

MATERIALES DE PAZ Y DERECHOS HUMANOS, 20



RELIGIONES Y DERECHOS HUMANOS HACIA UNA CULTURA DE LA CONVIVENCIA

IDHC (ed.)



Generalitat de Catalunya
Departament d'Interior,
Relacions Institucionals i Participació
**Oficina de Promoció de la Pau
i dels Drets Humans**

BIBLIOTECA DE CATALUÑA - DATOS CIP

Religiones y derechos humanos : hacia una cultura de la convivencia. – (Materiales de paz y derechos humanos ; 20)
Bibliografía
I. Institut de Drets Humans de Catalunya II. Catalunya. Oficina de Promoció de la Pau i dels Drets Humans III. Col·lecció: Materials de pau i drets humans. Castellà ; 20
1. Drets humans – Aspectes religiosos 2. Llibertat religiosa
261.7

Materiales de Paz y Derechos Humanos, 20

Barcelona, Noviembre de 2010

© Autor: IDHC (ed.)

© Edición:

Generalitat de Catalunya

Departamento de Interior, Relaciones Institucionales y Participación

Oficina de Promoción de la Paz y de los Derechos Humanos

Avda. Diagonal 409, 08008 Barcelona

Tel: 935526000

oficinapauddhh@gencat.cat

www.gencat.cat/dirip

Coordinación de Materiales de Paz y Derechos Humanos: Eulàlia Mesalles

Maquetación e impresión: El Tinter (Empresa certificada ISO 9001, ISO 14001 y EMAS).

Impreso en papel 100% reciclado.



Dipòsit Legal: B-45730-2010



Esta obra está sujeta a licencia *Creative Commons de Reconocimiento* –
No comercial - Sin obra derivada 2.5. España

Consulte la licencia a <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.ca>

Se puede copiar, distribuir, comunicar públicamente, traducir y modificar esta obra siempre que no se haga un uso comercial y se reconozca la autoría con la citación siguiente:

IDHC (ed.). *Religiones y derechos humanos. Hacia una cultura de la convivencia*. Barcelona: Oficina de Promoción de la Paz y de los Derechos Humanos, Generalitat de Catalunya, 2010. (Materiales de Paz y Derechos Humanos; 20)

Las opiniones expresadas en esta publicación no representan necesariamente las de la Oficina de Promoción de la Paz y de los Derechos Humanos.

La Oficina de Promoción de la Paz y de los Derechos Humanos es la estructura de la Generalitat de Catalunya que tiene como misión principal desarrollar políticas públicas de fomento de la paz y de promoción de los derechos humanos.

La colección «Materiales de Paz y Derechos Humanos» recopila documentos de trabajo con el objetivo de proporcionar una visión nueva y original de ambos ámbitos, a través de la edición de investigaciones elaboradas por centros especializados y personas expertas.



Generalitat de Catalunya
Departament d'Interior,
Relacions Institucionals i Participació
**Oficina de Promoció de la Pau
i dels Drets Humans**

ÍNDICE

PRESENTACIÓN INSTITUCIONAL. XAVIER BADIA CARDÚS	7
PRESENTACIÓN DEL GRUPO DE TRABAJO EN DERECHOS HUMANOS EN EL MEDITERRÁNEO, DE SUS OBJETIVOS Y DE SU METODOLOGÍA. INTRODUCCIÓN AL DEBATE	8
1. RELIGIONES Y DERECHOS HUMANOS: CONTENCIOSO HISTÓRICO Y RELACIÓN CONFLICTIVA. JUAN JOSÉ TAMAYO	10
1.1. Inmersos en la cultura de los derechos humanos y su permanente transgresión	10
1.2. Cuestionamiento de la secularización y retorno de la religión	11
1.3. Regreso de las religiones contra todo pronóstico	11
1.4. El problema de la fundamentación de los derechos humanos en las religiones	13
1.5. Conclusión	20
2. UNIVERSALISMO Y RELATIVISMO:	21
2.1. ¿límites a los derechos Humanos? Aspectos a debate	21
2.2. Desde una perspectiva filosófica: sobre la fundamentación de los derechos humanos. Josep Maria Esquirol	22
2.3. Desde una perspectiva jurídica: ¿límites a los derechos humanos? Jordi Bonet	26
3. DERECHOS HUMANOS, ESTADO Y RELIGIÓN:	34
3.1. Aspectos a debate	34
3.2. Relaciones Poderes Públicos-Confesiones en España: Coordinadas jurídicas. Juan Ferreiro	35
3.3. El Estado y la religión: ¿qué futuro tienen? Ahmed Rahmani	46
3.4. Conclusión	50
4. SOCIEDAD CIVIL: ENTRE LA LAICIDAD Y LAS RELIGIONES	50
4.1. Aspectos a debate	50
4.2. Laicidad y convivencia. Carme Tolosana	51
4.3. Religión y derechos humanos en la tradición cristiana europea. José Ignacio González Faus	54
4.4. ¿Cuál es la presencia musulmana en la sociedad civil? Identidad y sentimiento de pertenencia. Hafid A. Aarab	56
4.5. Conclusión	61
5. CONSIDERACIONES FINALES	61
5.1. Religiones y derechos humanos: contencioso histórico y relación conflictiva	62
5.2. Universalismo y relativismo	63
5.3. Derechos humanos, Estado y religión	64
5.4. Sociedad civil: entre la laicidad y las religiones	68
BIBLIOGRAFÍA	70

RELIGIONES Y DERECHOS HUMANOS. HACIA UNA CULTURA DE LA CONVIVENCIA.

Notas para la presentación institucional de Xavier Badia, director de la Oficina de Promoción de la Paz y de los Derechos Humanos.

Cataluña ha desarrollado con intensidad en los últimos años su dimensión mediterránea, desde el punto de vista del intercambio económico, cultural, humano y también político. Su proyección como una sociedad compleja, democrática y moderna se ha basado en la defensa de un modelo de convivencia que se ha convertido en una tarea colectiva de las diferentes administraciones (la Generalidad de Cataluña, los ayuntamientos, las diputaciones, etc.) y la sociedad civil, a partir de unos principios como el respeto a la diversidad o el valor de la solidaridad y de unos objetivos como la cohesión social o el compromiso en el avance hacia un mundo mejor.

Es necesario hacer referencia aquí a la complejidad que presenta el Mediterráneo como región, donde encontramos elementos culturales, sociales y religiosos que compartimos, pero también donde la distancia entre Sur y Norte, sobre todo la del nivel de vida, se hace cada vez mayor, y donde cuestiones como los movimientos migratorios o la existencia de conflictos estructurales no resueltos, propicia también, desgraciadamente, un alejamiento entre las dos orillas. A pesar de la proximidad geográfica y la existencia de múltiples interrelaciones, la percepción mutua o el conocimiento del otro son asignaturas pendientes en esta región. En este sentido, hay que encontrar nuevas herramientas que favorezcan el diálogo basado en el respeto mutuo, y preguntarnos también como sociedad cuáles son los temas de debate que se encuentran detrás de nuestros posicionamientos.

En este contexto, la Oficina de Promoción de la paz y de los Derechos Humanos, del Departamento de Interior, Relaciones Institucionales y Participación, atendiendo a la voluntad del gobierno de promover los derechos humanos y la cultura de paz, consideró oportuno apoyar una actuación como la que recoge esta publicación. Cabe recordar que uno de los mandatos de la Oficina es el de reforzar el espacio común entre las instituciones y la sociedad civil comprometidas en la promoción de los derechos humanos, apoyando en la medida de lo posible sus actividades.

En este sentido, y dada la pertinencia y la actualidad de la reflexión en torno a las religiones y los derechos humanos en Cataluña, la Oficina propició el desarrollo de un debate entre las asociaciones sobre las principales cuestiones que tienen que ver con el papel de las religiones en el espacio público, pero también en nuestro pensamiento colectivo y nuestras acciones, con la certeza de que el planteamiento de estos debates puede fortalecer todos aquellos elementos que contribuyen a la cohesión de la sociedad.

El resultado de este debate, que se ha producido a lo largo de seis meses durante el 2009 y el 2010 en forma de seminarios, es la publicación que tiene en sus manos. Hay que agradecer el trabajo de edición realizado por el Instituto de Derechos Humanos de Cataluña, así como la dinamización que ha hecho el grupo de asociaciones implicado en el proyecto, bajo la coordinación de la Federación Catalana de ONG's por los derechos humanos. La publicación recoge, además de las ponencias que analizan el tema desde diferentes perspectivas, los interesantes debates que surgieron durante las sesiones; cuestiones y preguntas que nos ayudan a centrar temas tan importantes como el peso del universalismo y el relativismo en la relación entre religiones y derechos humanos, el papel del estado, o el rol de la sociedad civil y su evolución.

Esperamos que esta publicación le sea de utilidad, y que sirva para mostrar algunos de los grandes debates que la reaparición de las religiones en el espacio público provoca en la concepción de los derechos humanos, y en general en la concepción de la sociedad que queremos para el futuro.

PRESENTACIÓN DEL GRUPO DE TRABAJO EN DERECHOS HUMANOS EN EL MEDITERRÁNEO, DE SUS OBJETIVOS Y DE SU METODOLOGÍA

A raíz de la celebración en Barcelona de la Asamblea General de la Red Euromediterránea de los Derechos Humanos en Barcelona en diciembre de 2008 y debido a la participación de varias entidades catalanas, la Oficina de Promoción de la Paz y de los Derechos Humanos (OPPDH) de la Generalitat de Cataluña tuvo la iniciativa de constituir un grupo de trabajo en derechos humanos en el Mediterráneo con el fin de juntar los esfuerzos que varias entidades catalanas están llevando a cabo en la zona y fortalecer el discurso de derechos humanos de la propia administración hacia el Mediterráneo, sobre todo ahora que la Unión por el Mediterráneo tendrá su sede en Barcelona.

La OPPDH encargó al Instituto de Derechos Humanos de Cataluña la dinamización de este grupo, y a la Federación Catalana de ONG por los Derechos Humanos, su coordinación. El llamamiento para participar en el grupo se hizo desde la OPPDH convocando en un primer momento a las entidades que participaron en la Asamblea General de la Red Euromediterránea de Derechos Humanos. Sin embargo, la participación en el grupo no ha sido cerrada y sus miembros se han ido ampliando, aunque manteniendo los objetivos de trabajo del grupo.

Los miembros del grupo de trabajo durante estos diez meses de trabajo han sido los siguientes, por orden alfabético: ACSUR-Las Segovias, Alliance for Freedom and Dignity, Centro Euroárabe de Cataluña, Cristianismo y Justicia, Elcàlam, Escuela Cultura de Paz, Federación Catalana de ONG por los Derechos Humanos, Instituto de Derechos Humanos de Cataluña, Sodepau, Red con Palestina en el Corazón, y como miembro a título individual, Carla Canal.

Los objetivos del grupo, tal y como definimos sus propios miembros a los primeros encuentros eran:

- Estudiar y analizar la situación de los derechos humanos en la zona del Mediterráneo.
- Apoyar y difundir los principios de los derechos humanos en la zona y dar a conocer las violaciones cometidas de los mismos.
- Trabajar activamente las relaciones euromediterráneas, especialmente el comportamiento de la Unión Europea respecto a los países de la ribera sur.

Para llevar a cabo estos objetivos, los miembros del grupo decidieron centrar su trabajo en un tema específico que fuera de interés para todas las entidades y que a la vez no supusiera un solapamiento con sus actividades.

El tema escogido fue finalmente «Religiones y derechos humanos», es decir, las relaciones, interacciones, límites y conflictos entre estos dos conceptos en las dos riberas del Mediterráneo.

Una de las primeras conclusiones a las que llegamos las entidades fue la falta de información y el desconocimiento sobre el tema escogido, lo que nos decidió por la adopción de una metodología de trabajo que consistía en la realización de seminarios públicos e internos de debate, análisis y reflexión con expertos, académicos, gestores públicos y activistas que nos pudieran dotar de contenido teórico y práctico sobre este tema, a menudo tanto controvertido.

La presente publicación es el resultado de la labor desarrollada por este grupo en los cuatro seminarios llevados a cabo durante estos diez meses y que pasamos a detallar a continuación.

El primer seminario tuvo lugar el 23 de octubre de 2009 y llevaba como título «Religiones y derechos humanos». Contamos con la presencia de **Juan José Tamayo**, profesor de teología y religiones en el mundo contemporáneo de la Universidad Carlos III y director de la cátedra de teología y ciencias de las religiones «Ignacio Ellacuría». En un primer momento las entidades miembros del grupo nos reunimos con el profesor Tamayo para una charla interna y a continuación

se procedió a un acto público en la sala de actos del Departamento de Interior, Participación y Relaciones Institucionales, al que asistieron unas 50 personas. El objetivo de este primer seminario era asentar las bases del debate haciendo un repaso histórico y actual de las relaciones entre las religiones y los derechos humanos. La ponencia del profesor Tamayo se encuentra reproducida a continuación y refleja a la perfección los puntos de debate iniciales que nos planteamos los miembros del grupo, como el papel de las diferentes religiones en la protección de los derechos humanos pero también en su directa vulneración.

Los aspectos más importantes que se debatieron en este seminario fueron los siguientes. La cultura de los derechos humanos, eminentemente occidental y de tradición judeocristiana, se dice universal en su contenido, fundamentación y desarrollo normativo. Sin embargo, esta universalidad debería ser capaz de transmitirse en mediaciones locales, pero la Declaración Universal de los Derechos Humanos tiene unas limitaciones claras que hay que superar con la integración y valoración de otros valores como la esperanza, la interdependencia o la compasión, que los podemos encontrar reflejados en otras religiones o culturas.

Además, el mundo actual está inmerso en la transgresión continua e institucional de los derechos humanos, agravada por el pensamiento neoliberal que sólo pretende otorgar derechos a los propietarios –a aquellas personas que poseen– generando una mercantilización de los derechos humanos. En contraposición a la teoría clásica de los derechos humanos, basada en la dignidad de la persona, con un fundamento antropológico fuerte, el neoliberalismo se basa en la propiedad y excluye a la mayoría de la población mundial como portadores de derechos.

Es por ello que hay que contextualizar temporalmente los derechos humanos, deben adaptarse y reinterpretarse según el contexto histórico, para hacer frente a los peligros de los planteamientos ideológicos excluyentes. En esta tarea, la interculturalidad y el pluralismo religioso pueden jugar un papel significativo.

Las religiones, sobre todo las tres grandes religiones monoteístas, argumenta Tamayo, han experimentado un retorno a la vida pública, después de que la Modernidad las arrinconara esfera privada. Este retorno, que se produce en prácticamente todos los ámbitos (político, social, moral y cultural) ha provocado también la emergencia de fundamentalismos que pretenden imponer exigencias religiosas a todo el mundo.

Hay que hacer un esfuerzo desde el ámbito de los derechos humanos, como cuerpo normativo, para frenar estas exigencias, pero también para incorporar otros valores inherentes a las diferentes religiones que pueden formar parte del común denominador de la humanidad, como la compasión, la simpatía, la solidaridad o la atención no asistencialista y capacitadora para los pobres.

Además, y sin duda, se deben sancionar los actos religiosos que van en contra de los principios básicos de la humanidad, y que históricamente y también la actualidad, realizan de una manera más o menos generalizada las iglesias o estructuras religiosas, las cuales tenemos que separar en este debate de las religiones como filosofía o maneras de entender el mundo y la humanidad.

El segundo seminario tuvo lugar el 17 de noviembre de 2009 bajo el título «Universalismo y relativismo: ¿límites a los derechos humanos?» en que participaron **Josep Maria Esquirol**, profesor de filosofía política y de pensamiento contemporáneo de la Universidad de Barcelona y **Jordi Bonet**, profesor de Derecho internacional público de la Universidad de Barcelona. Como en el primer seminario, el encuentro tuvo dos partes, con uno primero interno del grupo de trabajo y un acto público a continuación en la sede de Cristianismo y Justicia al que asistieron unas 20 personas. Las dos ponencias se encuentran reproducidas también en esta publicación, así como un documento introductorio con los aspectos y cuestiones puestas a debate y que, por tanto, no desarrollaremos en esta presentación

El tercer seminario se realizó en la sede de la Federación Catalana de ONG por los Derechos Humanos el 15 de febrero de 2010 y llevaba por título «Derechos humanos, estado y religión». Participaron, con el mismo formato que los dos seminarios anteriores y con la asistencia de unas

40 personas al acto público, **Juan Ferreiro Galguera**, en aquellos momentos subdirector de coordinación y promoción de la libertad religiosa del Ministerio de Justicia y **Ahmed Rahmani**, director del Instituto de la Modernidad de París. Ambas intervenciones, así como los aspectos a debate, están reproducidos más adelante en esta publicación.

El cuarto y último seminario, que llevaba el título de «Sociedad civil: entre la laicidad y las religiones» tuvo lugar en la sede de Cristianismo y Justicia el 8 de abril de 2010 y consistió, a diferencia de los tres seminarios anteriores, en sólo una sesión del grupo de trabajo con la participación de unas 20 personas, entre ellas con las ponencias de **Carme Tolosana**, profesora emérita del Departamento de Pedagogía Aplicada de la Universidad Autónoma de Barcelona, **José Ignacio González Faus**, teólogo y jesuita y **Hafid A. Aarab**, director del Centro Cultural Islámico de Sants. Los temas y aspectos a debate están incluidos también en la publicación, así como las tres intervenciones de los ponentes.

Muchas de las preguntas y las dudas que nos planteábamos al principio y que se recogen en estas páginas no han sido resueltos de manera unívoca, simplemente porque no existen respuestas únicas y verdaderas. Sin embargo, el grupo de trabajo en derechos humanos en el Mediterráneo ha desarrollado todos estos seminarios con el objetivo de generar opinión entre sus miembros pero también con la vocación de promoción y sensibilización, y es por eso que la Oficina de Promoción de la Paz y de los Derechos Humanos ha recogido todos estos textos y documentos que ahora tenéis en vuestras manos. Esperamos que sean de utilidad para el lector y que encuentre este tema sobre la relación entre las religiones y los derechos humanos tan fascinante como nosotros y que si no responden a sus dudas personales, al menos le ilustren y le den más elementos de debate y reflexión.

¡Buen provecho!

RELIGIONES Y DERECHOS HUMANOS: CONTENCIOSO HISTÓRICO Y RELACIÓN CONFLICTIVA

Juan José Tamayo

1.1. Inmersos en la cultura de los derechos humanos y su permanente transgresión

Vivimos inmersos en la cultura de los derechos humanos, una cultura que suele considerarse universal tanto en su fundamentación y su contenido como en su desarrollo normativo. Es una cultura de consenso que apenas tiene detractores, aunque sí críticos de su formulación conceptual, su regulación jurídica y su aplicación a veces selectivamente excluyente.

A su vez, vivimos inmersos en una cultura que transgrede los derechos humanos de manera sistemática, no sólo en el ámbito individual sino también, y de manera muy acusada, en el estructural e institucional, a veces con el silencio —¿cómplice?— e incluso la necesaria colaboración de los organismos nacionales, regionales e internacionales encargados de velar por su cumplimiento, la mayor parte de las veces para proteger los intereses del Imperio y las empresas multinacionales bajo el paraguas de la globalización neoliberal. Se podría decir que los derechos humanos parecen aún a la asignatura pendiente o, en palabras de José Saramago, la utopía del siglo XXI.

El neoliberalismo niega toda fundamentación antropológica de los derechos humanos. Los priva de su universalidad, que se convierte en mera retórica tras la cual esconde la defensa de sus intereses, y establece una base y una lógica puramente económicas para su ejercicio, la de la propiedad y acumulación de poder adquisitivo. En la cultura neoliberal los derechos humanos tienden a reducirse. Sólo las personas que son propietarias, aquellas que detentan el poder económico, son sujetos de derechos.

Para que dejen de ser esa asignatura pendiente, los derechos humanos no pueden formularse ni construirse en abstracto e intemporalmente, sino que se han de ubicar en una temporalidad concreta, tal y como predica la concepción sociológico-jurídica de los derechos humanos. A su vez, deben ser reinterpretados constantemente, considerando el contexto histórico. Hoy en día, el contexto en que deben ser reformulados e interpretados es, por un lado, el de la globalización neoliberal de la economía y de la técnica, que es una globalización excluyente, y por otro, el de la fragmentación social y cultural de la ciudadanía. También intervienen la interculturalidad y el pluralismo religioso, que abren el horizonte y el contenido de los derechos humanos en los diferentes escenarios culturales y religiosos, y no sólo en el ámbito de la cultura occidental y del cristianismo, la religión mayoritaria en este escenario.

1.2. Cuestionamiento de la secularización y retorno de la religión

La relación entre religiones y derechos humanos ha sido siempre conflictiva. Ocupadas como han estado, y siguen estando, las religiones en la defensa de los derechos divinos, apenas prestaban atención a los derechos humanos y, cuando lo hacían, era para supeditarlos e incluso oponerlos a los derechos divinos. En caso de conflicto entre los dos derechos, generalmente solían predominar los derechos absolutos de Dios sobre los derechos limitados de los seres humanos, la Verdad de Dios sobre la de los hombres, la Palabra de Dios por encima de la ciencia, de la razón, de la lógica humana. Uno de los casos más ilustrativos son las condenas de la Inquisición y los métodos que se emplearon.

¿Qué papel juegan las religiones en la reformulación y resignificación de los derechos humanos en el actual pluralismo religioso y cultural?

1.3. Regreso de las religiones contra todo pronóstico

Empecemos por decir que el interés actual por la relación, la mayor parte de las veces conflictiva, entre derechos humanos y religiones viene motivado de manera especial por un fenómeno nuevo: el despertar de las religiones, el retorno de las diosas y los dioses o, en expresión de Gilles Kepel, «la revancha de Dios». ¹ Se trata de un fenómeno contra pronóstico que cuestiona la teoría de la secularización como categoría hermenéutica única de la evolución del fenómeno religioso, construida desde Comte hasta nuestros días. Como afirma Salvador Giner, «ya casi nadie sostiene hoy la secularización general y unívoca como un corolario al proceso de modernización. Las sociedades altamente secularizadas lo son sólo de forma relativa».

En poco menos de treinta años se han producido los siguientes cambios:

- de la religión como fenómeno residual, marginal e irrelevante con fecha próxima de caducidad, a la religión como dimensión fundamental que configura la identidad cultural de los pueblos y de las comunidades humanas;
- de la religión como espacio de sosiego anímico, de tranquilidad de conciencia y de remanso de tormentas, a la religión como fuente de conflictos e, incluso, de nuevas guerras de religiones por razones doctrinales, que desembocan en fundamentalismos atizados por un terrorismo de motivación religiosa;
- de la «religión invisible» que diagnosticó Thomas Luckmann en la década de los sesenta del siglo pasado, ² a la religión política, como aparece en el judaísmo, con el protagonismo de los sectores ultraortodoxos en la política del Estado de Israel, en el

1. G. KEPEL, *La revancha de Dios: Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid, Anaya, 1991.

2. T. LUCKMANN, *La religión invisible: El problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca, Sígueme, 1973. (La edición original en inglés se publicó en 1967).

islam, con la vinculación intrínseca entre religión y política, a la cúpula romana del catolicismo, con su programa de recristianización de Occidente, su defensa de las «raíces cristianas» de Europa y la petición a los parlamentarios católicos que defiendan la visión cristiana en el ejercicio de la actividad política y en la elaboración de las leyes, oponiéndose a las leyes contrarias a la concepción cristiana del ser humano, en el mundo evangélico fundamentalista de los Estados Unidos, que desde hace un cuarto de siglo está jugando un papel decisivo en la política neoconservadora, tanto en la elección de los presidentes Ronald Reagan, George Bush padre y George W. Bush hijo como en su actividad política.

- de la religión recluida a la esfera privada y la práctica cultural y devota, a la reconquista de la esfera pública;
- de la religión como fenómeno sin significación social (ser creyente o no ser creyente resultaba irrelevante), a la afirmación explícita o, mejor, confesión pública de las propias creencias, tanto a nivel personal como colectivo, tanto con palabras como con hechos, por ejemplo, el uso del velo por parte de los musulmanes y la reivindicación de la enseñanza de la religión católica en la escuela por parte de la jerarquía católica;
- de la modernización de las religiones a mediados del siglo xx, a la confesionalidad de los Estados y sus instituciones a partir de la década de los setenta;
- de la secularización, desacralización y privatización de la religión de los años 60 del siglo pasado a la actual desecularización, resacralización y desprivatización.³

La secularización de las opciones morales individuales (que ya no se rigen por criterios religiosos) coexiste con una sacralización o neoconfesionalización de las esferas públicas, que se deja sentir de manera especial en las relaciones entre derecho y religión.

Causas del retorno de la religión

El retorno de las religiones reviste especial complejidad y no admite una explicación monocausal, sino que han podido confluír diversos factores. He aquí algunos:

- La aceleración ilimitada de los avances científicos en todos los campos y, muy especialmente, en el de la biogenética, plantea dudas éticas. En estos casos suele recurrir a la religión para encontrar criterios éticos que permitan discernir dichos avances. Hay, por ejemplo, una fuerte e intensa presencia confesional de carácter cristiana en el nacimiento, desarrollo y control de la bioética.
- Se aprecia una sensación de vacío ante la crisis de las ideologías y el fracaso, al menos parcial, de las grandes utopías forjadas por la modernidad.
- El paso tan rápido de sociedades monoculturales y monorreligiosas a sociedades cultural y religiosamente plurales genera inseguridad y plantea todo tipo de problemas.
- Los colectivos inmigrantes que se sienten discriminados y desprotegidos en sus derechos básicos tienden a apelar a la religión como instancia que les ayuda a soportar las frustraciones e incomprensiones provocadas por una acogida poco solidaria y a fortalecer las bases de cohesión social. Ambas funciones pueden jugar un papel importante en el proceso de reconstrucción de la identidad y la integración.⁴

3. Salvador GINER, *Carisma y razón: La estructura moral de la sociedad moderna*. Madrid, Alianza, 2003; J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid, PPC, 2000.

4. VV. AA., «Emigrantes y refugiados: Un desafío ético», *Concilium* 248, agosto de 1992; VV. AA., «Transgresión de fronteras: ¿Surgimiento de nuevas identidades?», *Concilium* 280, abril de 1999; R. APARICIO; A. TORNOS; J. LABRADOR, *Inmigrantes, integración, religiones*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1999; J. GOYTISOLO; Sami NAIR, *El peaje de la vida*. Madrid, Aguilar, 2000; VV. AA., «Los retos de las migraciones», *Iglesia Viva* 2005 (2001).

Todos estos fenómenos demuestran empíricamente que la modernización puede sufrir, y de hecho está sufriendo, regresiones y que, como condición necesaria para su supervivencia, es necesario incorporar a la teoría de la modernización y a su dimensión secularizadora elementos no previstos, como el de la posibilidad de fanatización de algunos sectores de la sociedad y la reconversión de algunas tendencias religiosas por el camino de «una relativa resacralización del universo hipermoderno».⁵

Jürgen Habermas cree, a su vez, que la comprensión de la tolerancia de las sociedades pluralistas implica dos exigencias: por parte de los creyentes, que en su relación con aquellos que tienen otro credo religioso y con las personas no creyentes, deben hacerse a la evidencia de contar con la persistencia indefinida del disentimiento, y por parte de los no creyentes, que deben hacerse a la misma evidencia en la relación con las personas creyentes. A Habermas le parece que la neutralidad del poder del Estado en materia de⁶ cosmovisiones, que garantiza iguales libertades éticas para cada ciudadano y ciudadana, resulta incompatible con el intento de generalizar políticamente una visión secularizada del mundo. En su actuación como ciudadanos, las personas secularizadas no pueden, en principio, negar el potencial de verdad de las cosmovisiones religiosas, como tampoco discutir a sus conciudadanos creyentes el derecho a contribuir en las discusiones públicas con su lenguaje religioso. Habermas defiende la persistencia de la religión: «Mientras el lenguaje religioso siga estando acompañado de contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿de momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que esperan aún a ser traducidos a la vía de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá sustituir ni eliminar la religión».

Lo que parece claro es que la categoría de secularización, aun siendo importante, no agota el análisis sociológico de los climas culturales de la modernidad y del fenómeno religioso, ni tampoco constituye su categoría hermenéutica explicativa única, sino que es necesario recurrir a otras categorías: retorno de la religión, desacralización, nuevos movimientos religiosos, diálogo interreligioso, fundamentalismos, interespiritualitat, etc.

1.4. El problema de la fundamentación de los derechos humanos en las religiones

La actitud que adoptan las religiones hacia los derechos humanos es hoy uno de los criterios de relevancia o irrelevancia social, de validación o invalidación ética, y de reconocimiento o rechazo a nivel cívico. Y esto en cuatro niveles: el de la antropología subyacente, el de la fundamentación, el de su reconocimiento y defensa de la sociedad y el de su práctica en el interior de las religiones.

1. Antropología pesimista

Las religiones en general tienden a considerar a los seres humanos, creyentes o no, como seres dependientes de su hacedor o creador y sometidos al plan que la divina Providencia tiene sobre la humanidad. Carecen de autonomía en su manera de pensar y de actuar. Toda persona, antes que ser humano con derechos y deberes, es pecadora a los ojos de Dios y necesita redención, pero antes debe arrepentirse y convertirse. La concepción antropológica de las religiones suele ser pesimista y negativa. Agustín de Hipona lleva este pesimismo al extremo al considerar que la humanidad es una *masa condenada*, lo que implica, en buena lógica, un fracaso en el plan del Dios creador y salvador.

Conforme a esta concepción, el ser humano difícilmente puede ser portador de dignidad y sujeto de derechos, sino que más bien es detentor de deberes y obligaciones, expresados en los

5. Salvador GINER, *Op.cit.* p. 133.

6. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990, p. 62-63

diferentes códigos jurídicos y morales religiosos en forma de prohibiciones y amenazas de castigo, no sólo temporales, sino también eternos.

Para que las religiones reconozcan a los seres humanos como sujetos con derechos, deberían cambiar su concepción antropológica y, como resultado, de paradigma. De lo contrario, seguirán estando en las antípodas del paradigma de los derechos humanos y oponiéndose de manera pertinaz en su formulación y ejercicio.

2. Fundamentación: El derecho divino y el derecho natural

El derecho divino se arroga una serie de características que lo diferencian del derecho humano y lo sitúan por encima de este.⁷ La primera es su *superioridad*, ya que ha sido revelado por Dios y sus fuentes preceden en jerarquía a las disposiciones establecidas por el ser humano. Se considera que el derecho divino constituye la base y el límite del derecho humano; sus contenidos son desarrollados por el legislador o intérprete humano. La segunda es la *inmutabilidad* en cuanto a su origen divino, una inmutabilidad que no puede ser absoluta, ya que los regímenes divinos se sitúan en la historia y se adaptan a los cambios de la comunidad religiosa que ha de cumplirlos.⁸ La tercera es la *plenitud*, ya que posee todos los elementos necesarios para la consecución de sus fines. Lo que compete a la autoridad humana no es otra cosa que explicitar lo contenido en el derecho divino y sacar a la luz sus riquezas. La cuarta es la *universalidad*, que inicialmente se corresponde con el alcance universal de la revelación divina, si bien en la práctica se limita a las personas de una determinada religión y en este sentido es una universalidad potencial. Una quinta característica, en el caso del judaísmo, del cristianismo y del islam, es que se trata de un *derecho revelado*, ya que el ser humano lo llega a conocer no por su cuenta sino por medio de una revelación. La iniciativa, por tanto, pertenece a Dios.

¿Y el *derecho natural*? Según la tradición católica que alcanza su perfección teórica con Tomás de Aquino, a diferencia del derecho divino, promulgado por Dios a través de su revelación a los seres humanos en la historia, el derecho natural, que también proviene de Dios, está inscrito en la creación y en la naturaleza humana y a él puede acceder todo ser humano a través de la razón, sin necesidad de una revelación especial. Los dos coinciden en sus contenidos. Se trata, en ambos casos, de un derecho inmutable y vinculante: el natural, a todo el género humano, el divino, a los fieles bautizados.

Desde hace tiempo la noción misma de derecho natural ha sido puesta en cuestión tanto desde el punto de vista filosófico y teológico como desde el histórico y jurídico, dentro y fuera de las religiones. Si la doctrina de Locke constituye la culminación del derecho natural moderno, la filosofía de Kant representa su cuestionamiento más radical. El filósofo de Königsberg transforma el derecho y la ley naturales en derecho y ley racionales.⁹

En algunos sectores del judaísmo el problema del derecho natural se plantea de forma similar a la teoría cristiana clásica, aunque con diferencias de matiz. La doctrina judía defiende que, hasta la revelación de Yahvé a Moisés, la humanidad se rigió por los preceptos que Dios dio primero a Adán y luego a Noé: no blasfemar, no caer en la idolatría, no matar, no robar, no caer en inmoralidad sexual, no comer ninguna parte cortada a un animal vivo y constituir tribunales para administrar justicia. Son preceptos que se caracterizan por ser universales, inmutables y obligatorios para todos los seres humanos. En el monte Sinaí, Dios se le revela a Moisés y le entrega las tablas de la Ley, que rigen para los judíos. Hay que reconocer, no obstante, que la tendencia a ver en los preceptos dados por Dios a Noé un trasunto de derecho natural no tiene mucha cabida en el mundo judío.

7. S. FERRARI, *El espíritu de los derechos religiosos: Judaísmo, cristianismo e islam*. Barcelona, Herder, 2004, p. 130.

8. Refiriéndose precisamente a la inmutabilidad divina, Pasquale Stanislao Manzini definía con humor, a finales del siglo XIX, los sistemas de derecho divino como aquellos en los que «ya nadie puede hacer leyes, ya que el legislador ha muerto».

9. L. STRAUSS, «Derecho natural». En: D.L. SILLS, (Dir.). *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*. Vol. 3. Madrid, Aguilar, 1979, p. 572-576; J. FINNIS, *Natural Law*. Aldershot, Dartmouth, 1991.

No podemos desconocer los intensos y profundos debates filosóficos y teológicos producidos en el islam en torno a las relaciones entre razón y revelación, sobre todo durante la época de esplendor del pensamiento musulmán, que han disfrutado de una influencia muy importante en la filosofía y teología occidentales. Es el caso de Averroes, que defendía la reconciliación de la filosofía y la teología y el gran servicio que la razón podía prestar a la fe. Hoy, sin embargo, la influencia del filósofo andalusí medieval en el pensamiento musulmán resulta escasa. En el islam actual predomina la tendencia a absorber la razón en la revelación y el derecho natural en el derecho divino. Para los musulmanes, los principios de la ley superior, conocidos como naturales dentro de la tradición católica, se encuentran en el Corán. «Todo se apoya sólo e inequívocamente en la voluntad divina, no queda espacio para ninguna teoría del derecho natural, y el derecho positivo humano no puede adquirir ningún relieve significativo. Con todo, toda sharia es fundamental y esencialmente divina», comenta Anderson.¹⁰

3. Jerarquización de los seres humanos en función de sus creencias

Las religiones tienden a establecer diferencias entre los seres humanos en función de sus creencias; diferencias que, al final, desembocan en desigualdad y generan procesos de discriminación y exclusión. Se distingue entre creyentes de la propia religión y creyentes de las otras religiones. Los primeros son considerados elegidos por Dios y gozan de todos los privilegios que la divinidad tiene reservados para sus fieles, tanto en esta vida como en la última. Los miembros de otras religiones son tenidos por inferiores y son objeto de castigos, tanto en esta vida como en la futura. Esto se intenta justificar con una revelación divina dirigida a un pueblo, a una comunidad, a un grupo humano. Al final, la fundamentación se basa en un acto arbitrario del Dios en quien se cree.

Las diferencias se vuelven aún más acusadas entre creyentes y no creyentes, llegando a afirmar que estos se encuentran en el error y no pueden ser sujetos de derechos, conforme a la lógica agustiniana: «el error no tiene derechos», que aún recordó el papa Gregorio XV en la encíclica *Mirari Vos* (1832). Aquí la arbitrariedad desemboca en exclusión.

Otra tendencia de las religiones es establecer rígidas jerarquías en su seno entre las autoridades que representan a Dios y reciben de él el poder, y los fieles creyentes, que deben acatar sumisamente y poner en práctica de manera escrupulosa las directrices emanadas de arriba y transmitidas a través de los mediadores. Los primeros gozan de todos los derechos, para los segundos todos son deberes. Y eso se considera institución divina. Un buen ejemplo de esta tendencia lo encontramos en la Iglesia católica, que funciona como una organización con una nítida diferencia entre jerarquía y pueblo cristiano, clérigos y laicos, Iglesia docente e Iglesia discente o, para decirlo con el símil tan repetido como poco afortunado de los documentos eclesiásticos, entre pastores y rebaño. Hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965), los papas han definido la Iglesia católica como una *sociedad desigual*. La desigualdad no se consideraba una desviación a corregir, sino que pertenecía a la misma estructura eclesial. Más aún: es voluntad de Dios que así sea y se corresponde con el acto de institución de la Iglesia por parte de su fundador, Jesucristo.

Como ejemplo, he aquí dos testimonios de dos autoridades cualificadas del mundo eclesiástico. El primero corresponde a León XIII, Papa desde 1878 a 1903: «Es constante y manifiesto que hay en la Iglesia dos órdenes muy diferentes por su naturaleza: los pastores y el rebaño, es decir, los jefes y el pueblo. El primer orden tiene por función enseñar, gobernar, dirigir a los hombres en la vida, imponer reglas, el otro debe estar sometido al primero, obedecer, ejecutar sus órdenes y honrarlo».¹¹ El segundo pertenece a su sucesor, Pío X, papa desde 1903 a 1914, que refuerza la misma idea de León XIII: «Por el hecho de que la Iglesia es el Cuerpo Místico, resulta de ello que

10. S. FERRARI, *Op.cit.* p. 166.

Para un estudio del pensamiento islámico: M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento islámico: 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en oriente. 2. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)*. Madrid, Alianza, 2000. 2 v.

11. LEÓN XIII, *Lettre à Monseigneur Maignan, archevêque de Tours*. [S: s.n.], 1888.

esta Iglesia es por su esencia una sociedad desigual, es decir, una sociedad que comprende dos categorías de personas: los pastores y el rebaño, los que ocupan un rango en los diferentes grados de la jerarquía, y la multitud de los fieles. Y esas categorías son tan distintas entre sí que sólo en el cuerpo pastoral residen el derecho y la autoridad necesarios para dirigir a todos los miembros hacia la finalidad de la sociedad. En cuanto a la multitud, no tiene otra obligación que la de dejarse conducir y, rebaño dócil, seguir a sus pastores».¹²

4. Objeciones a la teoría de los derechos humanos

Las religiones han planteado serias objeciones –algunas aún siguen vigentes– para asumir la teoría de los derechos humanos, e incluso se oponen a ella frontalmente por considerar que su formulación y fundamentación se mueve en el ámbito antropológico-jurídico y no tiene base trascendente. Es más, las religiones se resisten a ponerlas en práctica en la sociedad y se sienten más cómodas en contextos dictatoriales. Llegan incluso a negar el valor de la ética que no tenga fundamento trascendente. Es el caso de Mohamed Talbi, ex profesor de Historia Islámica en la Universidad de Túnez, que criticó la Declaración del II Parlamento de las Religiones del Mundo celebrado en Chicago en 1993 porque, en su opinión, «castiga a Dios al silencio, lo oculta vergonzosamente y se expresa en términos ateos». Afirma Talbi:

«Para mí, como musulmán, no es aceptable una ética que no incluya esta relación vertical, esta dimensión trascendente de mi ser humano. La ética que se ciñe a las reglas de buenas maneras y de coexistencia pacífica y solidaria está muy bien, pero no es suficiente. Una ética que no incluya la dimensión trascendente es chata, le falta tirón. *No tiene sentido, ni resultados ni fines*. No es más que una vida animal bien ordenada sobre la tierra. Pero el hombre es algo más. Y es misión de las religiones proféticas y monoteístas pregonarlo y ponerlo de manifiesto. A partir de aquí, hay que estar dispuestos a tender la mano a todos».¹³

Las religiones suelen resistirse a practicar los derechos humanos en su seno, alegando que ellas deben obedecer los preceptos emanados de sus respectivos textos sagrados, que expresan la voluntad de Dios, y por tanto no tienen por qué someterse a declaración humana de derechos, por muy universal y consensuada que sea. Esta actitud constituye una dificultad para la globalización de los derechos humanos que se añade a las que ya se plantean en un mundo donde impera el interés crematístico sobre el respeto a los derechos humanos, el mercado sobre la democracia y la economía sobre la política.

En el plano doctrinal, el problema radica, a veces, en la no coincidencia entre la «voluntad de Dios», expresada en los textos sagrados, y la legislación civil, aprobada democráticamente por los representantes del pueblo, entre las leyes reveladas y el derecho positivo.

5. Conflicto en el ámbito institucional

En el ámbito institucional se producen permanentes conflictos entre el poder legislativo y las autoridades religiosas porque éstas consideran inmodificables determinados principios morales que, a su juicio, pertenecen a la ley natural, de la que las jerarquías religiosas se consideran intérpretes legítimas y únicas. Es el caso, por ejemplo, de las leyes sobre el divorcio, la interrupción voluntaria del embarazo, el matrimonio y la adopción homosexual y la investigación con células madre embrionarias, a las que se opone la jerarquía católica, que no reconoce legitimidad a los representantes del pueblo para legislar sobre estas materias. Durante los últimos años hemos podido ver en España numerosos ejemplos al respecto en declaraciones de jefes católicos, cada vez más radicales y descalificatorias contra el gobierno y los legisladores, a quienes acusan de laicismo agresivo, fundamentalismo laicista (cardenal Herranz, cuando era presidente de la

12. Pío X. *Vehementer Nos*. [Sl: s.n.], 1906.

13. M. TALBI, «Una carta de los deberes y tareas de todos los hombres». En: H. KÜNG, (Ed.) *Reivindicación de una ética mundial*. Madrid, Trotta, 2002, p. 199. (El subrayado es mío).

Interpretación de los Textos Legislativos), golpe de Estado (monseñor Burillo, obispo de Ávila), política laicista y fobia religiosa del partido en el poder, suplantación cultural del humanismo cristiano, vertebrador de Europa, por un humanismo cívico y materialista que oculta su totalitarismo de origen (monseñor del Río, cuando era obispo de Jerez); calificación de los matrimonios homosexuales de virus y moneda falseada (padre Juan Antonio Martínez Camino, secretario general de la Conferencia episcopal Española), y de la reforma de la ley del divorcio como reducción del matrimonio a un nivel inferior a un contrato de compraventa (monseñor Sebastián, arzobispo de Pamplona). Todo ello alegando, en palabras del Sr. Rafael Termes, que «no puede ser en derecho lo que no es por naturaleza».¹⁴ Pero las descalificaciones no han sido sólo verbales, sino que han desembocado en llamadas a los parlamentarios católicos para animarles a no aprobar las leyes y, una vez aprobadas, a los jueces, alcaldes y concejales para invitarles a desobedecerlas y a los ciudadanos para movilizarse contra ellas.

6. Transgresión de los derechos humanos en el interior de las religiones

La mayor dificultad que tienen las religiones con los derechos humanos en general reside en su propia organización, que no es democrática y suele ser jerárquico-piramidal, hasta el punto de transgredir constantemente los derechos humanos en su seno alegando, en el caso de la Iglesia católica: a) que es de institución divina, b) que se mueve en el terreno espiritual, y no político, y c) que su funcionamiento no es equiparable al de otras instituciones civiles.

7. Religiones y líderes religiosos en defensa de los derechos humanos

Pero esta es sólo una cara de las religiones. Hay otra más positiva y favorable a los derechos humanos, que se traduce en la defensa de los derechos de los pobres y excluidos por motivos de la globalización neoliberal y de todas las personas y colectivos que son marginados por razones de género, religión, etnia, raza y cultura. Cabe constatar al respecto que no pocos de los líderes que trabajan en defensa de los derechos humanos y de la justicia social en el mundo pertenecen a diferentes tradiciones religiosas y espirituales y, con frecuencia, basan su lucha en las creencias religiosas que profesan. Veamos algunos ejemplos emblemáticos de líderes religiosos que trascienden las propias tradiciones religiosas y se convierten en referentes para creyentes y no creyentes.

1. Cristianismo

En el ámbito cristiano destacan personalidades como Martin Luther King, Desmond Tutu, monseñor Oscar A. Romero, el teólogo Ignacio Ellacuría y la misionera Teresa de Calcuta.

El pastor baptista Martin Luther King (1929-1968) reconocía haber obtenido sus ideales de la formación cristiana recibida y de la técnica de la acción de Gandhi. A partir de esta doble inspiración asumió la resistencia no violenta contra la discriminación racial, presente en cada momento de la vida de las personas y de las comunidades negras, y la defensa de sus derechos civiles. Lideró la marcha del 29 de agosto de 1963 en Washington, donde pronunció su emblemático discurso *Tengo un sueño*, que invitaba a luchar por la justicia, por todos los derechos de los seres humanos y contra la pobreza en que vivían las personas negras, animándoles a pasar de las arenas movedizas de la injusticia racial a la roca de la fraternidad, y conseguir así que la justicia fuese una realidad para todos los hijos de Dios. «No habrá descanso ni tranquilidad –dijo– hasta que las personas negras no tengan garantizados sus derechos como ciudadanos y ciudadanas». Y esto a partir de un principio: que todos los seres humanos fueron creados iguales. Un año después recibía el premio Nobel de la Paz. En 1968 fue asesinado por James Earl Ray.

14. R. TERMES, «¿Hay conflicto entre cristianismo y matrimonio homosexual? Otra respuesta», *El País*, 28 de julio de 2005, p.32. El autor responde a mi artículo: «Pluralismo o intransigencia», *El País*, 19 de junio de 2005, p. 17, con el que intento demostrar que no hay incompatibilidad entre cristianismo y homosexualidad.

Para Desmond Tutu, arzobispo anglicano de África del Sur, la base del igualitarismo de la Biblia radica en la idea de que todo pertenece a Dios y que todos los seres humanos tienen igual dignidad ante sus ojos. A partir de este principio protagonizó la lucha contra el *apartheid* y por la igualdad de derechos de blancos y negros en Sudáfrica.

Monseñor Romero, arzobispo de San Salvador (El Salvador) de 1977 a 1980, denunció los abusos del gobierno salvadoreño, que legitimaba la violencia hasta convertirla en uno de los pilares del Estado y mantenía las mayorías populares en una situación crónica de pobreza estructural. Condenó al Ejército y a los escuadrones de la muerte por la represión llevada a cabo contra los líderes políticos, religiosos y sindicales defensores de los derechos humanos. Abogaba por un cambio de estructuras que permitiera un mejor reparto de la riqueza e hizo constantes llamamientos a la reconciliación entre guerrilla y ejército, una reconciliación que pasaba por el abandono de las armas y por la instauración de una sociedad más justa. «En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuoso, les suplico, les pido, les ordeno: ¡cesen la represión!». Este fue su dramático llamamiento al gobierno y al ejército de El Salvador ante la masacre llevada a cabo contra el pueblo. Un día después era asesinado mientras celebraba misa por orden del Mayor D'Abuisson.¹⁵

Ignacio Ellacuría, teólogo, filósofo y rector de la Universidad Centroamericana (UCA) de San Salvador (El Salvador), fue uno de los principales teóricos de los derechos humanos de la teología de la liberación y uno de sus más comprometidos defensores en este pequeño país centroamericano. Abogó por la negociación entre el FLNM y el Gobierno para detener la guerra y establecer una sociedad basada en la justicia. Murió mártir por causa de la justicia que brota de la fe. Ellacuría parte de los fundamentos biológicos de los derechos humanos, lo que le lleva a dar prioridad a los derechos relacionados con la supervivencia, que son los más amenazados: la vida, la salud, la vivienda, el trabajo, la educación, la alimentación. Sólo desde esta perspectiva, los derechos humanos son universalizables: son algo que se debe a toda persona y vienen exigidos por la unidad real de lo humano. Su disfrute o carencia condicionan sobremanera el desarrollo de cada persona. Ahora bien, la universalización de los derechos exige contextualizar tres niveles complementarios: desde donde, para quién y para qué. Y la respuesta no puede ser más diáfana: desde las mayorías populares y al servicio de su liberación integral.

La reflexión de Ellacuría sobre los derechos humanos se guía por el método de la historización de los conceptos, que constituye una crítica radical al uso ideologizado (en el sentido de falseador y encubridor de la realidad) y ahistórico que la filosofía hace con frecuencia de los conceptos. En su aplicación a los derechos humanos, se convierte en criterio de verificación y realización práctica de estos dentro de los procesos históricos, y en base para la defensa de la libertad *desde la liberación y no desde la liberalización* (no desde el neoliberalismo hoy imperante). La historización de los derechos humanos implica ocuparse de los derechos de los pobres, que constituyen las tres cuartas partes de la población mundial, es a ellos a quienes se les niega su ejercicio.

2. Islam

En el islam hay numerosos movimientos y líderes religiosos comprometidos con la defensa de los derechos humanos desde el interior mismo de la fe musulmana. Durante la presidencia de la República Islámica de Irán, Mohamed Jatami (1997-2005), hijo de un religioso chií perteneciente a la dinastía del Profeta y representante del sector moderado y reformista del islam, se mostró favorable a la democracia, así como a la teoría y práctica de los derechos humanos. Estos, afirmaba en 2002, «son uno de los mayores éxitos del mundo actual. La democracia no tiene significado sin los derechos humanos y sin reconocer que el hombre tiene derecho a dirigir su destino. Creo que existen unos principios y normas que son aceptables en todas partes. Nosotros

15. M. MAIER, *Oscar Romero: Mística y lucha por la justicia*. Barcelona, Herder, 2005.

tenemos que considerar los derechos humanos como algo beneficioso». ¹⁶ Un criterio importante a la hora de medir el grado de cumplimiento de los derechos humanos es, a su juicio, el respeto a los valores religiosos y culturales. Él personalmente, como presidente de Irán, tuvo que vencer numerosas resistencias dentro de su país por parte de los clérigos, que impedían las reformas y las tímidas aperturas en materia religiosa. Además, también experimentó como los mencionados clérigos prohibían listas enteras de candidatos por tener un perfil liberal.

En la defensa de los derechos humanos, especialmente de las mujeres, destacan la científica social marroquí Fátima Mernissi y la jueza iraní Shirin Ebadi. La primera ha publicado numerosas obras e investigaciones sobre las causas de la misoginia en el islam actual remontándose a las citas misóginas «atribuidas» al Profeta. En 2003 compartió con Susan Sontag el premio Príncipe de Asturias de Las Letras. Shirin Ebadi trabaja en Irán por la defensa de los derechos humanos, especialmente de los niños y niñas, y por la liberación de las mujeres desde el interior del Islam, ya que considera las dos tareas compatibles con la fe musulmana que profesa. Recibió el premio Nobel de la Paz en 2003.

Son muchos los líderes musulmanes y los movimientos islámicos que han luchado y luchan, desde la propia fe en All-ah y bajo la guía del Profeta, en contra del colonialismo, a favor de la independencia y en defensa de los derechos humanos. Entre ellos cabe destacar el iraní Alí Shariati (1933-1977), que luchó contra el Sha de Persia y murió en circunstancias extrañas en Londres en 1977. Es considerado un mártir del SAVAK, la policía secreta del Sha. Comprometido con los movimientos a favor de los derechos humanos y en el trabajo por la armonía entre las religiones está el intelectual musulmán de la India Asghar Ali Engineer.

3. Hinduismo

Dentro de la tradición hindú brilla con luz propia y expansiva Gandhi (1869-1948), que defendió los derechos humanos a través de la resistencia cívica y la no violencia activa en el deber y en la fe en Dios. «La verdadera fuente de los derechos es el deber. Si todos cumplimos con nuestros deberes, no habrá que buscar los derechos muy lejos. Si no cumplimos con nuestros deberes, pero exigimos nuestros derechos, estos se nos escaparán como una quimera. Cuanto más los persigamos, tanto más lejos volarán». ¹⁷ La obediencia a la ley divina exige resistir a las leyes injustas. Someterse a estas leyes sería un pecado, como también lo es la violación de las leyes divinas. La defensa de los derechos humanos es, para él, inseparable de la de derechos de la naturaleza y de los animales. Fue asesinado el 30 de enero de 1948 en Delhi cuando se dirigía a la oración de la tarde. El doctor *dalit* Bhirmao R. Amdedkar (1859-1951) se comprometió con la lucha contra la exclusión social, la marginación religiosa y la discriminación política de los *dalit* (=intocables). Acabó convirtiéndose al budismo, y con él muchos *dalit*, porque era la religión contraria al sistema de castas.

4. Judaísmo

El judaísmo cuenta con luchadores por los derechos humanos en la sociedad y por la reforma interna de la propia religión. Son muchas las judías que lideran la lucha por la emancipación de la mujer en el movimiento feminista, a veces movidas por su religiosidad y otras desde planteamientos laicos.

16. Tomo estas declaraciones de una entrevista hecha por la periodista Ángeles Espinosa y publicada en el diario El País el 31 de octubre de 2003, con motivo de un viaje de Jatami a España

17. M. GANDHI, *La Verdad es Dios: Escritos desde mi experiencia de Dios*. Santander, Sal Terrae, 2005, p. 210. Introducción y edición de John DEAR. El texto está escrito el 8 de enero de 1925.

M. GANDHI, *Mi vida es mi mensaje: Escritos sobre Dios, la verdad y la no violencia*. Santander, Sal Terrae, 2003. Introducción y edición de J. DEAR.

5. Budismo

Dentro del budismo hay movimientos y corrientes que reformulan sus principios éticos en el horizonte de los derechos humanos, siguiendo la tradición de Buddha, que defendió la igualdad de todos los seres humanos y se opuso a la estructuración de la sociedad en castas. Un ejemplo luminoso de dicha reformulación y de la nueva práctica budista es el poeta y monje vietnamita Thich Nhat Hanh, exiliado a Francia y fundador de la Orden de la Interidentidad, que aborda los problemas de la justicia social y de la paz, sensibiliza a sus seguidores en la conciencia de la fraternidad y reinterpreta los principales preceptos budistas a la luz de la nueva realidad mundial.¹⁸ El Dalai Lama constituye uno de los referentes mundiales más luminosos del trabajo por la paz y la defensa de los derechos humanos, a partir de una doble revolución: ética y espiritual, que compagine armónicamente la compasión hacia el otro y la transformación interior.¹⁹ Todo esto lo hace desde la incómoda e injusta situación de exiliado de su país, un largo exilio que dura ya más de cincuenta años. En la misma dirección caminan los monjes de Myanmar, que han desafiado la Junta Militar que gobierna represivamente con mano de hierro el país desde la década de los sesenta del siglo pasado, casi cincuenta años, apoyando e incluso liderando las multitudinarias manifestaciones populares en favor de la democracia y solidarizándose con la líder Sun Yu, detenida desde hace casi veinte años y Premio Nobel de la Paz.

1.5. Conclusión

No existen religiones universales, como tampoco dioses universales. La consideración de universalidad reconocida a unas religiones y negada a otras es un acto de imperialismo religioso que es necesario superar. Yo creo que las religiones sólo se convierten en universales cuando renuncian a sus pretensiones absolutistas y hegemónicas y defienden las causas universales de la humanidad, sobre todo las causas perdidas, y ello a través del diálogo, del respeto a la libertad de creencias y no-creencias y de la renuncia a la violencia para imponer sus ideas. Esto sucede cuando se integran en las condiciones de vida de este mundo, cuando asumen las causas universales de la humanidad y de la tierra: justicia, paz, solidaridad, igualdad, protección del medio ambiente, derechos humanos y los de la naturaleza. E incluso en este caso, son universales de manera relativa, porque su horizonte es el de la propia religión.

Las religiones deben subordinar sus textos legales, Vedas, Cuatro Nobles Verdades, Tao, Toráh, Talmud, Sermón de la Montaña, Leyes eclesiásticas, Corán, Sharia, etc., a las exigencias mínimas de los seres humanos y de la naturaleza. De no ser así, y por motivos de la preservación de la pureza de su lenguaje, su doctrina, sus cultos y su moral particular se convertirán en enemigas de la humanidad y de la naturaleza.²⁰ Una lectura fundamentalista de los textos «sagrados» de las religiones constituye la más crasa negación del mensaje que quieren transmitir. El literalismo textual desemboca directamente en el falseamiento de sus enseñanzas para hoy. Me parece importante aplicar el principio de reciprocidad, compartido por las grandes tradiciones religiosas: trata a los demás como te gustaría que te trataran a ti. Los derechos humanos, la diversidad cultural, la defensa de la naturaleza, la justicia y la solidaridad: he aquí el horizonte en que se han de interpretar los textos religiosos. Sin olvidar nunca la libertad, pues como dice Don Quijote –y conviene recordarlo en el cuarto centenario de su publicación–: «no hay en la tierra contento que se iguale a alcanzar la libertad».

A su vez, la teoría y la práctica de los derechos humanos deben estar abiertas a las aportaciones creativas de las religiones a partir de sus mejores tradiciones humanitarias y ecológicas. No hay que olvidar que las actuales declaraciones de los derechos humanos surgen en el horizonte de

18. Entre sus muchas obras: Thich NHAT HANH. *Buda viviente, Cristo viviente*. 2ª ed. Barcelona, Kairós, 2002.

19. DALAI LAMA. *El arte de vivir el nuevo milenio*. Barcelona, Grijalbo, 2000.

20. J. MOLTSMANN, *Dios en la creación: Doctrina ecológica de la creación*. Salamanca, Sígueme, 1987.; J. MOLTSMANN, «Derechos del hombre, derechos de la humanidad y derechos de la naturaleza», *Concilium* 228, p. 311-329.

una tradición religiosa, la judeocristiana, que tienen sus raíces en las filosofías griega y romana y que están formuladas conforme a una tradición cultural, la occidental-humanista. Tradiciones todas ellas que tienden a subrayar con mayor intensidad la dimensión personal e individual que la social y comunitaria, y suelen descuidar la dimensión ecológica. Por eso me parece necesario incorporar los valores de las otras tradiciones religiosas: el islam, el taoísmo, el confucianismo, el hinduismo, el budismo, las religiones indígenas, etc.

UNIVERSALISMO Y RELATIVISMO

1. ¿Límites a los derechos Humanos? Aspectos a debate

De cara a poder afrontar de forma precisa y jurídicamente correcta el debate en torno al universalismo en materia de derechos humanos y el relativismo cultural o religioso hay que aclarar algunos aspectos importantes.

Lo que se entiende jurídicamente por núcleo duro del principio del respeto de la dignidad humana, establecido en diversos instrumentos internacionales de derechos humanos, está conformado por el derecho a la vida, la prohibición de la tortura, la prohibición de la esclavitud y el derecho a un proceso justo, todos ellos orientados por los principios básicos de igualdad y no discriminación. Pero, ¿se debería de ampliar este núcleo duro? ¿Coincide este núcleo duro jurídicamente establecido con los derechos irrenunciables de todas las culturas y/o religiones?

De hecho, no podemos olvidar que una de las características del Derecho Internacional de los Derechos Humanos es que son los estados los que lo construyen y, por lo tanto, lo que queda plasmado en las leyes internacionales no deja de ser un acuerdo político.

De este modo, al hablar de universalismo debemos distinguir entre el mundo jurídico, desarrollado en su ponencia por Jordi Bonet, y el mundo de los valores y las ideas, perspectiva utilizada por Josep Maria Esquirol.

Sin embargo, desde cualquiera de estas dos perspectivas, las dudas y aspectos a debate que se planteaban al grupo eran el papel de las particularidades culturales y de las religiones en la concepción universal de los derechos humanos.

Dicho de otra manera, ¿se puede considerar que el universalismo en materia de derechos humanos ha de convivir con un cierto particularismo que viene representado por las diferentes culturas y/o religiones? ¿Tiene límites o barreras esta convivencia? ¿Quiere esto decir que podemos entrar en un debate sobre si un determinado relativismo cultural y/o religioso es compatible con el universalismo? En otras palabras, ¿dónde están las líneas rojas, los derechos irrenunciables que no permiten ningún relativismo?

En este sentido, es necesario abrir el debate sobre valores, derechos y religiones, para aclarar las diferencias entre valores y derechos y para dilucidar si hay valores compartidos por todas las confesiones.

Además, también es esencial aclarar la fundamentación de los derechos humanos, las diferencias sobre la cual podemos llevar a falsos relativismos. Es decir, si consideramos que la condición humana es universal, ¿quiere esto decir que existen unos derechos que se derivan también universales? En este sentido, el debate dentro del grupo no fue capaz de llegar a ningún consenso, como por otra parte, sucede con la doctrina sobre teoría de derechos humanos igualmente.

A continuación reproducimos las ponencias presentadas por **Josep Maria Esquirol**, que hará una reflexión sobre las diferentes fundamentaciones de los derechos humanos, es decir, nos

dará una panorámica de las diferentes teorías que han intentado contestar a la pregunta «¿por qué los derechos humanos?». En segundo lugar, reproducimos la ponencia de **Jordi Bonet** donde se recoge plenamente el debate entre universalismo y relativismo desde una perspectiva puramente jurídica.

2.2. Desde una perspectiva filosófica: sobre la fundamentación de los derechos humanos. Josep M. Esquirol

La temática de los derechos humanos es de una enorme amplitud. No trataré directamente de todo lo relativo a la génesis de las primeras declaraciones, a la problemática de las diversas «generaciones de derechos humanos», al proceso de positivización, etc. Me limitaré a introducir el tan debatido problema de la *fundamentación*. Obviamente, tampoco me voy a parar a mencionar la enorme cantidad de bibliografía existente y que no para de aumentar: sólo durante las dos últimas décadas, los estudios y publicaciones sobre la temática de los derechos humanos se han multiplicado de forma espectacular.

Sin pretender aquí coordinarlos, y mucho menos sintetizarlos, he creído oportuno, ya sea por la claridad de sus planteamientos o por la novedad que representan, hacer una pequeña referencia a los autores y corrientes siguientes: la fundamentación iusnaturalista de estilo escolástico de Maritain; la fundamentación moral de Tugendhat; la posible fundamentación en la ética discursiva; el rechazo de todo fundamento absoluto que sostiene Bobbio; y la nueva perspectiva propuesta por E. Lévinas.

1. El iusnaturalismo de tradición tomista (J. Maritain)

Es muy conocida la anécdota que explica Maritain a propósito de cómo se gestó la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU de 1948: «Durante una de las reuniones de la comisión nacional de la UNESCO donde se discutía sobre los derechos del hombre, alguien manifestó su extrañeza al ver que ciertos defensores de ideologías violentamente opuestas habían llegado a un acuerdo para redactar una lista de derechos. “Claro, –replicaron ellos– estamos de acuerdo a condición de que no se nos pregunte por qué”. Es con el “por qué” que comienza la discusión».²¹ Esta anécdota pone de manifiesto, por un lado, el problema del fundamento y, por otro, la necesidad de buscar la significación de este *acuerdo* práctico respecto a una determinada lista de derechos humanos.

Maritain comprende que el problema propiamente *filosófico* relativo a los derechos humanos es el de su fundamentación. Su respuesta particular al problema constituye una muestra del «iusnaturalismo tradicional» de raíz aristotélica-tomista. El fundamento de los derechos del hombre es la ley natural,²² aunque no en su versión racionalista moderna: «La idea auténtica de la ley natural es una herencia del pensamiento griego y del pensamiento cristiano. Nos remonta no sólo a Grocio, que en realidad fue quien la empezó a deformar, sino también hasta autores anteriores a él: Suárez, Francisco de Vitoria y, aún más atrás, Santo Tomás de Aquino (...); y, mucho antes que ellos, San Agustín y los Padres de la Iglesia y San Pablo».²³

Por supuesto, una tesis clave del iusnaturalismo es la existencia de una *naturaleza humana*, evidentemente la misma para todos los hombres, que contiene una especie de ordenación, finalidad o disposición esencial; precisamente eso es lo que se conoce como «ley natural». Maritain explica esta idea de disposición natural con la otra idea de «normalidad del funcionamiento»: la ley natural de todo ser es la normalidad de su funcionamiento. Ahora bien, para el hombre, la ley natural es una ley moral, porque la obedece o desobedece libremente, no por necesidad.²⁴ «Como resumen,

21. MARITAIN. *El hombre y el Estado*. Madrid, Encuentro, 1983, p. 94.

22. MARITAIN. *Op. cit.*, p. 97.

23. MARITAIN. *Op. cit.*, p. 101.

24. MARITAIN. *Op. cit.*, p. 104.

podríamos decir que la ley natural es a la vez algo *ontológico e ideal*. Es *ideal* porque están fundadas en la esencia humana tanto su inmutable estructura como las necesidades inteligibles que encierra. Y es *ontológica* porque la esencia humana es una realidad ontológica que, por lo demás, no existe por separado, sino en cada ser humano, lo que indica que la ley natural reside como un orden ideal al ser mismo de todos los hombres existentes».²⁵

Ahora bien, ¿cuál es el contenido de la ley natural? La ley natural es el conjunto de prescripciones que siguen a su primer principio: hay que hacer el bien y evitar el mal. No debería sorprendernos, pues, que el contenido de la ley vaya enriqueciéndose a medida que se desarrolla la conciencia moral del hombre. «El progreso de la conciencia moral es, en realidad, el ejemplo menos discutible del progreso de la humanidad».²⁶ Es a partir de ahí que procede entender la compaginación de la tesis iusnaturalista con la «génesis histórica de los derechos». Lo invariable son los preceptos de la ley natural en sí mismos, que se fundamentan en la naturaleza de las cosas, la relatividad se sitúa más bien en el conocimiento humano...; Maritain admite, por supuesto, un dinamismo histórico entre la ley natural, el derecho de gentes y la ley positiva.

2. Los derechos humanos como derechos morales (E. Tugendhat)

En una conferencia que ofreció en la Universidad de Barcelona en febrero de 1992, de título «Justicia y derechos humanos»,²⁷ Tugendhat sostuvo la tesis de que el trasfondo de los derechos humanos son los *derechos morales*: «cuando los derechos morales son reconocidos como derechos fundamentales en el sistema legal, se habla de derechos humanos».²⁸ De modo que, tal y como el propio Tugendhat subraya, el término decisivo es el de derecho moral; así, el problema de la fundamentación se desplaza hacia el desarrollo de una teoría moral que sustente los llamados derechos morales.

Tugendhat busca una fundamentación de este derecho moral que se aleje del argumento de la positividad, es decir, que permita hablar de unos derechos que no han sido otorgados, sin por ello tener que recurrir a la idea de un valor absoluto. Por supuesto, este autor rechaza la solución del iusnaturalismo tradicional que, finalmente, tendría un trasfondo teológico. Esta maniobra «extraña» de Tugendhat consiste en mantener la fuerza de lo fundado sin el fundamento tradicional: «si esta ha sido la única función de este concepto metafísico, podemos simplemente cancelar y quedarnos con la pura obligación de respetar a todo hombre...»²⁹ Se trata, pues, de dejar de lado el concepto de valor absoluto y de profundizar en la idea de una *moral de respeto mutuo*, que sería lo que nos hace conceder derechos morales a todos los hombres. A partir de esta moral, Tugendhat cree resuelto el problema: «Con esto, el misterio aparente de la existencia de derechos que no fueran otorgados se soluciona de la manera más simple: también estos derechos fundamentales deben ser otorgados a sus portadores, pero ya no se otorgan ni por actos particulares ni por la ley, sino por nosotros mismos, al concebimos bajo una moral de respeto universal».³⁰

Los derechos humanos tienen como base los derechos morales, y éstos, a su vez, se sustentan en una moral de respeto mutuo. Se trata, pues, de investigar la fundamentación de esta moral.³¹

3. La ética discursiva y los derechos humanos

De esta manera plantea A.Cortina el problema y la vía para su resolución: «En mi opinión, la única posibilidad de evitar el trilema, superando el iusnaturalismo, la fundamentación ética en la

25. MARITAIN. *Op. cit.*, p. 106.

26. MARITAIN. *Op. cit.*, p. 111.

27. Publicada por la propia Universidad: E. TUGENDHAT, *Justicia y derechos humanos*. Barcelona, Publicaciones de la UB, 1993.

28. TUGENDHAT. *Op. cit.*, p. 13.

29. TUGENDHAT. *Op. cit.*, p. 17.

30. TUGENDHAT. *Op. cit.*, p.18.

31. Es, en parte, lo que se hace en: TUGENDHAT.«Retracciones», *Problemas de ética*. Barcelona, Crítica, 1988.

idea de dignidad humana y también el positivismo, consistiría: 1) en defender un concepto *dualista* de derechos humanos, que no sólo tenga en cuenta el ámbito ético de éstos sino también el de positivización jurídica; 2) en buscar una base ética de los derechos humanos en la ética procedimental, compatible con el pluralismo de las creencias, y no en la ética sustancial, 3) esta ética procedimental debe posibilitar la mediación entre trascendentalismo e historia».³²

Hay que recordar el principio básico sobre el que se asienta la ética discursiva, en la versión de Apel: «Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor ni a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión».³³ Lo básico es esto: el reconocimiento como personas de todos los seres capaces de comunicación.

El caso es que a todo participante virtual de un discurso se le deben atribuir ciertos derechos (el hecho de que no se plantee como fundamento una característica de la naturaleza humana, sino una condición de un proceso, hace que no sea pertinente la objeción de la falacia naturalista). Por otro lado, «si pudiéramos entender estos “derechos pragmáticos” como “derechos humanos”, podríamos resolver el problema de mediar entre *trascendentalismo e historia*».³⁴ Cortina nos hace observar que, con este planteamiento, podría resolverse el problema de la historicidad y «eternidad» de los derechos. En efecto, habría que distinguir dos tipos de derechos: en primer lugar, aquellos que se descubren mediante reflexión trascendental porque quienquiera que los argumente seriamente ya los ha reconocido, y, en segundo lugar, aquellos que son reconocidos por comunidades concretas de comunicación a lo largo de la historia. Mientras estos segundos tienen una clara dependencia del contexto histórico, los primeros tienen su fundamento en los supuestos pragmáticos del habla y, en este sentido, aunque deben ser derechos concretados mediante consensos fácticamente situados, lo cierto es que tienen un fundamento que trasciende la particularidad del contexto histórico. Estos derechos pragmáticos, interpretados como *exigencias*, Cortina los identifica como derechos humanos.

Sólo una observación final: a la hora de explicar el significado del término «exigencia» aplicado a los derechos humanos, Cortina apela a la necesidad de pensar con sentido lo que es humano: «la satisfacción de estas exigencias, el respeto hacia estos derechos, son condiciones de posibilidad para poder hablar de “hombres” con sentido».³⁵ Me parece que, en efecto, aquí reside el núcleo principal del problema. Nosotros mismos defendemos más adelante que la *idea* de derechos humanos puede asimilarse a las ideas kantianas: condiciones de posibilidad de la unidad del conocimiento.

4. Abandonar la fundamentación y ocuparse de la protección (N. Bobbio)

L'età di diritti,³⁶ el título con el que Bobbio ha reunido toda una serie de trabajos sobre los derechos humanos, responde a la siguiente convicción: «desde el punto de vista de la filosofía de la historia, el debate actual, cada vez más amplio, cada vez más intenso, tan amplio como para haber implicado a todos los pueblos de la tierra, tan intenso como para ser incluido en el orden del día de los más autorizados foros internacionales, puede ser interpretado como un “signo premonitorio” (*signum prognosticum*) del progreso moral de la humanidad».³⁷

El conocido erudito italiano nos ofrece un buen ejemplo de rechazo de las tesis iusnaturalista y de todas las posiciones que se esfuerzan por alcanzar un (el) fundamento absoluto de los derechos humanos. Bobbio entiende que el problema del fundamento está mal planteado. En

32. A. CORTINA *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos, 1990, p. 244.

33. K.O. APEL, *La transformación de la filosofía*. Vol. 2. Madrid, Taurus, 1985, pp. 380-381.

34. CORTINA. *Op. cit.*, p. 248.

35. CORTINA. *Op. cit.*, p. 149.

36. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*. Turín, Einaudi, 1990; trad. cast: El Tiempo de los derechos. Madrid, Sistema, 1991.

37. BOBBIO. *Op. cit.*, p. 100.

uno de los trabajos recopilados en *L'età dei diritti*, titulado, precisamente: «Sobre el fundamento de los derechos humanos», esgrime una serie de razones que avalarían su tesis. Una primera consiste en reconocer que los derechos contienen valores últimos. Ahora bien, Bobbio –como haciendo eco de Weber– declara: «los valores últimos, a su vez, no se justifican: se asumen».³⁸ Otra de las razones se refiere a la génesis y dependencia histórica de los derechos. A juicio de Bobbio, no se puede encontrar un fundamento absoluto de derechos históricamente relativos. Todavía una razón más es la supuesta incompatibilidad entre derechos, en especial entre los relativos a las libertades y los referidos a los derechos sociales.

Bobbio confiesa, además, otro motivo ideológico de su planteamiento: «El fundamento absoluto no es sólo una ilusión; alguna vez es también un pretexto para defender posiciones conservadoras».³⁹ Así, podríamos decir que su propuesta es triple: en primer lugar, no se trata de buscar el fundamento absoluto sino, para cada ocasión, *los varios fundamentos posibles*, en segundo lugar, la idea («posmoderna») que «no hay que tener miedo al relativismo»,⁴⁰ y, finalmente, su tesis principal –que repetirá en más de una ocasión–: «Hoy en día, el problema de fondo relativo a los derechos humanos no es tanto el hecho de *justificarlos* como el de *protegerlos*. No es un problema filosófico, sino político».⁴¹

5. Los derechos del otro hombre (E. Lévinas)

No es que Lévinas haya tratado sistemáticamente el tema de los derechos humanos; de hecho, explícitamente, sólo encontramos dos apartados de sus obras que los incluyan en el título: «Les droits de l'homme et les droits d'autrui»⁴² y «Droits de l'Homme et Bonne Volonté».⁴³ Sin embargo, el conjunto de su filosofía fácilmente puede prolongarse hacia una reflexión sobre esta temática.

El motivo por el que traigo aquí este autor es por la novedad de su punto de vista. Mientras que, generalmente, toda reflexión sobre el derecho y, en particular, sobre los derechos humanos, presupone la idea de igualdad y correspondencia entre derechos y deberes, Lévinas considera que aún hay algo detrás de la idea de igualdad y que existe una desproporción *originaria* entre derechos y deberes. En efecto, Lévinas, a pesar de sentir una gran admiración por la justicia griega como igualdad, afirma que la *prioridad* de tu respecto al yo constituye, paradójicamente, el fundamento de esa igualdad, de modo que la justicia más radical de la desigualdad está en la base de la justicia de la igualdad y la proporción. La idea de un *exceso de mis deberes en comparación con mis derechos* no es sino una expresión de dicho fundamento.

De los derechos humanos tal y como se han ido formulando a partir del siglo XVIII, Lévinas mantiene, ciertamente, su carácter *a priori*: «anteriores a toda *concesión*: a toda tradición, a toda jurisprudencia, toda distribución de privilegios, dignidades o títulos, a toda consagración por una voluntad que pretendería ser, abusivamente, razón».⁴⁴ Un tal *a priori* descubre nada menos «la original venida de Dios a la idea del hombre»⁴⁵ (que no debemos confundir con una teología sino, más bien, con una fenomenología de lo propiamente humano, donde descubrimos la huella de la trascendencia).

Lévinas resalta, especialmente, dos aspectos de los derechos humanos: en primer lugar, la unicidad y la singularidad de toda persona, a pesar de su pertenencia al género humano; significación sin contexto. El hecho de que cada hombre se muestre como fin único del mundo es, precisamente, lo que nos revela «la huella de Dios en el hombre o, más exactamente, el punto de la realidad donde la idea de Dios viene al hombre».⁴⁶

38. BOBBIO. *Op. cit.*, p. 56.

39. BOBBIO. *Op. cit.*, p. 60.

40. BOBBIO. *Op. cit.*, p. 57.

41. BOBBIO. *Op. cit.*, p. 61.

42. Incluido en: LÉVINAS. *Hors sujet*. Montpellier, Fata Morgana, 1987.

43. Incluido en: LÉVINAS. *Entre nous*. Paris, Grasset, 1991.

44. LÉVINAS. *Hors sujet*. *Op. cit.*, p. 176.

45. LÉVINAS. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, Vrin, 1982.

46. LÉVINAS. *Hors sujet*. *Op. cit.*, p. 177.

El otro aspecto lo subraya en discusión con Kant. Este último presenta el derecho estrechamente ligado a la libertad. El derecho es necesario porque representa, para el hombre, la posibilidad de ejercer externamente su libertad. Puesto que las libertades particulares podrían, en sus manifestaciones exteriores, entrar en conflicto, sólo una ley universal, es decir, una ley que abre toda libertad particular a lo universal y permita a cada uno acceder a la libertad realmente humana, puede fundar las bases de una unión o una comunidad: «Una acción es *conforme a derecho* (*Recht*) –dice Kant– cuando permite, o cuando su máxima permite, que la libertad de arbitrio de cada uno coexista con la libertad de todos según una ley universal». ⁴⁷ El principio de guerra entre múltiples voluntades se resuelve por un derecho justo conforme a las leyes universales.

Respecto a esta manera de ver las cosas, Lévinas apunta una duda: «Limitado así por la justicia, ¿no es el derecho del hombre un derecho rechazado y la paz que instaure entre ellos, una paz aún incierta y siempre precaria?» ⁴⁸ Lo que Lévinas desestima es esta concepción de los derechos que inevitablemente requiere la intervención de la política (del Estado) como garante del respeto («recurso de la justicia en la política»). Contrariamente, Lévinas lo concibe todo con otra perspectiva, en la que se descubre otra idea de los derechos y otra idea de la paz: «una paz previa que no sería la no agresión pura y simple, sino que comportaría, si se puede llamar así, una positividad propia en que la idea de bondad sugiere el des-interesamiento procedente del amor...» ⁴⁹

Esa unicidad e inintercambiabilidad de toda persona que hemos mencionado con anterioridad provienen de la responsabilidad que infunden los demás. Asimismo, la justicia griega de la igualdad –en absoluto rechazada– muestra ahora su necesidad de basarse, a su vez, en un fondo de sociabilidad, es decir, de bondad y de responsabilidad sobre el otro. «Bondad, virtud infantil; pero ya caridad y misericordia y responsabilidad para con otro y ya posibilidad de sacrificio donde la humanidad del hombre estalla rompiendo la economía general de lo real y cortando la perseverancia de los entes obstinándose en su ser: para una *condición* donde otro pasa antes que yo mismo. Des-inter-esamiento de la bondad (...) Bondad para el primer llegado, derecho del hombre. Derecho, ante todo, del otro hombre». ⁵⁰

Este no es el lugar más adecuado para explicar por qué la filosofía de Lévinas *no es sólo una ética*. Sin duda, como *filosofía primera*, fundamenta no sólo la relación personal sino también la ciudad, no sólo el diálogo sino también la justicia, no sólo la hospitalidad sino también la paz. Tampoco es aquí oportuno –pero queda apuntado– reflexionar sobre cómo contrasta la tesis de Lévinas con las teorías modernas del contrato social. Tan sólo hemos querido presentar un pensamiento en el que, fenomenológicamente, *los derechos del hombre se muestran, prioritariamente, como derechos del otro hombre*.

Universalismo y relativismo: ¿límites a los derechos humanos? Jordi Bonet

Más allá de la dilucidación de cuál es el fundamento de los derechos humanos y de las diversas posibles explicaciones de sus orígenes, la garantía de los derechos humanos tiene necesariamente una dimensión jurídica: el reconocimiento jurídico de los derechos humanos y de unas garantías adecuadas para hacerlos efectivos, los progresos en este sentido, relativamente modernos en el tiempo, nos muestran la presencia de un proceso –el del reconocimiento jurídico de los derechos humanos– histórico, progresivo e inacabado.

Por otro lado, si la cuestión se plantea en términos de buscar las claves del reconocimiento jurídico de los derechos humanos desde la perspectiva del dilema *Universalismo v. Relativismo*,

47. KANT, *La metafísica de las costumbres: Introducción a la doctrina del Derecho, principio universal del derecho*. Madrid, Tecnos, 1989. p. 39.

48. LÉVINAS. *Hors sujet. Op. cit.*, p. 184.

49. LÉVINAS. *Hors sujet. Op. cit.*, p. 185.

50. LÉVINAS. *Entre nous. Op. cit.*, p. 234.

debemos entonces remitirnos a la internacionalización de los derechos humanos y, por tanto, al desarrollo del proceso de creación de normas jurídicas internacionales incluidas dentro de lo que se suele identificar como el Derecho internacional de los derechos humanos. Desde esta perspectiva, la percepción de la historicidad es diferente ya que la construcción jurídica de los derechos humanos a nivel internacional todavía es una realidad más tardía, y se desarrolla básicamente como proyecto de política normativa socialmente compartido a partir del final de la II Guerra Mundial.

El análisis de la internacionalidad del reconocimiento jurídico de los derechos humanos debe llevarse a cabo atendiendo al menos a tres premisas esenciales:

- La consolidación de un principio general del Derecho internacional que contempla la necesidad del respeto de la dignidad humana, y como consecuencia de ello, de unos derechos fundamentales de la persona humana intangibles en cualquier lugar y bajo cualquier circunstancia; la obligación jurídica internacional de respetarlos y protegerlos que se deriva de ellos tiene el carácter de imperativa y niega la posibilidad de una reformulación jurídica sin un nivel de consenso general interestatal par o equivalente al consenso que originó el compromiso inicial. Cuatro ideas añadidas permitirán situar el significado de este principio general en la actual Sociedad internacional: primera, que constituye un principio estructural o constitucional del Derecho internacional contemporáneo; segunda, que define en un momento histórico determinado una idea jurídica universal de dignidad humana fruto del consenso general entre estados, tercera, que por su naturaleza intrínseca es un principio jurídico cuyo contenido es, de hecho, evolutivo y, por lo tanto, extensible y, cuarta, que inspira la creación de normas jurídicas internacionales más exigentes, por el hecho de que fundamenta también el reconocimiento de un catálogo más extenso de derechos humanos que el mínimo común denominador señalado –lo que significa, en hipótesis, que es factible generar en el futuro un nuevo consenso general que eleve el estándar de dignidad humana universal–.
- La creación del Derecho internacional de los derechos humanos se realiza a través de las fuentes formales propias del Derecho internacional, el sistema de fuentes del Derecho internacional, precisamente, se caracteriza de manera muy particular por su relativismo: la importancia de la voluntad de los estados; de esta forma, la gran mayoría de obligaciones jurídicas internacionales que comprometen a cada uno de ellos depende de la previa voluntad individual estatal expresada a través de su comportamiento o de la realización de manifestaciones de voluntad expresas y particulares. Así, mientras que un estado no está comprometido a cumplir un tratado internacional no ha prestado su consentimiento previo y expreso en este sentido, la construcción de normas jurídicas de Derecho internacional general –destinadas, en principio, a tener efectos *erga omnes* sobre todos los estados– sólo es factible en un clima de consenso generalizado. Lo que, en el fondo, no deja de evocar la necesidad de que las diversas sensibilidades o concepciones jurídicas, ideológicas o políticas sobre los derechos humanos que representan los estados o grupos de estados estén sustancialmente de acuerdo.
- No hay, desgraciadamente, ninguna evidencia que nos indique que el principio del respeto de la dignidad humana ocupe un lugar privilegiado dentro del ordenamiento jurídico internacional por encima de otros principios estructurales o constitucionales; entre ellos, el principio de la igualdad soberana de los estados. Esta es la lógica del sistema internacional: el Derecho internacional, aunque pueda introducir limitaciones funcionales a la soberanía estatal, está pensado para garantizar la pervivencia del sistema de estados y considera fundamental la propia supervivencia de este ente territorial.

A partir de estas consideraciones, la identificación de cuál es el contenido jurídico universal de la dignidad humana tiene un sentido netamente consensual, y por tanto teóricamente variable en el tiempo. Hoy por hoy, el consenso general no ha variado demasiado los términos iniciales vinculados al proceso de internacionalización de los derechos humanos: evitar la repetición de

los abominables sucesos que se produjeron durante la II Guerra Mundial. Así lo entiende el propio Comité de Derechos Humanos del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), que señaló en su *Observación general número 24 (1994)* que resultaban ser normas imperativas vinculadas a la dignidad humana (párrafo 8): la prohibición de la esclavitud; la prohibición de la tortura y los tratos o castigos crueles, inhumanos o degradantes; la prohibición de la privación arbitraria de la vida –no se prohíbe de manera general la pena de muerte– así como la prohibición de ejecutar a mujeres embarazadas y niños; la prohibición de la detención y encarcelamiento arbitrario de las personas; la prohibición de denegar la libertad de pensamiento, conciencia y religión; el derecho a unas mínimas garantías judiciales y a la presunción de inocencia; la prohibición de permitir el fomento del odio nacional, racial o religioso; la prohibición de denegar a las personas en edad núbil el derecho a contraer matrimonio; o bien, la prohibición de la denegación a las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas del derecho a disfrutar de su propia cultura, profesar su religión o utilizar su propio idioma.

La afirmación del Comité de Derechos Humanos sobre el alcance de la noción de *dignidad humana* merece unos breves comentarios:

- Atendiendo a las implicaciones jurídicas del contenido mencionado, se debería destacar la necesidad de incluir también en la enumeración de prácticas prohibidas la discriminación racial y el genocidio, así como el principio de no devolución de un extranjero a otro país si existe el temor fundado de que esté en peligro su vida y/o integridad personal.
- Un elemento esencial para proceder a su identificación es el hecho de que la mayoría de estas conductas, primero, si son producidas como parte de un ataque generalizado o sistemático contra la población civil y con conocimiento de este ataque, constituyen un crimen contra la humanidad y generan la responsabilidad penal del individuo exigible directamente por el Derecho internacional, y, segundo, que algunas de estas conductas o de prácticas vinculadas a su producción, cuando son comportamientos no vinculados a la clase de contextos antes mencionados, se entiende por la vía de la interpretación de las normas jurídicas vigentes o bien por la existencia de normas jurídicas internacionales específicas que existe un interés internacional en que sean perseguidas judicialmente por los Estados –por ejemplo, ver la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes–.
- La caracterización conforme al artículo 4 del PIDCP como un derecho no derogable no implica automáticamente la integración en este estándar mínimo universal, ya que algunos de los derechos considerados como no derogables lo son por el hecho de que no es necesaria su suspensión o derogación en tiempo de emergencia pública –por ejemplo, la prohibición del encarcelamiento por el hecho únicamente de no cumplir una obligación contractual–.
- Aunque los derechos económicos, sociales y culturales parece claro que, inicialmente, se encuentran ausentes de esta categorización, no se deben olvidar las interrelaciones de las obligaciones mínimas relativas a los derechos económicos, sociales y culturales con los derechos civiles y políticos y, muy especialmente, en los que integran el contenido básico de la dignidad humana, de esta manera, se puede inferir en ciertos casos una tutela indirecta de los derechos económicos, sociales y culturales en la medida en que su violación se encuentre en el origen de la denegación de derechos básicos como, por ejemplo, el derecho a la vida.

Ante la cuestión de si esta visión conlleva una percepción restrictiva del estándar mínimo universal de derechos humanos dibujado por la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), hay que entender que la realidad de una Sociedad internacional fragmentada en concepciones ideológicas y jurídicas diferenciadas no ha permitido un consenso general más extensivo de la noción de *dignidad humana*; por otra parte, la ampliación jurídica de este estándar mínimo universal no es posible fuera de la expresión colectiva de los estados ya que la construcción del Derecho es tributaria de su voluntad.

No obstante, hay que hacer algunas consideraciones que deberían permitir reflexionar sobre la significación política y jurídica de este hecho, pero al mismo tiempo introducir algunas acotaciones a la perspectiva que se plantea:

- Los intentos institucionalizados de progresar en una definición más avanzada y plena de la idea de la dignidad humana bajo la rúbrica de la identificación de unas *normas humanitarias mínimas* o de unas *normas básicas de humanidad*, no han servido por ahora para profundizar en la construcción de un nuevo consenso, como demuestran los debates y la falta de resultados visibles en el seno de los órganos competentes de la principal Organización internacional donde se ha hecho patente esta discusión: la Organización de las Naciones Unidas (ONU).
- La DUDH, a pesar de haber sido adoptado mediante un acto jurídico no obligatorio, no es un instrumento sin valor jurídico vinculante: primero, por el hecho de definir las obligaciones jurídicas de los estados en la promoción del respeto de los derechos humanos conforme al artículo 56 de la Carta de las Naciones Unidas; segundo, y sobre todo, porque tiene carácter vinculante como texto programático –lo que implica que los estados deben contemplar de buena fe la perspectiva de profundizar en su cumplimiento–. Por tanto, la DUDH expresa una conciencia jurídica común e impulsa unos valores mínimos compartidos, de manera que esta *doble dimensión de instrumento de política jurídica y de referente axiológico* que contiene constituye un factor de progreso que los estados no deberían ignorar. El problema relevante es, pues, hasta donde llega el consenso real interestatal respecto a la incorporación normativa de sus diversos contenidos dado que, como ya se ha dicho, su desarrollo jurídico internacional pasa por este hecho constructivo formal.
- La DUDH, más allá de los derechos humanos incluidos en el catálogo delimitador de la dignidad humana, puede haber generado una práctica internacional respecto a otros derechos y libertades enumerados en sus disposiciones que haya dado pie a la formación de una costumbre general y, en consecuencia, de obligaciones *erga omnes* para los Estados –aunque sin el carácter imperativo que se desprendería de su vinculación al principio del respeto a la dignidad humana ya que un estado podría oponerse a la formación de la costumbre de manera constante y quedar desvinculado jurídicamente–. Quizá el derecho a la igualdad se podría poner como ejemplo: pero hay que ser consciente de que un número relativamente importante de estados mantienen elementos jurídicos de desigualdad, de hecho o de derecho, en este sentido, hay expresiones de un cierto relativismo en la idea de distinguir entre la igualdad en lo referente a la dignidad básica y la igualdad en derechos y libertades –por ejemplo, el artículo 1 de la Declaración de El Cairo sobre Derechos Humanos en el Islam (1990), adoptada por los Ministros de Asuntos Exteriores de la Conferencia Islámica–. Sin embargo, hay que hacer una doble observación respecto al principio de no discriminación como manifestación jurídica del derecho a la igualdad: en general, no parecería admisible un tratamiento diferenciado en el disfrute de derechos y libertades que no respondiera a motivaciones objetivas y razonables (incluida la proporcionalidad) y, en particular, el disfrute de los derechos inherentes a la idea de dignidad humana parecería no admitir ningún tipo de diferenciación.
- El amplio compromiso de los estados con el PIDCP –165 Partes– y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales –160 Partes– podría ser indicativo de una aceptación generalizada de los derechos humanos que ambos reconocen, pero, a la vez, evidencia las tensiones y límites del hipotético consenso así como la localización de la potencial discrepancia: por ejemplo, la mayoría de estados que no son Partes del PIDCP provienen básicamente del continente asiático.
- No hay que olvidar que el Derecho internacional de los derechos humanos es un *derecho de mínimos*, por lo que se parte de la base de que los estados deberían disponer de un sistema jurídico que ofreciera una concepción formal y real más extensiva de la noción

de dignidad humana, hay que recordar la relevancia programática y axiológica de la DUDH como vertebradora e inspiradora de un proceso de elevación estatal de estos mínimos. Igualmente, la consecuencia jurídica de esta visión es bastante importante: si ningún estado debería mostrar tolerancia con respecto a prácticas expresivas de algún tipo de relativismo en materia de derechos humanos que puedan cuestionar la dignidad humana tal y como se entiende universalmente, tampoco tiene por qué aceptarlas cuando puedan violar o poner en peligro su propia concepción jurídica –más elevada a nivel de protección de los derechos humanos– del orden público en la materia.

- La perspectiva de una evolución basada en esta conciencia general de base y los valores que esta aporta no está, por tanto, cerrada.

Con independencia de esta explicación general sobre la percepción del estándar mínimo universal delimitado por el principio de dignidad humana, el restringido alcance que hay que entender como producto social de un mundo con divergencias suficientemente importantes para *relativizarlo*, es importante ponderar que es casi más importante la incidencia del relativismo y el mismo cuestionamiento de la universalidad de los derechos humanos si nos situamos en la perspectiva de la aplicación y la interpretación de las normas jurídicas internacionales en materia de derechos humanos.

En primer lugar, hay que hacer mención de la existencia de derechos humanos cuya formulación se realiza en términos absolutos: no admiten ningún tipo de excepción o límite. Entre ellos, se encuentran en buena medida los derechos humanos que integran la noción de dignidad humana –por ejemplo, la prohibición de la *esclavitud* o de la *tortura*–. En estos casos, la voluntad de buscar opciones de interpretación abierta de las nociones de esclavitud o de tortura no serían más que intentos de desproveerlas de su carácter absoluto de intentar justificar prácticas opuestas a las normas jurídicas internacionales más elementales. Queda bastante claro, pues, que el relativismo tendría poco espacio en el que desarrollarse: no habría relativismo jurídico susceptible de fundamentar la legalidad, por ejemplo, de la ablación de clítoris por razones culturales o el uso de ciertas técnicas que derivan en tortura como forma efectiva de adquirir información en la lucha contra el terrorismo.

En segundo lugar, la mayoría de derechos humanos están redactados de forma que las autoridades estatales puedan establecer límites a su disfrute: por ejemplo, el derecho a la libertad no impide que una persona no pueda ser encarcelada si existe motivos suficientes –la privación de la libertad sería contraria a la dignidad humana si es encarcelada de manera arbitraria–. Esta lógica de los derechos humanos es técnicamente más precisa en los tratados internacionales en la materia: se articula a través de excepciones al disfrute de los derechos humanos –supuestos más o menos definidos y tasados– o mediante cláusulas restrictivas que permiten limitar el disfrute de los derechos y libertades de acuerdo con ciertas finalidades e intereses de carácter general. En este espacio abierto a las perspectivas interpretativas es donde los *relativismos* disponen de un espacio más diáfano para desarrollarse y confrontar las distintas percepciones sobre los derechos humanos: un ejemplo claro, mirando al marco conceptual del seminario, es precisamente el de la determinación de los límites admitidos en la expresión pública de la libertad de pensamiento, conciencia y religión –incluida la diferenciación entre opciones mayoritarias y minoritarias–. Los límites del relativismo son en principio claros, pero paradójicamente imprecisos: primero, no es aceptable ningún tipo de restricción de los derechos humanos que desvirtúe el contenido esencial de las facultades que conforman el derecho subjetivo concreto ni que instituya límites arbitrarios o desproporcionados a su disfrute efectivo y, segundo, las medidas restrictivas adoptadas no pueden resultar discriminatorias, en el sentido de que no haya justificación objetiva y razonable por el trato diferenciado.

En tercer lugar, hay que mencionar nuevamente la singularidad del Derecho internacional de los derechos humanos y, en particular, los tratados internacionales en la materia: su concepción como un *derecho de mínimos*. Esta percepción, formalmente estipulada en la inmensa mayoría de tratados internacionales de derechos humanos (ver artículo 5.2 del PIDCP), tiene una

consecuencia importante: no se puede argumentar la legalidad internacional como instrumento para disminuir las garantías del disfrute de los derechos humanos reconocidos en el derecho interno cuando éstas son superiores a las internacionalmente asumidas por los compromisos aceptados por el estado.

Finalmente, hay que introducir otro vector revelador de la flexibilidad de los tratados internacionales y que ofrece un campo operacional nítido para ejercitar el relativismo: las reservas. Las reservas a los tratados internacionales permiten al estado que las formula: por un lado, excluir la aplicación de una o de varias disposiciones del tratado internacional –por lo tanto, rechazando reconocer o aplicar alguna de las garantías vinculadas a un derecho humano–; y, por otra parte, modificar la aplicación de una o de varias disposiciones del tratado internacional –de manera que sólo se acepta la aplicación de aquella norma jurídica internacional si se interpreta conforme a como la entiende aquel estado en consonancia con su perspectiva jurídica o ideológica–. Ejemplos de este último tipo de reservas se encuentran, por ejemplo, en las formulaciones empleadas para estados donde la religión islámica es oficial y/o mayoritaria, reclamando la aplicación de la mayoría de disposiciones de un tratado internacional o de alguna de las sus disposiciones sólo en la medida de su conformidad con la ley islámica.

Las reservas no deben estar autorizadas en el propio tratado internacional: si el tratado internacional no dice nada al respecto, se pueden formular reservas siempre que no sean contrarias al objeto y la finalidad del tratado internacional.

Los problemas que nos plantean las reservas son más bien prácticos que no conceptuales: parece claro en este último sentido que no es posible formular reservas que afecten de manera total o significativa la aplicación de los derechos humanos que integran la noción internacional de dignidad humana; igualmente, serían contrarias a derecho aquellas reservas cuyos efectos desvirtúen el contenido esencial del derecho humano objeto de la misma. Ciertamente, esto nos introduce en el asunto más bien práctico de los efectos de las reservas, y sobre todo de aquellas que no se adecuen a parámetros de legalidad señalados, pero la respuesta no es fácil.

- La efectividad de una reserva o no dependerá en principio de la posición de los otros estados, que la pueden aceptar o objetarla –pueden formular incluso una objeción calificada que impida por causa de la reserva que el tratado internacional tenga efectos entre ellos y el estado que ha formulado la reserva–. La práctica nos demuestra que ni este tipo de objeciones calificadas son habituales ante una reserva más o menos dudosa, ni los estados optan generalizadamente para objetar de manera simple –oponiéndose a la aplicación mutua con el estado que ha formulado la reserva de la disposición afectada por esta– las reservas formuladas. De esta manera, el rechazo de la reserva puede ser compartido formalmente por un grupo de estados –¿expresando su propio relativismo?– pero rara vez se traduce en una acción coincidente de la gran mayoría de estados.
- Las preguntas surgen inmediatamente: este mecanismo de rechazo conlleva o no *per se* la eliminación automática de un reserva no válida? ¿Qué efectos tiene la objeción si los tratados de derechos humanos crean básicamente obligaciones de tipos objetivos, de manera que cada estado responde de sus actos sin que entre en juego primariamente la reciprocidad? El Comité de Derechos Humanos del PIDCP a nivel universal ha adoptado una política similar a la del Tribunal Europeo de Derechos Humanos: evalúa el estado como si la reserva no hubiera sido formulada cuando ésta no es, a su opinión, legal... pero, ¿en qué medida esto significa la eliminación jurídica y formal de la reserva? En todo caso, el problema es de fondo e inherente al propio Derecho internacional de los derechos humanos: la debilidad de los mecanismos para garantizar el cumplimiento de las obligaciones jurídicas y la dependencia de los estados para tomar medidas que tengan un cierto nivel de coerción –lo que no hace fácil en ningún caso la adopción de medidas–.

En otro orden de cosas, y partiendo de la afirmación objetiva de la *universalidad de los derechos humanos*, hay que admitir que, de manera sutil y bastante ambigua, la Declaración Final de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos (Viena, 1993), asumió la presencia y legitimidad de

los *particularismos relativistas* en la materia: a pesar de la obligación estatal de promover y proteger todos los derechos y libertades fundamentales, deben tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos (Punto 5).

La cuestión, entonces, es buscar la significación de la noción de *relativismo*.

El punto de partida es la idea inicial de que la DUDH y el Derecho internacional de los derechos humanos son un proyecto occidental. No es posible negar que el argumento tiene una cierta parte de razón: la ONU de la inmediata posguerra es básicamente una Organización internacional formada por estados occidentales o cercanos. Ahora bien, es igualmente una realidad social que, de forma progresiva, la ampliación del número de estados integrantes de la Sociedad internacional y miembros de la ONU ha supuesto que la gran mayoría de ellos hayan manifestado –forzadamente o no– su asunción del proyecto derivado de la DUDH y hayan adquirido voluntariamente obligaciones jurídicas en materia de derechos humanos.

El proyecto es, pues, indudablemente común y compartido, por lo que el cuestionamiento global de la idea de universalidad no es ya aceptable. Pero, a la vez, incluso bajo unos parámetros axiológicos y normativos compartidos, queda un espacio innegable para el ejercicio del relativismo, también, a la vez, este espacio para el relativismo está restringido –y, por tanto, se cierra a la discrecionalidad interpretativa los estados– por la propia configuración de las normas jurídicas internacionales. Ciertamente, las *reglas del juego* dejan un amplio margen a la discrecionalidad estatal pero restringen a la vez cualquier pretensión de interpretar libremente el contenido de los derechos humanos.

Dicho esto, es evidente que toda posición ante los derechos humanos expresa un cierto nivel de relativismo hacia el proyecto universal –incluso si se habla de los estados más generalmente afines o cercanos a la idea universal de derechos humanos–. El origen de una perspectiva relativa de los derechos humanos puede provenir de una concepción religiosa pero también es factible que tenga una dimensión menos profundamente arraigada en convicciones: por ejemplo, se puede sustentar en una postura política como la excepcionalidad y tener una operatividad destinada a privar de los derechos humanos más elementales de los llamados enemigos, en virtud de una presunta situación de enfrentamiento que implica la necesidad de acabar social y físicamente con quien la provoca –percepción implícita, por ejemplo, en la mal llamada *guerra contra el terrorismo* y en las medidas específicas que han sido articuladas por determinados estados, sin que, por cierto, estas prácticas hayan resultado denunciadas con suficiente vehemencia y contundencia para estados con una larga trayectoria de conformidad con la idea de la universalidad de los derechos humanos–.

El relativismo se ha de ponderar igualmente desde la *variabilidad política*. El relativismo puramente político tiene su cabida en la defensa de una serie de intereses y de valores dentro de la Sociedad internacional, pero presenta una dimensión regida por los propios intereses estatales que incorporan las exigencias de la necesidad política, de la complicidad política y de la oportunidad política. En definitiva, los derechos humanos son un objeto de la acción exterior estatal: los estados pueden y suelen tener *una política de derechos humanos* pero también hacer *política con los derechos humanos*. Los estados pueden evaluar las acciones de terceros estados de manera diferente en función de sus afinidades o intereses políticos –aunque las violaciones de los derechos sean las mismas: es el *doble rasero*– o apoyar por los mismos motivos las acciones institucionales respecto a un estado pero no respecto a otro –lo que da lugar a la llamada *arbitrariedad selectiva*–; igualmente, pueden actuar respecto a iniciativas normativas en función del relativismo político y no de la ponderación de los valores en juego.

Las dimensiones políticas del relativismo, además, favorecen una visión poliédrica de las diferencias en materia de derechos humanos y abren la incógnita sobre cuáles son los términos reales de afirmación del relativismo en materia de derechos humanos. Un ejemplo bastante actual puede ser clarificador. Se observa, desde la creación del Consejo de Derechos Humanos, una tendencia a que la mayoría de iniciativas europeas –quizá incluso, occidentales– no se

toman finalmente en consideración dentro de este órgano intergubernamental y, por tanto, son rechazadas por otros grupos de estados representados en el seno del Consejo. Por otro lado, buena parte de los estados europeos miembros del Consejo no han asumido las tesis mayoritarias sobre asuntos sensibles de la política institucional de derechos humanos: entre ellos, la valoración de la situación en Israel y los territorios ocupados (antes incluso de votar en contra o abstenerse en la votación relativa al informe Goldstone), es significativo que ningún Estado europeo miembro –con la excepción de la Federación Rusa– votara a favor de la Resolución S/12-1 del Consejo, de 16 de octubre de 2009 –25 votos a favor, 6 en contra y 11 abstenciones⁵¹–, en la que se evalúa dicho informe y se sacan las consecuencias oportunas. La cuestión, entonces, es quien protagoniza el relativismo político sobre un asunto cuya gravedad es evidente desde el punto de vista de la efectividad de los derechos humanos; probablemente, más allá de las puntualizaciones sobre la redacción de los textos o de las condenas y/o posibles acciones explicitadas, desde otros grupos de estados esto podría entenderse como una manifestación interesada de relativismo sobre la aplicación de las normas jurídicas internacionales de derechos humanos.

Finalmente, si se analiza la religión como fuente hipotética de relativismo, hay que mencionar que desde la perspectiva occidental se ha focalizado o puesto el acento en el particularismo que se deriva de la religión islámica, tenga una fundamentación más o menos racional, esta centralidad tiene que ser precisada en un doble sentido: primero, en el fondo, la cuestión jurídica radica en cómo y hasta qué punto cada uno de los estados donde la religión islámica está presente, y sobre todo aquellos países donde es religión oficial y/o mayoritaria, asume y desarrolla en términos legales los postulados que derivan teóricamente de las convicciones religiosas, y, segundo, el ejemplo de los testigos de Jehová ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos demuestra que tampoco todos los estados europeos han asumido de la misma forma la pluralidad religiosa, evitando cualquier signo o dosis de tratamiento diferenciado (y potencialmente discriminatorio).

El análisis de esta cuestión desde el Derecho internacional de los derechos humanos pasa por los siguientes parámetros:

- Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión, en consecuencia, no se regula desde una perspectiva diferenciada el derecho a la libertad religiosa respecto a la libertad de la persona humana de contar con sus propias convicciones. La religión, en este nivel, es interpretada como un conjunto de convicciones basadas en posiciones religiosas (tradicionales o más modernas) o sobre el hecho religioso, lo que significa que incluye convicciones positivas y negativas: convicciones propias de cualquier religión, el ateísmo, el agnosticismo o la indiferencia ante las religiones.
- Uno de los problemas principales en la concreción de las obligaciones jurídicas internacionales al respecto –como demuestran los trabajos preparatorios del artículo 18 del PIDCP y la posición de algunos estados árabes– ha sido si un elemento tan intrínsecamente vinculado al ejercicio de esta libertad –el derecho a cambiar de religión– forma parte. Parece claro que la respuesta es positiva, a pesar de los evidentes incumplimientos de algunos estados.
- En la medida en que toda religión proyecta un *concepto de vida* –con repercusiones socialmente perceptibles en las prácticas del grupo o en la forma de acomodación del grupo a una realidad social plural (sobre todo si se trata de una religión muy mayoritaria entre la población)–, la religión constituye un referente axiológico –los valores sociales propugnados se pueden convertir en propuestas políticas y legales– y un punto de partida de las acciones individuales o colectivas de sus miembros.

51. Junto con los Estados Unidos votaron en contra Eslovaquia, Hungría, Italia, Países Bajos y Ucrania, se abstuvieron: Bélgica, Bosnia, Eslovenia y Noruega (junto con otros siete estados). La Resolución 64/10 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, de 5 de noviembre de 2009, fue adoptada por 114 votos a favor, 18 en contra y 44 abstenciones: sólo 5 estados miembros de la Unión Europea votaron a favor (Chipre, Irlanda, Malta, Portugal y Eslovenia).

- La dimensión social de las ideas religiosas tiene un sentido positivo y negativo a la vez: es una contribución a la construcción axiológica de la sociedad –y, por tanto, el progreso en relación con los derechos humanos–, sin embargo, puede derivar en manifestaciones de hecho y de derecho que pueden vulnerar los derechos y libertades de los propios miembros del grupo y/o de los no miembros. En relación a los no miembros del grupo, la actuación social del colectivo y la proyección legal, social e institucional de su manera de entender la sociedad puede llevar a que se vean sobre todo afectados el derecho a la libertad religiosa, la libertad de opinión y de expresión, el derecho a la educación y otros derechos fundamentales (incluso los derechos humanos vinculados a la dignidad humana), en particular, puede haber una afectación fundamentada en un trato discriminatorio basado indebidamente en las creencias religiosas diferenciadas. Es obvio que este potencial efecto negativo no es automático ni ineludible; tampoco parece fácil que sea puramente horizontal (existente estrictamente en las relaciones entre particulares y/o grupos religiosos) y que no cuente con una predisposición clara de las autoridades estatales.
- Por ello, el Derecho internacional de los derechos humanos plantea la posibilidad de restringir las manifestaciones externas de la libertad religiosa: en lo que representan de proyección de la concepción de vida y pueden afectar a los derechos y libertades del conjunto de la población. El estado no sólo tiene la obligación de respetar los derechos humanos sino también de protegerlos, por lo que debe mantener un comportamiento activo frente a posibles manifestaciones religiosas que supongan una vulneración de los derechos y libertades.

Vale la pena añadir que, como resulta evidente, no es fácil objetivar ni discernir cuando una actuación autorizada o tolerada por las autoridades estatales es realmente una derivada de las convicciones religiosas o bien tiene una significación más ligada a las tradiciones culturales o sociales; igualmente, no es fácil separar las convicciones puramente religiosas de las convicciones y manifestaciones ideológicas o políticas que buscan en el vector religioso un elemento de legitimación. Esta confusión intrínseca, sobre todo en sociedades donde una religión determinada ha sido un factor de cohesión social, plantea un segundo problema: el de dilucidar si un símbolo tiene una dimensión que excede del ámbito religioso y representa un conjunto de propuestas y de valores sociales, en este sentido, por ejemplo, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos parece tenerlo claro en la reciente sentencia *Lautsi c. Italia* (aunque no es una sentencia firme): a pesar de esta carga social implícita, un símbolo como la cruz tiene una significación predominantemente religiosa.

DERECHOS HUMANOS, ESTADO Y RELIGIÓN

3.1. Aspectos a debate

En este apartado pretendemos analizar los diversos vínculos que tienen los Estados con las religiones. En primer lugar, se deberían definir las diferentes relaciones entre estado y religión, desde el Estado laico, pasando por el Estado aconfesional hasta ver los Estados teocráticos.

Un tema de debate debe ser la diferencia entre los procesos de secularización y laicidad en los diversos estados de la zona mediterránea. El papel que ha jugado la colonización en la configuración de la realidad de muchos países y la imposición (o percepción de imposición) de ciertos valores «occidentales», incluidos los derechos humanos, ha provocado un rechazo de estos valores, sobre todo desde estructuras religiosas, pero también sociales y políticas. En este sentido, habría que reflexionar sobre las diferencias entre los diversos procesos de separación del estado y la religión, y su influencia actual.

Otro tema consiste en analizar, más allá de los vínculos formales, el verdadero papel e influencia de la religión en las estructuras del Estado y en la configuración y planificación de políticas públicas. ¿Cuál es la vinculación entre la esfera pública y la privada? ¿Qué papel juegan en esta relación los derechos humanos? ¿Qué significa que el estado es el garante de los derechos humanos (obligaciones positivas y negativas)? ¿Lo son todos los estados, también los autoritarios?

Por otro lado, deberíamos analizar, más allá de los vínculos formales, el verdadero papel e influencia de la religión en las estructuras del Estado. Si bien no podemos negar que históricamente la religión única y predominante en España era la católica, que influyó en muchos aspectos de nuestra cultura (enseñanza, lugares de culto, festividades...), hoy en día nos encontramos una gran diversidad cultural en nuestro territorio que ha generado la convivencia entre diversas religiones.

Una idea a desarrollar en el futuro sería cuál es la responsabilidad de los Estados por malas praxis generadas por los diferentes discursos y actuaciones de las religiones (ejemplos, discursos de una parte de la iglesia católica sobre la prevención del SIDA en África, discursos discriminatorios hacia la mujer en sectores del islam...).

No podemos decir que el Estado español sea un Estado laico desde el momento en que se utiliza financiación pública para subvencionar a determinadas religiones (algunas más que otras) y desde el momento en que se prevé que parte de los impuestos vayan a parar a financiar una determinada religión.

Del mismo modo que existe el derecho a la religión, se debería respetar el derecho a cambiar de religión o de no tener ninguna religión. Una cuestión de debate en este sentido es si la religión y la laicidad forman parte del ámbito interno de las personas y, por tanto, fuera de la esfera de intervención del Estado, o si el Estado debería regular aspectos relacionados con la religión. Si es así, ¿hasta qué punto? ¿Dónde está el límite?

Nos tenemos que plantear, por tanto, si el peso de las iglesias en las relaciones de poder en nuestro Estado no está sobredimensionado. Si la religión es una cuestión propia de la esfera privada de los individuos, no parece lógico el papel que juegan en pronunciamientos que afectan a cuestiones de interés general, no pueden llegar a condicionar las políticas públicas.

De esta forma, el Estado sí es el garante de los derechos humanos (obligaciones negativas y positivas) pero, en cuanto a la religión, el Estado sólo debería intervenir en equiparar en el trato que reciben las diferentes órdenes religiosas (locales, ayudas...) sin ninguna intervención en cuestiones de contenido ni hacer que la religión intervenga en el acondicionamiento de las diversas políticas públicas (educación, ayudas sociales...)

Para tratar estos y otros temas sobre las relaciones entre los derechos humanos, el estado y las religiones, reproducimos a continuación la ponencia de **Juan Ferreiro**, que hace un recorrido sobre el caso español y analiza al detalle el marco de convivencia y pluralismo religioso que el Estado ha desarrollado, señalando también sus limitaciones y carencias. Por otra parte, **Ahmed Rahmani** nos explica en su escrito las relaciones entre estado y religión desde el punto de vista de la religión musulmana.

3.2. Relaciones Poderes Públicos-Confesiones en España: Coordinadas jurídicas. Juan Ferreiro

1. Introducción

Para conocer la situación jurídica de las confesiones religiosas en España, primero es necesario partir de los principios que, según la Constitución española de 1978, deben presidir las relaciones

entre los poderes públicos y el fenómeno religioso: el principio de laicidad o aconfesionalidad y el principio de cooperación, ambos ubicados en el artículo 16.3 de la Carta Magna.

Este marco básico planteado en la Constitución fue desarrollado tan sólo un año después de su entrada en vigor por la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (en adelante, LOLR).⁵² Esta norma, la primera ley orgánica de la democracia que desarrollaba un derecho fundamental, marcaba, entre otras cosas, la senda por la que el legislador había decidido que discurriera el mandato de cooperación que la Constitución impone a los poderes públicos: la firma de Acuerdos de Cooperación con aquellas confesiones inscritas que por su ámbito y número de creyentes hubieran logrado un notorio arraigo en España.

Mientras que los acuerdos con la Iglesia católica se habían firmado más de un año antes de que la LOLR entrara en vigor (y 5 días después de que entrara en vigor la Carta Magna), hubo que esperar 12 años a que se cumpliera lo que se establecía y el Estado suscribiera los acuerdos con las tres confesiones no católicas que tenían notorio arraigo en España: la judía, la evangélica y la musulmana.

Estos acuerdos, tal como establece la LOLR, fueron validados por las correspondientes leyes ordinarias aprobadas por las Cortes Generales en 1992, como veremos más adelante.

Desde entonces, las diversas materias a que se refieren sus artículos han sido desarrolladas por diversas normas de distinto rango. Normas que, aunque fueron promulgadas por el Poder Legislativo o por el Poder Ejecutivo en el ámbito de su competencia normativa, fueron gestadas de común acuerdo con las diferentes confesiones (carácter pactista) o, al menos, tuvieron en cuenta su opinión.

Uno de los objetivos del Gobierno durante estas dos últimas legislaturas ha sido desarrollar los Acuerdos de Cooperación con las primeras tres religiones no católicas que han obtenido la declaración de arraigo notorio para que los derechos que se proclaman sean reales y efectivos y, siguiendo esta misma línea, remover los obstáculos de toda índole (sociales, culturales, jurídicos o incluso económicos) que se oponían a la plena realización de la libertad y la igualdad religiosa, proclamadas y protegidas por la Carta Magna.

A continuación, pues, nos referiremos al marco constitucional dentro del cual deben desarrollarse las relaciones entre el Estado (en sus tres ámbitos: ejecutivo, legislativo y judicial) y los grupos religiosos, es decir, el marco que ha inspirar la actuación de los legisladores, funcionarios y jueces hacia el mundo sacro.

2. Modelo Constitucional de relación entre el Estado y las confesiones religiosas

La Carta Magna trama un modelo concreto de relación entre el Estado y las confesiones. Tras reconocer que la titularidad del derecho fundamental de libertad religiosa corresponde a los individuos y a las confesiones⁵³ y consagrar la prohibición de obligar a declarar las propias creencias,⁵⁴ el artículo 16 establece que la actuación de los poderes públicos en esta materia debe estar guiada por dos principios que tienen una tendencia natural a contradecirse pero que, por imperativo constitucional, están obligados a convivir: el principio de aconfesionalidad o laicidad del Estado y el principio de cooperación.

52. Ley 7/1980 de 5 de julio de Libertad Religiosa (BOE n.º 177, de 24 de julio).

53. Art.16.1 CE: 1. «Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación en sus manifestaciones que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.»

«Estos derechos [libertad e igualdad religiosa], concebidos originariamente como derechos individuales de los ciudadanos, llegan también, por derivación, a las comunidades o confesiones en que aquellos se integran para el cumplimiento comunitario de sus fines religiosos, sin necesidad de autorización previa ni de inscripción en ningún registro público». (Exposición de Motivos del Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España).

54. Art.16.02 «Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias».

A) Principio de laicidad o aconfesionalidad del Estado

Se incluye en el artículo 16.3, el primer párrafo del cual proclama: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal».

Era más contundente la fórmula que se había establecido en el borrador del anteproyecto constitucional: «El Estado no es confesional». Pero esta expresión no prosperó, quizás porque recordaba demasiado a la que había acuñado la Constitución de 1932 de la II República, que en el artículo 3 afirmaba: «No existe ninguna religión oficial del Estado».⁵⁵

La fórmula adoptada por la Constitución de 1978 puede interpretarse como una declaración de aconfesionalidad o laicidad ciertamente tímida por dos motivos. En primer lugar, porque dicha declaración no figura en el Título Preliminar, donde tendría una mejor colocación para ser la parte de la Carta Magna donde en principio se expresan los rasgos ontológicos del Estado. En vez de ubicarla en este Título, el Constituyente decidió insertarla en el capítulo referido a los derechos fundamentales, concretamente el que garantiza el derecho de libertad religiosa, ideológica y de culto de los individuos y las comunidades.

La segunda razón por la que algunos estiman que se trata de una expresión tibia o poco resuelta es que la frase en cuestión evita una referencia expresa al Estado. Así, la palabra «Estado», del que el artículo refiere su manera de ser hacia la religión, no sólo no figura en el lugar que corresponde al sujeto de la oración –como presumiblemente debería hacer– sino que desaparece de la frase.

Quizás esta timidez no sea sino el resultado del intento del Poder Constituyente de buscar un punto medio entre dos extremos: las tesis de los que pugnaban por mantener, aunque fuera de forma socarrona, el carácter confesional del Estado y los que, abogando por una estricta laicidad, querían que desapareciera del texto Constitucional cualquier mención a la Iglesia católica.

Teniendo en cuenta que algunos principios resultan difíciles de conciliar (sabido es que el triunfo absoluto de la libertad podría erosionar la igualdad o viceversa), quizá el Constituyente decidió adaptar las esencias de la laicidad a las exigencias de la cooperación para evitar rupturas traumáticas entre un estado confesional y un estado laico o aconfesional, y preservar así la paz social (el recuerdo del final de la II República así parecía aconsejarlo).

Sin embargo, la cooperación, que desarrolló entonces el papel de suavizante de la laicidad, se revelaría en el futuro con una virtualidad no prevista inicialmente: las políticas que desarrollan la cooperación en materia religiosa se han presentado como un eficaz instrumento para coadyuvar en la consecución de la integración de los inmigrantes en la sociedad española. La libertad religiosa se ha convertido, pues, en una eficaz palanca para la integración de inmigrantes. Obviamente, en el momento de aprobarse la Constitución, nadie imaginaba la avalancha de inmigración que desembocaría en nuestro país principalmente a partir del año 2000.

Volviendo al asunto que nos ocupa, la redacción de la expresión constitucional («ninguna confesión tendrá carácter estatal»), a pesar de su timidez o templanza, refleja perfectamente el carácter laico o aconfesional del Estado. La laicidad es un concepto que se sostiene sobre otras dos columnas conceptuales: la separación entre las dos instituciones y la neutralidad de los poderes públicos en materia religiosa. Veamos a continuación los rasgos esenciales de estos pilares conceptuales.

1. Separación entre las confesiones y el Estado

La idea básica que recoge este principio es que las confesiones religiosas que existen en la sociedad y los poderes públicos (en su triple dimensión: central, autonómica y municipal) son entidades independientes y autónomas.

55. J. FERREIRO GALGUERA, *Relaciones Iglesia-Estado en la II República Española*. Barcelona, Atelier, 2005, p. 62.

De ello deriva una primera consecuencia: *el principio de no injerencia* en ambas direcciones, es decir, tanto del Estado en el ámbito confesional como de las confesiones en el ámbito estatal.

Respecto al primer punto, la Constitución prohíbe la intervención del Estado en el ámbito de las confesiones. Dicho de otro modo: los poderes públicos no pueden interferir en la órbita interna de las iglesias, que tienen el derecho de organizarse libremente.⁵⁶

Como ha recordado el Tribunal Constitucional, los poderes públicos deben evitar que se produzca cualquier tipo de confusión entre las funciones estatales y las religiosas. Esta mistificación se produciría, por ejemplo, si el Estado interviniera en la organización interna de la iglesia católica, del islam o del protestantismo español.

Sin embargo, los poderes públicos sí pueden, en virtud del principio de cooperación (como incidiremos más adelante), asesorar a las confesiones, a instancias de éstas y en los asuntos que ellas estimen convenientes, siempre evitando la tentación de caer en actitudes paternalistas y mucho menos intervencionistas.⁵⁷

La consecuencia inversa del principio de no intervención es que las confesiones (o sus ministros de culto) no pueden interferir en el ámbito estatal en virtud de su carácter confesional. Pongamos dos ejemplos de hipotéticas injerencias referidas a los ministros de culto o en la doctrina:

- a) Obviamente, un ministro de culto tiene el mismo derecho a participar de los asuntos públicos que cualquier otro ciudadano, pero no desde su condición de ministro de un determinado culto, sino como ciudadano.⁵⁸ Es por este motivo que en las Cortes de España ya no se reservan escaños para los representantes de una confesión, tal como ocurría durante el Régimen de Franco con los obispos, ya que chocaría con el pilar de la separación Iglesia-Estado y se derrumbaría, por lo tanto, el principio de aconfesionalidad o laicidad.
- b) Ninguna confesión puede pretender que sus dogmas o creencias se transformen automáticamente en ley. Si sus ideas religiosas se plasman en una norma civil será porque han sido aprobadas como tal en el Parlamento, siguiendo el procedimiento establecido.

II. Neutralidad del Estado hacia el factor religioso

El Estado es neutro ante el fenómeno religioso. Esto implica que el derecho, no ya a profesar, sino simplemente a valorar los diferentes credos religiosos, corresponde a los individuos y a las comunidades (que son los titulares del derecho fundamental de libertad religiosa), y no a los poderes públicos.

El Estado es, pues, y siguiendo el espíritu del Tribunal Constitucional, radicalmente incompetente ante el acto de fe y, por tanto, no puede valorar su legitimidad.⁵⁹

56. Tal como establece el art. 6 de la LOLR, uno de los efectos de la inscripción de las confesiones en el Registro de Entidades Religiosas es el derecho a disfrutar de una autonomía normativa que implica la posibilidad de no adoptar una estructura democrática, algo que sí están obligadas a hacer las asociaciones, ya que el artículo 2.5 de la Ley Orgánica 1/2002 reguladora del Derecho de Asociación establece que «la organización interna y el funcionamiento de las asociaciones deben ser democráticos, con pleno respeto al pluralismo».

57. Esto no implica que el Estado decline su función de velar por la legalidad vigente. De esta manera, si la Federación de una confesión realiza una convocatoria de una asamblea ordinaria o redacta unos Estatutos, y alguno de estos actos se realiza en clara vulneración de la legislación vigente, el Estado, ya sea a través del Poder Ejecutivo o en última instancia a través de los tribunales, deberá velar por el capital cumplimiento del ordenamiento jurídico.

58. Del mismo modo que un imán, un sacerdote o un rabino pueden ser funcionarios, como cualquier otro ciudadano, siempre y cuando superen el correspondiente concurso u oposición inspirado en los principios constitucionales de igualdad, mérito y capacidad.

59. «La articulación de un Registro (...) no habilita al Estado para realizar una actividad de control de la legitimidad de las creencias religiosas (...), sino sólo comprobar, emanando a tal efecto un acto de mera constatación y no de calificación, que la entidad solicitante no es alguna de las excluidas por el artículo 3.2 LOLR, y que las actividades o conductas que se desarrollan para su práctica no atentan contra el derecho de los demás en el ejercicio de sus libertades y derechos».

Por esta razón, el término «secta», por sus connotaciones negativas, no es un término jurídico sino sociológico. El Estado no puede diferenciar entre la heterodoxia y la ortodoxia religiosa de un grupo concreto. Para los poderes públicos, son comunidades religiosas aquellas que se consideren como tal y que se inscriben en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia (en adelante RER), una vez que éste haya verificado, mediante un acto de constatación que no de calificación, que cumplen con los requisitos que exige la normativa vigente.⁶⁰ Estos requisitos son formales, como la denominación, el domicilio, el régimen de funcionamiento o los órganos representativos. El requisito más polémico es la declaración de fines religiosos. Según el espíritu de laicidad, el Estado debe requerir esta declaración pero si los fines religiosos se explican, el Estado debería hacer, valga la expresión, un «acto de Fe», ya que la propia Comisión de Derechos humanos, cuando interpreta el artículo 18 de la Declaración de Derechos Humanos, reconoce que «el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión» establece que los términos convicción o religión deben ser interpretados en sentido amplio, incluyendo convicciones teístas, no teístas y ateas así como el derecho a no profesar ninguna convicción o religión.⁶¹

Esto no quiere decir que el RER no tenga mecanismos de control. Cuando un grupo religioso se inscribe en el RER, la normativa vigente ofrece un doble filtro, constitucional y legislativo, que, eso sí, no se aplica con carácter preventivo.

En cuanto a la Constitución, el artículo 22.2 proclama que «serán ilegales, y por tanto no sólo no inscribibles sino también perseguibles, las asociaciones (de cualquier naturaleza, esto es, también religiosas) que *persigan fines o utilicen medios tipificados como delito*».

Por su parte, la LOLR establece en su artículo 3.1 que los límites al ejercicio de la libertad religiosa son dos:

- los derechos fundamentales de los demás
- el orden público plasmado en su triple dimensión: seguridad, sanidad y moralidad públicas.

En el polémico apartado 2 del artículo 3 se establece que quedan fuera del ámbito de protección de la LOLR, y por tanto no serían inscribibles en el RER «las actividades, finalidades y entidades relacionadas con el estudio y experimentación de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos o la difusión de valores humanísticos o espiritualistas u otros fines análogos ajenos al mundo religioso».

Una emblemática sentencia del Tribunal Constitucional (STC 46/2001) entiende que el Estado, mediante el RER, está habilitado para constatar dos cuestiones:

- a) que el grupo religioso que solicita la inscripción no es uno de los excluidos por el art. 3.2 LOLR
- b) que las actividades de dicho grupo no atentan contra los derechos fundamentales de los demás ni contra el orden público.

En cuanto al primer punto, creemos que el párrafo no tiene una redacción feliz porque excluye del ámbito de aplicación de la ley de libertad religiosa a entidades caracterizadas por unas características («difusión de valores humanísticos», «experimentación de fenómenos psíquicos o parapsicológicos») que en esencia son propios de las religiones. Así, por ejemplo, a nadie se

fundamentales, ni son contrarias a la seguridad, la salud o la moralidad pública, como elementos en que se concreta el orden público protegido por la ley en una sociedad democrática, al que se refiere el art. 16.1 CE» (STC 46/2001 FJ 8º).
60. Real Decreto 142/1981 del 9 de enero, sobre la organización y funcionamiento del Registro de Entidades Religiosas (BOE n.º 27, de 31 de enero).

61. Observatorio General del Comité de Derechos del Hombre de las Naciones Unidas, n.º 22 (48) de 20 de julio de 1993. Debe tenerse en cuenta que según lo establecido en el artículo 10.2 de nuestra Carta Magna: «las normas relativas a los derechos fundamentales (...) se interpretarán de acuerdo con la Declaración Universal de Derechos Humanos... » y esta interpretación amplia es la que establece el Observatorio General del Comité.

le escapa que la oración o los milagros, que contemplan tantas religiones, pueden ser calificados como «fenómenos psíquicos o parapsicológicos», o que «la difusión de valores humanísticos» pueda ser predicada por todos los grupos religiosos.

En otras palabras, la ley utiliza en el artículo 3.2 unos criterios de exclusión que son consustanciales a los grupos incluidos. Dicho párrafo nunca ha sido objeto ni de un recurso ni de una cuestión de inconstitucionalidad, pero entendemos que es, sin duda, claramente contradictorio. Es de esperar que este artículo desaparezca en la nueva ley orgánica reguladora de la materia.

Respecto a los actos contrarios a los derechos fundamentales o al orden público, esta misma sentencia reconoce que se debe realizar el control sobre las bases de una constatación (y no calificación); en otras palabras, la lesión de los derechos fundamentales o del orden público que supuestamente realicen las entidades religiosas no debe interpretarse con carácter preventivo ante eventuales riesgos. Para oponer la cláusula del orden público como límite al ejercicio de la libertad religiosa, no debe hacerse en virtud de meras presunciones, sino fruto de una constatación que se produce cuando dichas actividades han merecido condena en sentencia firme.

En palabras del Tribunal Constitucional, «sólo cuando se ha acreditado en la sede judicial la existencia de un peligro cierto para la seguridad, la salud y la moralidad pública, tal y como han de ser entendidos en una sociedad democrática, es pertinente invocar el orden público como límite al ejercicio del derecho a la libertad religiosa y de culto» (FJ 11).

Ahora bien, en caso de que el RER, a pesar de no tener pruebas, detecte que existen indicios de que el grupo solicitante realiza actividades contrarias al orden público, procedería que el encargado del Registro suspendiera la tramitación y remitiera el expediente al ministerio fiscal para que éste iniciara las acciones pertinentes.⁶²

La neutralidad implica para el Estado ciertas consecuencias: los poderes públicos no pueden ni profesar ninguna confesión (sería un Estado confesional), ni proclamarse ateos (sería el caso de un Estado perseguidor de la religión), ni mantener una actitud laicista.

En este sentido, conviene **no confundir**, como lamentablemente ocurre a menudo, los términos laicidad y laicismo. Un Estado laicista es aquel que tiene prejuicios hacia los asuntos o grupos religiosos. Estos prejuicios se pueden manifestar tanto en su actuación administrativa como en sus ocupaciones legislativas o judiciales. Ponemos dos ejemplos:

Una actitud laicista (la laicidad o el laicismo son obviamente actitudes del Estado, no de la sociedad) sería tratar los grupos religiosos peor de lo que se trata los grupos de otra naturaleza (deportivos, culturales o culinarios) sin que esta diferencia fuera justificable. Obviamente el principio de igualdad permite a los poderes públicos (legislativos, judiciales y ejecutivos) establecer diferencias entre las personas o entre los grupos, pero estas diferencias deben ser razonables y proporcionales el fin que persiguen. Así, si las diferencias establecidas no son razonables o se basan en razones como el nacimiento, el sexo, la raza o la religión, estaríamos ante diferencias discriminatorias.

Otro ejemplo de actitud laicista podría ser la reclusión de las manifestaciones religiosas al ámbito privado, entendiendo como tal la intimidad del hogar. La tan manida frase «la religión debe estar fuera de la esfera pública» puede tener una lectura laica y otra laicista. Desde la óptica laica constitucional, cuando se dice que la religión debe quedar fuera de la esfera pública, nos referimos a que el factor religioso debe estar fuera de los representantes o de los edificios de los poderes públicos, y no de la vía pública. Es decir, los funcionarios públicos, como representantes de la Administración, no pueden defender o avalar una religión por encima de otra, ni tampoco el ateísmo por encima de la respuesta religiosa. Lo mismo ocurre con los edificios públicos, que no pueden enarbolar símbolos religiosos para preservar la neutralidad del Estado.⁶³

62. Esto es lo establecido para las asociaciones en la Ley Orgánica 1/2002 reguladora del Derecho de Asociación (arts. 30. 3 y 4). D. PELAYO, *Las comunidades ideológicas y religiosas, la personalidad jurídica y la actividad registral*. Madrid: [s.n.], 2007, p. 313.

63. La remoción de símbolos religiosos móviles (como un crucifijo) no plantearía ningún problema. Caso diferente serían aquellos símbolos incrustados en escudos o en edificios cuya la remoción puede suponer un daño para el valor artístico o histórico. En

Relegar las expresiones religiosas al ámbito privado, entendiendo como tal el domicilio, sería una actitud laicista porque estaría vetando el derecho fundamental de manifestación, y nuestro Estado no es laicista sino laico, es decir, neutral ante el dilema religioso.

En resumen, la principal consecuencia del laicismo es que el Estado no puede asumir los valores religiosos como parámetros para medir la legitimidad o ilegitimidad de sus actuaciones.⁶⁴ En definitiva, lo que la neutralidad prohíbe es que se produzca una confusión entre uniones religiosas y funciones estatales.

B) Principio de cooperación

Este principio viene reflejado implícitamente en el artículo 9.2 de la Constitución española⁶⁵ y, de forma más contundente, en el artículo 16.3,⁶⁶ donde a la tímida declaración de aconfesionalidad la Constitución se añaden dos mandatos dirigidos a los poderes públicos:

- Tener en cuenta las creencias religiosas de los españoles
- Mantener las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.

De este doble mandato podemos extraer algunas consecuencias.

En primer lugar, que la cooperación se refiere a las confesiones religiosas, es decir, a la opción fideísta. Aunque, obviamente, el Estado también puede cooperar con grupos ideológicos ajenos a las religiones, el artículo 16.2 se refiere a la cooperación de los poderes públicos con la Iglesia católica, cuyo carácter religioso queda plasmado en la Carta Magna, y con las demás confesiones.

En segundo lugar, las relaciones de cooperación implican la existencia de dos sujetos diferenciados: los poderes públicos (ya sean del ámbito central, autonómico o municipal) y el grupo religioso, dos entidades que, como ya hemos recalado, son independientes y autónomas. En otras palabras, la cooperación refuerza el principio de separación.

En tercer lugar, el encargo de cooperación por parte del Poder Constituyente implica una valoración positiva del fenómeno religioso. Si la Constitución ordena a los poderes públicos cooperar con las confesiones quiere decir que las valora al menos como algo potencialmente positivo, ya que, si no fuera así, se ahorraría el encargo imperativo de cooperar.

La Carta Magna no dice cómo se deben desarrollar las relaciones de cooperación. Ahora bien, en coherencia con el principio de libertad, la cooperación deberá producirse sólo a instancias de la confesión, es decir, si la confesión la solicita, ya que algunas confesiones, en virtud de su autonomía, pueden querer mantenerse al margen de la ayuda institucional.

La mención expresa a la Iglesia católica no ha sido una cuestión pacífica. Para algunos, significaba una especie de confesionalidad socarrona. Para otros, un mero reconocimiento del arraigo histórico que la Iglesia católica tiene en España. En los debates de la Asamblea Constituyente, los que se pronunciaron en contra de dicha mención alegaban que era contradictoria con la aconfesionalidad proclamada en la frase anterior. Sin embargo, al final prevaleció.

estos casos, ya no el derecho sino el sentido común nos dice que si dichos símbolos se mantienen, por ejemplo en un edificio público, no es por su valor religioso sino por su valor artístico o histórico, por lo tanto ni se lesiona la neutralidad ni se daña el patrimonio artístico. Pero, obviamente, los grupos religiosos, como cualquier colectivo, pueden expresarse en el ámbito público, esto es, en la calle, siempre que observen las reglas propias del derecho de manifestación y la normativa pertinente.

64. Sin duda podrá compartir valores con las religiones (la dignidad humana, la solidaridad), pero el Estado adopta estos valores en tanto que valores políticos y sociales, no por su etiqueta religiosa.

65. «Corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social».

66. Artículo 16.3: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones».

Algunos de sus defensores argumentaron que, aunque mencionar la Iglesia Católica en la Carta Magna era una cuestión jurídicamente cuestionable, desde el punto de vista político era razonable teniendo en cuenta que en ese momento (transición política española) lo que se pretendía con ello era que el tránsito del Estado confesional (del Régimen anterior) al Estado aconfesional o laico se produjera de forma no traumática y sin brusquedades.

En este sentido, resulta elocuente la actitud del propio representante del Partido Comunista en la Asamblea Constituyente, Santiago Carrillo, quien abogó por mencionar expresamente la Iglesia católica, aunque sólo fuera para evitar que aquellos que después de la II República habían apoyado «*La Cruzada*», apoyaran en ese momento a las fuerzas reaccionarias que se oponían a la democracia.⁶⁷

3. El mandato de cooperación en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980

Una posible vía de canalizar las relaciones de cooperación con las confesiones es la apuntada por la LOLR: los Acuerdos de Cooperación. Pero no es la única. Desde el punto de vista constitucional, ni es preceptiva la existencia de los Acuerdos de Cooperación ni estos agotan el mandato constitucional. Se trata de una decisión política. Pero, aunque parecía que la Constitución ofrecía al Legislador un camino amplio, el Estado comenzó con un pie forzado para que cinco días después de entrar en vigor la Constitución firmó cuatro Acuerdos de Cooperación con la Santa Sede.

En realidad se trataba de cinco Acuerdos: un acuerdo marco firmado el 28.06.1976 (y por tanto anterior a la Constitución), mediante el cual Iglesia y Estado renunciaban a privilegios históricos (el Estado renunció al privilegio de presentación de obispos y el Iglesia al privilegio de fuero de clérigos y religiosos) y cuatro acuerdos sectoriales firmados el 3 de enero de 1979, cinco días después de la entrada en vigor de la Carta Magna:

- Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos.
- Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos económicos.
- Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre enseñanza y asuntos culturales.
- Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y servicio militar de clérigos y religiosos.

Estos Acuerdos de Cooperación, que sustituyen el Concordato de 1953 (firmado por Franco y Pío XII) tienen rango jurídico de tratado internacional y por tanto, de acuerdo con el artículo 96 de la Carta Magna, «sus disposiciones sólo podrán ser derogadas, modificadas o suspendidas en la forma prevista en los propios tratados o de acuerdo con las normas generales del Derecho Internacional». No pueden ser derogados, por tanto, por una simple ley interna.

Mientras que la Carta Magna planteaba la obligación de cooperación en términos futuros («los poderes públicos tendrán en cuenta...»), la LOLR asume el mandato utilizando un gerundio, lo que refleja que el Estado, al promulgar esta ley, lo está integrando dentro del propio mandato.

El artículo 7.1 de la LOLR asegura que el Estado, «*teniendo en cuenta* las creencias religiosas existentes en la sociedad española», podrá entablar un mecanismo concreto de cooperación (Acuerdos o Convenios) «con las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas en el Registro que por su ámbito y número de creyentes hayan dado notorio arraigo en España...».

El legislador optó, pues, por establecer una vía concreta de cooperación: los Acuerdos o Convenios de Cooperación ofrecidos a las confesiones que lo solicitaran y que cumplieran con estos tres requisitos:

67. Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados. Año 1978, N.º 106. Sesión Plenaria. p. 3994.

1. Estar **inscritas en el Registro** de Entidades Religiosas ubicado en el Ministerio de Justicia (Dirección General de Asuntos Religiosos). El Real Decreto 142/1981 indica que son susceptibles de ser inscritas cuatro grupos de entidades:

- las «Iglesias, confesiones y comunidades religiosas».
- las Federaciones que estas formen.
- las «órdenes, congregaciones e institutos religiosos», que lógicamente deben pertenecer a alguna de las confesiones (obviamente, se estaba pensando en la Iglesia católica).
- las asociaciones religiosas que hayan sido constituidas como tales según el ordenamiento de la confesión a la que pertenecen. A estas últimas, para acreditar los fines religiosos, se les exige, además de la declaración, adjuntar un certificado que las avale emitido por el órgano superior en España de la Iglesia a la que pertenecen.⁶⁸

2. Haber obtenido el reconocimiento de notorio arraigo en España:

Se trataba de un concepto jurídico nuevo. La ley sólo ofrece dos soportes terminológicos para determinar el notorio arraigo: el ámbito (de la confesión) y el número de creyentes.

La Administración tuvo entonces la oportunidad de desarrollar el concepto «notorio arraigo» mediante una norma reglamentaria que la objetivara, recortando así las tentaciones de discrecionalidad, pero no lo hizo.⁶⁹ Se limitó a proponer que, debido a la ambigüedad del término, su alcance debería valorarse caso por caso, aunque apuntó criterios interpretativos orientadores (sin pretensión de exhaustividad) relacionados con los términos legales «ámbito» y «número de creyentes».⁷⁰

Así, el concepto «ámbito» no sólo se refería a que los fieles estuvieran suficientemente y significativamente extendidos por todo o buena parte del territorio español, sino también a aspectos como el arraigo histórico de la confesión en cuestión en nuestro país; la importancia de sus actividades sociales, asistenciales y culturales; la cantidad de lugares de culto o la proporción de ministros de culto en relación con la totalidad de sus miembros.

Aunque no hay una remisión legal expresa en tal sentido, el órgano administrativo que de facto otorga el notorio arraigo es la Comisión Asesora de Libertad Religiosa (en adelante CALR), un órgano consultivo adscrito al Ministerio de Justicia cuya misión es, según la LOLR, realizar estudios, informes y propuestas de todas las cuestiones relativas a la aplicación de esta Ley Orgánica y, particularmente y con carácter preceptivo, la preparación y dictamen de los Acuerdos o Convenios de Cooperación.⁷¹

Encuadrada en el Ministerio de Justicia, la CALR se compone de forma paritaria y con carácter estable por representantes de la Administración del Estado, de las Iglesias, confesiones o comunidades religiosas o federaciones de las mismas, en las que, en todo caso, estarán las que tengan arraigo notorio en España, y por personas de reconocida competencia, cuyo asesoramiento se considere de interés para las materias relacionadas con la presente Ley.⁷²

68. En virtud del Real Decreto 589/1984 de 8 de febrero (BOE n.º 85, de 28 de marzo) también se pueden inscribir las fundaciones religiosas de la Iglesia católica (de momento no se ha desarrollado un Real Decreto que permita la inscripción de las fundaciones de las otras confesiones con Acuerdo de Cooperación, como sería aconsejable para reforzar la igualdad).

69. Durante una ponencia defendida en la Comisión Asesora, celebrada el 23 de junio de 1982, se planteó la conveniencia de concretar estos requisitos de objetividad en una norma administrativa y se rechazó. Por un lado, algunos estimaron que esta función era menester de una norma de rango legal. Por otro, también se consideró que, de aprobarse tal norma, la Administración, y en concreto la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, perdería el margen de discrecionalidad del que disfrutaba.

70. A. FERNÁNDEZ-CORONADO, *Estado y confesiones religiosas: Un nuevo modelo de relación (los pactos con las confesiones: leyes 24, 25 y 26 de 1992)*. Madrid, Civitas, 1995, p. 45-47.

71. Art. 8.2 LOLR.

72. En el seno de esta Comisión existe una Comisión Permanente, que tendrá también composición paritaria.

En mi opinión, sería conveniente que tanto el concepto de notorio arraigo como la composición de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa fueran revisados por la nueva ley orgánica de libertad religiosa.

3. Que dichos Acuerdos de Cooperación se aprueben **por Ley** en las Cortes Generales

El Estado firmó los Acuerdos de Cooperación con las tres entidades que representaban a las respectivas confesiones, que son hoy día los tres interlocutores del Estado. Son los siguientes:

Por parte del **islam**: la Comisión Islámica de España (CIE) que está integrada a su vez por dos federaciones: la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) y la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI).

Por parte de los **evangélicos**: el órgano de representación del protestantismo español es la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE).

Por parte de los **judíos**: el órgano que los representa es la Federación de Comunidades Judías de España (FCJE).

Finalmente, el Congreso, tal como establece el artículo 7 de la LOLR, aprobó los acuerdos a las Leyes 24, 25 y 26 del 10 de noviembre de 1992,⁷³ en los que se abordan temas como la protección jurídica de los lugares de culto; del estatuto de los ministros de culto; su inclusión en el Régimen General de la Seguridad Social; la atribución de efectos civiles a los matrimonios celebrados según los ritos judío, evangélico y musulmán; la asistencia religiosa en centros o establecimientos públicos; la enseñanza religiosa en los centros docentes y los beneficios fiscales aplicados a determinados bienes y actividades pertenecientes a la FEREDE, a la CIE o a la FCJE en calidad de firmantes del acuerdo.

4. Una nueva vía de cooperación: la Fundación Pluralismo y Convivencia

Los acuerdos de 1992 con musulmanes, judíos y protestantes, planteaban dos problemas. El primero tiene su origen en el propio texto: ninguno de los citados Acuerdos de Cooperación preveía un mecanismo de financiación directa análogo al que se ofrecía al Acuerdo de asuntos económicos del 3 de enero de 1979 con la Santa Sede, en virtud del cual, y por sucesivos desarrollos normativos, la Iglesia católica percibe el 0,7% de la cuota íntegra del Impuesto de la Renta de aquellos contribuyentes que así lo expresen. La Iglesia católica, a través de la Conferencia Episcopal, tiene libertad para invertir ese dinero, que el año pasado llegó a la cifra de 241 millones. No hay ninguna restricción para que dichos fondos se utilicen en actos de culto; de hecho, una buena parte de los mismos (un 80%) se destinan al pago de los sacerdotes y obispos.

En cambio, los acuerdos de 1992 sí contemplaban beneficios fiscales similares a los que los acuerdos de 1979 ofrecían a la Iglesia Católica.⁷⁴ Sin embargo, no preveían un sistema de financiación directa vinculado al impuesto de la renta, como sí lo hacía el acuerdo con la Santa Sede.

Durante el proceso de negociación de los acuerdos de 1992, al menos los representantes evangélicos solicitaron incluir esta forma de financiación directa, pero declinaron el intento cuando el Gobierno les aseguró que la financiación directa establecida para la Iglesia tenía carácter meramente transitorio porque, tal como figuraba en el propio Acuerdo sobre asuntos económicos de 1979, el objetivo último era que la Iglesia Católica lograra la autofinanciación.

73. Leyes 24, 25 y 26 de 10 de noviembre de 1992, por las que se aprueban los Acuerdos de Cooperación suscritos entre el Estado y la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), la Federación de Comunidades Israelitas de España (FCIE) y la Comisión Islámica de España (CIE). (BOE n.º 272, de 12 de noviembre).

74. En todos los casos estos beneficios fiscales o financiación indirecta han sido ampliados tanto para la Iglesia católica como para las confesiones con el Acuerdo de Cooperación (1992) por la ley de mecenazgo. *Vid.* Disposiciones Adicionales octava y novena de la Ley 49/2002, de 23 de diciembre, de régimen fiscal de las entidades sin fines lucrativos y de los incentivos fiscales al mecenazgo, (BOE n.º 307, de 24 de diciembre de 2002).

Han pasado los años y la asignación tributaria tiene, según establecen las correspondientes disposiciones adicionales de las leyes presupuestarias, carácter indefinido. En estos términos, lo más acorde con el principio de igualdad sería que se les ofreciera, al menos a las confesiones firmantes de los acuerdos de 1992, la posibilidad de incluir esta cláusula (o todos o ninguno).

Otro problema que persiste con el paso del tiempo es la falta de desarrollo normativo de los artículos de los acuerdos de 1992, lo que les convierte, si no en letra muerta, sí al menos en letra mortecina.

En cualquier caso, el Gobierno, con el ánimo de aproximarse al principio de igualdad pero también con la intención de utilizar la libertad religiosa como palanca para la integración, decidió crear una fundación pública para promover ayudas (financiación directa) entre las confesiones de notorio arraigo, si bien con una restricción que es coherente con la laicidad pero no tanto con la igualdad: que el fin de la fundación fuera contribuir a la ejecución de programas y proyectos de carácter cultural, educativo o de integración social llevados a cabo por las entidades religiosas no católicas con Acuerdo de Cooperación con el Estado español o con notorio arraigo. Con esta fórmula se excluía, aunque de forma indirecta, la posibilidad de que estas confesiones pudieran destinar estas ayudas a fines de naturaleza religiosa (hasta culturales), restricción que, como hemos visto, no tiene la «financiación directa» dispensada a la Iglesia católica a través del 0,7% de la cuota íntegra del IRPF.

Para alcanzar este objetivo se pensó en la vía de las fundaciones. El derecho a crear fundaciones está previsto en el artículo 34 de la CE que reconoce y garantiza «el derecho de fundación para fines de interés general y conforme a la ley». Este precepto se desarrolla en la Ley 50/2002 de Fundaciones,⁷⁵ de la cual el artículo 2 refleja los dos elementos esenciales de estas organizaciones: no tener un ámbito lucrativo y afectar su patrimonio, de manera duradera y por voluntad de sus creadores, a la realización de un fin de interés general. En todo caso, por las razones mencionadas que confluyen en el fin de promover las condiciones para que la libertad y la igualdad religiosa de las confesiones minoritarias fueran más efectivas, el 15 de octubre de 2004 el Consejo de Ministros adoptó el acuerdo de crear una fundación pública: Fundación Pluralismo y Convivencia.

El patrimonio fundacional de dicha fundación lo aportó el Ministerio de Justicia. En cuanto a la dotación económica, dos meses después del acuerdo de creación de la fundación por parte del Consejo de Ministros, la Ley 62/2004 de 27 de diciembre, de Presupuestos Generales del Estado para el año 2005, aprobaba a su disposición adicional decimotercera una subvención nominativa de 3.000.000 de euros para que la Fundación Pluralismo y Convivencia pudiera empezar a caminar.⁷⁶ En el 2010 se prevé que el presupuesto de la fundación alcance los 5 millones de euros.

El fin principal de la fundación es ofrecer a las comunidades religiosas que estén bajo el paraguas de los acuerdos de 1992 la posibilidad de presentar proyectos educativos, culturales y de integración social, pero también destinan fondos al fortalecimiento de las federaciones y diversas actividades relacionadas con la promoción de la libertad religiosa y la normalización del pluralismo religioso: elaboración de estudios, jornadas, sensibilización, etc.⁷⁷

La peculiaridad de la fundación es la posibilidad de contar con las comunidades religiosas y sus federaciones para, además de celebrar sus actividades religiosas (que no son subvencionadas por esta fundación), ayuden a los poderes públicos a desarrollar tareas de integración en la

75. BOE N.º 310, de 27 de diciembre de 2002.

76. Ley 62/2004: Disposición Adicional Decimotercera. Provisión de fondos para proyectos de carácter cultural, educativo y de integración social de las confesiones minoritarias.

«Para el año 2005, y con carácter temporal hasta que no se llegue a la autofinanciación completa de todas las confesiones religiosas en España, se dispone una dotación de hasta 3.000.000 de euros destinada a la financiación de proyectos que contribuyan a una mejor integración social y cultural de las minorías religiosas en España, presentados por las confesiones no católicas con el Acuerdo de cooperación con el Estado o con notorio arraigo».

La gestión de la dotación a la que se refiere el párrafo anterior la llevará a cabo una Fundación del sector público estatal creada para tal fin, de la forma establecida en el artículo 45 de la Ley 50/2005, de 26 de diciembre, de Fundaciones.

77. www.fundacionpluralismoyconvivencia.es

forma española. Nuestro modelo no se basa ni en la asimilación francesa ni en el multiculturalismo típico de Gran Bretaña. El nuestro es un modelo de pertenencia y participación.

Cuando tengo que hablar sobre la fundación en los foros extranjeros siempre tengo problemas para traducir el término convivencia, porque en español convivir es algo más que «*coexistence*» (inglés) o «*cohabitation*» (francés). Convivir quiere decir más que «*live with*», vivir con. En esto se basa nuestro modelo. Lo importante no es la religión o las creencias que se profesen, sino el hecho de que son ciudadanos y residentes y, como tales, tienen unos derechos, uno de los cuales es el sagrado derecho a optar entre profesar unas creencias religiosas, ideológicas o no profesar ninguna. Lo importante es que esa libertad religiosa se pueda utilizar como palanca hacia una integración que va más allá de la coexistencia, más allá de la cohabitación, más allá incluso del mero reconocimiento de vivienda, sanidad, trabajo y educación: una integración en clave de pertenencia y participación. Vivir con, y desde este vivir juntos compartir la misma pertenencia y asumir los mismos retos de participación cultural, social, económica y, como no, también política.

3.3. El Estado y la religión: ¿qué futuro tienen? Ahmed Rahmani

La secularización es, sin duda, uno de los logros humanos más importantes de estos últimos siglos. Nadie puede negar los efectos positivos que ha tenido en las sociedades contemporáneas: la convivencia, la paz y la justicia sociales, la libertad de conciencia... Esta secularización, que es la culminación de un largo proceso que se ha llevado a cabo de manera diferente de un país a otro, y a veces incluso de manera conflictiva, ahora es una realidad social y política indiscutible. ¿Por qué razón, pues, habríamos que plantearnos la relación entre el Estado y la religión, cuando en ningún caso se trata de cuestionar una consecución tan importante y decisiva para nuestras sociedades modernas? Si analizamos con detenimiento la situación actual, no creo que nos hayamos de detener mucho para darnos cuenta de que este modelo necesita una revisión y una corrección, tal y como se dice en la jerga de los editores. Dos hechos fundamentales justifican una reforma que ha de comportar la reinvencción del Estado secularizado:

1) La tensión creciente que caracteriza el debate en torno a cuestiones que atañen de cerca o de lejos el papel o la relación de la religión con la sociedad, como el matrimonio, el aborto, la eutanasia, la presencia del islam en Europa, etc. Los debates cada vez toman un cariz más ideológico, hay protagonistas de ambos lados que no dudan en invocar la historia de manera perniciosa ni a desenterrar el hacha de guerra. Puede que este giro provoque la debilitación de los fundamentos de la separación de la temporalidad y la espiritualidad y facilite la implantación de ideas extremistas.

2) La incapacidad cada vez más evidente del Estado secularizado en la forma actual para enfrentarse a los retos más importantes que el mundo globalizado ha engendrado: el reto medioambiental, las crisis financieras repetidas, las revoluciones genética y digital...

Así pues, la reforma es una necesidad histórica aunque sólo sea, hoy por hoy, una perspectiva de futuro. Los dos hechos que acabo de mencionar plantean numerosos interrogantes que nos interpelan y nos sitúan en la línea de partida de una empresa de larga duración. Si queremos convertir todas estas incógnitas en una gran cuestión de fundamento de esta reforma capital, lo podemos formular así: de qué manera podemos sacar la reflexión y el debate en torno a la relación entre el Estado y la religión del apuro ideológico en que se encuentra para que sea una construcción que mire con decisión hacia el futuro y que inaugure así una nueva era, en la que el Estado siga asumiendo las misiones que le son propias a partir de la secularización y que al mismo tiempo depende de él de la fuerza simbólica que genera la espiritualidad de las religiones para poder hacer frente a los numerosos retos que nuestra época le impone.

Al tratarse de una grandiosa ambición que sólo ahora empieza a dar sus primeros pasos, habrá que esperar bastante tiempo antes de que se convierta en una realidad política y social, ya que las reticencias son enormes y muy numerosas.

Hay que decir a continuación que el debate y la reflexión no deben ser sólo patrimonio de los intelectuales. Organizaciones como las vuestras, que aglutinan el saber cultural y un conocimiento profundo de la realidad, deben convertirse en parte activa de esta empresa. Así pues, me congratulo de vuestra iniciativa y os agradezco que me hayáis permitido hacer una pequeña contribución a un debate tan importante para nuestras sociedades. Una aportación que desglosaré en tres puntos que constituyen, a mi juicio, auténticas referencias, indicadoras de los grandes ejes de trabajo:

- Estado/religión: del conflicto a la colaboración.
- La renovación ética: una ventaja para los nuevos retos.
- El hombre ante la religión y el Estado: por una libertad plena y completa.
- Dedicaré un cuarto punto a la presencia del islam en Europa, ya que, como bien sabemos todos, esta presencia suscita los debates más vivos y a veces, por desgracia, los menos constructivos.

1. Estado/religión: del conflicto a la colaboración

Antes ya he considerado la complementariedad entre el Estado y la religión como un proyecto de futuro. No porque se trate de una invención aún por hacer, sino porque es una realidad presente desde el primer acto de secularización que, más adelante, cayó en el olvido, en parte por culpa del carácter conflictivo que ha adquirido la separación del Iglesia y el Estado en determinados países y en parte también debido al rigor, por no hablar de la exageración, los primeros teóricos del Estado secularizado, como Hobbes o Spinoza, de los que más tarde tomaron el relevo la gran mayoría de los filósofos de la Ilustración. Así pues, hay que restablecer la separación en esencia, estipulando simplemente que la disociación de los poderes supone concebir su colaboración. El 2 de noviembre de 2006, en una reunión con el presidente italiano Berlusconi, el Papa declaró: «A pesar de ser diferentes, la Iglesia y el Estado están llamados, según las misiones respectivas y con los fines y los medios que les son propios, a servir al hombre, quien, al mismo tiempo, es el destinatario y el partícipe de la misión salvífica de la Iglesia y ciudadano del Estado, es en el hombre que estas dos sociedades convergen y colaboran para promover con más garantías el bien integral». Aunque se trata de una declaración general, proveniente de la más elevada autoridad católica, simboliza esta voluntad cada vez más palpable de tender hacia una nueva etapa de cooperación positiva. Hoy en día, tal como afirman G. Bedouelle, H. J. Gagey, J. Rousse Lacordaire y J. L. Souletie, los autores de la obra *Une république, des religions. Pour une laïcité ouverte* (Una república, las religiones. Por una laicidad abierta), vemos que los actores confesionales tienen la aspiración de intervenir legítimamente en la esfera pública, como actores de la sociedad civil con una especificidad reconocida y no quieren quedar reducidos al ámbito cultural.

Seguro que hay, y habrá, quien se opondrá a cualquier dimensión pública de la religión, lo que supone un trabajo de fondo para limar las tensiones y, sobre todo, para hacer que la relación entre las dos partes entre en una dinámica positiva y constructiva en que la religión pueda contribuir a dar credibilidad a la instancia política que se encarga de regular el bien común, según la justicia y el derecho. Esto es lo que preconiza con fuerza Paul Valadier en el libro *Détresse du politique et force du religieux* (Aflicción de la política y fuerza de la religión), cito textualmente: «Es legítimo preguntarse si, en lugar de desconfiar de la teología, el Estado no necesitaría un poco de suplemento espiritual, no para someterse al yugo de las autoridades religiosas, sino tan sólo para conocer un poco mejor o un poco menos mal las propias tareas. ¿No sería conveniente, a partir de ahora, destruir la desconfianza que ha marcado los últimos siglos para que la política recupere un poco la salud?»

2. La renovación ética: una ventaja para los nuevos retos

La cuestión ética es la primera prueba seria de la complementariedad entre el Estado y la religión y acabamos de esbozar su contorno en el primer punto. Ahora bien, para llegar a tener la mejor

perspectiva y poder mirar hacia el futuro, creo que hay que ir más allá de la interminable polémica que rodea la cuestión del orden moral. Lo que debe preocuparnos hoy día no es saber quién dicta la norma o quién establece el valor, sino saber cómo obtener los valores que garanticen la adhesión de la mayoría y que, por tanto, sean los auténticos puntales ante los retos que acechan nuestras sociedades. El recuerdo de una realidad histórica indiscutible será un buen punto de partida para nuestro objetivo: la secularización no ha decretado nunca la eliminación de la referencia moral del espacio público. Tan sólo ha rechazado la imposición dogmática, por encima y para todos, de las normas morales y conductuales. El establecimiento de una ética colectiva, que elaboran y negocian los miembros de la sociedad, siempre ha sido uno de sus propósitos primordiales. Esto nos hace concluir de manera evidente que la ética no ha sido nunca un cuerpo de principios que debemos mantener alejado del mundo y reservarlo para la esfera íntima, sino todo lo contrario: son las referencias con las que tratamos de vivir con coherencia en la vida tanto pública como privada. Así pues, la ética tiene una importancia capital en la razón de ser colectiva y, como la moral es subjetiva, los vínculos sociales se disuelven. Los valores son, pues, un bien común y vital para la sociedad.

Todo ello nos lleva a la pregunta crucial que tenemos el deber de plantearnos sin ambages: ¿la norma jurídica puede ser la única fuente de valores? La conciencia del momento histórico y de la naturaleza de los retos nos evitarán respuestas crispadas, como esta del presidente Jacques Chirac al papa Juan Pablo II: «No a una ley moral que prevalezca por encima de la ley civil». Me parece que ha llegado la hora de aceptar que nuestros valores tengan otras fuentes que no sólo las que nos garantiza la ley positiva.

El mundo de las finanzas nos puede aportar más argumentos para demostrar la necesidad vital de una evolución como esta. Cuando se produjo la última crisis en 2009, después de haber salvado los bancos de la quiebra a golpe de miles de millones provenientes de fondos públicos, algunos dirigentes de países importantes comenzaron a pregonar a todas partes que habían ganado el primer asalto y que pasaban al siguiente con la promesa de moralizar el capitalismo financiero e instituir una gobernanza mundial. No hace falta ser un entendido en economía y finanzas para descubrir que se trata de un discurso vacío. La observación más simple de la realidad nos permite darnos cuenta de que el Estado de derecho ya no tiene ningún poder sobre esta máquina tentacular que ha tejido una telaraña sobre todo nuestro mundo. Que estos oradores de tanto talento empiecen, por ejemplo, para desarmar los auténticos casinos instalados en el corazón de los bancos, que son los que supuestamente han financiado la creación de riquezas útiles para toda la sociedad. Pero nadie se atreverá a tocar estos templos. Uno de los pocos políticos que ha hablado de uno de los caminos que conduciría hacia una verdadera solución es Michel Rocard, ex primer ministro francés. Efectivamente, declara: «El papel de las religiones es contribuir a una ética del dinero ante el capitalismo desbocado». Defiende una ética basada en los valores interiorizados y a la que debe darse, entre otros, la oportunidad de expresarse en el mundo de las finanzas. Un ejemplo son los fondos éticos. Sin embargo, la solución a largo plazo será, sin duda, la erradicación de este virus llamado «siempre más» que la modernidad ha introducido hasta los tuétanos de nuestro subconsciente.

Cierro este punto con una cita muy bonita del notable libro de Christian Arnsperger, *Critique de l'existence capitaliste pour une éthique existentielle de l'économie* (Crítica de la existencia capitalista para una ética existencial de la economía), en el que resume a la perfección lo que he intentado desarrollar: «Algunas personas a las que hemos conocido a lo largo de nuestros viajes académicos [...] en lugares muy diversos ya albergan una sensibilidad que podría, por sí misma, provocar una especie de revolución interior. Estas personas podrían movilizar con espontaneidad lo que habíamos llamado el deseo ético y el deseo crítico, dos deseos sin los cuales ningún tipo de argumento racional ni de análisis filosóficos, por muchos que sean, no cambiará nada en la práctica.»

3. El hombre ante la religión y el Estado: por una libertad plena y completa

Permitidme introducir este tercer punto mediante una citación de Léo Strauss: «Todo transcurre como si la crítica de la religión que se hizo al principio de la Ilustración condujera a la disyunción

entre el retorno a la ortodoxia o al ateísmo, sin que haya ningún camino intermedio entre la razón y la revelación. ¿La Ilustración destruye lo que ilumina? Las luces moderadas representaban la posibilidad de una conciliación entre la razón y la fe. Pero se vieron superadas por las luces radicales, que separarían la religión del conocimiento y harían de la distinción entre los hechos y los valores un criterio de objetividad. [...] La descomposición de la metafísica, el desencanto de la razón y la exclusión, más allá del campo político, de cualquier interrogante sobre qué es la vida correcta, han desarrollado una racionalidad particular marcada por el reino de la técnica y la deshumanización progresiva de una sociedad atomizada en la que los individuos no participan de verdad en la vida política y se les priva de un vínculo con la trascendencia que sólo actúa sobre una experiencia puramente subjetiva» (traducción libre del texto extraído del libro de Corine Pelluchon *Léo Strauss, une autre raison, d'autres lumières* –Léo Strauss, otra razón, otras luces–).

Léo Strauss es uno de los grandes pensadores del siglo pasado, que no es ni religioso ni tradicionalista y nos describe con pertinencia y rigor el desarrollo de una civilización que ha tomado como gran principio fundacional la centralidad del hombre dotado de razón y libre de toda forma de alienación. Nadie puede negar, tal como he resaltado en la introducción, que en un primer momento histórico de esta civilización, el hombre se liberó del yugo medieval. Sin embargo, al cabo de décadas y siglos, la filosofía emancipadora se fue transformando en una religión racionalista que ha conducido al hombre hacia nuevas formas de alienación y ha reducido la pluralidad de las normas y los valores a un único elemento: la rentabilidad y la eficiencia. «El mundo moderno es una conspiración contra cualquier forma de vida interior», nos dice el insurrecto eterno de Bernanos.

No es nuestro propósito poner en duda la modernidad, pero sí plantearnos estas cuestiones tan importantes para el futuro de nuestras sociedades, como la de sacar al hombre de esta situación. Todo esto interpela a las instituciones religiosas, a las instancias políticas y a todas las personas que cuentan como fuerzas vivas de la sociedad. Y en mi opinión, el cambio de coyuntura pasará obligatoriamente por dos etapas:

- La abstención total del Estado de favorecer una concepción específica de la humanidad y la socialidad del hombre: éste debe hacer el papel de simple régimen político y jurídico. Así se restablecerá el pluralismo cultural necesario para la afirmación del individualismo supremo.
- Este pluralismo es el paso previo para que el hombre se restablezca en su soberanía plena y real; nada le será impuesto. El hombre será quien verifique todas las creencias y no será por medio de ninguna referencia a una trascendencia tomada por la institución religiosa o política.

La Organización de los Derechos del Hombre, que no ha vivido ningún conflicto y que no defiende ninguna ideología, sin duda tendrá un papel muy importante en el compromiso con esta vía.

4. El islam europeo: hacia una gran familia espiritual

Una gran cantidad de observadores consideran que el debate en torno al islam europeo está monopolizado por una mezcla de ideas extremistas, simplistas y de mala fe. Hay corrientes que han convertido el fantasma alrededor del islam en un auténtico fondo de comercio. Los políticos hábiles instrumentalizan el debate con fines electoralistas o para divertirse y hacer olvidar así los auténticos problemas. Entre los musulmanes, los hay que consideran su presencia en Europa como un hecho accidental, obligados a vivir entre los infieles en una tierra en guerra. Esta postura los lleva, en el mejor de los casos, a vivir el islam como un refugio identitario y, en el peor, se convierte en un terreno abonado para las ideas más negras que, desgraciadamente, han lanzado muchos jóvenes a los brazos del extremismo más abyecto. Hay otros musulmanes que preconizan, haciéndose eco del deseo de algunos políticos, un islam casi invisible reducido a vestigios puramente exóticos. De esta manera, ya tenemos el cuadro siniestro completo y el veredicto no tarda en hacerse oír: el islam es incompatible con las sociedades laicas modernas. Por suerte, estos actores nefastos no son los únicos que hay en la escena pública, aunque haya

mucho trabajo por hacer para que se queden fuera de juego: es una tarea de larga duración que consiste en destruir todas las imposturas y todas las mentiras.

De momento, volvemos a la cuestión que tiene una relación directa con el tema de hoy: ¿qué lugar ocupa el islam, como religión, en un marco laico? A modo de respuesta, os haré partícipes de mi convicción personal: el islam puede integrarse, vivir y desarrollarse perfectamente en un marco laico. Esta convicción dista de ser una visión idealizada de las circunstancias, todo lo contrario. Es una certeza bien fundamentada en tres elementos primordiales: una experiencia personal, una presencia sobre el terreno de más de 25 años y una búsqueda activa desde hace mucho tiempo. Desde un punto de vista intelectual, esta convicción tiene sus raíces en los dos elementos que constituyen la esencia misma del islam: esta religión es, en primer lugar, una profesión de fe que implica un viaje iniciático hacia la completitud moral y espiritual. Es una llama que se enciende por la gracia divina y, si hay una intervención humana, como la de los profetas, por ejemplo, sólo es con intención de ayudar a las almas a despertarse. Este viaje no se hace alejado del mundo real, sino todo lo contrario. Esta búsqueda de la completitud se debe traducir en el mundo tangible, para la adhesión a unos valores que garantizan la convivencia en esta tierra y, en este punto, el musulmán descubre que hay otros que comparten con él los mismos valores, aunque no tengan las mismas motivaciones interiores que las suyas, ya que Dios decretó la pluralidad y la diversidad como leyes universales e inmutables.

Me pregunto qué obstáculo quedará para vencer en el camino para que los musulmanes europeos se conviertan en una gran familia espiritual que participe plenamente en la construcción de un futuro mejor para sus sociedades, lejos de los prejuicios y de su propia incapacidad de hacer una buena lectura de su sistema de referencias. Hay mucho trabajo por hacer pero yo soy muy optimista. De esta manera la convivencia para un musulmán encontrará estas raíces en lo más profundo de su fuero interno, una convivencia en un marco normativo reconocido y no impuesto.

3.4. Conclusión

Espero que este breve repaso de una cuestión tan compleja al menos nos haya permitido poner de relieve la enormidad de lo que está en juego y la consecuencia lógica que se deriva: la necesidad imperiosa de dejar de lado las disputas ideológicas y de trabajar por una nueva era de la relación entre el Estado y la religión. El faro que guiará esta tarea no debe ser otro que la dignidad del hombre, su integridad y su libertad.

4. SOCIEDAD CIVIL: ENTRE LA LAICIDAD Y LAS RELIGIONES.

4.1. Aspectos a debate

Después de plantear las relaciones entre religiones, estado y derechos humanos, uno de los aspectos que suscitaba más debate y reflexión dentro del grupo de trabajo fue el papel de la sociedad civil, en concreto de las entidades de derechos humanos hacia las religiones, y en este sentido el papel de la laicidad como marco de convivencia.

Hay que destacar en primer lugar que la laicidad no se pronuncia contra el hecho de religión sino contra las iglesias, las estructuras religiosas, y que por tanto, laicidad y religiones son compatibles. La laicidad es de hecho una condición necesaria para la libertad religiosa, y debe ser promovida por las autoridades públicas.

Sin embargo, las dudas surgen cuando planteamos el papel de asociaciones eminentemente religiosas. ¿Qué pasa cuando el vínculo para asociarse es la religión? ¿La sociedad civil religiosa llena un vacío que la sociedad civil laica no puede o no quiere cubrir? Es decir, ¿las asociaciones

religiosas existen porque preservan una cierta identidad religiosa o tienen un papel que va más allá de su carácter religioso?

El debate sobre la laicidad ha cambiado en los últimos años, y la llegada de la inmigración cuestiona algunos de los acuerdos tomados con anterioridad, lo que nos obliga a plantearnos las características de nuestro sistema y las herramientas tanto prácticas como teóricas que utilizamos para abordar problemas de convivencia.

Hablar de integración parece despertar reticencias desde algunos sectores, sobre todo cuando se habla de interculturalidad como una de las características de nuestra sociedad, cuando en realidad deberíamos hablar de multiculturalidad.

Por último, otro de los aspectos que se planteó en el debate del grupo de trabajo fue la independencia de la sociedad civil y la necesidad de reforzarla a través de la no aceptación de mandatos imperativos por el hecho de recibir subvenciones públicas.

Todas estas cuestiones fueron tratadas por el grupo y se recogen en las ponencias que reproducimos a continuación. En primer lugar, **Carme Tolosana** nos plantea el concepto de laicidad y lo dota de toda su carga histórica y filosófica. Además, analiza la importancia de la educación y la formación, de la escuela al fin y al cabo, en la construcción de sociedades de convivencia donde la sociedad civil tiene un papel muy relevante. Por otra parte, **José Ignacio González Faus** reivindica el misticismo de la laicidad para superar planteamientos mecanicistas, de tal manera que la sociedad civil, laica o no laica, tenga un soporte filosófico y espiritual en el que apoyarse. Por último, desde la vertiente práctica, **Hafid A. Aarab**, nos explica la visión de su asociación musulmana y el papel que ellos mismos consideran que están desarrollando como sociedad civil.

4.2. Laicidad y convivencia. Carme Tolosana

«(...) Ningún hombre puede atentar o disminuir los derechos civiles de otros debido a que éste se declare ajeno a la religión y ritos de aquel. Los derechos que le pertenecen como ciudadano deben rodearse de manera permanente, porque no son asunto de religión (...)

Y lo dicho en torno a la tolerancia entre particulares debe ser extendido también a las iglesias (... ninguna tiene derecho sobre otra.

(...) El Estado no puede dar a la iglesia ningún derecho ni ésta a aquel»
J. Locke (1689) *Carta sobre la tolerancia*

«El pensamiento laico apuesta por la razón frente a la revelación, por los acuerdos y pactos frente a los dogmas, por la satisfacción del cuerpo frente a la penitencia del alma, por lo relativo y probable frente a lo absoluto y nunca visto»

F. Savater

Citado por J.F. Pont (2002) en el *II Encuentro por la Laicidad en España*.

«Las revoluciones llevadas por el perfeccionamiento general y la especie Humana le han de conducir sin duda a la razón y la felicidad. Pero, ¿con cuántas desgracias pasajeras habrá que pagar el precio?»

Condorcet (1792) *Cinco memorias sobre la instrucción pública y otros escritos*

La laicidad. Breve aproximación conceptual e histórica

Para empezar quisiera hacer una aclaración: por qué utilizo laicidad en lugar de laicismo. González Barón (2001)⁷⁸ explica por qué, actualmente, se prefiere el término laicidad:

78. J.F. GONZÁLEZ BARÓN en el artículo «Laicismo, laicidad y anticlericalismo» en la web: <http://www.audinex.es/dariogon/LAICO8.htm>

«(...)

- Porque su uso se ha generalizado en Europa
- Porque llena un vacío léxico y semántica en nuestra lengua
- Porque parece más “suave”, pretendiendo despojarse de las connotaciones antirreligiosas y anticlericales del laicismo

Personalmente soy partidario de la utilización y la generalización del término “laicidad” (...) y ello en orden a las dos primeras razones y en guardia contra quienes defienden la tercera que, a mi juicio, se utiliza como coartada para promover un modelo de Supuesto “neutralidad del Estado”, que en modo alguno propugna una estricta separación respecto a las iglesias y conduce, en la práctica, a una especie de pluriconfesionalidad».

La extensión de la cita se justifica porque comparto la opción y creo que explica bastante bien algunas de las tendencias actuales que, al amparo del multiculturalismo cada vez más presente en las sociedades europeas, intentan sustituir la «desigualdad» de derechos civiles de los recién llegados por la «igualdad de las religiones». Igualdad por otra parte imposible en España donde los privilegios de la Iglesia Católica, formulados como acuerdos entre estados, lo impiden.

La laicidad no ha ignorado la importancia del hecho religioso sino que la independencia que proclama está más centrada en «el eclesiástico» y es por eso que se ha manifestado muchas veces como anticlericalismo y contra la existencia de una religión oficial. Lo que reivindica es la separación de dos estructuras de poder, la Iglesia y el Estado y la libertad de las conciencias individuales.

La laicidad es un concepto político que vinculado a la crisis del Antiguo Régimen y la aparición de los estados modernos y que, frente a la situación anterior donde el poder político emana del divino —el rey lo es por la gracia de Dios— y por tanto este proclama y defiende una única religión verdadera, supone un cambio sustancial: el poder viene de los ciudadanos que ya no son súbditos, y el Estado no privilegia ninguna confesionalidad religiosa.

Esta defensa de la separación de la Iglesia y el Estado se ha dado preferentemente en países de tradición católica, donde la Iglesia como organización es vivida como un impedimento para la modernización de la sociedad por su carácter conservador y por la defensa que hace de sus privilegios de religión de Estado. Esta sería por Champion (1998) la lógica de la *laïcisation* propia de los países de tradición católica como Francia, España o Italia. Allí donde Iglesia y sociedad han evolucionado hacia la liberalización de manera paralela, habría que hablar de secularización.⁷⁹

Para algunos autores, entre ellos, Otaola (1999)⁸⁰ la laicidad es «un concepto jurídico, de carácter práctico y no doctrinal», donde la idea de separación es consustancial pero que hay que distinguir de la *separatividad* más vinculada a la idea de la laicidad republicana francesa que mencionábamos antes. Se trata de una separación funcional práctica porque es imposible separar las diferentes esferas de lo humano.

Ante las teologías del mercado, del individualismo y de la sacralización de las formas, donde la democracia y la laicidad son aceptadas sólo como reglas de juego, nosotros pensamos que la laicidad, que nace con la modernidad como doctrina —y por tanto como un articulación de ideas— que defiende la **separación de los poderes eclesiástico y civil**, para dar a los individuos **la autonomía de conciencia y liberarlos de cualquier enajenación**, debe ser entendida en la actualidad como parte inseparable del sistema democrático, y del mismo modo que éste no está limitado a los aspectos formales (por muy fundamentales que sean las reglas de juego) la laicidad debe dar respuesta a todos los posibles obstáculos que lo impidan: la Iglesia Católica y otras

79. Para Beaubertot (1990), en contextos determinados, se puede ver en el protestantismo un cierto predecesor del laicismo. En *Vers un nouveau pacte laïque*. París, Seuil.

80. J. OTAOLA, (1999) *Laicidad. Una estrategia para la libertad*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.

iglesias –en el caso de la sociedad española, nunca resuelto– pero también a otros dogmas.⁸¹ Me atrevo a decir que entre los nuevos dogmas estaría el del mercado.

La laicidad no es únicamente neutralidad religiosa del Estado. No, la laicidad supone ser activo/combativo con todas las creencias o formas de pensamiento contrarias a las leyes democráticamente aprobadas. Es una manera activa de entender la convivencia pacífica entre iguales.

Hay que añadir, sin embargo, que una visión de la laicidad vinculada estrechamente a los estados-nación (garantista hacia «sus» ciudadanos, que deja en el limbo los que no lo son pero viven en su territorio, y sin ningún planteamiento respecto en el resto del mundo, no olvidemos que el nacimiento de los imperios coloniales se produce con la consolidación de los estados modernos) supone, desde la óptica de los valores y los derechos humanos, un planteamiento difícilmente compatible con un mundo globalizado.

¿Qué quiere decir una sociedad laica?

En la sociedad española hay cambios que estimulan el debate sobre la laicidad, seguramente con más intensidad que en el mismo debate constitucional, donde quedaban centrados en la aconfesionalidad del Estado, batalla aparentemente ganada en la formulación teórica, pero también fuertemente condicionada por la situación privilegiada de la Iglesia Católica.

¿Y cuáles son estos cambios que nos reclaman nuevos planteamientos? En primer lugar, como decíamos antes, la instauración de un régimen democrático (¡apenas 30 años!) y la aprobación de la Constitución que sanciona el Estado como aconfesional... con una limitación evidente: la firma en 1979 de los Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede, que dan características muy singulares en las relaciones Iglesia-Estado en nuestro país.

En segundo lugar una mayor complejidad con la aparición en la sociedad española de nuevas comunidades de procedencia cultural y religiosa muy diversa y de manera especial, con respecto a este tema, de las comunidades islámicas.

En tercer lugar la mayor visibilidad de personas y colectivos ateos, librepensadores, racionalistas, agnósticos que reclaman ser considerados y tener un papel activo en una sociedad que proclama su respeto por los Derechos Humanos, derechos que van más allá del reconocimiento de la libertad religiosa.

Hay que añadir que en los últimos años hay un resurgimiento de las manifestaciones religiosas tradicionales: procesiones, celebraciones diversas, así como de los procesos de beatificación promovidos por la iglesia católica romana, con la presencia «oficial» de representantes del Estado español. E incluso la aparición de símbolos religiosos –católicos, claro está– en la toma de posesión de cargos públicos. Es decir una invasión de los particularismos, en este caso religiosos, del espacio público.

Acontecimientos reproducidos en los medios de comunicación públicos y privados hasta el agotamiento. Se difunde la **exterioridad** propia de la religiosidad española de la que hablaba Gómez Llorente.

Como se recogía en la moción impulsada por diversas organizaciones cívicas:

«La laicidad preserva el espacio público de las injerencias de cualquier creencia, ideológica, filosófica o religiosa que tenga vocación monopolística y excluyente. La laicidad defiende la sociedad democrática de su fragmentación en comunidades opuestas y preserva la unidad del espacio público, al que todo el mundo pertenece».

81. Como explica muy bien J.F. PUENTE en su ponencia «Vivir laicamente» en el *II Encuentro por la Laicidad en España 2002*, «El laico, si es ateo, no convierte su ateísmo en religión, ni mucho menos en religión de Estado, única, verdadera y obligatoria. El marxismo-leninismo de corte soviético era profundamente antilaico porque suponía la total aniquilación de la autonomía y del libre albedrío de los seres humanos».

«La laicidad es un principio activo que impregna a la sociedad y a las personas y que promueve el derecho de pertenecer a una religión y el derecho a no tener ninguna religión. La laicidad es el humanismo derivado de los valores democráticos que hace a todos los hombres y a todas las mujeres radicalmente iguales en el espacio público para garantizar su derecho a ser diferentes en al espacio privado.»

Laicidad, ciudadanía y escuela

Si la laicidad reclama la libertad de conciencia de todas las ciudadanas y ciudadanos, tiene que luchar contra la ignorancia. El ciudadano libre debe ser una persona instruida en la razón y el conocimiento científico. Por este motivo el instrumento educativo más igualitario y potente, la escuela pública, va asociado a la sociedad laica, la convivencia en una sociedad plural y activamente tolerante.

Cómo situar el artículo 18.4 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos «Los estados parte en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, si es su caso, los tutores legales para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus convicciones» en una sociedad democrática, y por tanto plural, ¿qué debe formar ciudadanas y ciudadanos iguales en derechos y deberes, y en el respeto a las normas establecidas?

De este derecho de los padres no se desprende necesariamente la educación religiosa en la escuela pero sí plantea cuestiones sustantivas con respecto al currículo escolar. Por ejemplo, ¿este «respeto» a las convicciones incluye no explicar la teoría de la evolución o directamente explicar creacionismo a aquellos que lo pidan? ¿Hay que evitar «conflictos» y pasar de puntillas por la igualdad de derechos de mujeres y hombres?

Precisamente en el corazón de la opción laica está el derecho a pensar autónomamente, casi diríamos la obligación de pensar. Ni dioses, ni clérigos, ni líderes «piensan» ni por la sociedad entera ni por ningún individuo, adulto o niño, singular. Los derechos no se delegan, se ejercen: el derecho a pensar tampoco.

La laicidad –condición necesaria, aunque no suficiente, para el disfrute de la libertad de conciencia y, por tanto de la libertad religiosa– está ausente del SE de la democracia, entre otras cosas, por la permanencia y la formación religiosa en los centros públicos, hasta ahora la católica, pero con la inclusión progresiva de otras confesiones. Como hemos dicho en otras ocasiones así, el carácter laico de la escuela, que debería ser una expresión de pluralidad que enseñara a convivir comunitariamente, queda transformado en una multiconfesionalidad separadora que lleva hacia la tribalización.

Y me permito añadir esta reflexión, una vez más:⁸² si la fe es esperanza, vivencia íntima y participación comunitaria, ¿qué sentido tiene reducir a una actividad extraescolar equiparándola a la práctica del deporte –por ejemplo–, o bien a una asignatura que se evalúa, es decir, se aprueba o se suspende, y que introduce elementos de segregación en las escuelas?

4.3. Religión y derechos humanos en la tradición cristiana europea. José Ignacio González-Faus

Desde Occidente desde siempre se ha creído que los derechos humanos que se generaron eran una verdad de razón universal y que su validez era absoluta en todo el mundo.

Los periodistas de la época moderna ya apuntaban la inverosimilitud de esta afirmación. Puede que exista un diálogo universal, puede que éste fuera real al inicio, pero la occidentalización de

82. C. TOLOSANA, (1997) «Educación en democracia y la religión (católica) como asignatura» *Perspectiva Escolar*, n.º 212

estos derechos ha hecho imposible aplicarlos. Esta contestación no es nueva, y además se produce en el mismo pensamiento occidental. En el siglo XIX, dentro de la misma historia del pensamiento occidental, la revolución francesa cree que los derechos del hombre son universales, y cincuenta años después, otro occidental, Karl Marx, indica que estos derechos son los derechos del hombre alienado.

A la hora de tratar esta cuestión hay un paso previo al uso de la razón que hay que tener en cuenta cuando se habla de la universalidad de los derechos humanos. El valor del hombre, el sentido de la vida, son preguntas que tienen mucho más de apuesta que de una simple deducción racional. La razón no puede dar una respuesta única a esta cuestión, debe asumir, partiendo de unos postulados.

El valor racional de los derechos humanos depende de una pregunta previa a la que la razón no puede contestar: ¿qué sentido tiene la historia? ¿Para qué es la historia? ¿Marca hacia algún lugar? ¿Debe dirigirse hacia algún lugar? Y a esta pregunta se le pueden dar múltiples respuestas. En la tradición judeocristiana, la historia tiene como meta el progreso, el crecimiento del hombre y de la sociedad, y en este progreso, tienen un papel fundamental los derechos humanos.

Pero a lo largo del transcurso de la humanidad, esta respuesta no ha sido igualmente aceptada. Son diversas las concepciones sobre la historia entre los seres humanos. Había quien creía que la historia estaba regida por el dueño, el destino, una fuerza superior no dirigida por nadie. Hoy en día también hay quien se confiesa creyente, pero que en realidad cree en el destino. Desde unas visiones más orientales, más hinduistas, la historia es una apariencia, un engaño, que el ser humano asume como real. En este contexto, el hombre se ha de deshacer del espejismo de la historia para llegar a otros niveles. Esta perspectiva favorece, por ejemplo, que algunos justifiquen la existencia de los parias en la India como un hecho inevitable, y dificulta los intentos de convencer de que esto no es así. Hay, por otro lado, la visión sobre el retorno eterno, la teoría del Big Bang, la que justifica que todo es cíclico y que lo que se expande se contraerá. Hay quien cree que la historia es un mar inmenso donde los hechos tienen lugar, crecen, desaparecen...

Desde estos puntos de vista no se puede tejer una universalidad racional de los derechos. Todas estas visiones suponen apuestas previas a la razón, suponen una opción y, por tanto, no permiten defender universalidad de los derechos humanos.

La tradición judeocristiana y occidental incorpora un sentido progresista de la historia, aunque las instituciones que recogen esta tradición no hayan sido, a veces, progresistas. Desde hace siglos, diversos pensadores indican que Dios creó al hombre para que creciera y progresara, lo que extiende la idea del progreso individual y social.

Sin embargo, este *continuum* del pensamiento se ve interrumpido en el siglo XVIII, cuando la que debía ser la guardiana de esta visión de la historia se olvida de ella. Y, en cambio, por influjo indirecto de textos e influencias precisamente cristianos, la modernidad, con autores como Hegel, redescubre la historia como progreso. Redescubre una idea que probablemente era de origen cristiano, pero la descubre contra el cristianismo. Esto se hace no sin cierta razón, ya que el cristianismo había olvidado que su visión de la historia era la misma; en el siglo XVI surgieron ciertos fundamentalismos en este sentido, ya que todo el que no creía en el concepto de Dios impuesto debía morir.

Lo descubre, y será desde este punto desde el que se desarrollarán los derechos humanos. Sin embargo, esta aproximación tiene un defecto, un defecto probablemente ligado al hecho de que esta concepción de la historia como progreso no viene directamente de la matriz cristiana. El error que se comete es la creencia en el progreso como una ley infalible de la historia, cuando en realidad es una llamada a la responsabilidad de cada uno.

En la modernidad naciente se da por hecho que la historia progresa por sí misma, y este es un rasgo característico tanto de la revolución francesa como de la aproximación de Marx; se considera un mecanismo que irá siempre hacia adelante. En aquella época surge una corriente de influencia del pensamiento que asegura que el progreso técnico pondrá fin a los odios entre

hombres, y hará desaparecer cualquier poder absoluto. ¿Qué pensarían hoy estos teóricos si observaran lo que pasa actualmente?

Esta concepción deriva de una visión mecanicista de la historia y el progreso. Marx también asume esta perspectiva, cuando habla de la fuerza dialéctica de la materia como la fuerza que por sí misma resuelve contradicciones y avanza. Por eso el marxismo se encuentra confrontado en un determinado momento a si debe dejar que los hechos se resuelvan por sí solos o si tiene que relacionarlos con la ética y la responsabilidad. La gran defensora de esta segunda perspectiva fue Rosa Luxemburgo y, por ello, dicho sea rápidamente, fue asesinada.

Hay, por tanto, dos visiones, la de la modernidad, la de la historia como progreso infalible, en que es posible asumir todo lo que sucede, y la de la tradición cristiana, la de la historia como una oferta de progreso y crecimiento, que es a la vez un llamamiento a la responsabilidad del hombre. En este segundo caso habría que añadir que aparte de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que se erige como fundamental, hay una declaración de los deberes humanos, tal como defendía Simone Weil.

La no existencia de estos deberes supone perder de vista el hecho de que los derechos humanos son ante todo una responsabilidad de cada uno. Si no se hace una aproximación como ésta, se puede caer en la tentación que cada uno reivindique los derechos propios porque forman parte de los derechos humanos, pero sin atender al hecho de que antes debe haber una responsabilidad hacia los derechos del otro.

Una comprensión de los derechos humanos pura y simplemente como derechos propios avala la generación de una nueva dictadura, un nuevo fascismo que elude la responsabilidad a escala mundial, tal y como apunta la manera de actuar de sectores como la extrema derecha estadounidense ante la palabra *libertad*. En nombre de la libertad se han ido sosteniendo dictaduras en Chile o Argentina, que permitían que se implantara un cierto modelo de crecimiento económico que desatendía e incluso anulaba dramáticamente los derechos de los trabajadores.

El laicismo también debería asumir falsos dioses, y uno de ellos es el mercado: el neoliberalismo defiende que el mercado está regido por unas leyes infalibles que permiten hechos como los que pasaron en Irak, en que tuvo lugar una venta masiva de empresas públicas a empresas privadas estadounidenses. Este es un peligro real y tiene una influencia enorme.

La lección principal que se debe extraer de estos hechos es que no tener en cuenta los deberes humanos empuja hacia este peligro. Es importante indicar que las sociedades son plurales pero que los estados son laicos. Esto en cuanto a la cuestión religiosa, aunque en otros temas de carácter ético la relación pueda ser diferente. Si en el laicismo no se entiende que los dioses de la economía no sean más que un elemento más de la sociedad junto con los musulmanes, judíos, etc., la tendencia es la dominación de un fascismo mundial, no inminente, pero cuya amenaza no se debe excluir.

En este contexto hay que fundamentar, inspirar y comunicar, desde una perspectiva creyente o religiosa, una mística del laicismo. La laicidad surge por una obligación de la convivencia. Si en el pasado las guerras de religión combatían por territorios y poblaciones alejadas, diversos y con creencias diferentes, hoy en día la situación ha cambiado. Las religiones, los laicismos se encuentran a nuestro alrededor y debemos asumir las diferencias de nuestro alrededor, asumir la convivencia. Es una necesidad fundamentada en una fe, una opción profunda por la que la convivencia de todos, el entendimiento, la fraternidad debe convertirse en el primer valor común que pueda englobar a todo el mundo.

4.4. ¿Cuál es la presencia musulmana en la sociedad civil? Identidad y sentimiento de pertenencia. Hafid A. Aarab

La sociedad civil es, indudablemente, uno de los rasgos más destacados de nuestra época, hasta tal punto que se ha convertido hoy día en un actor inevitable en las relaciones internacionales.

Aunque es difícil ilustrar esta nueva realidad, porque se plantea un problema de definición y de delimitación, nadie duda que ocupa un lugar preponderante en el funcionamiento de las sociedades contemporáneas. Por la magnitud y las características que tienen los asuntos globales de las sociedades contemporáneas, requieren la acción integrada de los diversos actores: la sociedad civil, el Estado y el sector privado. En palabras del ex presidente Cardoso:

«Vivimos en un mundo nuevo; el orden mundial actual es más abierto, complejo, diverso, interconectado y más peligroso que nunca. Cada vez más, el orden mundial contemporáneo es el resultado de múltiples pautas de interacciones transnacionales recíprocas, forjadas por agentes estatales y no estatales. [...] Hay problemas críticos que trascienden las jurisdicciones territoriales nacionales y que las diversas asociaciones cívicas debaten en un espacio público cada vez más amplio. [...] En el contexto mundial, no sólo se intercambian bienes y capitales, sino también información, valores, símbolos e ideas. Los mercados y los flujos financieros no son los únicos que se integran cada vez más: existen alianzas y redes de cooperación flexibles, que también fortalecen la capacidad de las asociaciones cívicas y los movimientos sociales para participar y ejercer su influencia».⁸³

Este campo, denominado *sociedad civil* y calificado por algunos como un fenómeno *antiguo nuevo*, es un lugar de encuentro de diferentes actores, entre los que destacan especialmente dos: las religiones y el laicismo, que diferentes visiones, de manera gratuita, interesada o ingenua, sitúan en el ámbito de la confrontación (choque de civilizaciones),⁸⁴ el de la asociación (alianza de civilizaciones)⁸⁵ o en el punto medio entre ambas.

Un ejemplo de ello es el caso de quien ve el islam como una cuestión cultural, a través de una lengua y una cultura de origen, se trata de una reformulación de lo religioso fuera del campo tradicional y sobre bases modernas. Se observa una ruptura de generaciones y una individualización de toma de posiciones. Cuestionarse sobre si es posible que el islam y el laicismo convivan es una pregunta errónea porque, según Olivier Roy,⁸⁶ la práctica política y la historia han hecho siempre compatibles las religiones con la organización política y social de las sociedades occidentales.

1. El Centro Cultural Islámico de Sants: herramientas y criterios de actuación en el ámbito intercultural

Conscientes de la viabilidad de la cohabitación y convencidos de que en el lugar donde vivimos y convivimos no se trata sólo de sentirnos integrados, aceptados, apreciados o incluso amados, el primer acto fundador de nuestra esencia e identidad es ser respetados. Ni más ni menos. Así, hay que empezar por hacernos respetar, pero puede ser que se nos respete poco porque no nos sabemos hacer respetar o, más grave aún, porque haya poco de respetable. Pero, ¿cómo se consigue el respeto del otro?

Para mí, la participación constituye el hilo conductor dentro de un proceso que nos debe llevar a ser respetados, pero ese respeto empieza por ser reconocidos por lo que somos, ciudadanos y ciudadanas con rasgos personales y comunes:

- Una espiritualidad: la fe es un estímulo para generar una paz interior, una espiritualidad que da sentido y valor a nuestra vida cotidiana.
- Una ética de la responsabilidad: claro que debemos entender la necesidad de participar en las dinámicas sociales y las políticas de nuestra sociedad, y nos tenemos que volver

83. Fernando Enrique CARDOSO, *La sociedad civil y la gobernanza mundial*. Documento de antecedentes preparado por el presidente del grupo de alto nivel y que se debatió en su primera reunión, en Nueva York del 2 al 3 de junio de 2003. En él se recogen los comentarios y las sugerencias de los miembros del grupo.

84. Samuel. P. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.

85. Nombre por el que se denomina la propuesta del presidente del Gobierno español J.L. Rodríguez Zapatero, en la 51ª Asamblea General de la ONU, el 21 de septiembre de 2009.

86. Olivier ROY, *El islam en Europa*, Madrid, Editorial Complutense, 2006.

unos ciudadanos auténticos. No existe ninguna contradicción entre ser musulmán y español, sino al contrario, la identidad irradia sobre la ciudadanía, se arraiga cada día más, y le impone seriedad y honestidad.

- La independencia: es el principio que nos ha de acompañar siempre y se trata de cuestionar nuestras intenciones y de determinar sinceramente lo que motiva nuestras iniciativas, la pérdida de la autonomía de actuación y de la toma de decisiones. Así, para conseguirlo, hay que rechazar la alienación, la afinidad a cualquier gobierno o la incursión externa,⁸⁷ rechazar subvenciones o donaciones que comprometen la independencia, rechazar la pertenencia ciega a un pensamiento y rechazar el sectarismo asociativo. Esto significa someternos a la verdad, respetar las opiniones, vivir en la diversidad, consultar, deliberar y elegir a conciencia, empujados por una independencia inalienable. Nuestra conciencia debe empezar por rechazar todo tipo de dependencia para defender mejor la justicia.
- La justicia: nuestra fe, ética, participación e independencia deben tener un sentido de justicia. Para todos los seres humanos, tanto para las mujeres como para los hombres, para todas las religiones, para todos los humanismos, para todos, para todo el mundo tenemos que ser testigos de la justicia. Y así podemos ser testigos de nuestra fe ante la humanidad. La visión que tenemos se basa en la promoción de justicia, a través del gesto y la palabra, y por todas partes. Somos amigos de todo el que trabaja por el trato justo de los niños, las mujeres, los hombres, las personas mayores y de cualquier persona en general. Somos amigos de todo el que respeta la creación, los animales, las plantas y el medio ambiente, y tenemos que contribuir en todos estos ámbitos, porque nuestra identidad se establece y arraiga en una presencia nutrida por estas cualidades de acciones y de resistencia. Hay que tener el coraje para denunciar lo que sea denunciado, alabar lo que sea loable, participar y promover las iniciativas justas, pertenezcan a quien pertenezcan, porque la justicia es la justicia y nosotros somos defensores fervorosos de ella.
- La visibilidad: es un rasgo peculiar, en tanto que normalmente afecta a colectivos que constituyen una minoría dentro de la sociedad. Vivir realmente nuestra identidad musulmana no puede consistir en aislarnos y desarrollar una actitud de rechazo, y eso a veces pasa. Al contrario, todo empieza por la comprensión necesaria de la sociedad en que vivimos, la historia, la cultura y las instituciones. Es una etapa obligada si queremos tener una lectura actualizada y más apropiada de nuestras fuentes. Así, entendemos que el grado de responsabilidad de las asociaciones no es igual, de manera que si cada entidad y cada miembro cogieran la medida exacta de las exigencias del compromiso, llegarían rápidamente a la conclusión de que colaborar con las otras fuerzas sobre el terreno es obligatorio y urgente. De hecho, la no conciencia de los retos reales que tenemos que afrontar es el que lleva a ciertas asociaciones a trabajar solas, a aislarse para acabar ahogándose en la propia superactividad, de esta manera desconocen y olvidan que la colaboración con otros socios ensalza el valor humano del compromiso y el trabajo. Desgraciadamente, hay quien olvida que la asociación a la que pertenece es un medio, un instrumento de la acción al servicio de la comunidad y no es la finalidad del compromiso propio. Nuestra comunidad necesita personas que le pertenezcan de manera sincera y que hayan entendido que están a su servicio, no necesita ni partidarios ni que el único objetivo sea instrumentalizar «la comunidad» para los propios intereses.

2. El modelo de actuación en el ámbito intercultural del Centro Cultural Islámico de Sants

El Centro Cultural Islámico de Sants (CCIS) es una entidad adscrita al Secretariado de Entidades del distrito Sants-Montjuïc (Ayuntamiento de Barcelona), que agrupa aproximadamente unas 400 entidades entre asociaciones y centros culturales de diferentes corrientes culturales, ideológicas,

87. Cabe señalar la incursión de algunos gobiernos extranjeros, por diferentes motivos, en los asuntos internos de algunos colectivos emigrantes residentes en los países de acogida.

espirituales y religiosos que trabajan para establecer los cimientos de un verdadero espacio social e intercultural común. Los objetivos principales del CCIS los definen los verbos *convivir*, *dialogar*, *respetar*, *integrar* y *participar*. Sin embargo, la trayectoria de trabajo compartido ha chocado con algunos episodios, actitudes y sentimientos de rechazo esporádicos que, afortunadamente, han sido condenados y neutralizados de manera rotunda por el conjunto de los miembros componentes del Secretariado.

Para cambiar la concepción errónea que tienen algunos colectivos sobre este concepto, cabe destacar que cuando se menciona la denominación *Centro Cultural Islámico de Sants* no se reduce simplemente a una mezquita como lugar de culto exclusivamente, sino más bien a un espacio donde se llevan a cabo diversas actividades: clases de idiomas, talleres de culturas, reuniones, celebraciones, charlas, biblioteca. Además, las diversas entidades y personas que quieran pueden acceder, gracias al marco de colaboración y actuación común en el desarrollo de las actividades.

Debido a ciertas dificultades para poder llevar a cabo algunas actividades de la entidad, tanto por razones externas como por falta de espacio, el Centro Cultural Islámico de Sants suscribió un convenio de colaboración con el distrito Sants-Montjuïc (Ayuntamiento de Barcelona) y la dirección de la escuela CEIP Perú, en virtud del cual el CCIS puede utilizar los espacios de este colegio a cambio de unas contraprestaciones simbólicas.

Los ámbitos de acción del CCIS son diversos y el abanico de actividades es muy amplio:

Actividades educativas:

- Sesiones de refuerzo escolar para niños para atenuar las dificultades de aprendizaje y facilitarles el proceso de adaptación a los colegios.
- Charlas periódicas para explicar la importancia de los estudios para un futuro digno y poder acceder a los diferentes ámbitos profesionales.
- Clases de cultura y lengua, tanto del país de origen como del de acogida. No sólo se limitan a explicar el valor de las fiestas más señaladas, como San Jorge o los castillos, sino que participan activamente.
- Espacio de encuentro entre padres e hijos para fomentar los canales de comunicación.
- Talleres para potenciar los canales de comunicación entre los padres de los alumnos y las escuelas. Estos talleres invitan a los padres a establecer y crear vínculos de comunicación con el profesorado y el colegio, para implicarlos en el proceso escolar de los hijos y prevenirlos y sensibilizarlos de las repercusiones del absentismo y el fracaso escolar.

Actividades socioculturales:

- Ofrecer talleres de acompañamiento y alivio. Son reuniones mensuales que ofrecen a las personas recién llegadas un espacio para encontrarse con personas que han pasado por la misma situación de aflicción y poder compartir vivencias y sentimientos que llevan dentro y que son muy difíciles de sacar en circunstancias cotidianas.
- Plantear el tema de la exclusión social, económica y de marginación evitando la culturización o la islamización de los problemas sociales o económicos que sufre el colectivo; consolidar el sentimiento de pertenencia, sentirse en casa sean cuales sean los problemas sociales y económicos de la vida diaria, y concienciar de la responsabilidad compartida y de la igualdad de derechos. En definitiva, la aplicación igualitaria del derecho y de la legalidad de oportunidades no se ha que reducir a una cuestión de integración cultural y religiosa.

- Participar con diversas asociaciones del distrito en la organización de actividades culturales conjuntas para crear un espacio de conocimiento, hacer *castells*, establecer una política de puertas abiertas e invitar a los vecinos a algunas celebraciones que se llevan a cabo en el centro.

Actividades cívicas y de ciudadanía:

Se celebran congresos, encuentros y charlas en que se enfatiza:

- La compatibilidad de la fe religiosa con los valores humanos, se alimenta y se hace fuerte el sentimiento de pertenencia y el sentido cívico relatando historias y vivencias de personas totalmente integradas y que son, de hecho, ciudadanos verdaderos.
- La responsabilidad de los individuos a partir de una ciudadanía asumida. En este sentido, se promueve que las personas musulmanas se sientan miembros de las sociedades democráticas, desde el punto de vista civil, y que participen en ellas y respeten sus valores.
- La adopción de una ética de ciudadanía que rechaza la actitud de victimismo (mentalidad de víctima).

Actividades deportivas y lúdicas:

Organización compartida de actividades deportivas y de ocio, como partidos de fútbol, excursiones, etc.

Además de estos campos de actuación, hay que recordar que no son pocos los miembros de nuestra comunidad que acceden a diferentes organizaciones de la sociedad civil, sindicatos, ONG y organismos de defensa de los derechos humanos, porque son conscientes de la gran labor que llevan a cabo a la hora de difundir los derechos humanos y luchar contra la injusticia social.

3. Los retos de la sociedad civil

La constitución de una sociedad civil fuerte y eficaz implica superar una serie de retos que comprometen seriamente su esencia. Para fortalecer los cimientos de la sociedad civil, es imperativo crear un espacio de diálogo sincero y constructivo, que constituya una sociedad civil sólida, independiente y plural, en que se reconozca la diferencia y se respete la diversidad más allá del simple hecho de querer y aceptar. Por otro lado, si hay pluralismo sin diálogo no es pluralismo, sino más bien sectarismo, segregación, si hubiera gente que viviera separada en la misma sociedad, sería el fin de nuestra sociedad.

Asimismo, hay que fomentar la colaboración activa entre las diferentes entidades para crear espacios comunes y aptos que colaboren a favor de la sociedad y los derechos humanos. Hemos de restablecer este diálogo y esta colaboración, y hemos de proponer este intercambio a nuestros socios y compañeros de la sociedad civil y a todos los actores sociales y políticos. Hay personas que ya lo han entendido, y hay otros que lo entenderán si nos esforzamos en decir claramente lo que queremos, dibujando tan bien como podamos el horizonte de las exigencias y las esperanzas.

Desgraciadamente, hay que mencionar que en nuestra comunidad el papel que debe tener la mujer musulmana no está aún a la altura de las circunstancias y la falta de liderazgo de la mujer musulmana se hace palpable debido a la escasa participación activa y colectiva que tiene. Sin embargo, se vislumbra una corriente de cambio, principalmente gracias a tres ejes básicos: el cambio de la visión sobre la concepción de la mujer por la mujer misma, la emergencia de un nuevo discurso propio de la mujer (mujer que estudia, que se expresa, mujer docente, etc.), y la irrupción de la mujer en las diversas esferas públicas y privadas, como las universidades, mezquitas, seminarios, conferencias, organismos oficiales, etc.

Otro de los grandes retos que debe superar es el de la visibilidad y los medios de comunicación, en que se hace palpable el trato diferenciado de nuestra comunidad. Se cree que para que los musulmanes se consideren *integrados* en Europa han de reducir la visibilidad de práctica de su religión. Parece que la práctica, la visibilidad, y por fuerza el compromiso asociativo, no son políticamente correctas. Aquí predomina la sospecha que se ha lanzado sobre unos determinados agentes sociales y que se ha mantenido día tras día en nombre de la seguridad. Parece que no se trate con conciudadanos, sino con potenciales sospechosos que amenazan el equilibrio de la nación. En el fondo, desgraciadamente, hay dos tipos de ciudadanos: los verdaderos, que se respetan, y los *dudosos*, a quienes hay que imponer una especie de nuevo juramento de fidelidad.

Sin embargo, el gran reto que hay delante de la sociedad civil es evitar la domesticación, porque a veces el compromiso de la sociedad civil no desemboca en logros visibles por motivo de la dependencia de las subvenciones. Por eso hay que evitar subvenciones que comprometan la misma independencia de la sociedad civil.

4. Los riesgos de la sociedad civil

La gran lacra que puede entorpecer el buen funcionamiento de la sociedad civil son los extremismos, sean del tipo que sean, y es que la gente que se piensa que es mejor porque no cree en nada puede ser tan peligrosa como la que cree en algo. Los dogmáticos son un problema. No creo que las religiones pretendan dar respuestas viejas para el sentido. Kant dijo que en un momento dado había un punto donde termina la ciencia y comienza la fe, es decir, que pasaba de la pregunta *¿cómo funciona?* a la pregunta *¿por qué funciona?* La pregunta científica es *¿cómo?* y *¿por qué?* es la pregunta filosófica.

4.5. Conclusión

Llegar a construir y conseguir un mundo mejor tiene que ver con ser consecuentes. Alguien puede tener los mejores principios del mundo, pero si los traiciona, las consecuencias son impredecibles. La investigación es buena, la humildad es esencial, las respuestas son importantes, pero al final el mundo será mejor si todos actuamos de acuerdo con los valores que predicamos y en todos los ámbitos: la justicia, el medio ambiente, el respeto por el ser humano. Podemos hablar de derechos humanos, celebramos los derechos humanos desde hace 61 años, todo muy bonito, pero todavía se trata a mucha gente sin dignidad. ¿El mundo es mejor 61 años después de la Declaración de los Derechos Humanos, si no tratamos a la gente con dignidad? El mundo sería mejor sólo si tratáramos a la gente de acuerdo con los principios de los derechos humanos.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Para cerrar esta publicación, sin ánimo de llegar a ningún tipo de conclusión más allá de la de haber querido analizar y discutir un tema, como es el de religiones y derechos humanos, abierto y susceptible de encontrar multitud de planteamientos enfrentados, podemos apuntar las siguientes consideraciones finales con el objetivo de encontrar temas debate (Universalismo y relativismo; Derechos humanos, Estado y religión; y, Sociedad civil: entre la laicidad y las religiones) que, de cara a un futuro a corto y medio plazo, son de necesaria asunción por parte de cualquier sociedad civil que se guíe por parámetros democráticos:

5.1. Religiones y derechos humanos: contencioso histórico y relación conflictiva

A. Para empezar, podemos decir que no es arriesgado afirmar que vivimos inmersos en la cultura de los derechos humanos, una cultura que suele considerarse universal tanto en su fundamentación y su contenido como en su desarrollo normativo. Es una cultura de consenso que apenas tiene detractores, aunque sí críticos de su formulación conceptual, su regulación jurídica y su aplicación a veces selectivamente excluyente. Para que dejen de ser esa asignatura pendiente, los derechos humanos no pueden formularse ni construirse en abstracto e intemporalmente, sino que se han de ubicar en una temporalidad concreta, tal y como predica la concepción sociológico-jurídica de los derechos humanos.

B. La relación entre religiones y derechos humanos ha sido siempre conflictiva. Ocupadas como han estado, y siguen estando, las religiones en la defensa de los derechos divinos, apenas prestaban atención a los derechos humanos y, cuando lo hacían, era para supeditarlos e incluso oponerlos a los derechos divinos. En caso de conflicto entre los dos derechos, generalmente solían predominar los derechos absolutos de Dios sobre los derechos limitados de los seres humanos, la Verdad de Dios sobre la de los hombres, la Palabra de Dios por encima de la ciencia, de la razón, de la lógica humana. Uno de los casos más ilustrativos son las condenas de la Inquisición y los métodos que se emplearon.

C. El interés actual por la relación, la mayor parte de las veces conflictiva, entre derechos humanos y religiones viene motivado de manera especial por un fenómeno nuevo: el despertar de las religiones. Se trata de un fenómeno contra pronóstico que cuestiona la teoría de la secularización como categoría hermenéutica única de la evolución del fenómeno religioso. La secularización de las opciones morales individuales (que ya no se rigen por criterios religiosos) coexiste con una sacralización o neoconfesionalización de las esferas públicas, que se deja sentir de manera especial en las relaciones entre derecho y religión.

D. El retorno de las religiones reviste especial complejidad y no admite una explicación monocausal, sino que han podido confluír diversos factores. Todos estos fenómenos demuestran empíricamente que la modernización puede sufrir, y de hecho está sufriendo, regresiones y que, como condición necesaria para su supervivencia, es necesario incorporar a la teoría de la modernización y a su dimensión secularizadora elementos no previstos, como el de la posibilidad de fanatización de algunos sectores de la sociedad y la reconversión de algunas tendencias religiosas por el camino de «una relativa resacralización del universo hipermoderno». Lo que parece claro es que la categoría de secularización, aun siendo importante, no agota el análisis sociológico de los climas culturales de la modernidad y del fenómeno religioso, ni tampoco constituye su categoría hermenéutica explicativa única, sino que es necesario recurrir a otras categorías: retorno de la religión, desacralización, nuevos movimientos religiosos, diálogo interreligioso, fundamentalismos, interespiritualitat, etc.

E. La actitud que adoptan las religiones con los derechos humanos es hoy uno de los criterios de relevancia o irrelevancia social, de validación o invalidación ética, y de reconocimiento o rechazo a nivel cívico. Y esto en cuatro niveles: el de la antropología subyacente, el de la fundamentación, el de su reconocimiento y defensa de la sociedad y el de su práctica en el interior de las religiones. Las religiones han planteado serias objeciones –algunas aún siguen vigentes– para asumir la teoría de los derechos humanos, e incluso se oponen a ella frontalmente por considerar que su formulación y fundamentación se mueve en el ámbito antropológico-jurídico y no tiene base trascendente.

F. En el ámbito institucional se producen permanentes conflictos entre el poder legislativo y las autoridades religiosas porque éstas consideran inmodificables determinados principios morales que, a su juicio, pertenecen a la ley natural, de la que las jerarquías religiosas se consideran intérpretes legítimas y únicas. La mayor dificultad que tienen las religiones con los derechos humanos en general reside en su propia organización, que no es democrática y suele ser jerárquico-piramidal, hasta el punto de transgredir constantemente los derechos humanos en su seno alegando, en el caso de la Iglesia católica: *a)* que es de institución divina, *b)* que se mueve en el terreno espiritual, y no político, y *c)* que su funcionamiento no es equiparable al de otras instituciones civiles. Pero esta es sólo una cara de las religiones. Hay otra más positiva y favorable a los derechos humanos, que se traduce en la defensa de los derechos de los pobres y excluidos por motivos de la globalización neoliberal y de todas las personas y colectivos que son marginados por razones de género, religión, etnia, raza y cultura. Cabe constatar al respecto que no pocos de los líderes que trabajan en defensa de los derechos humanos y de la justicia social en el mundo pertenecen a diferentes tradiciones religiosas y espirituales y, con frecuencia, basan su lucha en las creencias religiosas que profesan.

G. De esta forma, podemos decir que no existen religiones universales, como tampoco dioses universales. La consideración de universalidad reconocida a unas religiones y negada a otras es un acto de imperialismo religioso que es necesario superar. Las religiones sólo se convierten en universales cuando renuncian a sus pretensiones absolutistas y hegemónicas y defienden las causas universales de la humanidad, sobre todo las causas perdidas, y ello a través del diálogo, del respeto a la libertad de creencias y no creencias y de la renuncia a la violencia para imponer sus ideas. Esto sucede cuando se integran en las condiciones de vida de este mundo, cuando asumen las causas universales de la humanidad y de la tierra: justicia, paz, solidaridad, igualdad, protección del medio ambiente, derechos humanos y los de la naturaleza. E incluso en este caso, son universales de manera relativa, porque su horizonte es el de la propia religión. A su vez, la teoría y la práctica de los derechos humanos deben estar abiertas a las aportaciones creativas de las religiones a partir de sus mejores tradiciones humanitarias y ecológicas. No hay que olvidar que las actuales declaraciones de los derechos humanos surgen en el horizonte de una tradición religiosa, la judeocristiana, que tienen sus raíces en las filosofías griega y romana y que están formuladas conforme a una tradición cultural, la occidental-humanista. Tradiciones todas ellas que tienden a subrayar con mayor intensidad la dimensión personal e individual que la social y comunitaria, y suelen descuidar la dimensión ecológica. Por eso parece necesario incorporar los valores de las otras tradiciones religiosas: el islam, el taoísmo, el confucianismo, el hinduismo, el budismo, las religiones indígenas, etc.

5.2. Universalismo y relativismo

A. Para buscar, desde una perspectiva filosófica, la fundamentación de los derechos humanos se hace necesario hacer una pequeña referencia a los autores y corrientes siguientes: la fundamentación iusnaturalista de estilo escolástico de Maritain, la fundamentación moral de Tugendhat, la posible fundamentación en la ética discursiva, el rechazo de todo fundamento absoluto que sostiene Bobbio, y la nueva perspectiva propuesta por E. Lévinas.

B. Así, el iusnaturalismo de tradición tomista (J. Maritain) comprende que el problema propiamente *filosófico* relativo a los derechos humanos es el de su fundamentación. Su respuesta particular al problema constituye una muestra del «iusnaturalismo tradicional» de raíz aristotélica-tomista. Por esta tradición, la ley natural es a la vez algo *ontológico*

e *ideal*. Es *ideal* porque están fundadas en la esencia humana tanto su inmutable estructura como las necesidades inteligibles que encierra. Y es *ontológica* porque la esencia humana es una realidad ontológica que, por lo demás, no existe por separado, sino en cada ser humano, lo que indica que la ley natural reside como un orden ideal al ser mismo de todos los hombres existentes.

C. Por otra parte, al considerar los derechos humanos como derechos morales Tugendhat sostuvo la tesis de que el trasfondo de los derechos humanos son los *derechos morales*: «cuando los derechos morales son reconocidos como derechos fundamentales en el sistema legal, se habla de derechos humanos». De modo que el término decisivo es el de derecho moral, así, el problema de la fundamentación se desplaza hacia el desarrollo de una teoría moral que sustente los llamados derechos morales. Los derechos humanos tienen como base los derechos morales, y éstos, a su vez, se sustentan en una moral de respeto mutuo. Se trata, pues, de investigar la fundamentación de esta moral.

D. En otro sentido, nos encontramos frente al planteamiento propio de la ética discursiva y los derechos humanos. Para esta teoría, la única posibilidad de evitar el trilema, superando el iusnaturalismo, la fundamentación ética en la idea de dignidad humana y también el positivismo, consistiría: 1) en defender un concepto *dualista* de derechos humanos, que no sólo tenga en cuenta el ámbito ético de éstos sino también el de positivización jurídica; 2) en buscar una base ética de los derechos humanos en la ética procedimental, compatible con el pluralismo de las creencias, y no en la ética sustancial, 3) esta ética procedimental debe posibilitar la mediación entre trascendentalismo e historia. De esta manera, a la hora de explicar el significado del término «exigencia» aplicado a los derechos humanos tendremos que apela a la necesidad de pensar con sentido lo que es humano: «la satisfacción de estas exigencias, el respeto a estos derechos, son condiciones de posibilidad para poder hablar de “hombres” con sentido».

E. A pesar de los anteriores, tener en cuenta los anteriores planteamientos, parece que este recurso a la fundamentación puede estar ya superado y estar, en estos momentos, frente a la necesidad de abandonar la fundamentación y ocuparse de la protección. En este sentido, Bobbio entiende que el problema del fundamento está mal planteado. A juicio de este autor, no se puede encontrar un fundamento absoluto de derechos históricamente relativos. Aún una razón más es la supuesta incompatibilidad entre derechos, en especial entre los relativos a las libertades y los referidos a los derechos sociales. Así, podríamos decir que su propuesta es triple: en primer lugar, no se trata de buscar el fundamento absoluto sino, para cada ocasión, los *varios fundamentos posibles*, en segundo lugar, la idea («posmoderna») que «no hay que tener miedo al relativismo», y, finalmente, su tesis principal —que repetirá en más de una ocasión—: «Hoy en día, el problema de fondo relativo a los derechos humanos no es tanto el hecho de *justificarlos* como el de *protegerlos*. No es un problema filosófico, sino político».

F. Un planteamiento también innovador consiste en la propuesta de Lévinas al centrar su análisis en los derechos del otro hombre. Mientras que, generalmente, toda reflexión sobre el derecho y, en particular, sobre los derechos humanos, presupone la idea de igualdad y correspondencia entre derechos y deberes, este autor considera que todavía hay algo detrás de la idea de igualdad y que existe una desproporción *originaria* entre derechos y deberes. Así, resalta, especialmente, dos aspectos de los derechos humanos: en primer lugar, la unicidad y la singularidad de toda persona, a pesar de su pertenencia al género humano; significación sin contexto. Sin duda, como *filosofía primera*, fundamenta no sólo la relación personal sino también la ciudad, no sólo el diálogo sino también la justicia, no sólo la hospitalidad sino también la paz. En esta tradición de pensamiento, los derechos del hombre se muestran, prioritariamente, como derechos del otro hombre. La no existencia de estos deberes supone perder de vista el hecho de que los derechos humanos son ante todo una responsabilidad de cada uno.

Si no se hace una aproximación como ésta, se puede caer en la tentación que cada uno reivindique los derechos propios porque forman parte de los derechos humanos, pero sin atender al hecho de que antes debe haber una responsabilidad hacia los derechos del otro.

G. Más allá de la dilucidación de cuál es el fundamento de los derechos humanos y de las diversas posibles explicaciones de sus orígenes, la garantía de los derechos humanos tiene necesariamente una dimensión jurídica: el reconocimiento jurídico de los derechos humanos y de unas garantías adecuadas para hacerlos efectivos, los progresos en este sentido, relativamente modernos en el tiempo, nos muestran la presencia de un proceso —el del reconocimiento jurídico de los derechos humanos— histórico, progresivo e inacabado.

H. Si la cuestión se plantea en términos de buscar las claves del reconocimiento jurídico de los derechos humanos desde la perspectiva del dilema *Universalismo v. Relativismo*, debemos entonces remitirnos a la internacionalización de los derechos humanos y, por tanto, al desarrollo del proceso de creación de normas jurídicas internacionales incluidas dentro de lo que se suele identificar como el Derecho internacional de los derechos humanos. Desde esta perspectiva, la percepción de la historicidad es diferente ya que la construcción jurídica de los derechos humanos a nivel internacional todavía es una realidad más tardía, y se desarrolla básicamente como proyecto de política normativa socialmente compartido a partir del fin de la II Guerra Mundial. En otro orden de cosas, y partiendo de la afirmación objetiva de la *universalidad de los derechos humanos*, hay que admitir que, de manera sutil y bastante ambigua, la Declaración Final de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos (Viena, 1993), asumió la presencia y legitimidad de los *particularismos relativistas* en la materia: a pesar de la obligación estatal de promover y proteger todos los derechos y libertades fundamentales, deben tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos (Punto 5).

I. Si se analiza la religión como fuente hipotética de relativismo, hay que mencionar que desde la perspectiva occidental se ha focalizado u puesto el acento en el particularismo que se deriva de la religión islámica, tenga una fundamentación más o menos racional, esta centralidad debe ser precisada en un doble sentido: primero, en el fondo, la cuestión jurídica radica en cómo y hasta qué punto cada uno de los estados donde la religión islámica está presente, y sobre todo aquellos países donde es religión oficial y/o mayoritaria, asume y desarrolla en términos legales los postulados que derivan teóricamente de las convicciones religiosas, y, segundo, el ejemplo de los testigos de Jehová ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos demuestra que tampoco todos los estados europeos han asumido de la misma forma la pluralidad religiosa, evitando cualquier signo o dosis de tratamiento diferenciado (y potencialmente discriminatorio).

J. El análisis de esta cuestión desde el Derecho internacional de los derechos humanos pasa por diferentes parámetros. En primer lugar, toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión, en consecuencia, no se regula desde una perspectiva diferenciada el derecho a la libertad religiosa respecto a la libertad de la persona humana de contar con sus propias convicciones. La religión, en este nivel, es interpretada como un conjunto de convicciones basadas en posiciones religiosas (tradicionales o más modernas) o sobre el hecho religioso, lo que significa que incluye convicciones positivas y negativas: convicciones propias de cualquier religión, el ateísmo, el agnosticismo o la indiferencia ante las religiones. En segundo lugar, uno de los problemas principales en la concreción de las obligaciones jurídicas internacionales al respecto —como demuestran los trabajos preparatorios del artículo 18 del PIDCP y la posición de algunos estados árabes— ha sido si un elemento tan intrínsecamente vinculado al ejercicio de esta libertad —el derecho a cambiar de religión— forma parte; parece claro que la respuesta es positiva, a pesar de los evidentes incumplimientos de

algunos estados. En tercer lugar, en la medida en que toda religión proyecta un *concepto de vida* –con repercusiones socialmente perceptibles en las prácticas del grupo o en la forma de acomodación del grupo a una realidad social plural (sobre todo si se trata de una religión muy mayoritaria entre la población)–, la religión constituye un referente axiológico –los valores sociales propugnados se pueden convertir en propuestas políticas y legales– y un punto de partida de las acciones individuales o colectivas de sus miembros. En cuarto lugar, la dimensión social de las ideas religiosas tiene un sentido positivo y negativo a la vez: es una contribución a la construcción axiológica de la sociedad –y, por tanto, al progreso en relación con los derechos humanos–; sin embargo, puede derivar en manifestaciones de hecho y de derecho que pueden vulnerar los derechos y libertades de los propios miembros del grupo y/o de los no miembros. En relación a los no miembros del grupo, la actuación social del colectivo y la proyección legal, social e institucional de su manera de entender la sociedad puede llevar a que se vean sobre todo afectados el derecho a la libertad religiosa, la libertad de opinión y de expresión, el derecho a la educación y otros derechos fundamentales (incluso los derechos humanos vinculados a la dignidad humana), en particular, puede haber una afectación fundamentada en un trato discriminatorio basado indebidamente en las creencias religiosas diferenciadas. Y, finalmente, por ello, el Derecho internacional de los derechos humanos plantea la posibilidad de restringir las manifestaciones externas de la libertad religiosa: en lo que representan de proyección de la concepción de vida y pueden afectar a los derechos y libertades del conjunto de la población. El estado no sólo tiene la obligación de respetar los derechos humanos sino también de protegerlos, por lo que debe mantener un comportamiento activo frente a posibles manifestaciones religiosas que supongan una vulneración de los derechos y libertades.

5.3. Derechos humanos, Estado y religión

A. Para conocer la situación jurídica de las confesiones religiosas en España, primero es necesario partir de los principios que, según la Constitución española de 1978, deben presidir las relaciones entre los poderes públicos y el fenómeno religioso: el principio de laicidad o aconfesionalidad y el principio de cooperación, ambos ubicados en el artículo 16.3 de la Carta Magna donde se afirma que: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal». Esta redacción a pesar de su timidez o templanza, refleja perfectamente el carácter laico o aconfesional del Estado. La laicidad es un concepto que se sostiene sobre otras dos columnas conceptuales: la separación entre las dos instituciones y la neutralidad de los poderes públicos en materia religiosa.

B. En este sentido, se puede afirmar que el Estado es neutro ante el fenómeno religioso. Esto implica que el derecho, no ya a profesar, sino simplemente a valorar los diferentes credos religiosos, corresponde a los individuos y a las comunidades (que son los titulares del derecho fundamental de libertad religiosa), y no a los poderes públicos. En este sentido, conviene no confundir, como lamentablemente ocurre a menudo, los términos laicidad y laicismo. Un Estado laicista es aquel que tiene prejuicios hacia los asuntos o grupos religiosos. Estos prejuicios se pueden manifestar tanto en su actuación administrativa como en sus ocupaciones legislativas o judiciales. Por lo tanto, podemos afirmar que nuestro Estado no es laicista sino laico, es decir, neutral ante el dilema religioso.

C. Junto a la neutralidad, en el ordenamiento jurídico español también se refleja el principio de cooperación. En este sentido, cabe destacar y no olvidar que, al margen de los acuerdos firmados con la Santa Sede, el Estado español firmó Acuerdos de Cooperación con las tres entidades que representaban a las respectivas confesiones, que son hoy día los tres interlocutores del Estado: por parte del islam, la Comisión

Islámica de España (CIE) que está integrada a su vez por dos federaciones: la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) y la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI); por parte de los evangélicos, el órgano de representación del protestantismo español es la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE); y, por parte de los judíos, el órgano que los representa es la Federación de Comunidades Judías de España (FCJE).

D. En este sentido, debe ponerse de relieve que una nueva vía de cooperación viene determinada por la Fundación Pluralismo y Convivencia. El fin principal de la fundación es ofrecer a las comunidades religiosas que estén bajo el paraguas de los acuerdos de cooperación la posibilidad de presentar proyectos educativos, culturales y de integración social, pero también destinan fondos al fortalecimiento de las federaciones y diversas actividades relacionadas con la promoción de la libertad religiosa y la normalización del pluralismo religioso: elaboración de estudios, jornadas, sensibilización, etc. La peculiaridad de la fundación es la posibilidad de contar con las comunidades religiosas y sus federaciones para que, además de celebrar sus actividades religiosas (que no son subvencionadas por esta fundación), ayuden a los poderes públicos a desarrollar tareas de integración en la forma española. Se trata del intento de crear un modelo de pertenencia y participación. Lo importante no es la religión o las creencias que se profesen, sino el hecho de que son ciudadanos y residentes y, como tales, tienen unos derechos, uno de los cuales es el sagrado derecho a optar entre profesar unas creencias religiosas, ideológicas o no profesar ninguna. Lo importante es que esa libertad religiosa se pueda utilizar como palanca hacia una integración que va más allá de la coexistencia, más allá de la cohabitación, más allá incluso del mero reconocimiento de vivienda, sanidad, trabajo y educación: una integración en clave de pertenencia y participación. Vivir con, y desde este vivir juntos compartir la misma pertenencia y asumir los mismos retos de participación cultural, social, económica y, como no, también política.

E. Si queremos profundizar en la relación Estado y religiones podemos apreciar que la secularización es, sin duda, uno de los logros humanos más importantes de estos últimos siglos. Nadie puede negar los efectos positivos que ha tenido en las sociedades contemporáneas: la convivencia, la paz y la justicia sociales, la libertad de conciencia... Esta secularización, que es la culminación de un largo proceso que ha llevado a cabo de manera diferente de un país a otro, y a veces incluso de manera conflictiva, ahora es una realidad social y política indiscutible. Si analizamos con detenimiento la situación actual, dos hechos fundamentales justifican una reforma que ha de comportar la reinención del Estado secularizado: 1) la complementariedad entre el Estado y la religión como un proyecto de futuro; no porque se trate de una invención aún por hacer, sino porque es una realidad presente desde el primer acto de secularización que, más adelante, cayó en el olvido, en parte por culpa del carácter conflictivo que ha adquirido la separación de la Iglesia y el Estado en determinados países y en parte también debido al rigor. Seguro que hay, y habrá, quien se opondrán a cualquier dimensión pública de la religión, lo que supone un trabajo de fondo para limar las tensiones y, sobre todo, para hacer que la relación entre las dos partes entre en una dinámica positiva y constructiva en que la religión pueda contribuir a dar credibilidad a la instancia política que se encarga de regular el bien común, según la justicia y el derecho, y, 2) la cuestión ética es la primera prueba seria de la complementariedad entre el Estado y la religión. Lo que debe preocuparnos hoy día no es saber quién dicta la norma o quien establece el valor, sino saber cómo obtener los valores que garanticen la adhesión de la mayoría y que, por tanto, sean los auténticos puntales ante los retos que acechan nuestras sociedades. El recuerdo de una realidad histórica indiscutible será un buen punto de partida para nuestro objetivo: la secularización no ha decretado nunca la eliminación de la referencia moral del espacio público. Tan sólo ha rechazado la imposición dogmática, por encima y para todos, de las normas morales y conductuales. El establecimiento de una ética colectiva, que elaboran y negocian los miembros de la

sociedad, siempre ha sido uno de sus propósitos primordiales. Esto hace concluir de manera evidente que la ética no ha sido nunca un cuerpo de principios que debemos mantener alejado del mundo y reservarlo para la esfera íntima, sino todo lo contrario: son las referencias con las que tratamos de vivir con coherencia en la vida tanto pública como privada. Así pues, la ética tiene una importancia capital en la razón de ser colectiva y, como la moral es subjetiva, los vínculos sociales se disuelven. Los valores son, pues, un bien común y vital para la sociedad.

F. Posiblemente, el cambio de coyuntura pasará obligatoriamente por dos etapas: 1) la abstención total del Estado de favorecer una concepción específica de la humanidad, y 2) la socialidad del hombre: éste debe hacer el papel de simple régimen político y jurídico. Así se restablecerá el pluralismo cultural necesario para la afirmación del individualismo supremo. Este pluralismo es el paso previo para que el hombre se restablezca en su soberanía plena y real; nada le será impuesto. El hombre será quien verifique todas las creencias y no será por medio de ninguna referencia a una trascendencia tomada por la institución religiosa o política.

G. Esto nos permitirá comprender que una gran cantidad de observadores consideran que el debate en torno al islam europeo está monopolizado por una mezcla de ideas extremistas, simplistas y de mala fe. Hay corrientes que han convertido el fantasma alrededor del islam en un auténtico fondo de comercio. Los políticos hábiles instrumentalizan el debate con fines electoralistas o para divertirse y hacer olvidar así los auténticos problemas. Entre los musulmanes, los hay quienes consideran su presencia en Europa como un hecho accidental, obligados a vivir entre los infieles en una tierra en guerra. Esta postura los lleva, en el mejor de los casos, a vivir el islam como un refugio identitario y, en el peor, se convierte en un terreno abonado para las ideas más negras que, desgraciadamente, han lanzado muchos jóvenes a los brazos del extremismo más abyecto. Hay otros musulmanes que preconizan, haciéndose eco del deseo de algunos políticos, un islam casi invisible reducido a vestigios puramente exóticos. De esta manera, ya tenemos el cuadro siniestro completo y el veredicto no tarda en hacerse oír: el islam es incompatible con las sociedades laicas modernas. Por suerte, estos actores nefastos no son los únicos que hay en la escena pública, aunque haya mucho trabajo por hacer para que se queden fuera de juego: es una tarea de larga duración que consiste en destruir todas las imposturas y todas las mentiras.

5.4. Sociedad civil: entre la laicidad y las religiones

A. Existen algunas de las tendencias actuales que, al amparo del multiculturalismo cada vez más presente en las sociedades europeas, intentan sustituir la «desigualdad» de derechos civiles de los recién llegados por la «igualdad de las religiones». Igualdad por otra parte imposible en España donde los privilegios de la Iglesia Católica, formulados como acuerdos entre estados, lo impiden. La laicidad no ha ignorado la importancia del hecho religioso sino que la independencia que proclama está más centrada en «el eclesialógico» y es por eso que se ha manifestado muchas veces como anticlericalismo y contra la existencia de una religión oficial. Lo que reivindica es la separación de dos estructuras de poder, la Iglesia y el Estado y la libertad de las conciencias individuales.

B. La laicidad es un concepto político que vinculado a la crisis del Antiguo Régimen y a la aparición de los estados modernos y que, frente a la situación anterior donde el poder político emana del divino —el rey lo es por la gracia de Dios— y por tanto este proclama y defiende una única religión verdadera, supone un cambio sustancial: el poder viene de los ciudadanos que ya no son súbditos, y el Estado no privilegia ninguna confesionalidad religiosa.

C. Ante las teologías del mercado, del individualismo y de la sacralización de las formas, donde la democracia y la laicidad son aceptadas sólo como reglas de juego, podemos pensar que la laicidad, que nace con la modernidad como doctrina –y por tanto como una articulación de ideas– que defiende la separación de los poderes eclesiástico y civil, para dar a los individuos la autonomía de conciencia y liberarlos de cualquier alienación, debe ser entendida en la actualidad como parte inseparable del sistema democrático, y del mismo modo que éste no está limitado a los aspectos formales (por muy fundamentales que sean las reglas de juego) la laicidad debe dar respuesta a todos los posibles obstáculos que lo impidan: la Iglesia Católica y otras iglesias –en el caso de la sociedad española, nunca resuelto– pero también a otros dogmas. Entre los nuevos dogmas estaría el del mercado.

D. La laicidad no es únicamente neutralidad religiosa del Estado. La laicidad supone ser activo/combativo con todas las creencias o formas de pensamiento contrarias a las leyes democráticamente aprobadas. Es una manera activa de entender la convivencia pacífica entre iguales. La laicidad es un principio activo que impregna a la sociedad y a las personas y que promueve el derecho de pertenecer a una religión y el derecho a no tener ninguna religión. La laicidad es el humanismo derivado de los valores democráticos que hace a todos los hombres y a todas las mujeres radicalmente iguales en el espacio público para garantizar su derecho a ser diferentes en el espacio privado. En cuanto a la *sociedad civil* –calificada por algunos como un fenómeno *antiguo nuevo*–, podemos decir que es un lugar de encuentro de diferentes actores, entre los que destacan especialmente dos: las religiones y el laicismo, que diferentes visiones, de manera gratuita, interesada o ingenua, sitúan en el ámbito de la confrontación (choque de civilizaciones), el de la asociación (alianza de civilizaciones) o en el punto medio entre ambas.

E. Si la laicidad reclama la libertad de conciencia de todas las ciudadanas y ciudadanos, debe luchar contra la ignorancia. El ciudadano libre debe ser una persona instruida en la razón y el conocimiento científico. Por este motivo el instrumento educativo más igualitario y potente, la escuela pública, asociado a la sociedad laica, la convivencia en una sociedad plural y activamente tolerante.

F. Desde la tradición cristiana europea, en este contexto hay que fundamentar, inspirar y comunicar, desde una perspectiva creyente o religiosa, una mística del laicismo. La laicidad surge por una obligación de la convivencia. Si en el pasado las guerras de religión combatían por territorios y poblaciones alejadas, diversos y con creencias diferentes, hoy en día la situación ha cambiado. Las religiones, los laicismos se encuentran a nuestro alrededor y debemos asumir las diferencias de nuestro alrededor, asumir la convivencia. Es una necesidad fundamentada en una fe, una opción profunda por la que la convivencia de todos, el entendimiento, la fraternidad debe convertirse en el primer valor común que pueda englobar a todo el mundo.

G. Desde el ámbito del islam hay quien lo ve como una cuestión cultural, a través de una lengua y una cultura de origen, se trata de una reformulación de lo religioso fuera del campo tradicional y sobre bases modernas. Se observa una ruptura de generaciones y una individualización de toma de posiciones. Cuestionarnos sobre si es posible que el islam y el laicismo convivan es una pregunta errónea porque la práctica política y la historia han hecho siempre compatibles las religiones con la organización política y social de las sociedades occidentales.

H. Esto conlleva una serie de retos para la sociedad civil. La constitución de una sociedad civil fuerte y eficaz implica superar una serie de retos que comprometen seriamente su esencia. Para fortalecer los cimientos de la sociedad civil, es imperativo crear un espacio de diálogo sincero y constructivo, que constituya una sociedad civil sólida, independiente y plural, en que se reconozca la diferencia y se respete la

diversidad más allá del simple hecho de querer y aceptar. Por otro lado, si hay pluralismo sin diálogo no es pluralismo, sino más bien sectarismo, segregación, si hubiera gente que viviera separada en la misma sociedad, sería el fin de nuestra sociedad. Asimismo, hay que fomentar la colaboración activa entre las diferentes entidades para crear espacios comunes y aptos que colaboren a favor de la sociedad y por los derechos humanos. Se deben restablecer este diálogo y esta colaboración, se ha de proponer este intercambio entre los socios y compañeros de la sociedad civil y a todos los actores sociales y políticos.

I. Otro de los grandes retos que debe superarse es el de la visibilidad y de los medios de comunicación, en que se hace palpable el trato diferenciado de la comunidad musulmana. Se cree que para que los musulmanes se consideren *integrados* en Europa han de reducir la visibilidad de práctica de su religión. La gran lacra que puede entorpecer el buen funcionamiento de la sociedad civil son los extremismos, sean del tipo que sean, y es la gente que piensa que es mejor porque no cree en nada puede ser tan peligrosa como la que cree en algo. Los dogmáticos son un problema. Llegar a construir y conseguir un mundo mejor tiene que ver en ser consecuentes. Alguien puede tener los mejores principios del mundo, pero si los traiciona, las consecuencias son impredecibles. La investigación es buena, la humildad es esencial, las respuestas son importantes, pero al final el mundo será mejor si todos actuamos de acuerdo con los valores que predicamos y en todos los ámbitos: la justicia, el medio ambiente, el respeto por el ser humano.

Como habréis podido comprobar, a lo largo de esta publicación y en estas consideraciones finales, no ofrecemos ninguna verdad absoluta, sino reflexiones propias de un debate abierto que es necesario afrontar, sin miedo, sin ideas dogmáticas y con mentalidad abierta y espíritu de fomento de la convivencia entre culturas, entre religiones, con total respeto de los parámetros que sean universales en materia de derechos humanos. Esperamos que estas reflexiones sean un buen punto de partida para fortalecer nuestros vínculos sociales.

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

Perspectiva general

- Vocabulario de las religiones para medios de comunicación. Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso. Barcelona, Centro UNESCO de Cataluña, Angle, 2004. Diccionario manual sobre las creencias y convicciones presentes en Cataluña, asesorado y reconocido por el Termcat, lo que la ha convertido en una herramienta eficaz e innovadora de normalización de nuestra lengua. Obra de referencia en catalán sobre la diversidad religiosa. Presenta cerca de 1300 entradas.
- BLEEKERR, C. y WIDENGREN, J. *Historia religionum: manual de historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad, 1973. Manual de historia de las religiones. Se centra en los puntos estructurales y transversales en el que coinciden las diversas religiones del mundo (esencia, evolución histórica, interpretaciones de la divinidad y del ser humano).
- BAUBÉROT, Jean. *Une laïcité interculturelle*. Francia: Edicions de l'Aube, 2008 "Encuesta sociológica" muy documentada y descripción de casos concretos, hace un paralelo interesante entre el laicismo "a la francesa" y el modelo de laicidad intercultural de Quebec.
- DELUMEAU, J. (Dir.). *El Hecho religioso: enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Ed. Alianza, 1995. El libro es una invitación a reflexionar sobre el hombre religioso de todos los

tiempos y civilizaciones partiendo de la diversidad de creencias, tradiciones y costumbres que se describen en él.

- DIAZ, C. *Manual de historia de las religiones*. Francia: Ed. Desclée de Brouwer, 1999. 3ª edición. Este trabajo comparativo de las tradiciones religiosas explica y analiza cronológicamente diez religiones, antiguas y actuales, exponiendo desde el interior de cada una de ellas lo más significativo y representativo del propio mensaje, buscando las semejanzas y diferencias entre ellas para lograr una mejor comprensión.
- DUMORTIER, B. *Atlas de las religiones: creencias, prácticas y territorios*. Barcelona: Icaria, ECSA, 2003. Este atlas explora los sistemas de representación, las normas de vida, las prácticas culturales y los territorios que han organizado las diferentes religiones en el mundo. Con más de cincuenta mapas, este atlas ofrece una lectura nueva y sintética de lo religioso.
- ELIADE, M. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Madrid: Paidós Ibérica, 1999. Los tres volúmenes que forman esta obra de Mircea Eliade representan, en conjunto, una de las más importantes creaciones culturales del nuestro siglo. La erudición, la fuerza intelectual y la capacidad sintética del autor ofrecen como resultado una visión de las tradiciones religiosas que da luz sobre la unidad fundamental de los fenómenos religiosos.
- ELIADE, M. (Dir.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987. 16 v. De un altísimo nivel académico, es el punto de partida obligado para cualquier estudio serio sobre el hecho religioso en general, sobre las ciencias de la religión y sobre las religiones concretas en particular.
- ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones: morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1981. Mircea Eliade nos ofrece esta obra clásica con la que consigue el reconocimiento de la historia de las religiones como materia científica y que se le otorgue el carácter de disciplina universitaria. El libro plantea la importancia del símbolo en la vida de los pueblos y el significado de la religiosidad cósmica.
- ESTRUCH, J. [et al.]. *Les altres religions: minories religioses a Catalunya*. Barcelona: ed. Mediterrània, 2004. Aproximación rigurosa y sencilla a las diferentes corrientes religiosas que viven en Cataluña a partir de una serie de entrevistas con sus representantes por parte de los autores del libro.
- FRADERA, M., GUARDANS, T. y JUNCA, S.: *El fet religiós*. Barcelona: ed. Eumo, 1996. (Colección Senderi: Quaderns d'Educació Ètica, 16). El libro quiere poner de relieve el hecho de que la religión es un fenómeno muy vasto y antiguo que ha influido y sigue influyendo en la historia del hombre. Al mismo tiempo, propone reflexionar sobre el desinterés progresivo por el hecho religioso, y hace ver la necesidad de conocer las diversas manifestaciones religiosas en el mundo.
- GARCÍA HERNANDO, J. (Dir.). *Pluralismo religioso en España*. Madrid: Ed. Studium, 1981. vol. II. Trata el fenómeno del pluralismo religioso en España como hecho real y extendido a lo largo del territorio, aunque a la vez bastante desconocido porque no ha sido suficientemente analizado ni difundido. El libro, que recoge las principales confesiones cristianas existentes en España, quiere dar a conocer este pluralismo desde una óptica ecuménica y forjada en el respeto por quien es diferente.
- GARCÍA HERNANDO, J. (Dir.). *Pluralismo religioso en España*. Madrid: Ed. Studium, 1997. Vol. III. Es un estudio que nos aproxima a la realidad histórica, doctrinal, ritual y sociológica de las religiones, tanto las históricas como las más recientes. En este sentido aparecen el judaísmo, el islam, el budismo (tanto en su rama tibetana como en la zen), el hinduismo, la fe bahai y las diversas religiones afroamericanas.
- GAUDELET, Bruno y MOUCHTOURIS, Antigone (dirs.). *Laïcité et Religions à l'aube du XXI siècle*. Perpignan: PUF, 2010. Recopilación de las ponencias de encuentros de Perpiñán (Palais des Rois de Majorque de Perpignan) en marzo del 2009.

- GARZÓN, B. [et al.] *Las intuiciones fundamentales de las grandes religiones*, Barcelona: ed. Cruilla, 1991. Esta obra es un estudio sobre el fenómeno religioso que busca los aspectos básicos que tienen en común las grandes religiones en general. Trata los grandes universos simbólicos y religiosos así como los aspectos transversales del hecho religioso.
- GUARDANS, T. y PUIGARDEU, O.: *Una història de les religions, tal qual*. Barcelona: ed. Octaedro, 2009. Historia de las religiones con una amplia selección de materiales —mapas, textos, imágenes y vocabulario— muy apropiada para secundaria y como introducción al mundo de las religiones.
- GUERRA GÓMEZ, M. *Historia de las religiones*. Madrid: ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 1999. La universalidad del hecho religioso y su pluralismo, de actualidad en nuestros días, son el motivo de este estudio documentado y riguroso sobre la historia de las religiones y del hecho religioso en general.
- KIENZLER, K. *El Fundamentalismo religioso: cristianismo, judaísmo, islamismo*. Madrid: ed. Alianza, 2000. Klaus Kienzler analiza el término fundamentalismo, ya que es una palabra que se utiliza muy a menudo en los ámbitos político, social, cultural y religioso de manera imprecisa. Lo hace para detenerse en el concepto de «fundamentalismo religioso» y para demostrar que traspasa la frontera de la religión islámica, por lo que también afecta al judaísmo y al cristianismo.
- LÓPEZ-BARALT, L. y PIERA, L. (Eds.). *El sol a medianoche: la experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: ed. Trotta, 1996. Tratado de mística comparada que tiene como principal objetivo actualizar la experiencia mística que todas las religiones comparten. Los autores revisan una experiencia trascendente que se ha mantenido viva a lo largo de la historia de la humanidad.
- LÓPEZ, B., RAMÍREZ, A., y HERRERO, E. *ARRAIGADOS: Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: ed. Icaria, 2007. Arraigados es el tercer volumen de la colección «Pluralismo y Convivencia», resultado de un trabajo de investigación, de aproximación a la realidad viva de las confesiones minoritarias en la Comunidad de Madrid y facilita una visión general de la situación de la libertad religiosa en el conjunto de España.
- MARDONES, J.M. (dir.). *Diez palabras clave sobre fundamentalismos*. Estella: ed. Verbo Divino, 1999. Un grupo de profesores españoles dirigidos por J.M. Mardones intentan responder en este libro las siguientes cuestiones: ¿cuáles son las raíces del fundamentalismo religioso? ¿Cuáles son sus manifestaciones más evidentes en el cristianismo, el judaísmo y el islam? ¿Cuáles son sus retos y desafíos?
- MARDONES, J.M. *El nuevo interés por las religiones*. Madrid: Ediciones SM, 1996. En este libro, J. M. Mardones analiza y explica los motivos del retorno a las religiones a que estamos asistiendo en los últimos años en los países occidentales. Pero no se trata de una vuelta al punto de partida previo a la modernidad: aunque asistimos a una «desinstitucionalización de la religión», no desaparece, sino que empieza a manifestarse de maneras más o menos libres.
- MARDONES, J.M. *Para comprender las nuevas formas de la religión: la reconfiguración postcristiana de la religión*. Estella: Verbo Divino, 2000. 3ª ed. El presente estudio analiza las nuevas formas que adoptan lo sagrado y el fenómeno religioso en general en la sociedad moderna. También profundiza y reflexiona sobre la hipótesis de una reforma postcristiana de la religiosidad moderna. Es un libro dirigido no sólo a cristianos o seguidores de cualquier otra religión sino también, incluso, a no creyentes interesados en la repercusión de la religiosidad en la sociedad moderna.
- MARTÍN VELASCO, J. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: ed. Trotta, 2003. 2ª ed. Estudio sobre la mística a partir de la descripción de las diferentes formas que ha revestido el fenómeno místico en las diversas religiones y en algunas tradiciones filosóficas y las que presenta en la actualidad, incluso al margen de toda tradición religiosa.

- MARTÍN VELASCO, J. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: ed. Trotta, 2007. El propósito del libro es ofrecer las claves necesarias para entender la estructura significativa del fenómeno religioso y criterios para interpretar la complejidad de la situación religiosa en las sociedades modernas a día de hoy. También contribuye a poner de relieve las dimensiones profundas y los lenguajes olvidados de la esencia humana que la civilización científico-técnica tiende a desterrar.
- MELLONI, X. *Escletxes de realitat: religions i revelació*. Barcelona: ed. Fragmenta, 2007. (Assaig, 1). Ninguna religión se considera a sí misma inventada o creada por el ser humano, sino que todas se conciben como receptáculos de una revelación que, de una manera u otra, les ha sido confiada.
- O'BRIEN, J. y PALMER, M. *Atlas del estado de las religiones*. Madrid: ed. Akal, 2000. Este atlas del estado de las religiones ofrece treinta y cuatro mapas del mundo y gráficos que describen el impacto actual de las principales religiones y sus respectivas divisiones, la supervivencia de las creencias tradicionales, la presencia del ateísmo y del agnosticismo, y el gran número de nuevas religiones que están apareciendo en la actualidad.
- OTTO, R. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: ed. Alianza, 1980. Este estudio de Rudolf Otto se propone examinar la categoría del santo, nacida en el ámbito de la religión, trasladada después a la ética y formada por elementos inaccesibles a la comprensión conceptual, ya que el componente determinado es el numinoso.
- PANIKKAR, R. *Religión y religiones*. Madrid: Ed. Gredos, 1965. En este libro Raimon Panikkar defiende la riqueza que supone la pluralidad de religiones existentes en el mundo, pero no como realidades separadas e irreconciliables entre sí, sino que dentro de las diversas experiencias de las diferentes religiones de lo que se trata es que cada parte ayude a descubrir el todo, o sea a llevarnos a la salvación, a la liberación. Una de las primeras obras del autor, que con la lectura de las más recientes permite captar el alcance de la evolución de su pensamiento.
- PUECH, H.C. (Ed.). *Historia de las religiones*. Madrid: ed. Siglo XXI, 1977-ss. 12 v. Esta gran obra de historia de las religiones, compuesta de doce volúmenes, examina una a una todas las religiones pasadas y presentes en su complejidad y singularidad. Es un esfuerzo de reconstrucción de la historia de las religiones en el marco de la historia general.
- RIBERA, R. *Religió i religions*. Barcelona, ed. La Magrana, 1995. (Debat, 7) El libro hace un recorrido por el itinerario religioso de la humanidad —el chamanismo, las mitologías de Oriente Medio, las tradiciones religiosas de la China, la India, el budismo, el judaísmo, el cristianismo y el islam—, explicados de una manera sencilla, comprensible y directa. Está destinado a personas interesadas en el conocimiento de las diferentes tradiciones religiosas con una visión general.
- RICART, I y RIUS, M. [Il.] *Déu té més d'un nom*. Barcelona: ed. Claret, 2001. Libro destinado a chicos y chicas de ocho a doce años sobre cinco tradiciones religiosas: hinduismo, budismo, judaísmo, cristianismo e islamismo. El volumen quiere acercar a los niños a las religiones y el reconocimiento del otro y promoviendo el diálogo como construcción de paz.
- SÁDABA, J. *¿Qué es un sistema de creencias?* Madrid: Ediciones Libertarias, 1991. El filósofo Javier Sádaba hace, en este libro, un estudio genérico sobre lo que supone un sistema de creencias, una tradición religiosa en general. Sádaba defiende que el hecho de crear forma parte de un proceso psicológico implícito en la misma naturaleza humana, un sistema de creencias trata de aportar tranquilidad y equilibrio emocional a la persona fiel.
- SAHAGÚN LUCAS, J. de. *Interpretación del hecho religioso: filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: ed. Sígueme, 1990. 2ª ed. Estudio sobre el tema religioso desde dos vertientes, la fenomenológica y la filosófica, para ofrecer información y reflexión a personas

iniciadas en estos ámbitos. El objetivo del libro es descubrir la profundidad de la significación religiosa para pasar a la constatación de su coherencia racional.

- SAID, E.W. *Orientalisme: identitat, negació i violència*. Vic: ed. Eumo, 1991. El autor del libro intenta demostrar lo que, para él, ha sido la imposición del imperialismo cultural de Europa y de EE. UU. en Oriente. Por lo tanto, lo que hace Edward W. Said es explicar la génesis y el funcionamiento de este imperialismo occidental en el ámbito de la cultura y de las relaciones entre pueblos, que ha llevado a los países orientales a un estatismo arquetípico: el orientalismo.
- SMART, N. *Las religiones del mundo*. Madrid: ed. Akal, 2000. Obra general y de carácter histórico sobre el mundo de las religiones y el desarrollo de los sistemas de creencias. Se organiza en dos partes: en la primera parte, se sigue el desarrollo de las diferentes religiones como surgieron en el mundo antiguo, y en la segunda se examina con detalle la fe y las culturas surgidas a raíz del Renacimiento y los viajes de descubrimiento y conquista.
- TELLO, A., PALACIO, J.-P., y COMA-CROS, D. *Atlas bàsic de les religions*. Barcelona: Parramón, 2004. Atlas que, de una manera asequible, ofrece una visión de la historia espiritual de la humanidad. El atlas da a conocer la importancia de las religiones en la historia de la humanidad.
- TORRADEFLOT, F. (Ed.) *Diàleg entre religions: textos fonamentals*. Madrid: Ed. Trotta, 2002. Libro destinado a personas que quieran conocer las diferentes tradiciones religiosas, las relaciones mutuas, el papel de éstas en las sociedades donde tienen una presencia significativa y su aportación a la construcción de una comunidad de personas en paz. También va dirigido a los interesados en la renovación y orientación ética que llevan a cabo las tradiciones religiosas. Es, por tanto, una defensa de la cultura de la paz, de la identidad propia y de la diversidad.
- VILANOVA, E. [et al.]: *Religiones y experiencia de Dios*. Madrid: ed. Promoción Popular Cristiana, 2001. Esta obra ofrece una aproximación a la experiencia de Dios en el judaísmo, el hinduismo, el budismo, el sufismo y el cristianismo. Todas estas tradiciones tienen un punto en común: todas constatan la realidad vital de la búsqueda de Dios más allá de los comportamientos sociológicos.
- WAARDENBURG, J. *Significados religiosos: una introducción sistemática a la ciencia de las religiones*. Bilbao: ed. Desclée de Brouwer, 2001. Este libro trata de establecer algunos pasos para un estudio razonado del fenómeno religioso. Con el boceto de las principales corrientes de investigación y mediante ejemplos concretos, intenta tratar la cuestión de la fenomenología de la religión desde una perspectiva científica, con rigor, seriedad y con un lenguaje comprensible y adecuado.
- WELTE, B. *¿Qué es creer?* Barcelona: ed. Herder, 1984. En estas páginas, Bernhard Welte busca las respuestas adecuadas al planteamiento para el significado de creer desde las pautas que da la fenomenología de la religión de una manera transversal a través de cualquier tradición religiosa. Plantea la pregunta del sentido de la religión marcando los caminos, incluso, intelectuales hacia el misterio de Dios que son accesibles a las personas que siguen una confesión de fe.
- WIDENGREN, G. *Fenomenología de la religión*. Madrid: ed. Cristiandad, 1976. Obra de referencia sobre el estudio del fenómeno religioso. En el libro, el autor trata de manera rigurosa pero sencilla y clara la universalidad del hecho religioso, el lenguaje religioso, la distinción entre sagrado y profano, el espacio sagrado, el tiempo sagrado, la hierofanía y la expresión de lo sagrado. El libro es un buen manual para el estudiante del hecho religioso en particular y de las ciencias religiosas en general.

Laicidad y Religiones

- BLAS ZABALETA, P. de [coord.]. *Laicidad, educación y democracia*. Madrid: ed. Biblioteca Nueva, 2005. Este libro constata el resurgimiento de la vieja polémica laicidad-confesionalidad en el seno del sistema educativo español en un momento donde se da una creciente llegada a las aulas de los centros públicos de alumnos procedentes de otros países y, a la vez, seguidores de otras tradiciones religiosas distintas a la cristiana católica.
- COMTE-SPONVILLE, André. *L'ànima de l'ateisme. Introducció a una espiritualitat sense déu*. Barcelona: Paidós, 2007. El filósofo francés nos presenta un libro donde se pregunta si la humanidad puede vivir sin religión y argumenta razones para ser ateo. Se pregunta sobre la existencia de Dios desde un punto de vista filosófico y finalmente afirma que ser ateo no significa estar desprovisto de espiritualidad.
- CORBÍ, M.: *La religió que ve: la gran transformació de la religió en la societat científico-tècnica*. Barcelona, ed. Claret, 1991. En estas páginas el autor expone las consecuencias del advenimiento de las sociedades de innovación para las formas y estructuras religiosas conocidas hasta ahora, y apuesta por una clara transformación en el ámbito religioso que obliga a hacer una nueva lectura de las tradiciones religiosas y culturales dejando de lado antiguas formas de vida o sistemas de creencias.
- CORBÍ, M. *Religió sin religión*. Madrid, ed. PPC, 1996. Marià Corbí concibe la noción de religión como una forma de plasmar una serie de procesos del pensamiento, de los sentimientos y de la propia vivencia de la vida en las sociedades pretéritas. Él apuesta en la actualidad por renovar estas formas para adaptar este concepto a la realidad cambiante que observamos, sin despreciar el pasado pero mirando el presente y el futuro. Se trata de cambiar las formas manteniendo gran parte del contenido.
- Council of Europe. Committee of ministers: Dimension of religions and non-religious convictions within intercultural education: Recommendation CM/Rec(2008)12 and explanatory memorandum. Strasbourg: Council of Europe, 2009. (Legal issues). Recomendación práctica para la acción de gobierno que explica la perspectiva de educación intercultural desde la que se han de tratar las religiones y las convicciones no religiosas y extrae una serie de principios, objetivos y métodos de enseñanza y de aprendizaje. La recomendación fue adoptada por el Comité de Ministros del Consejo de Europa el 10 de diciembre de 2008.
- FERRAROTTI, F. *Una fe sin dogmas*. Barcelona: ed. Península, 1993. En este libro el autor se centra en la distinción entre lo sagrado y lo religioso. El decano de la sociología italiana, Franco Ferrarotti, trata el tema desde la perspectiva de la persistencia de lo sagrado fuera de los márgenes de las «religiones de iglesia». De esta manera recupera la «religión laica» y «la teología para ateos» de volúmenes anteriores. El argumento fundamental lo toma el contrato social de Rousseau y la obra de Durkheim es revisada en profundidad. El autor sueña con el fin del «cristianismo constantiniano» y defiende la idea de una religión sin dogmas ni estructuras.
- FIERRO, A. *El Hecho religioso en la educación secundaria: una educación laica para la tolerancia*. Barcelona, ICE-Horsori, 1997. Destinado a profesores, este libro se ocupa de la presencia y del tratamiento educativo del hecho religioso en la escuela durante la edad adolescente. En el marco de una teoría de la educación y de la religión, el libro apuesta por el valor educativo de los rituales, los relatos sagrados y los personajes religiosos que han sido cultivados por las diferentes religiones y que han marcado de alguna manera las diferentes culturas de la humanidad.
- GARCÍA-SANTESMASES A. *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*. Madrid: ed. Biblioteca Nueva, 2007. García-Santesmases defensa en estas páginas el concepto de laicismo, que a menudo se intenta relacionar con los de totalitarismo o el de relativismo. El laicismo postula un modelo de relaciones sociales que evite un enfrentamiento de civilizaciones o de grupos

humanos por motivos de pertenencia religiosa. El laicismo instalado en la sociedad evita la plasmación de los extremismos religiosos. En este sentido, el libro apuesta por los valores de la Ilustración pero sin caer en el olvido de todo lo que pasó en el siglo XX.

- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio: *La difícil laïcitat*. Barcelona: ed Cristianismo y Justicia , 2005. Publicación que recoge las principales cuestiones de debate en el camino de una sociedad como la nuestra hacia la laicidad, haciendo referencia la importancia de los pactos y la visión a medio y largo plazo que supere los elementos culturales adscritos a la religión.
- RODRIGUEZ GARCÍA, J.A. *Urbanismo y confesiones religiosas*. Madrid: Ed. Montecorvo, 2003. Libro inédito sobre la relación entre el urbanismo y las distintas confesiones religiosas. Comienza haciendo un recorrido por el derecho urbanístico histórico en España y una aproximación al derecho urbanístico vigente para adentrarse en la incidencia de los principios de laicidad y cooperación con las confesiones religiosas en el derecho urbanístico español.
- ONFRAY, M. *Tractat d'ateologia*. Barcelona: Edicions de 1984, 2005. Onfray, desde un punto de vista filosófico, analiza la vigencia del ateísmo, y lo defiende, a través de un análisis bastante completo de cómo han funcionado las religiones monoteístas, sus libros sagrados y sus implicaciones en la vida cotidiana, a través de la historia.
- TAMAYO, J.J. *La Teología de la Liberación*. El nuevo escenario político y religioso. Valencia: ed. Tirant lo Blanch, 2009. Este libro hace un recorrido completo por las diferentes etapas del nuevo paradigma de la Teología de la liberación, una de las corrientes más creativas en la historia del cristianismo. Y lo hace desde sus orígenes latinoamericanos a mediados de los años sesenta del siglo pasado, hasta su implantación en los diferentes continentes que conforman el llamado Tercer Mundo.
- TAMAYO, J.J. *Para comprender la crisis de Dios hoy*. Estella: ed. Verbo Divino, 2000. 2ª ed. Estudio histórico-filosófico sobre la compleja relación de la filosofía moderna con la cuestión de la idea de Dios. Trata la búsqueda del binomio Dios-razón con Descartes y Leibniz, y también el agnosticismo, el deísmo y el ateísmo, la dialéctica y la muerte de Dios, la paradoja de la fe en Kierkegaard, la crítica humanista de Dios en Feuerbach, el marxismo y la religión, Dios como la nostalgia del padre en Freud o el juicio moral de las víctimas hacia Dios.

Títols publicats

1. *El Institut Català Internacional per la Pau y el movimiento social en Cataluña.*
Robert González y Esther Vivas (IGOP)
2. *La investigación para la Paz en España*
Escola de Cultura de Pau
3. *Guerra y Paz: la evolución del Derecho Internacional*
Antoni Pigrau
4. *Modelos de procesos de Paz. Estudio comparativo 1995-2005*
Vicenç Fisas y Kristian Herbolzheimer
5. *Las operaciones de mantenimiento y construcción de la paz en el marco de las Naciones Unidas y los organismos regionales: situación, tendencias y potencial futuro de colaboración*
Javier Sánchez Cano
6. *Estado de la cuestión de la educación para la paz en Cataluña y el resto del Estado Español*
Anna Bastida
7. *El movimiento para la paz y el antimilitarismo en España: 2003-2008*
Enric Prat
8. *La Generalitat de Cataluña y la Unión Europea en el ámbito de los Derechos Humanos*
Montse Pi
9. *La Generalitat de Cataluña y los Tratados Internacionales de derechos humanos concluidos por el Estado Español*
David Bondia
10. *Estrategias de respeto y coordinación gubernamental en materia de derechos humanos*
Argelia Queralt
11. *La economía de las drogas ilícitas. Escenarios de conflictos y derechos humanos.*
Colectivo Maloka
12. *El desarrollo de una política pública de fomento de la paz en Cataluña*
Antoni Pigrau Solé
13. *Posibilidades de participación de la Generalitat de Cataluña en organismos internacionales en el ámbito de los derechos humanos*
Xavier Pons Ràfols
14. *Campañas internacionales de desarme: un estado de la cuestión*
Javier Alcalde Villacampa
15. *Derecho a la vivienda*
Nolasc Riba Renom
16. *Justicia internacional, pillaje de guerra, derechos humanos y multinacionales*
Jordi Palou Loverdos
17. *Plan Colombia II. Guerra y Derechos Humanos.*
Colectivo Maloka
18. *Los documentales del feminicidio en Ciudad Juárez*
Xavier Giró [dir.] [et al.]
19. *La posible inclusión de criterios de paz y de derechos humanos en la contratación pública*
Margarida Camós i Maria Teresa Vadri
20. *Religiones y Derechos Humanos. Hacia una cultura de la convivencia*
IDHC (ed.)



Generalitat de Catalunya
Departament d'Interior,
Relacions Institucionals i Participació
**Oficina de Promoció de la Pau
i dels Drets Humans**