, II, Alicante, 2000, pp. 740-741.

(15) Cfr. B. DE NEGRONI, *op. cit.*, pp. 201 y ss.

(16) Cfr. J. CARO BAROJA, *Introducción a una Historia Contemporánea del Anticlericalismo Español*, Madrid, 1980, pp. 118-119.

plazuela, y del cura guerrillero»⁽¹⁷⁾, contra el que clamaron los numerosos poetas de la época⁽¹⁸⁾.

Pero del siglo XVI interesa destacar la experiencia traumática de ver convertida la religión — tradicionalmente soporte de un orden y estabilidad personal y social — en motivo de discordia y tensión, hasta llegar a las «guerras de religión» del siglo XVI y XVII. Éstas desbordan, por su complejidad, las categorías al uso de: guerra civil y extranjera, cruzada⁽¹⁹⁾ y tiranía, y tampoco se ajustan, por su crueldad⁽²⁰⁾, a las formas conocidas de guerra respetuosa con el orden jurídico⁽²¹⁾. Diríase que la Declaración sobre Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación fundadas en la Religión o las Convicciones de 1981 tenía presente, entre otras, esta experiencia al considerar que «el desprecio y la violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de cualesquiera convicciones, han causado directa o indirectamente guerras y grandes sufrimientos a la humanidad» (Preámbulo).

Las tensiones y el desgarró social de la época pide una solución urgente: la paz⁽²²⁾. La *novedad de la situación* demanda medidas imaginativas ante la falta de fórmulas preestablecidas⁽²³⁾ y una labor continuada de reajustes⁽²⁴⁾. De momento, es necesario, como primer paso, definir el marco de relaciones entre el Estado territorial y las Iglesias⁽²⁵⁾. Analizando los *convenios pacificadores* (especialmente

(17) *Ibidem*, p. 119.

(18) *Ibidem*.

(19) Sobre el concepto de guerra justa y de cruzada en la Edad Media, cfr. A. GARCÍA GARCÍA, *Las razones de la reconquista*, en AA.VV., *Estudios en homenaje al profesor Martínez Valls*, I, Alicante, 2000, pp. 277-265.

(20) J.J. AMORÓS AZPILICUETA, *Nacionalismo europeo: la intolerancia y las guerras religiosas*, en *Nacionalismo en Europa Nacionalismo en Galicia*, Simposio Internacional 4-6 Septiembre 1997, A Coruña, 1998, p. 88, responsabiliza a los mercenarios de gran parte de la violencia.

(21) Cfr. O. CHRISTIN, *op. cit.*, p. 25. Ya en la época, precisamente por el daño de las guerras, algunos autores — como el Obispo de Valence (Francia), Jean de Monluc, en discurso pronunciado en 1563 — observaron que tales contiendas en lugar de hacer progresar la causa de la religión la desprestigiaban y desacreditaban. Cfr. *Ibidem*, p. 29.

(22) Cfr. *Ibidem*, pp. 32-33.

(23) Cfr. *Ibidem*, pp. 48; 12.

(24) Cfr. *Ibidem*, p. 48.

(25) Cfr. *Ibidem*, p. 10. En algunos escritos de la época se distingue entre el dominio de la ley (de ámbito general) y el de la fe (de ámbito particular). «L'argument, qui

los del Imperio, Francia y Suiza) entre las facciones en lucha sacamos una primera conclusión, la paz religiosa progresa en Europa al margen de las iniciativas confesionales. Los *coloquios* o reuniones teológicas, organizadas para discutir de las diferencias doctrinales, fracasaron⁽²⁶⁾; incluso, efecto de la frustración, propiciaron el recurso a la violencia⁽²⁷⁾. El nexo tradicional entre *pax* y *Christianitas* se desvanece⁽²⁸⁾.

Resumiendo este tumultuoso periodo se ha dicho que son tres las vías de solución a la ruptura de la unidad religiosa. «Los modelos de las tres soluciones se ensayarán en los diversos países dependiendo de las circunstancias concretas de cada uno. Así, veremos el recurso a la guerra para restablecer la unidad perdida por la ruptura. Así, veremos también ensayar el principio *cuius regio eius religio*, unificando las creencias del pueblo según la creencia de su soberano. Así vemos, por fin, la celebración de reuniones, encuentros, coloquios, etcétera, como intentos de conciliación religiosa, buscando en la discusión racional el camino por la unidad.[...]. Todos los modelos señalados fracasarán; ni la guerra podrá unificar las creencias, ni la libre discusión, ni la unificación religiosa según el modelo de las creencias del soberano, serán más que soluciones provisionales que no podrán impedir la realidad honda y definitiva de un pluralismo que hará imposible la vuelta a la unidad medieval. En este contexto surgirán los filósofos de la tolerancia, más tarde de la libertad religiosa, en un intento de superar la crisis de la unidad y justificar y organizar la realidad del pluralismo. Su pensamiento será la base de los primeros textos jurídicos modernos, núcleo inicial de los derechos fundamentales, y también más en general, del pensamiento liberal»⁽²⁹⁾. Pero veamos más en detalle este proceso.

n'est pas sans rappeler l'esprit de certaines clauses de la paix d'Augsbourg, instaure donc un agencement nouveau entre deux registres autonomes, dans lequel le rapport entre appartenance citoyenne et appartenance politique doit être reformulé» (*Ibidem*, p. 60, ver también p. 61).

⁽²⁶⁾ Cfr. *Ibidem*, p. 35, sin embargo, no se perdió de momento — y el art. 25 de la Paz de Augsburgo es suficientemente elocuente — la esperanza en encontrar una solución definitiva por esta vía que era la natural para restaurar la unidad de la fe. Cfr. *Ibidem*, p. 49.

⁽²⁷⁾ Cfr. *Ibidem*, p. 23.

⁽²⁸⁾ Cfr. *Ibidem*, p. 33.

⁽²⁹⁾ G. PECES-BARBA, *Escritos sobre Derechos fundamentales*, Madrid, 1988, pp. 120-121.

La iniciativa, para recobrar la paz, recae en la *autoridad civil* que, asumida su competencia en la materia, establece un nuevo vínculo entre *Res Publica* y *pax civilis* ⁽³⁰⁾. El cometido del gobernante es el de buscar un equilibrio posibilista en la convivencia diaria, dejando — expresamente — al margen los debates religiosos ⁽³¹⁾. Consecuencia de ello aumenta el prestigio del jurista y de su labor, articular e interpretar el nuevo orden de convivencia. La emergencia de estos protagonistas y de sus métodos de actuación constituye un rasgo peculiar de este momento histórico ⁽³²⁾. El poder central ha logrado transformar, de modo irreversible, las formas de confrontación entre grupos opuestos. Aquél impone el respeto a la ley como premisa del combate político y se reserva el puesto de árbitro en la disputa ⁽³³⁾.

Pero inmediatamente hay que completar la observación sobre la competencia del Estado que abarca el orden público y la seguridad ciudadana, directamente afectado por la coexistencia de las confesiones ⁽³⁴⁾, con otra. Desde mediados del siglo XVI, en que las opciones religiosas se consolidan y perfilan sus contornos ⁽³⁵⁾, no es posible desconocer este factor para la prosecución de una paz y bienestar civil. Aun tímidamente es ahora cuando se va introduciendo el principio de la *libertad de conciencia* ⁽³⁶⁾.

⁽³⁰⁾ Cfr. O. CHRISTIN, *op. cit.*, pp. 32-33.

⁽³¹⁾ Cfr. *Ibidem*, p. 35; N. MATTEUCCI, *Organización del poder y libertad. Historia del constitucionalismo moderno*, tr. F.J. Ansuátegui Roig/M. Martínez Neira, Madrid, 1998, p. 31.

⁽³²⁾ Cfr. O. CHRISTIN, *op. cit.*, p. 41.

⁽³³⁾ Cfr. *Ibidem*, p. 69. El símil del árbitro, para describir la obligación del Estado de una neutralidad-abstención, asimismo en M. SALGUERO, *Formas de pluralismo y signos de identidad de los centros docentes de la enseñanza no universitaria*, en *Revista Vasca de Administración Pública*, n. 61, 2001, p. 162.

⁽³⁴⁾ Cfr. O. CHRISTIN, *op. cit.*, p. 37.

⁽³⁵⁾ La afirmación progresiva de la identidad confesional y la organización de un cuerpo doctrinal cada vez mejor definido se producen, en el siglo XVI, como consecuencia de los *coloquios interreligiosos*. Cfr. *Ibidem*, pp. 22-23; 83.

⁽³⁶⁾ Cfr. J. MARTÍNEZ DE PISÓN CAVERO, *op. cit.*, pp. 33 y ss. Su aparición se presta a una profundización a lo largo del siglo XVII. Hay que destacar a Pierre Bayle y sus aliados. Uno de ellos, Aubert de Versé, escribió en 1687 un *Traité de la liberté de conscience*. La aportación doctrinal de esta corriente consiste en que, en el enfoque del tópico de la tolerancia, no recurre a los dogmas revelados ni siquiera se apoya en su utilidad social, sino apela directamente a la ley de la conciencia, a la posición del sujeto. Cfr. B. DE NEGRONI, *op. cit.*, pp. 139-153.

En la Paz de Augsburgo de 1555 se descarta una libertad de conciencia individual y sólo se admite claramente, dentro del Imperio, para los Estados de pleno derecho⁽³⁷⁾. Pero el Edicto de Amboise (1563), que completa otro anterior de enero de 1562, añade esta cláusula: «chacun pourra vivre et demourer partout en sa maison librement sans estre recherché ny molesté, forcé ny constraint pour le fait de sa conscience»⁽³⁸⁾. En cualquier caso, las cláusulas de pacificación tenían, para las minorías, unos efectos prácticos muy limitados. Por ellas se aseguraba a los miembros de las confesiones minoritarias el respeto a su persona y patrimonio, y una libertad de conciencia que no cubría ni el culto público ni la igualdad de derechos⁽³⁹⁾.

Ambas circunstancias, la de índole pública — que refuerza las competencias del soberano — y la de índole privada — referida a la conciencia individual — configuran un *nuevo orden* que se estructura cediendo a la libertad de conciencia la función de «contrabalancear l'affirmation absolue de l'autorité royale et tenir lieu du savant équilibre institutionnel qui assure dans l'Empire et en Suisse la neutralisation réciproque d'entités politiques»⁽⁴⁰⁾.

II. *La Ilustración y el nuevo orden civil.*

II.1. *Presupuestos ideológicos sobre la religión.*

La *Ilustración*, característica de la segunda fase de la Modernidad y de su momento culminante, la Revolución francesa de 1789, radicaliza el proceso secularizador⁽⁴¹⁾. Desde el *racionalismo* científico y la idea de progreso — la tensión histórica religiosa hacia un final trascendente fue sustituida por un ideal futuro que se denomina *progreso* y que prescinde de lo religioso⁽⁴²⁾ — se enfrenta a las reli-

⁽³⁷⁾ Cfr. O. CHRISTIN, *op. cit.*, pp. 74-76.

⁽³⁸⁾ Tomado de *Ibidem*, p. 38, reproducido también en la p. 300.

⁽³⁹⁾ Cfr. *Ibidem*, p. 80.

⁽⁴⁰⁾ *Ibidem*, p. 44; asimismo, cfr. B. DE NEGRONI, *op. cit.*, p. 218.

⁽⁴¹⁾ Cfr. M. DE PUELLES BENÍTEZ, *op. cit.*, p. 193.

⁽⁴²⁾ Cfr. J. GOTI, *Complejidad y ambigüedad de la sociedad secularizada*, en *Secularización y laicidad en la experiencia democrática moderna*, J. Goti, ed., San Sebastián, 1996, pp. 51-52. Kant es el primero que pone las bases para el pensamiento del progreso y la creencia en el progreso. Cfr. M. GARCÍA MORENTE, *El «hecho extraordinario» y otros escritos*, Madrid, 1986, p. 129.

giones, sobre todo a las denominadas *positivas* o que parten de un contenido revelado⁽⁴³⁾. Las religiones son desplazadas fuera del orden público, recludas, en el mejor de los casos, en la esfera de lo privado⁽⁴⁴⁾. Decimos en el mejor de los casos, pues, se cuestiona la aportación de la religión — sobre todo de la Iglesia católica — al desarrollo de la personalidad y se trata de contrarrestar su influencia con la enseñanza laica⁽⁴⁵⁾. Condorcet, uno de los pensadores de más relieve en la Revolución francesa, en la *Memoire sur l'Instruction publique* (1791) se expresa así: « Les principes de la morale enseignés dans les écoles et dans les instituts seront ceux qui, fondés sur nos sentiments naturels et sur la raison, appartiennent également à tous les hommes... Il était donc rigoureusement nécessaire de séparer de la morale les principes de toute religion particulière et de n'admettre dans l'instruction publique l'enseignement d'aucun culte religieux »⁽⁴⁶⁾.

El racionalismo antirreligioso lo encontramos en su sazón en la famosa declaración pronunciada por Jean Jaurès a la Asamblea parlamentaria francesa el 11 de febrero de 1885. « Ce qu'il faut sauvegarder avant tout, ce qui est le bien inestimable conquis par l'homme à travers tous les préjugés, toutes les souffrances et tous les combats, c'est cette idée qu'il n'y a pas de vérité sacrée, c'est à dire interdite à la pleine investigation de l'homme »⁽⁴⁷⁾. Posición beligerante con la religión que no dejó de suscitar oposición en la Iglesia católica⁽⁴⁸⁾.

(43) Pierre Bayle (1647-1706) resume los argumentos de los *deístas* en su obra *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*: « Dieu est trop bon essentiellement pour être l'auteur d'une chose aussi pernicieuse que les religions positives, qui'il n'a révélé à l'homme que le droit naturel, mais que des esprits ennemies de notre repos sont venus de nuit semer la zizanie dans le champ de la religion naturelle, par l'établissement de certains cultes particuliers, qu'ils savaient bien qui seraient une semence éternelle de guerres, de carnages et d'injustices » (tomado de B. DE NEGRONI, *op. cit.*, p. 135).

(44) Cfr. R. MINNERATH, *La concezione della Chiesa sulla libertà religiosa*, en *La libertad religiosa. Memoria del IX Congreso Internacional de Derecho canónico*, México, 1996, pp. 52-53; R. RÉMOND, *Religion et Société en Europe*, Paris, 1998, pp. 191-193.

(45) « L'intérêt pour l'éducation du peuple s'inscrit dans le prolongement d'une philosophie qui s'inscrit délibérément en opposition plus o moins vive avec la tradition religieuse et le pouvoir de l'Église catholique » (L. LEGRAND, *Approches philosophiques de la laïcité*, en *Histoire de la laïcité*, Y. Lequin, dtour., Besançon, 1994, p. 24).

(46) Tomado de *Histoire de la laïcité*, p. 29.

(47) Tomado de *Histoire de la laïcité*, p. 9.

(48) De ello nos hemos ocupado en el artículo « La religión, ¿factor de integración

La transposición política de estos planteamientos se da en España con el Partido *Progresista*, cuyo liderazgo ejerció Espartero. Éste, a pesar de que era practicante⁽⁴⁹⁾, puso durante su regencia (1834-1841) a los gobiernos de la nación más cerca que nunca del cisma con la Iglesia católica. Un historiador señala que la verdadera naturaleza del progresismo «fue una mística, una religión, ni más ni menos»⁽⁵⁰⁾, al que, en consecuencia, no podía faltar su «martirologio»⁽⁵¹⁾. Sin embargo, la idea de progreso se popularizó y pudo afirmarse que en la psicología del hombre de las primeras décadas del siglo XX «la noción de progreso señala uno de los núcleos, en torno al cual se condensan múltiples aspectos de ese modo de ser y de pensar que podríamos llamar modernidad»⁽⁵²⁾. En el proceso de difusión y asimilación social la idea de progreso ha difuminado su primer contenido antirreligioso, y hoy es ella misma la que ha entrado en crisis⁽⁵³⁾.

Una primera solución a la tensión que se instaura entre ideal revolucionario de la Ilustración y religión vendría dada, según la concepción secularizadora de la Ilustración, por la *extinción paulatina del sentimiento religioso* del horizonte de la humanidad. Pero la *secularización* así entendida hoy podemos afirmar que no se ha realizado⁽⁵⁴⁾. «A la luz de los datos disponibles, jamás previsión científica alguna fue tan aventurada. No sólo no se ha producido el caso

o fraccionamiento social? (perspectiva histórica)». Asimismo, cfr. A. LATREILLE, *L'église et la laïcité, en Université d'Aix - Marseille. Institut d'études juridiques de Nice. Centre de sciences politiques, La Laïcité*. 6^e session du Centre de sciences politiques de l'Institut d'études juridiques de Nice, 1959, Paris, 1960.

⁽⁴⁹⁾ «Espartero era observante, y de modo ostentoso cumplía con la Iglesia; otros prohombres progresistas también lo eran» (J. CARO BAROJA, *op. cit.*, p. 181).

⁽⁵⁰⁾ *Ibidem*, p. 180.

⁽⁵¹⁾ «El mártir, el santo, es el joven y aguerrido militar, ahorcado, fusilado o agarrado por la autoridad; también algún civil que otro» víctimas del absolutismo en sus dos partes: 1823-1827 y 1827-1833 (*Ibidem*, p. 142-143).

⁽⁵²⁾ M. GARCÍA MORENTE, *op. cit.*, pp. 64-65.

⁽⁵³⁾ Cfr. A. LOBATO, *El eclipse de Dios en la cultura actual de Occidente*, en *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, pp. 105-106.

⁽⁵⁴⁾ Cfr. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London, 1994, pp. 11; 18-19; 25-35; IDEM, *El «revival» político de lo religioso*, 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.

de lo sagrado, sino que es la razón racionalista la que está sumida en una crisis profunda que manifiesta límites probablemente infranqueables»⁽⁵⁵⁾. Las encuestas recientes confirman, sin la menor duda, el neto predominio de los creyentes y miembros de alguna religión en el conjunto de la población tanto en el mundo (81,5%) como en Europa, donde una amplia mayoría de la población de los 31 países estudiados declaró su pertenencia a una confesión religiosa y un 77% de los europeos declaró creer en Dios⁽⁵⁶⁾.

Así pues, los hechos invitan más bien a hablar de «la existencia de un auténtico imperativo religiosos en la vida social de la raza humana»⁽⁵⁷⁾. Puesto que «the existential questions are perennial and their solutions lie beyond rational determination, religious answers will always have a place in human experience»⁽⁵⁸⁾.

II.2. *Teoría y realidad de la secularización.*

El término *secularización* tiene su origen en la época de la Reforma. La delegación francesa, en las conversaciones preparatorias de la Paz de Westfalia (1648), designa con él la expropiación de los bienes eclesiásticos a favor del príncipe (desamortización) o de las Iglesias nacionales reformadas. El Decreto napoleónico de 1803 de expropiación de bienes y dominios religiosos («secularización» total), da paso a que la noción se generalice y abarque «la liberación de la sociedad de la soberanía de lo espiritual, y proponiéndose como un programa de emancipación política y cultural»⁽⁵⁹⁾.

⁽⁵⁵⁾ F. FERRAROTTI, *El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado*, en *Formas modernas de religión*, p. 283. Sobre esa crisis del racionalismo, cfr. G.M. MARTIN COTTIER, *Homo naturaliter religiosus*, en *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, pp. 19-20.

⁽⁵⁶⁾ Cfr. J.A. GONZÁLEZ-ANLEO, *El mapa religioso de Europa*, en *Cuadernillo Central Intercecu*, n. 73, enero 2002, pp. IX, XIII.

⁽⁵⁷⁾ S. GINER, *La religión civil*, en *Formas modernas de religión*, p. 130.

⁽⁵⁸⁾ W.H. SWATOS, Jr.-K.J. CHRISTIANO, *Secularization Theory: The Course of a Concept*, en *The Secularization Debate*, W.H. Swatos, Jr./D. V. A. Olson, eds., Lanham/Boulder/New York/Oxford, 2000, pp. 9; 16-17.

⁽⁵⁹⁾ J. GOÏI, *op. cit.*, pp. 55-56. La idea de emancipación o autonomía — pero referida a la persona — es fundamental para entender la Ilustración y de hecho uno de sus mayores representantes, Kant, recurre a ella para definir qué es Ilustración: «Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad, de la que es culpable. Minoría de edad es la incapacidad para servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro» (tomado de M.T. LÓPEZ DE LA VIEJA, *Principios morales y casos prácticos*, Madrid, 2000,

Descartado su componente más ideológico — o mítico ⁽⁶⁰⁾ — la *secularización* sólo es admisible para referirse a una sociedad en la que la religión sufre un reajuste, un cambio en su funcionalidad social. En una sociedad de este tipo la religión deja de ser, como lo era en el Antiguo Régimen ⁽⁶¹⁾, una institución *englobante*, y se repliega a un determinado sector de la realidad ⁽⁶²⁾ (el relativo a los bienes del « alma » ⁽⁶³⁾). Es decir, la secularización es la nota que diferencia una sociedad y una cultura marcadas y reguladas por la fe y la Iglesia de otras emancipadas de tales vínculos ⁽⁶⁴⁾. Weber daba un paso más y señalaba que la sociedad secularizada experimenta un proceso de racionalización y un desencantamiento respecto al factor religioso ⁽⁶⁵⁾. Más recientemente se ha visto en el pluralismo la nota característica de la secularización. El pluralismo rompería el monopolio de la religión — e incluso de alguna de ellas en concreto — al propiciar la creación de « competing institutions for doing better » ⁽⁶⁶⁾, es decir, de nuevas vías para canalizar las esperanzas humanas, o de « gestión sociétale du sens » (Willaime).

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 religiosa ⁽⁶⁷⁾. La sociedad se fracciona en diversos sistemas autónomos ⁽⁶⁸⁾, el religioso es tan sólo uno de ellos. El resul-

p. 36). Sobre la importancia, incluso práctica, de la *autonomía* en la sociedad liberal, véanse las pp. 47-48; 103-104.

⁽⁶⁰⁾ Cfr. W.H. SWATOS, Jr.-K.J. CHRISTIANO, *op. cit.*, pp. 2, 6-9.

⁽⁶¹⁾ Respecto a los puntos débiles de la teoría de la secularización también se ha señalado la propensión a pensar — sin suficiente base — que « en el pasado » la gente era significativamente más religiosa que en la actualidad. Cfr. *Ibidem*, p. 11.

⁽⁶²⁾ Cfr. J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris, 1990, pp. 34 y ss.; K. DOBBELAERE, *Toward an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization*, en *The Secularization Debate*, p. 24.

⁽⁶³⁾ Cfr. H. LÜBBE, *La sécularisation au l'affaiblissement social des institutions religieuses*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1995, n. 2, pp. 171-172, se contraponen estos bienes, siguiendo a Aristóteles, a los del cuerpo y a los exteriores.

⁽⁶⁴⁾ Cfr. U. RUH, *Secularización*, tr. T. ROMERA, en *Fe cristiana y Sociedad moderna*, 18, Madrid, 1990, p. 101.

⁽⁶⁵⁾ Cfr. W.H. SWATOS, Jr.-K.J. CHRISTIANO, *op. cit.*, p. 4.

⁽⁶⁶⁾ *Ibidem*, p. 17.

⁽⁶⁷⁾ Cfr. H. LÜBBE, *La sécularisation au l'affaiblissement social des institutions religieuses*, pp. 168; 173, etc.

⁽⁶⁸⁾ Cfr. U. RUH, *op. cit.*, pp. 109-111.

tado es que «el Estado, la economía y la ciencia funcionan sin relación directa con las normas y pautas religiosas»⁽⁶⁹⁾. O, para precisar más, en que la influencia institucional de la religión sobre estas parcelas de la actividad social disminuye, pues, las mismas comunidades religiosas — por lo menos en Occidente y a partir del siglo XX — «han centrado sus esfuerzos en trasfundir los valores religiosos en el hombre como ciudadano más que en la sociedad en su conjunto»⁽⁷⁰⁾.

II.3. *La neutralidad del Estado frente a la religión y el respeto a las convicciones.*

Puesto que, por realismo, no cabe prescindir del factor religioso hay que pensar en su lugar adecuado dentro del engranaje social y político⁽⁷¹⁾. El nuevo sistema político establece la separación o diferenciación — alteridad — entre el orden civil, que le es propio, y el religioso que deja al margen de sus competencias. El fundamento de este sistema se halla, en último término, en el reconocimiento de la conciencia individual⁽⁷²⁾. Éste es el *minimum* que el nuevo orden ga-

(69) Cfr. *Ibidem*, p. 110. Es importante insistir en que las influencias no son *directas*, pues las hay de otro tipo. Es notable la acción de las religiones, sobre todo cristianas, como «instancias críticas», sobre todo, frente a regímenes totalitarios, o en las relaciones internacionales para restablecer vínculos substitutivos a los existentes entre colonizador y colonizado, o, en fin, como fuente de generosidad y entrega solidaria. Cfr. R. RÉMOND, *op. cit.*, p. 275.

(70) R. NAVARRO VALLS, *Laicidad y libertad religiosa*, en *Alfa y Omega*, n. 226, 21 de septiembre de 2000. En la Iglesia católica el giro «estratégico» se inicia con León XIII, a fines del siglo XIX, encomendando a asociaciones católicas — bajo control institucional de la Iglesia — la acción directa sobre la sociedad. Cfr. J. BAUBÉROT, *op. cit.*, pp. 206-207; R. MINNERATH, *Los Concordatos posteriores al Concilio Vaticano II*, en R. NAVARRO-VALLS-R. PALOMINO, *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Barcelona, 2000, pp. 240-241.

(71) El reconocimiento generalizado, en el orden universal y estatal, de la libertad religiosa corresponde al momento culminante de la dimensión del hombre-persona que se realiza en la íntima toma de conciencia del encuentro con lo divino. Cfr. L. TROCCOLI, *La libertà religiosa tra persona e Stato*, en *Minoranze, laicità, fattore religioso*, a cura di R. Coppola/L. Troccoli, a cura, Bari, 1997, pp. 163-164.

(72) Locke, corrigiendo sus puntos de vista anteriores, defendió el respeto por la esfera de la conciencia y la igualdad de derechos de los fieles de las distintas confesiones, así 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» (J.I. SOLAR CAYÓN, *op. cit.*, p. 196).

rantiza en materia religiosa, respetar una esfera privada de autodeterminación (la religión resultado del ejercicio de la libertad individual). Es decir, el *derecho de libertad religiosa* que, tímidamente, se va incorporando a las listas de derechos fundamentales hasta aparecer en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948⁽⁷³⁾.

Asimismo, este enfoque, en el plano institucional, se plasma en la formulación del *principio de neutralidad*. Principio rector del Estado y su actividad, « en cuya virtud no puede imponer concepciones determinadas del bien, finalidades o planes de vida contrarios a la voluntad autónoma de los ciudadanos »⁽⁷⁴⁾.

El nuevo orden político obtiene su legitimación del *pacto social* que, a su vez, descansa en la elaboración teórica de la Escuela Racionalista de Derecho Natural y en el ideal democrático que se va extendiendo paulatinamente. En consecuencia, la razón de Estado ya no está legitimada por la *cura religionis* ni la abraza sino que, aparte de la consolidación del nuevo orden, su cometido es « la garantía de la paz exterior, la seguridad y el bienestar »⁽⁷⁵⁾. El Estado, sea porque las Iglesias protestantes se retiran del gobierno secular — tesis del *territorialismo*⁽⁷⁶⁾ — sea porque es una exigencia de las circunstancias históricas y la reflexión de los autores, se define, en determinadas relaciones, independiente de las concepciones propias de las Iglesias. Como significa Roca, la neutralidad « era entendida como una liberación por parte del Estado de las concepciones y la influencia de las Iglesias »⁽⁷⁷⁾. Contrasta con este modelo continental el característico de EE.UU. donde la libertad religiosa tiene el sentido de preservar la pluralidad religiosa social frente a imposiciones del poder federal⁽⁷⁸⁾.

(73) Sobre su aplicación en el Derecho internacional consuetudinario, cfr. C.R. FERNÁNDEZ LIESA, *La evolución del proceso de secularización del Derecho internacional, en Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*, pp. 101-111.

(74) M. SALGUERO, *op. cit.*, p. 144.

(75) M.^a J. ROCA, *La neutralidad del Estado: Fundamento doctrinal y actual delimitación en la jurisprudencia*, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, 16, 1996, p. 256.

(76) Esta teoría fue posteriormente revisada en el seno de las propias Iglesias protestantes, cfr. *Ibidem*, pp. 256-258.

(77) *Ibidem*, p. 256.

(78) J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Evolución de la libertad religiosa en USA*, en AA.VV., *Estudios en homenaje al profesor Martínez Valls*, I, p. 279.

En cualquier caso, el fundamento más sólido de la neutralidad se encuentra en una concepción del hombre, en el respeto a su conciencia y la idea de soberanía que ya no descansa en la antigua idea de dominio sino que se caracteriza por su funcionalidad al servicio del hombre⁽⁷⁹⁾.

La noción de *neutralidad* transparenta mejor que otras similares, por ejemplo, la de *laicidad* — concepto que por sus orígenes en Francia puede tener un matiz más combativo —, el espíritu y la función de la comunidad política. Concretamente, la neutralidad supone garantizar: la paz religiosa, el libre desarrollo de las creencias de los ciudadanos y las confesiones y, en consecuencia, posibilitar que cualquier ciudadano se identifique con el Estado en cuyo territorio vive y lo sienta como propio⁽⁸⁰⁾.

En realidad el Estado no es neutral en el sentido de carecer de valores, o de serlo respecto a las raíces culturales cristianas que lo sustentan⁽⁸¹⁾: respeto a la persona y su conciencia. De acuerdo al origen histórico del concepto, la neutralidad lo es « respecto a las diferentes comunidades religiosas para asegurar la libertad religiosa de los individuos »⁽⁸²⁾, ante las convicciones de los diversos grupos sociales observa una actitud respetuosa⁽⁸³⁾. La sentencia de la Corte Constitucional italiana de 12 de abril de 1989, en un asunto de enseñanza de la religión católica, postula esta acepción del término laicidad⁽⁸⁴⁾. Pero sobre todo la maneja el Tribunal Europeo de Dere-

(79) Cfr. M.^a J. ROCA, *op. cit.*, pp. 260-261.

(80) Cfr. *Ibidem*, pp. 253-254.

(81) Para muchos constitucionalistas el Ordenamiento jurídico de las democracias occidentales tiene, en buena parte todavía, sus fundamentos en la tradición cultural impregnada de cristianismo. « La distinción entre la Iglesia y el Estado, en la tradición marcada por el cristianismo, se funda en la conciencia escatológica de la fe cristiana, en la que la forma definitiva de la sociedad humana, donde se realizarán completamente la justicia y la paz, se espera tan sólo en el futuro del Reino de Dios y por ello se considera que no es realizable en el orden actual del sistema social. Así pues, la secularidad del Estado se basa en un orden provisional de socialización del individuo, un orden básicamente mejorable y que sigue siéndolo y que no se puede presentar a los individuos como la esencia del destino social del hombre » (W. PANNENBERG, *El hombre y Dios en la sociedad a finales del siglo XX*, p. 85).

(82) *Ibidem*, pp. 82-83.

(83) Cfr. F. MONCONDUIT, *Repenser la laïcité de l'État*, en AA.VV., *Nouveaux enjeux de la laïcité*, Paris, 1990, pp. 255-260.

(84) Cfr. G. MORENO BOTELLA, *Libertad religiosa y neutralidad escolar*, en *Revista Española de Derecho Canónico*, 58, 2001, pp. 175-178.

chos Humanos. En la sentencia de 13 de diciembre de 2001, Iglesia metropolitana de Bessarabie y otros contra Moldavia, « recuerda que el deber de neutralidad e imparcialidad del Estado, definido en su jurisprudencia, es incompatible con ningún poder de apreciación por parte del Estado en cuanto a la legitimidad de las creencias religiosas, y que dicho deber impone al Estado el asegurar que grupos enfrentados entre sí, resultantes de un mismo grupo, se toleren » (n. 123). Asimismo recurre a la neutralidad así entendida, para resolver problemas de conflicto entre leyes y opciones de conciencia⁽⁸⁵⁾. La presencia de grupos de inmigrantes ajenos a los presupuestos conceptuales del Estado occidental plantea problemas que, no obstante, parecen asumibles por tal organización política. Ésta goza de flexibilidad o margen de tolerancia — que no es vacuidad axiológica — gracias a las ideas de libertad e igualdad⁽⁸⁶⁾.

Para aclarar estos conceptos conviene profundizar en la idea de neutralidad fijándonos también en el ámbito *educativo* en que, de modo más decidido, se ha empleado el término⁽⁸⁷⁾. Con él se descarta, en una primera acepción, todo elemento de confesionalismo en programas o docentes. « Podría decirse que la enseñanza neutra pretendía paralizar la agresión ideológica de quienes se sentían en posesión de la verdad »⁽⁸⁸⁾. El modelo lo defiende Condorcet, y, en España, lo hace suyo la Institución Libre de Enseñanza (1876)⁽⁸⁹⁾ y la II República (Orden de 12 de enero de 1932). Actualmente la Sentencia del Tribunal Constitucional 5/1981, de 13 de febrero, exige la neutralidad del centro docente y para ello el profesor ha de renunciar a cualquier forma de adoctrinamiento ideológico⁽⁹⁰⁾. Y, como respeto a la conciencia del discente y sus padres, aparece en la Ley Orgánica 8/1985, de 3 de julio, del Derecho a la Educación (art. 18.1 en relación con los arts. 6 y 4).

(85) Cfr. J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La protección de la libertad religiosa en el sistema del Consejo de Europa*, en *La proyección nacional e internacional de la libertad religiosa*, A. De la Hera/R. M^a Martínez de Codes, coords., Madrid, 2001, pp. 122-125.

(86) Se muestra más reservado, en cuanto a estas posibilidades integradoras, J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *op. cit.*, pp. 130-131.

(87) En general cfr. M. SALGUERO, *op. cit.*, pp. 146 y ss.

(88) *Ibidem*, p. 154.

(89) Cfr. P. CUESTA ESCUDERO, *Ideario pedagógico*, en *Cuadernos de pedagogía*, n. 22, octubre de 1976.

(90) Cfr. G. MORENO BOTELLA, *op. cit.*, pp. 205-206.

La noción de neutralidad implica, pues, un primer sentido de *abstención*, evitar que el Estado establezca un monopolio ideológico en sus centros. Los profesores deben ser respetuosos con la conciencia del alumno y no presionarla. Está proscrito *adoctrinar* (que el profesor dé como verdades incuestionables asuntos opinables), hacer publicidad o manipular a los alumnos, como contrario a la neutralidad entendida como abstención.

El sentido anterior de la neutralidad no puede caer en el otro extremo el: «dogmatismo de la privación»⁽⁹¹⁾. Aquí no existe neutralidad en la conducta del Estado, pues éste promociona — incluso con su política abstencionista — un determinado modelo de hombre⁽⁹²⁾. Por otra parte, el Estado no tiene por qué renunciar a impulsar, mediante el sistema educativo, los valores básicos de convivencia en un sistema democrático⁽⁹³⁾. En fin, un último significado que se da a la neutralidad en el contexto escolar se refiere al *procedimiento*⁽⁹⁴⁾, que podemos resumir en el «hábito de la imparcialidad».

Hoy la neutralidad hay que entenderla en sintonía con la función que asumen los poderes públicos que queda bien reflejada en la definición del Estado como *social* (art. 1 de la Constitución española de 1978). «La neutralité n'étant pas synonyme d'indifférence, elle s'accompagne d'une certaine protection de l'État à l'égard des religions»⁽⁹⁵⁾. Los Tribunales de España, Alemania e Italia, como ejemplos elocuentes del contexto Occidental, recogen una interpretación de la neutralidad en sentido positivo, o neutralidad cooperativa⁽⁹⁶⁾. La dificultad de fijar el contenido y los límites de la neutra-

(91) Cfr. M. SALGUERO, *op. cit.*, pp. 162-163. C. VELARDE, *Tolerancia y libertad. El liberalismo*, en *Libertad religiosa...*, p. 870, habla, en lugar de dogmatismo de la privación, del peligro del liberalismo por su carácter «totalizador de una doctrina por sí misma reductiva».

(92) Sobre la crítica a la neutralidad (como vacío) e incluso su efecto negativo en la educación, cfr. M. SALGUERO, *op. cit.*, pp. 173-174; G. VILLAPALOS, *La libertad educativa*, en *Cuenta y Razón*, 121, agosto-septiembre 2001, p. 118.

(93) Cfr. M. SALGUERO, *op. cit.*, p. 166.

(94) Cfr. *Ibidem*, pp. 167 y ss.

(95) C. HAGUENAU-MOIZARD, *État et religions en Europe*, Grenoble, 2000, pp. 56-57, asimismo pp. 58-59.

(96) Cfr. M.^a J. ROCA, *op. cit.*, p. 264; P. M.^a GARÍN, *Temas de Derecho Eclesiástico del Estado. La «Religión» en la comunidad política desde la libertad*, Bilbao, 2000, pp. 23-25.

lidad⁽⁹⁷⁾ se traslada, en el terreno del Derecho vivido, en el modo de armonizar las aspiraciones de la libertad religiosa positiva o activa (cooperación de los poderes públicos) y negativa o pasiva (abstención y preservación por los poderes públicos de una esfera inviolable). Para encontrar el equilibrio se ha apelado al deber de *tolerancia* que atañe a las posiciones enfrentadas dialécticamente⁽⁹⁸⁾. Y, más a largo plazo, a la necesidad de unos valores comunes de una ética general que sirvan para afrontar y solucionar los problemas de nuestra época⁽⁹⁹⁾.

Además, las confesiones cristianas, y concretamente la Iglesia católica con la Declaración del Concilio Vaticano II «*Dignitatis humanae*» (1965), redefinen su postura respecto al ejercicio del poder civil con un reconocimiento expreso de su *autonomía*⁽¹⁰⁰⁾. En los Ordenamientos jurídicos de nuestro contexto cultural esto da pie a un *principio de cooperación* o colaboración entre Estado y confesiones que se recoge en algunas Constituciones como la española (art. 16)⁽¹⁰¹⁾.

II.4. *El anticlericalismo.*

El tránsito a un nuevo equilibrio, sobre los principios enunciados, conoció excesos, fricciones, tanteos y malos entendidos. El *anticlericalismo* resume bien las tensiones y retrata la oposición a la presencia institucional de la religión (principalmente de la Iglesias católica que por su arraigo y estructura se hacía más odiosa), o incluso la pretensión de erradicarla (persecución). «Es, pues, una palabra esencialmente moderna⁽¹⁰²⁾, y podría usarse de modo específico

(97) Principal problema que hoy afecta a la neutralidad en el ámbito occidental, cfr. M.^a JOSÉ ROCA, *op. cit.*, p. 254.

(98) Cfr. *Ibidem*, p. 270; F. OLIVÁN, *Multiculturalidad, integración y jacobinismo social*, en *Otrosí*, n. 36, abril 2002, p. 40. El Derecho eclesiástico del Estado articula la cooperación de los poderes públicos en este terreno en tanto no vulnere la libertad religiosa. Cfr. I.C. IBÁN-L. PRIETO SANCHÍS-A. MOTILLA DE LA CALLE, *Derecho Eclesiástico*, Madrid, 1997, p. 75.

(99) Cfr. G. MORENO BOTELLA, *op. cit.*, p. 175.

(100) Se ha hablado de una neutralidad política de las Iglesias. Cfr. C. HAGUENAU-MOIZARD, *op. cit.*, pp. 54; 56.

(101) Entre otras, cfr. Sentencia Tribunal Constitucional 128/2001 (Sala Segunda), de 4 junio, Fundamento Jurídico 2º. En general, cfr. M.^a D. CEBRIÁ GARCÍA, *El principio de cooperación "suo modo" informador de las relaciones Iglesia-Estado: su regulación constitucional*, en AA.VV., *Estudios en homenaje al profesor Martínez Valls*, I, pp. 101-115.

(102) Su inclusión en los diccionarios de la Academia Española es increíblemente tardía, no se encuentra con anterioridad a la decimosexta edición de 1939. En el *Diccio-*

para designar un grupo de hechos, sobre todo políticos, que se dieron en los siglos XIX y XX en Francia, en Italia, en Portugal y en Austria, tanto como en España, países de tradición católica»⁽¹⁰³⁾. Es propio de las sociedades católicas, pues las protestantes rechazan la base ontológica del sacerdocio jerárquico en el seno de la comunidad cristiana⁽¹⁰⁴⁾.

Su significado es borroso porque experimenta una evolución en la que, al menos se pueden señalar *tres momentos*⁽¹⁰⁵⁾. En un principio se admite la bondad de la Iglesia católica como tal y el ataque se dirige contra los que la representan que son malos, mentirosos y de fea conducta (es el anticlericalismo desde el *interior* de la Iglesia⁽¹⁰⁶⁾). En la segunda fase la inmoralidad, la falta de conducta, se atribuye a defectos de la misma organización de la Iglesia. Y en un tercer momento son ya los dogmas los que se atacan.

La *laicidad*, en su afán de que la actuación del Estado se rija por valores propios admisibles por todos, se tiñe, en un primer momento, de anticlericalismo. La razón de este sentimiento y de la privatización de la religión era simple: ponerse a salvo de la «mainmise autoritaire du religieux sur le social»⁽¹⁰⁷⁾. Pero, una vez reducida la influencia social de la Iglesia y substraídos los espíritus — conductas privadas y públicas — a la dominación de la institución eclesial, la laicidad se desprende de la connotación anticlerical como de un cuerpo extraño⁽¹⁰⁸⁾.

nario histórico de la Lengua Española, que se empieza a publicar en 1933, aparece un poco antes. Cfr. J. CARO BAROJA, *op. cit.*, p. 241.

⁽¹⁰³⁾ *Ibidem*, p. 242.

⁽¹⁰⁴⁾ Cfr. J. BADA, *Clericalismo y anticlericalismo*, Madrid, 2002, p. 37; R. RÉMOND, *Dialectique du cléricalisme et de l'anticléricalisme*, en AA.VV., *Nouveaux enjeux de la laïcité*, p. 23. Caro Baroja cree que todo sistema religioso establecido genera su clericalismo y anticlericalismo, pero reconoce cierta especificidad al de los pueblos católicos, «que arranca de la crítica de la misma cabeza como tal» (J. CARO BAROJA, *op. cit.*, pp. 14, 242).

⁽¹⁰⁵⁾ Cfr. *Ibidem*, p. 16.

⁽¹⁰⁶⁾ Cfr. R. RÉMOND, *Dialectique du cléricalisme et de l'anticléricalisme*, p. 24. Éste primer anticlericalismo suministra argumentos que, más tarde, son empleados por los enemigos externos de la institución. Cfr. J. CARO BAROJA, *op. cit.*, p. 108.

⁽¹⁰⁷⁾ J. BAUBÉROT, *op. cit.*, p. 206.

⁽¹⁰⁸⁾ R. RÉMOND, *Dialectique du cléricalisme et de l'anticléricalisme*, p. 21; C. HAUGENAU-MOIZARD, *op. cit.*, p. 55.

Entendemos por *clericalismo*, siempre en relación dialéctica con el *anticlericalismo* ⁽¹⁰⁹⁾, la utilización por la institución eclesial o sus representantes de otros recursos diferentes a aquellos que les son propios — medios espirituales —, como la coacción moral, el conformismo social, o el apoyo de los poderes públicos, para la consecución de los fines eclesiales: difusión de su doctrina, proselitismo, imposición de normas morales o disciplinarias, etc. ⁽¹¹⁰⁾. Pero también se llama *clericalismo* la implicación de la Iglesia y sus representantes, sirviéndose de la autoridad moral y prestigio que les da su misión, en las luchas por el poder político para controlarlo o participar de ciertas prerrogativas ⁽¹¹¹⁾.

En la fijación del concepto el criterio determinante es el de transgresión de la separación — de la frontera — que delimita dos terrenos diferentes por su naturaleza y por su finalidad ⁽¹¹²⁾. Sin embargo, esta frontera es *fluctuante*. En el siglo XIX se condenaban como extralimitación los pronunciamientos de la Iglesia sobre un asunto social y, en cambio, se le reconocía competencia en el enunciado de reglas para la moral privada, pero hoy es al contrario. Concretamente, las intervenciones sobre el comportamiento individual en cuestiones referidas a la moral, la sexualidad, etc., suscitan viva oposición ⁽¹¹³⁾.

A sabiendas del carácter general del anticlericalismo en los países católicos ⁽¹¹⁴⁾, y de que el anticlericalismo propiamente dicho es el que surge allí, asociado a la Ilustración y fuera del seno de la Iglesia — ataque a los principios de la religión o de una religión —, dando esto por supuesto, decimos, vamos a trazar brevemente su desarrollo en España.

En España, en el siglo XVI, en general se creía; sin embargo, los ateos o librepensadores existían ⁽¹¹⁵⁾. «Entre los hombres nacidos de 1750 a 1770 hay ya muchos que, por una razón u otra, son profundamente enemigos de la Iglesia en bloque. Pero para explicarse esto

⁽¹⁰⁹⁾ Cfr. R. RÉMOND, *Dialectique du cléricalisme et de l'anticléricalisme*, pp. 22; 30.

⁽¹¹⁰⁾ Cfr. *Ibidem*, p. 22.

⁽¹¹¹⁾ Cfr. *Ibidem*, p. 22.

⁽¹¹²⁾ Cfr. *Ibidem*, p. 23.

⁽¹¹³⁾ Cfr. *Ibidem*, p. 26.

⁽¹¹⁴⁾ Para una visión panorámica, cfr. J. BADA, *op. cit.*, pp. 76-92.

⁽¹¹⁵⁾ Cfr. J. CARO BAROJA, *op. cit.*, p. 85.

hay que insistir sobre el grado de debilidad a que había llegado ésta y la pobreza de la literatura eclesiástica en un momento en el que en Francia, Inglaterra, etc., se escribían libros fuertes y hostiles a ella»⁽¹¹⁶⁾. «El “esprit fort” francés y su discípulo español empezaban por considerar supersticiosas muchas de las creencias de los católicos en general, y de ahí pasaban a hacer la crítica, ora de la zafiedad frailuna, según la vieja tradición, ora de la moral jesuítica, según lo que se había dicho de ella con motivo de la polémica jansenista, ora de creencias, devociones y aun dogmas»⁽¹¹⁷⁾.

Cuando afloran todos los sentimientos anticlericales y se popularizan es a partir de 1808⁽¹¹⁸⁾. Las medidas no se hacen esperar: abolición de la Inquisición, de los estatutos de limpieza, de muchas cortapisas para desempeñar cargos y trabajos, los comienzos de una desamortización eclesiástica, la libertad de imprenta relativa, etc. El proceder de Fernando VII, apoyado por Wellington, al volver a España resultó terrible para los modernistas, pues, implicó el retorno a lo que se había considerado más odioso⁽¹¹⁹⁾. Esta situación es la raíz de una polarización irreconciliable de la sociedad que se agrava en 1823 — en que la Iglesia, poco ejemplar⁽¹²⁰⁾, se decanta por uno de los bloques⁽¹²¹⁾ — tomando una de las facciones por bandera el anticlericalismo. En 1834 se produce la «matanza de frailes» por antonomasia, episodios parecidos se repetirán en 1835⁽¹²²⁾, 1909, 1931 y 1936. Es la cara más siniestra de ese odio irracional⁽¹²³⁾.

«El denominador común para las cada vez más difusas corrientes liberales venía a ser el anticlericalismo»⁽¹²⁴⁾. En la composición

⁽¹¹⁶⁾ *Ibidem*, p. 108. «Ni aún el miedo a la Revolución francesa hizo que allá en 1790 y 1800 las clases directoras abandonaran su antipatía hacia las órdenes y el Santo Oficio» (*Ibidem*, p. 110).

⁽¹¹⁷⁾ *Ibidem*, p. 114.

⁽¹¹⁸⁾ Cfr. *Ibidem*, pp. 121 y ss.

⁽¹¹⁹⁾ Cfr. *Ibidem*, pp. 123-124.

⁽¹²⁰⁾ Cfr. E. LA PARRA LÓPEZ, *Los inicios del anticlericalismo español*, en *El anticlericalismo español contemporáneo*, E. La Parra López/M. Suárez Cortina, eds., Madrid, 1998. p. 45, en páginas sucesivas describe la decadencia de la disciplina eclesiástica en este periodo.

⁽¹²¹⁾ Cfr. J. CARO BAROJA, *op. cit.*, pp. 141 y ss.

⁽¹²²⁾ En esta fecha tiene su origen la llamada *cuestión religiosa* con las medidas desamortizadoras y de exclaustación. Cfr. J. BADA, *op. cit.*, p. 82.

⁽¹²³⁾ Cfr. J. CARO BAROJA, *op. cit.*, pp. 150 y ss.

⁽¹²⁴⁾ R. DE LA CIERVA, *Historia total de España*, Toledo, 2000, p. 610.

de los partidos revolucionarios surgidos de la Revolución de 1868 el anticlericalismo constituía uno de los principales ingredientes⁽¹²⁵⁾. Desde entonces no va a faltar este componente en la política española⁽¹²⁶⁾. Un salto cualitativo se produce con Canalejas «si se tiene en cuenta que, hasta entonces, las posiciones anticlericales se habían circunscrito a los sectores republicanos y ahora va a ser uno de los partidos dinásticos — el liberal — y algunos de sus más destacados dirigentes — José Canalejas — los que enarbolarán la bandera de dichas posiciones, convirtiéndose el debate clericalismo/anticlericalismo en uno de los ejes fundamentales de la actividad política y parlamentaria hasta el segundo decenio del siglo XX»⁽¹²⁷⁾. En torno a esta cuestión se origina, primero, la crisis del liberalismo español, y, consecuentemente, una aguda polarización de la opinión pública hacia posiciones enfrentadas»⁽¹²⁸⁾. El momento culminante de este enfrentamiento hay que situarlo en el Gobierno provisional de la II República de 1931-1933 y en el que, en 1936, formó el Frente Popular⁽¹²⁹⁾.

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 II República⁽¹³⁰⁾. La situación degeneró en persecutoria para la Iglesia⁽¹³¹⁾.

⁽¹²⁵⁾ Cfr. J. CARO BAROJA, *op. cit.*, p. 213.

⁽¹²⁶⁾ En 1911 se funda la Liga Anticlerical Española, «cuyo objetivo es influir en los gobiernos y en las opiniones para afirma la supremacía del poder civil contra las intrusiones del clero», tomado de J. BADA, *op. cit.*, p. 81. Cfr. A. BARRIO-M. SUÁREZ CORTINA, *Historia de España 11. El Reinado de Alfonso XIII*, Madrid, 1999, pp. 26-27. En general, cfr. *El anticlericalismo español contemporáneo*.

⁽¹²⁷⁾ S. FORNER MUÑOZ, *Canalejas y la cuestión religiosa en España (1899-1912)*, en AA.VV., *Estudios en homenaje al profesor Martínez Valls*, I, p. 206.

⁽¹²⁸⁾ *Ibidem*, p. 208.

⁽¹²⁹⁾ Cfr. JULIO DE LA CUEVA MERINO, *El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil*, en *El anticlericalismo español contemporáneo*, pp. 211-301.

⁽¹³⁰⁾ Cfr. J. BADA, *op. cit.*, pp. 88-89.

⁽¹³¹⁾ Cfr. V. CÁRCEL ORTÍ, *La gran persecución. España, 1931-1939*, Barcelona, 2000.

III. *El nuevo panorama y el lugar desempeñado por el factor religioso.*

III.1. *Los hechos preocupantes.*

Cuando el escenario social en Occidente parecía, tras un tiempo de desgarros por la Reforma y las revoluciones, sosegado, y restablecida la estabilidad política, hoy se vislumbran nuevos motivos de preocupación e inquietud. Una vez más se suscita una cuestión religiosa en torno a dos expresiones — *fundamentalismo* e *integrista*, — que toman el relevo y prolongan el eco de tantas otras que han ensombrecido la historia: fanatismo, sectarismo, dogmatismo, ultramontanismo (ultra), clericalismo, etc. Se han buscado aquellos dos términos, al menos, para, como ha ocurrido antes, condenar lo indeseable y amenazador del fenómeno religioso. Para entenderlos hay que fijarse en acontecimientos, tanto internos como internacionales — la conciencia planetaria va siendo real — acaecidos en la última década.

Allende nuestras fronteras recordemos la violencia — hoy muy atenuada desde 1997 y el pacto de 1998 — vivida en Irlanda del Norte desde 1970, entre las facciones católica y protestante, o en los Balcanes, primero, entre Serbia y Croacia (1991-1995), aquélla y Bosnia-Erzegovina (1992-1995), y luego, localizada en Kosovo (1998-1999). Enfrentamientos con un trasfondo étnico-religioso con implicación de grupos cristianos (ortodoxos, católicos y protestante) y musulmanes.

Pero, de nuevo, hoy destaca el *islamismo* como movimiento, con substrato religioso, desestabilizante⁽¹³²⁾. La guerra civil del sur de Sudán que dura treinta años, denunciada en 1995 por Juan Pablo II, entre la mayoría musulmana del norte y una minoría cristiana y animista del sur para que se derogue en su territorio la ley islámica⁽¹³³⁾. El 4 de octubre de 2002 se ha firmado por los contendientes un acuerdo de alto el fuego. El estado de guerra civil que, desde 1992, se vive en Argelia tras la suspensión de las elecciones para evitar la victoria del Frente Islámico de Salvación y del cual han resultado más de 100.000 muertos. El conflicto crónico de Palestina

(132) Cfr. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *¿De qué Islam hablamos?*, Cuadernillo Central *Intercecu*, n. 73, enero 2002, pp. 15-23.

(133) Cfr. *Rapporto 2002 sulla Libertà Religiosa nel Mondo*, Aiuto alla Chiesa che Soffre, Roma, 2002, p. 372.

entre el Estado de Israel y la Autoridad nacional palestina — agravado desde la segunda *intifada* iniciada en septiembre de 2000 — con connotaciones que, entre otras muchas, y por la misma índole del Estado de Israel, son también religiosas ⁽¹³⁴⁾. Otro hecho preocupante, por su vulneración del más mínimo respeto a la dignidad de la mujer y su connivencia con grupos terrorista, fue la implantación del régimen talibán en Afganistán (1994-2002).

Precisamente aquel régimen pone rostro a la amenaza del *terrorismo internacional*. La Administración de EEUU, tras acabar con la hegemonía talibán, responsabiliza de esa amenaza al «eje del mal» (*axis of evil*) (Libia, Irak, Irán, Corea del Norte, etc.). Los ataques terroristas vinculados a grupos islámicos — sobre todo los llevados a cabo el 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, ante el gran escaparate mediático, y el producido en una discoteca de Bali (Indonesia) el 13 de octubre de 2002 — han relanzado el recelo ante lo religioso ⁽¹³⁵⁾.

Asimismo, la inquietud existe de cara al *interior* ⁽¹³⁶⁾. La inmigración plantea en Occidente, de nuevo, tensiones religiosas y en ocasiones el enfrentamiento. A principios de 1989 la condena a muerte (*fatwa*) del escritor indio (nacionalizado británico) Salman Rushdie y de quienes colaborasen a difundir su obra *Versos satánicos* fue premonitoria. La decisión religiosa del ayatolá Jomeini, líder espiritual del Estado de Irán, produjo serios altercados de orden público en Gran Bretaña, Francia y otros países occidentales ⁽¹³⁷⁾. En España el conflicto social surge en la última década por alguna negativa a las hemotransfusiones por testigos de Jehová ⁽¹³⁸⁾ (la oposición

⁽¹³⁴⁾ Recordemos la fuerte influencia del partido *Sbas* (sefardíes guardianes de la *Torá*), tercera fuerza política de Israel. Un apunte en M.A. ALBALADEJO, *Islamismo y totalitarismo*, en *Otrosí*, n. 35, marzo 2002, p. 24.

⁽¹³⁵⁾ Sobre las medidas tomadas por los EEUU, cfr. *Rapporto 2002 sulla Libertà Religiosa nel Mondo*, pp. 158-159.

⁽¹³⁶⁾ Ya una encuesta de Intergallup S.A. realizada del 13 al 30 de septiembre de 1994, sobre 1001 españoles mayores de quince años de todas las provincias excepto Canarias, dio como resultado que el 31% de los españoles consideraba alta o muy alta la amenaza que representa el fundamentalismo islámico. Un 25% considera que la amenaza es media, y para un 24% es baja o muy baja. Cfr. *ABC*, 18 de octubre de 1994, p. 64.

⁽¹³⁷⁾ Cfr. J.F. REVEL, *Le regain démocratique*, Paris, 1992, pp. 362 y ss.

⁽¹³⁸⁾ El caso más notorio fue el de Marco Alegre Vallés de 13 años que murió en 1994, tras caerse de la bicicleta, por el retraso en la atención médica en parte motivada

a formar parte de mesas electorales o del jurado a penas ha trascendido).

Más recientemente las fricciones son casi siempre protagonizadas por las comunidades musulmanas⁽¹³⁹⁾. En este año 2002 y en la convivencia escolar destacamos: el asunto del velo islámico (con cuyo uso ha transigido finalmente la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid), el de los signos religiosos cristianos en un centro concertado que incomodaba a padres musulmanes, o el de la indumentaria exigida para la clase de gimnasia⁽¹⁴⁰⁾. También este año la tensión ha rodeado algunos casos de construcción de mezquitas. El más polémico es el de Premià de Mar sin solución de la comisión negociadora por los intereses enfrentados de vecinos y grupo musulmán local. Asimismo, se detectó alguna oposición por parte de los vecinos en Mataró y Lleida, pero allí el Ayuntamiento autorizó su instalación.

Asimismo, han surgido dificultades por prácticas asociadas al Islam. Este año ha sido procesado el imán de Fuengirola, Muhammad Kamal Mustafá, por su publicación del libro *La mujer en el Islam*, con consejos sobre los castigos físicos a la mujer. De grado inferior son las dificultades que pueden suscitar los enterramientos sin féretro (o las limitaciones a las exhumaciones)⁽¹⁴¹⁾, o la celebración de la pascua musulmana⁽¹⁴²⁾.

III.2. *Integrismo y fundamentalismo: su primer sentido y su aplicación al islamismo.*

Los hechos descritos son heterogéneos y con efectos en la convivencia muy variados. No parece posible encontrar una categoría común⁽¹⁴³⁾. Sin embargo, cuando se miran con hostilidad y preocu-

por la negativa de padres e hijo a someterse a la transfusión prescrita. Los padres fueron exculpados por la Audiencia Provincial de Huesca y condenados por el Tribunal Supremo como autores de homicidio. Luego llegó un indulto del Gobierno y el amparo del Tribunal Constitucional por sentencia de 18 de julio de 2002.

⁽¹³⁹⁾ Se da la cifra de 600.000 musulmanes en España de los cuales un tercio tiene la nacionalidad. Cfr. *El País (Semanal)*, 14 de julio de 2002, p. 32.

⁽¹⁴⁰⁾ Cfr. *La Razón*, 19 (asunto del velo), 20 (escolarización en centro católico) y 26 (negativa a hacer gimnasia) de febrero de 2002.

⁽¹⁴¹⁾ Cfr. *Adiós*, n.º 28, julio-agosto, 2001.

⁽¹⁴²⁾ Aquí el problema surgió, sobre todo en Ceuta, por la importación clandestina y sin controles sanitarios de corderos. Cfr. *ABC*, 4 de marzo de 2001, p. 40.

⁽¹⁴³⁾ Cfr. J. BAUBÉROT, *op. cit.*, pp. 210-211.

pación, invariablemente se califican con el epíteto de *integrismo* o *fundamentalismo*. Frente a este juicio, a veces apresurado y generalizado, se ha alertado que «el enemigo no es la religión sino esa su corrupción que es la teocracia fundamentalista»⁽¹⁴⁴⁾. De momento es de rigor distinguir fundamentalismo — como interpretación estricta o exigente de un mandato religioso (incluso asociado a empresas políticas) — y violencia⁽¹⁴⁵⁾. A pesar de ello no se puede negar que, siempre con demasiada frecuencia, las convicciones religiosas han servido de coartada a comportamientos violentos y destructivos⁽¹⁴⁶⁾.

El estudio de ambos términos nos va a dar oportunidad de plantearnos los nuevos retos a que el factor religioso somete a los sistemas socio-jurídicos occidentales. Lo primero es destacar la imprecisión que los rodea. Pues se maneja, al menos, junto a su sentido original, otro acomodado a la realidad del Islam radical.

El sentido primigenio de *fundamentalismo* deriva de una corriente surgida en el protestantismo norteamericano del siglo XIX⁽¹⁴⁷⁾. Este fundamentalismo se opuso al evolucionismo y la crítica bíblica, aferrado a su infalibilidad e interpretación literal, y pro-

⁽¹⁴⁴⁾ R. NAVARRO-VALLS, *Educación y fundamentalismos*, en *El Mundo*, 27 de noviembre de 2001.

⁽¹⁴⁵⁾ R. NAVARRO-VALLS, en el citado artículo *Laicidad y libertad religiosa*, insiste en la necesidad de «desmentir el carácter supuestamente religioso del fanatismo integrista, en todas sus formas violentas, ya sean físicas o psíquicas, laicistas o espiritualistas. En realidad, como se ha dicho, el fanático es irreligioso en la exacta medida en que recurre a la violencia que lo sagrado o lo simplemente razonable rechaza y detesta». Insiste en la distinción, sobre todo en las corrientes cristianas S. BRUCE, *Fundamentalism and Political Violence: The case of Paisley and Ulster Evangelical*, en *Religion*, 31, n. 4, october 2001, pp. 387-405 disponible en la Red en www.ideallibrary.com.

⁽¹⁴⁶⁾ El fenómeno es común a muchas tradiciones religiosas. Conectados con el cristianismo se pueden señalar los grupos de activistas de Irlanda del Norte; dentro del judaísmo es elocuente el asesinato del primer ministro Isaac Rabín (1995) o el ataque a los musulmanes que rezaban en la Tumba de los Patriarcas; relacionado con el Islam las misiones suicidas del grupo Hamas o el atentado del 11 de septiembre en Nueva York. Mezclado con sentimientos nacionalistas — lograr un Khalistan independiente — hay que recordar la lucha de los militantes sikhs. Ni si quiera el budismo se ve libre de ese cortejo de terror como demuestra el ataque del movimiento Aum Shinrikyo con gas nervioso al metro de Tokyo, en 1995. Cfr. M. JUERGENSMEYER, *Terror in the Mind of God: Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, 2000. La idea de este autor es la de que, no obstante, la religión no es reducible a una coartada de la violencia y el exclusivismo. Por el contrario, todas las tradiciones contienen una impronta de tolerancia interreligiosa y de comprensión.

⁽¹⁴⁷⁾ Se forja entre el Congreso Bíblico de Niágara (1895) y la publicación de los

puso un fundamento cristiano contra ambos. En Occidente estos postulados conducen a una concepción de la historia como «una especie de alternativa entre catástrofe y salvación, en la cual un giro violento en el camino ha de llevar de alguna forma a la humanidad a un “nuevo cielo y una nueva tierra”»⁽¹⁴⁸⁾. Se explica como una reacción tradicionalista frente a los ataques internos — tendencias secularizadoras y críticas — y externos — «nuevos movimientos religiosos» — a la tradición protestante americana.

El fundamentalismo se aferra a las instituciones y los valores burgueses que corresponden a la fase liberal del capitalismo en su afán de contrarrestar los destrozos de los avances de la modernidad, la secularización (desvinculación de la nación con el protestantismo tradicional) y las consecuencias de una política orientada paulatinamente hacia el bienestar. En el fondo del fundamentalismo late el deseo — y la añoranza — de imponer su versión religiosa a la sociedad⁽¹⁴⁹⁾.

Algo similar podemos decir de la expresión *integrista*. Su sentido propio es el que designa a una minoría católica (fieles a una fe «integral») que, a finales del siglo XIX y principios del XX, se muestra refractaria a la modernidad. Posteriormente lideró la resistencia al Concilio Vaticano II y su recepción por la Iglesia⁽¹⁵⁰⁾. Esta corriente abrigaba la pretensión de frenar a quienes, amparándose en la encíclica *Rerum novarum* (1891), se empeñaron en transformar el mundo moderno desde dentro. El integrismo, calificativo polémico desde sus inicios, rechazaba la contaminación mundana que pudiese resultar de aquella estrategia. En consecuencia es contrario a toda apertura — social, política o cultural — de la Iglesia católica. Su programa es el de restaurar una sociedad cristiana, y defender los valores religiosos amenazados de descomposición⁽¹⁵¹⁾.

famosos folletos publicados titulados «Los fundamentos» (1905-1920). Cfr. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *¿De qué Islam hablamos?*, p. XV.

⁽¹⁴⁸⁾ R. NAVARRO-VALLS, *Los Estados frente a la Iglesia*, en R. NAVARRO-VALLS-R. PALOMINO, *op. cit.*, p. 345 nota 179.

⁽¹⁴⁹⁾ Cfr. J. CASANOVA, *El «revival» político de lo religioso*, en *Formas modernas de religión*, pp. 247-249; IDEM, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London, 1994, pp. 137-157

⁽¹⁵⁰⁾ Cfr. J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *op. cit.*, p. 15.

⁽¹⁵¹⁾ Cfr. J. BAUBÉROT, *op. cit.*, p. 209.

En este y el otro caso, por tanto, más que de fundamentalismo o integrismo islámico (una *contradictio in terminis*) se propone la utilización del término *islamismo* e islamista. «El islamismo es la categoría homeomórfica del fundamentalismo y del integrismo en el ámbito musulmán»⁽¹⁵²⁾.

Una cuestión preliminar es distinguir Islam, una de las grandes religiones de la humanidad, de islamismo. Éste es una exacerbación extrema, ideológica e incluso patológica del Islam — con predominio del componente político — que, puede desembocar en violencia e incluso en el terrorismo, del mismo modo que ha ocurrido en otras tradiciones religiosas. Su programa se sintetizaría en dos puntos: la reivindicación de la aplicación de la ley islámica y, por consiguiente, un Estado islámico regido completamente por aquella ley, y por mantener viva la fobia contra Occidente y contra la mujer. «El islamismo rechaza globalmente todo lo que el espíritu humano haya podido crear fuera del mundo musulmán»⁽¹⁵³⁾.

III.3. *Concepto actual.*

¿En qué medida el islamismo es fundamentalismo? Una primera observación es su carga *peyorativa*. Se trata, con ambos términos, de estigmatizar fenómenos religiosos — sin importar origen ni geografía — ante la gente razonable. Se les ve, de ahí la animadversión que suscitan, como una amenaza para los valores esenciales de una sociedad pluralista⁽¹⁵⁴⁾. Un rasgo común a ambas tendencias es el *tradicionalismo* radical entendido como aferramiento a una interpretación literal de los textos tenidos por sagrados, por oposición a cualquier acomodación o interpretación — ejercicio de la razón humana para captar su sentido y aplicarlo a la realidad —, y de los valores que de ellos se derivan. A ellos también ha de atenerse — sin fisuras — el poder temporal⁽¹⁵⁵⁾. La consecuencia inmediata es la

(152) J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *op. cit.*, p. 15. Sobre como se gesta también, cfr. J. BAUBÉROT, *op. cit.*, pp. 214-215.

(153) J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *op. cit.*, p. 18. Y añada, «e incluso rechaza toda creación que, sea posterior a la época del Profeta y de los cuatro califas “bien” dirigidos, los primeros sucesores de Mahoma» (*Ibidem*).

(154) Cfr. J. BAUBÉROT, *op. cit.*, p. 210.

(155) 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, 198.

«oposición frontal a todo lo que no participe de esos mismos valores»⁽¹⁵⁶⁾. Estamos, pues ante un movimiento de *reacción* contra los enemigos de la doctrina revelada y contra lo que ello implica como estilo de vida⁽¹⁵⁷⁾. La fijación por el islamismo de Occidente como enemigo singular responde, entre otras razones de distinta naturaleza, a que es aquí donde arraigan principios de convivencia como la neutralidad, la tolerancia, la libertad, etc., enfrentados con los suyos propios⁽¹⁵⁸⁾.

Podemos avanzar más en el concepto con Jean-François Mayer⁽¹⁵⁹⁾. Este historiador de las religiones previene del uso abusivo del término y se propone definirlo con rigor científico, para ello y tras el examen de las corrientes identificadas con el fundamentalismo, establece dos grandes categorías: fundamentalismos y *racionalismos* religiosos. Ambos son los protagonistas de la escena religiosa y política mundial y con ellos se ha de contar cuando se habla de globalización o mundialización.

Baubérot, insistiendo en alguna de las notas descritas, ha elaborado un «retrato robot» del integrista⁽¹⁶⁰⁾. Su discurso se articularía por la estimación superlativa de alguna causa. El agente de la lucha en pro de la causa y su objetivo propio son fuertemente idealizados. Se desvalorizan todos los matices de la realidad que puedan relativizar o enfriar la lucha. Las posturas diferentes son unificadas y tratadas, por igual; como enemigas; la condena es sin paliativos. El criterio de discernimiento es claro, «el que no está conmigo está contra mí», y sobre todo hay que vigilar a los aliados del contrario que se ocultan tras las propias líneas. Éstos son los más peligrosos y los primeros que han de ser desenmascarados. Por otra parte, como los valores amenazados son los más importantes, deben ser contempladas las medidas más drásticas para su defensa, cualquier recurso puede estar justificado.

(156) C. VELARDE QUEIPO DE LLANO, *Apuntes sobre el fundamentalismo a la luz del integrismo musulmán*, p. 194.

(157) Cfr. C. VELARDE QUEIPO DE LLANO, *Apuntes sobre el fundamentalismo a la luz del integrismo musulmán*, p. 197.

(158) Cfr. C. VELARDE QUEIPO DE LLANO, *Apuntes sobre el fundamentalismo a la luz del integrismo musulmán*, pp. 199, 201.

(159) Cfr. *I fondamentalismi*, Leumann (Torino), 2001, pp. 104.

(160) Cfr. J. BAUBÉROT, *op. cit.*, p. 211.

Como se ve este esquema es de aplicación a todo discurso ideológico exacerbado sea de tipo religioso, político, racial, nacionalista, etc⁽¹⁶¹⁾.

IV. *Propuesta de un nuevo enfoque integrador de la religión.*

IV.1. *La tentación hacia el radicalismo o la indiferencia.*

En la actualidad, la suspicacia en contra del fenómeno religioso se ha materializado primero en los grupos religiosos calificados de *sectas* luego en el fundamentalismo. Hoy parece haber disminuido la alarma social en torno a las sectas. Además, ha habido ocasión para desmentir el carácter destructivo de la gran mayoría de esos grupos⁽¹⁶²⁾. El Consejo de Europa, en Informe sobre las actividades ilegales de las sectas (Documento 8373, de 13 de abril de 1999, votado el 22 de junio), advierte, en la exposición de motivos, del peligro de considerar a estos grupos en bloque de liberticidas o dañinos, cosa sólo predicable de una minoría. El relevo en concitar el odio antirreligioso lo ha tomado el *fundamentalismo*.

La respuesta ante los fundamentalismos o integristas no ha de ser de la misma índole, teñida de radicalismo excluyente⁽¹⁶³⁾. Pero tampoco sería adecuado el otro extremo, la tolerancia entendida como *indiferencia*. Una especie de neutralidad⁽¹⁶⁴⁾ que, con toda pasividad, contemple el discurrir social sin tomar partido, pues la indiferencia encierra el peligro «de una evolución hacia la anarquía de la conciencia moral e igualmente de la conducta social. Esta anarquía puede ser dominada por formas dictatoriales de gobierno»⁽¹⁶⁵⁾. Y,

⁽¹⁶¹⁾ Cfr. *Ibidem*, p. 212.

⁽¹⁶²⁾ Cfr. J.F. MAYER, *Violence et nouveaux mouvements religieux: quelles leçons pouvons-nous tirer? Analyse dans une perspective universitaire*, exposición presentada el 22 de junio de 2002 en Salt Lake City, en la sesión plenaria de la XV Conferencia Internacional del Centro de Estudios sobre las Nuevas Religiones (CESNUR). Reproducida en www.cesnur.com (1 de octubre de 2002); M. GUERRA, «Lo que no es y lo que es una secta», en M. GUERRA-F. AZCONA-J.L. LORDA, *Sectas de qué hablamos?*, Pamplona, 1999, p. 12.

⁽¹⁶³⁾ Cfr. J. BAUBÉROT, *op. cit.*, p. 212, esta postura se califica de regresión intelectual.

⁽¹⁶⁴⁾ Emplea el término, en el terreno de la moral, para referirse a la indiferencia G.M. MARTIN COTTIER, *op. cit.*, p. 14.

⁽¹⁶⁵⁾ W. PANNENBERG, *op. cit.*, p. 92.

en cualquier caso, está indefensa ante la arbitrariedad o la discrecionalidad de los poderes fácticos. La sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos de 31 julio 2001, caso Refah Partisi y otros contra Turquía, muestra la neutralidad como un valor de la convivencia digno de ser protegido por los poderes públicos frente a un ejercicio abusivo de la libertad ideológica o religiosa ⁽¹⁶⁶⁾.

Descartadas esas dos actitudes, la primera observación, para templar los ánimos, sería separar la actitud fundamentalista — no exclusiva de las opciones religiosas — de la violencia ⁽¹⁶⁷⁾. El siguiente paso es el de atacar su nocividad desde las raíces.

Se ha hablado de una revancha de Dios frente al mundo ⁽¹⁶⁸⁾. El fundamentalismo surge como respuesta a un vacío, a un desvalimiento axiológico y social de la persona propensa, en ese estado, a adoptar actitudes de alienación y desesperación. Es curioso que en

⁽¹⁶⁶⁾ «49. El Tribunal ha precisado que en una sociedad democrática, en la que varias religiones coexisten en el seno de una misma población, puede revelarse necesario asociar a esta libertad limitaciones capaces de conciliar los intereses de los diversos grupos y de garantizar el respeto de las convicciones de cada uno (Sentencia Kokkinakis anteriormente citada, pg. 18, ap. 33).

«50. El papel del Estado, como organizador neutro e imparcial del ejercicio de las diversas religiones, cultos y creencias, participa en el orden público, en la paz religiosa y en la tolerancia en una sociedad democrática (véase, “mutatis mutandis”, “Chapare Shalom Ve Tsedek contra Francia” [GS], núm. 27417/1995, ap. 84, TEDH, 2000-VII [TEDH 2000/144]). Por ejemplo, en una sociedad democrática, la libertad de manifestar una religión puede ser limitada para garantizar la neutralidad de la enseñanza pública, que es competencia de la protección de los derechos ajenos, del orden y de la seguridad pública [“Dahlab contra Suiza” (res.), núm. 42393/1998, 15 de febrero de 2001, que aparecerá en el Repertorio oficial del Tribunal]. En el mismo sentido, no constituyen un incumplimiento del artículo 9 del Convenio las medidas tomadas en las universidades laicas para velar por que ciertos movimientos fundamentalistas religiosos no alteren el orden público y no atenten contra las creencias ajenas [Karaduman contra Turquía, demanda núm. 16278/1990, resolución de la Comisión de 3 de mayo de 1993, Resoluciones e informes (DR) 74, pg. 93]. El Tribunal ha considerado igualmente que el hecho de impedir a un oponente islámico argelino entregarse a actividades de propaganda en el territorio suizo era necesario, en una sociedad democrática para la protección de la seguridad nacional y la seguridad pública [“Zaoui contra Suiza” (res.) núm. 41615/1998, 18 de enero de 2001, no publicada]».

⁽¹⁶⁷⁾ Cfr. J. BAUBÉROT, *op. cit.*, p. 210.

⁽¹⁶⁸⁾ «Avec une intensité variable suivant les civilisations, le fiasco universel des révolutions séculières a offert une légitimité toute neuve au radicalisme religieux» (A. FINKIELKRAUT, *La laïcité à l'épreuve du siècle*, en *Pouvoirs*, n. 75, 1995, p. 54).

la base, tanto de los nuevos movimientos religiosos como de las reacciones fundamentalistas, podemos encontrar una situación similar: la anomia. «El individuo de las masas, que sufre un sentimiento agudo de soledad y es vulnerable ante numerosos conformismos, privado, además del apoyo de las estructuras y prácticas religiosas de antaño»⁽¹⁶⁹⁾. «Frente a un mundo desdivinizado [trivializado] y a una escisión de la existencia en compartimentos estancos y sin abertura a la trascendencia, han surgido todas las formas de fundamentalismo: las primitivas y las cultas»⁽¹⁷⁰⁾. Estas últimas hasta ahora desconocidas⁽¹⁷¹⁾.

IV.2. *De la confrontación a la armonía.*

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»⁽¹⁷²⁾. El inconveniente de esta actitud es, aparte de los antes apuntados, desaprovechar recursos que las religiones pueden aportar para el mantenimiento del restablecimiento de la concordia o la paz nacional⁽¹⁷³⁾ e internacional⁽¹⁷⁴⁾. Además, en una perspectiva global, hoy tan necesaria para abordar estos asuntos, la religiosidad — salvo en Europa occidental — va en aumento, la marginación del orden político del factor religioso encierra peligros. Crearía la

(169) G.M. MARTIN COTTIER, *op. cit.*, p. 16. Del vagabundeo del vacío y sus imprevisibles consecuencias religiosas trata la p. 17.

(170) O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El hombre y Dios a fin de siglo*, p. 71.

(171) Cfr. A. FINKIELKRAUT, *op. cit.*, pp. 54-55.

(172) E. LUTTWAK, *El factor olvidado*, en *La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos*, D. Johnston/ C. Sampson, eds., tr. M. Gutiérrez Carreras, Madrid, 2000, p. 37. «The de-secularizing of world history is an aspect of globalization generally neglected in current discussions» (R.J. NEUHAUS, *On the Rise of De-secularization. Worldwide, Religion Is the Rule, Rather Than the Exception*, New York, 12 oct. 2002) en Zenit News service (*Zenit.org*) (16 oct. 2002).

(173) La aprobación por la Conferencia Episcopal Española de la Instrucción Pastoral «Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias», de 22 de noviembre de 2002, es un exponente claro de cuanto decimos, pues, sólo desde una moral objetiva, basada en la dignidad de la persona, imagen de Dios, es posible la condena *absoluta* del terrorismo (cfr. el Cáp. III «Juicio moral sobre el terrorismo»).

(174) Este la convicción que subyace en la obra *La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos*, concretamente cfr. H. COX, *Las religiones del mundo y la resolución de conflictos*, pp. 235-255.

sensación de que el sistema político europeo y su organización social es incompatible, o insensible, a los valores religiosos tan fuertemente sentidos por amplios sectores de la población. De este modo, se propiciaría el rechazo o — en el caso de la inmigración — la subversión de aquel orden político.

Precisamente la dificultad, de fondo, que existe en la aplicación de la Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas es el recelo hacia un colonialismo cultural de Occidente. La Declaración se inspira en «una definizione della religione solo in un rapporto strutturale fra ciò che si intende per religione, per Dio, per società, per potere politico»⁽¹⁷⁵⁾ producto histórico de la filosofía europea de la religión y la relación religión-derecho que está en la base. Pero el esquema de esta relación es una creación original del cristianismo que no se encuentra en ningún otro sistema. El Comité de Derechos Humanos, en su Observación General n. 22 de 20 de julio de 1993, trata de enderezar ese reduccionismo y completar el esquema judeo-cristiano y occidental al interpretar el art. 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966. El Comité estipula que «los términos creencia y religión han de ser interpretados ampliamente. No puede limitarse la aplicación del artículo 18 a las religiones tradicionales o a las religiones o creencias con características institucionales o prácticas análogas a las de las religiones tradicionales» (art. 2). Naturalmente esta apreciación no modifica la corriente de pensamiento que subyace a los derechos humanos, pero sí trata de abrirlos a las distintas culturas. Este esfuerzo en pro de su universalización requiere además que, en sintonía con la sensibilidad social, se resalte su sentido de respuesta a las exigencias propias de la persona, y entre ellas — una de las más profundas — las inquietudes religiosas⁽¹⁷⁶⁾.

Cortina⁽¹⁷⁷⁾, entre otros⁽¹⁷⁸⁾, ha insistido en la necesidad de agentes sociales que aporten valores de solidaridad y hermandad en-

⁽¹⁷⁵⁾ R. MINNERAHT, *La concezione della Chiesa...*, p. 44.

⁽¹⁷⁶⁾ Se distingue una crisis de *la forma* teórico-jurídica de los derechos humanos, y otra que afecta a *la cosa* misma. La primera trata de subsanarse en la dirección apuntada, la segunda requeriría esa preocupación por los valores, por la fundamentación de los derechos humanos a la que nos referimos a continuación. Cfr. A. M^a ROUCO VARELA, *Los fundamentos de los derechos humanos. Una cuestión urgente*, Madrid, 2001, p. 22 y ss.

⁽¹⁷⁷⁾ Cfr. *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*. Una de las metas esenciales

tre las personas. Sólo así es posible hallar respuesta a la « más profunda razón de ser de la comunidad política, su meta y sentido » consistente en « lograr una paz perpetua entre los pueblos y una comunidad ética capaz de acceder a un reino de los fines; un reino en que cada ser humano sea tratado como un fin en sí mismo, y no sólo como un medio » (179). Es decir, la actividad política se ha de enmarcar en un universo moral más amplio, no con la pretensión de absorber sus competencias sino, con la más modesta, de armonizarlas, de contar con tantas otras iniciativas del ser humano que exceden el marco de la comunidad política (180).

La Ley civil, como instrumento que contribuye a organizar la sociedad, la convivencia humana, se inspira en las diversas formas de entender la realidad humana, propias de las varias ideologías (181). Los derechos humanos cobran sentido en esas realidades previas de las que procede su carácter inviolable e indisponible (182), « *el capital social* de unos valores éticos compartidos presta el suelo común » (183). « Por su función de delimitación del poder estatal, los derechos humanos ponen de manifiesto de cierta manera la provisionalidad del ordenamiento estatal » (184).

La Recomendación 1396 de la Asamblea del Consejo de Europa, de 27 de enero de 1999, defiende la compatibilidad entre democracia y religión, en cuanto que « la religión, por su compromiso moral y ético, por los valores que ella defiende, por su sentido crítico

de éste libro « consiste en *mostrar cómo el discurso del contrato y de los derechos necesita presuponer para tener sentido el relato de la alianza y de la obligación nacida del reconocimiento recíproco* » (*Ibidem*, p. 26).

(178) Es también muy ilustrativa la reflexión de A. DE FUENMAYOR, *Divorcio: legalidad, moralidad y cambio social*, Pamplona, 1981, pp. 45 y ss.

(179) A. CORTINA, *op. cit.*, pp. 28-29; A. DE FUENMAYOR, *op. cit.*, p. 63.

(180) Habla de la sociedad civil como el álveo natural que sostiene la comunidad política A. CORTINA, *op. cit.*, pp. 33-37. Sobre el sentido actual — en el que *social* se contrapone a *política* —, cfr. R. RÉMOND, *Religion et société en Europe*, pp. 15-16.

(181) « Por eso, los criterios que corresponden a esas ideologías cumplen la función de inspirar las normas civiles, de acuerdo con los valores profesados acerca de lo que se estima justo o injusto, de lo que se juzga conveniente o indeseable » (A. DE FUENMAYOR, *op. cit.*, p. 68).

(182) Cfr. A. CORTINA, *op. cit.*, pp. 48-54; 73.

(183) *Ibidem*, p. 81. La consecuencia inmediata de aquella afirmación es la importancia que adquiere la *educación moral* en una sociedad. Cfr. *Ibidem*, pp. 82 y ss.

(184) W. PANNENBERG, *op. cit.*, p. 85.

y por su expresión cultural puede ser un complemento valioso de la sociedad democrática» (n. 5) ⁽¹⁸⁵⁾. Fiel a estos postulados el proceso de construcción de la Unión Europea, iniciado en el Tratado de Maastricht de 1992, «muestra un carácter cada vez más “ético” en cuanto que desde algunas esferas políticas se considera oportuno conocer la opinión de las Iglesias sobre los problemas y objetivos espirituales que ha de afrontar la sociedad. Sólo se puede lograr un desarrollo adecuado de la Unión si se tiene en cuenta la dimensión moral de la sociedad y se mantienen vivas las cuestiones relativas a la trascendencia de la vida humana» ⁽¹⁸⁶⁾.

JOSÉ M. MARTÍ

⁽¹⁸⁵⁾ El texto en R. NAVARRO-VALLS-R. PALOMINO, *op. cit.*, pp. 199-204.

⁽¹⁸⁶⁾ A. GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, *Las innovaciones de la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea en materia de libertad religiosa*, en *Anuario de la Facultad de Derecho de Ourense*, 2002, p. 276. En este trabajo se habla de un modelo europeo de tratar el factor religioso, idea desarrollada en el apartado «¿Hacia un modelo común europeo?», en R. NAVARRO-VALLS-R. PALOMINO, *op. cit.*, pp. 197-199, y por R. RÉMOND, *Religion et société en Europe*, pp. 289-292.