

Libertad religiosa

María Alejandra Vanney

Modo de citar:

Vanney, María Alejandra. 2017. "Libertad religiosa". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Libertad_religiosa

La libertad religiosa en las últimas décadas ha adquirido un gran interés teórico y práctico. En líneas generales, ha sido considerada habitualmente como un tema político, dado que cuando la libertad religiosa no es respetada causa graves sufrimientos humanos, injusticias, amenazas a la paz y a la seguridad internacional. Sin embargo, no cabe duda de que se requiere un análisis profundo desde la filosofía para poder entender a fondo la riqueza de su contenido y su fundamento.

Para analizar qué es la libertad religiosa, se requiere estudiar cuestiones preliminares tales como el valor o desvalor de la religión en la vida de las comunidades, responder al interrogante acerca de si es posible afirmar desde una perspectiva psicológica y antropológicamente que la persona tiene (o no) capacidad natural para creer, así como cuál debe ser el límite de esta libertad, si es que debe haberlo, y su relación con otras libertades humanas, en particular la libertad de expresión, de reunión y de prensa. Asimismo, se debe considerar si el concepto es solo un legado propio de la cultura occidental o si es esencial a la persona humana y a principios universales de justicia, así como si se refiere sólo a la idea de religión secular (o civil), a una religión abierta a la trascendencia, o a ambas.

La relación entre religión y política, en la que se enmarca la libertad religiosa, en tanto problema socio-político es tan antiguo como el hombre. Sin embargo, la reflexión acerca de la misma cobra un contenido específico a partir de la ruptura de la unidad religiosa, con el surgimiento del protestantismo y los Estados Nacionales, especialmente por los teóricos liberales de los siglos XVI-XVII y, principalmente, a través de la teorización de la experiencia fundacional y constitucional de los Estados Unidos. Actualmente el artículo 18 de la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948 recoge directamente esta tradición, y posteriores declaraciones de derechos se han hecho eco directo de la misma, que hoy goza de reconocimiento en el derecho internacional.

1 ¿Qué se entiende por libertad religiosa? [↑](#)

Si la religión es la manera en la que la gente lucha por vivir en armonía con un orden invisible de la realidad, la libertad religiosa es el derecho a seguir este esfuerzo religioso de manera que se recurra a todas las dimensiones de la persona: razón, conciencia, voluntad, emociones; es decir, cuerpo y alma. Es la libertad de comprometer todo el "yo" en la búsqueda de la realidad última. Así definida, la libertad religiosa tiene por lo menos cuatro dimensiones principales.

La primera es la libertad de cada persona de emplear su razón en la búsqueda de la verdad sobre el orden de la realidad y, si tal orden existe, preguntarse acerca de cuáles son las diversas dimensiones que puede haber y qué pueden decir sobre la vida humana. La libertad religiosa es búsqueda intelectual y espiritual.

En segundo lugar, la libertad religiosa en su totalidad incluye la libertad de comprometer el intelecto y la voluntad con la propia conciencia, de acuerdo con cualquier verdad que se descubra acerca del orden invisible de la realidad. Esta es la libertad de alinear la propia vida con la verdad de un orden invisible. Es la libertad religiosa de la razón práctica.

En tercer lugar, la libertad religiosa en su totalidad incluye la libertad de practicar y manifestar la verdad sobre el orden invisible de la realidad y unirse a otros que comparten una visión religiosa semejante. Se trata de la libertad de expresión y actuación -tanto individualmente como de manera comunitaria- de forma tal que se puedan expresar las verdades que se posean sobre un orden trascendente. Esta es la libertad religiosa de la sociabilidad humana.

La cuarta y última dimensión de la libertad religiosa se debe manifestar a través del derecho –a nivel individual y como parte de una comunidad religiosa más amplia– a expresar las creencias religiosas de forma libre en la sociedad civil y en la vida política, de modo no menos favorable que la que se concede a las expresiones no religiosas. Este aspecto de la libertad religiosa abarca el derecho de las personas creyentes y de los grupos religiosos a poseer y vender bienes, a establecer y dirigir colegios religiosos, organizaciones caritativas y otras instituciones de la sociedad civil. Incluye el derecho a formar partidos políticos o a exponer argumentos en el espacio público sobre la base de enseñanzas religiosas.

Corresponde aclarar que la afirmación de que existe un derecho a una plena libertad religiosa significa reconocer el interés o el bien del poseedor de ese derecho. Como observa el filósofo del derecho Joseph Raz, la libertad religiosa constituye un interés individual de tal peso y condición que el “otro” tiene el deber de actuar de modo tal que sirva (o al menos no desmerezca) ese interés individual (Raz 1996, 259). El filósofo Nicholas Wolterstorff argumenta de manera similar. Decir que una persona tiene derecho a la libertad religiosa es asegurar que prevalece un cierto tipo de relación social normativa; quien ostenta la verdad tiene el derecho de ser tratado de una manera determinada por los demás (Wolterstorff 2008, 261-63).

En definitiva, la libertad religiosa constituye una reivindicación en nombre de las personas. No se la defiende porque todas las religiones sean igualmente verdaderas y buenas para la sociedad, sino porque esta libertad es expresión de la dignidad humana. Asimismo, el argumento a favor de la libertad religiosa en la sociedad y en el mundo de la política se sustenta sobre el principio de igualdad de acceso de las ideas y los actores religiosos a la vida política del país; una afirmación libre e igualitaria, que se incluye en la definición de la justicia y del bien común.

En resumen, una sociedad que trata la religión como una excentricidad que ha de tolerarse sólo por otro tipo de consideraciones comete necesariamente una injusticia para con aquellos de sus miembros que juzgan que la religión es un aspecto básico de su desarrollo y que organizan su vida de acuerdo con esto. En este sentido, el papa Benedicto XVI, haciendo uso de un argumento de razón, ha indicado que la libertad religiosa no es sólo una libertad negativa que protege de la coerción, sino que también es la libertad positiva de la organización de la propia vida en consonancia con la verdad última. Gracias a esta libertad positiva, “la sociedad política está moralmente obligada a crear un espacio social para que las personas puedan cumplir su obligación de buscar la verdad en cuestiones religiosas y vivir en consecuencia” (Benedicto XVI 2011).

Por otro lado, la expresión libertad religiosa no es unívoca y requiere, por tanto, hacer referencia a conceptos cercanos, con los que se relaciona intrínsecamente y con los cuales, con frecuencia es confundida. Tales son libertad de culto, libertad de conciencia y tolerancia. Se trata de conceptos semejantes o relacionados, pero no idénticos; por lo tanto es necesario definirlos con precisión.

La libertad de culto se refiere a las manifestaciones externas, primordialmente rituales, en homenaje a la divinidad que posee toda confesión religiosa, sujetas, como tales manifestaciones, a las limitaciones de no afectar los derechos de terceros. Por lo cual, se presenta como un concepto más restringido que el de libertad religiosa (Benedicto XVI 2008), es un aspecto de la misma, ya que la libertad religiosa, además del culto, incluye libertad de expresión, de reunión, de asociación, de enseñanza, etc.

La conciencia es ese reducto íntimo del ser humano donde éste se encuentra consigo mismo o, si fuera creyente, con su dios, sea como fuere que lo conciba. Por tanto, la libertad de conciencia es un concepto más amplio que el de libertad religiosa, a la que incluye. Se trata de un aspecto de la libertad que está definitivamente fuera del alcance de los poderes públicos y, por ende, no puede ser objeto de derecho; más aún jamás debiera consentirse que los poderes públicos intenten siquiera legislar sobre ella. La Declaración Universal de los Derechos Humanos ha entendido esta diferencia y lo ha dejado expresado en el artículo 18: “Toda persona tiene derecho a la libertad del pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”. Más aún, en este ámbito cada persona da razón directamente a Dios: “En asuntos de conciencia, el alma debe ser dejada libre. Ninguno puede dominar la mente de otra persona, juzgar por ella, o prescribirle su deber. Dios da a cada persona libertad para pensar y para seguir sus propias convicciones. En definitiva, cada persona dará a Dios razón de sí misma” (White 1961, 505).

La tolerancia es un concepto diferente de los otros tres. Se la puede definir desde tres perspectivas: la personal, la política y la religiosa. Desde la perspectiva personal, la tolerancia está vinculada con la actitud de admitir al otro tal como es o como piensa. En relación con este último sentido, un escritor contemporáneo expresó: “En cuanto a su sentido político, la tolerancia es un capítulo de la trayectoria –filosófica e histórica– de la libertad política [...]. La teoría de la tolerancia surgió en los siglos XVI y XVII como necesidad de resolver el problema político de la coexistencia de distintas iglesias dentro del mismo Estado” (Caro Figueroa 1998, 27). Así entendida, la tolerancia es una solución intermedia entre la prohibición y la libertad religiosa. Se trata de aceptar las diferencias *pro bono pacis*. Es una actitud necesaria, pero insuficiente. Lleva implícita la idea de que aquel que posee el poder, y por consiguiente se encuentra en una situación superior a otra, tiene un gesto magnánimo y le concede “algo” pero puede retirarle esa concesión cuando cambie de opinión. Si la tolerancia puede funcionar en el ámbito político, es inadmisibles para los asuntos de conciencia. En realidad, la tolerancia es la imitación disfrazada de la intolerancia (Goldstein 1991). En asuntos de conciencia, religión y culto, debe aceptarse únicamente la libertad.

Es por ello, que la mera tolerancia o no discriminación no parecen suficientes, pues equivale a una concepción de la libertad religiosa en su sentido negativo, es decir limitada a la no interferencia y al desentendimiento frente a lo que cada uno elige en el gran espectro religioso. En orden a un verdadero respeto a la persona, se debe apuntar hacia un concepto positivo de libertad, que supone el apoyo y promoción del fenómeno religioso en su conjunto por parte de todos los miembros de la sociedad civil y del Estado. Se trata, por tanto, de una concepción de la libertad basada en la razón y no en sentimientos o intuiciones y una ética fundada en primeros principios y no en ideas utilitaristas o fruto del mero consenso.

Suele afirmarse que, en defensa de la libertad religiosa, recurrir a la propia religión es de algún modo ilegítimo. La libertad religiosa, se dice con frecuencia, debe fundamentarse en, y defenderse desde un razonamiento “secular” tales como la tolerancia o la pura necesidad de consenso en el ámbito religioso en una sociedad pluralista. Más aún, esta postura señala que la religión como tal no puede aportar una base para la libertad religiosa, porque su propia inclinación natural tiende al fanatismo irracional y a la coacción. Y por ello, de acuerdo a esta línea de pensamiento, el último lugar en el que buscar apoyo para la libertad religiosa es en las convicciones y en las tradiciones de los propios creyentes.

Sin negar que las ideas que se encuentran fuera de la religión pueden jugar un papel valioso, y quizás incluso necesario, a la hora de impulsar las tradiciones y las comunidades religiosas hacia un respeto sano por la libertad y la tolerancia, también existe un argumento poderosamente “religioso” en favor de la libertad religiosa. Después de todo, a lo largo de la historia junto a innegables ejemplos de persecuciones, tiranías y fanatismos inspirados en la religión, también ha habido indudables ejemplos de movimientos de inspiración religiosa que han promovido derechos humanos fundamentales. No es esta la sede para repasar cómo distintas figuras religiosas han argumentado acerca de la libertad religiosa a través de la historia, ni discutir su influencia en la defensa en algunos contextos particulares. En vez de ello, se presentan algunos de los principales argumentos religiosos de la libertad religiosa, que son al menos de dos tipos.

El primero, de tipo fenomenológico, no proviene de ninguna religión ni de ninguna tradición teológica en particular, sino de la naturaleza de la religión como tal. La religión es la actividad intrínsecamente humana que más merece la pena entender y con la que es conveniente estar en armonía, sea cual sea el orden trascendental que exista. La pregunta es si la reflexión sobre este fenómeno humano o de la actividad humana, en sí y por sí misma, exige un respeto particular. La respuesta es claramente positiva. La naturaleza de la religión exige que la convicción y la expresión religiosa de todas las personas se vean libres de toda interferencia o manipulación coercitiva. Uno de los motivos es que la religión es un elemento básico del desarrollo humano, un bien fundamental. Como tal, la libertad religiosa merece el respeto y la deferencia de todos los seres humanos y de todas las autoridades. Otro de los motivos es que la creencia y la práctica religiosa deben ser libres y no sufrir coacción si pretenden ser auténticas. No se puede creer “por obligación”.

El segundo tipo de argumento religioso es teológico. Es decir, procede de las tradiciones religiosas particulares. No es general ni fenomenológico sino necesariamente específico y surge de la reflexión sobre las escrituras y las autoridades propias de cada una de las religiones. Sin embargo, la peculiaridad del argumento teológico se enfrenta al siguiente desafío: ¿puede alguien resumir convenientemente los principales argumentos teológicos a favor de la

libertad religiosa que se derivan de las doctrinas y tradiciones teológicas más importantes, dada la diversidad religiosa actual?

En aras de minimizar el riesgo, si se tienen en cuenta los principales elementos teológicos que emergen del judaísmo, el cristianismo y el islam –de acuerdo con la escuela representada por el Prof. Abdullah Saed (2013) y muchas otras (cfr. <https://www.scribd.com/document/288384026/No-Compulsion-in-Religion-Islam-the-Freedom-of-Belief>)– se puede arribar a una conclusión común, que puede expresarse diciendo simplemente que la fe no es tal, si no es libre. El argumento religioso fundamental para valorar y defender la libertad religiosa es, por tanto, que la libertad constituye una precondition esencial de la religión. La coacción en materia de fe no sólo contraviene la religión, sino que la anula. Por el contrario, la libertad de fe no sólo honra la religión sino que es lo que la hace posible.

En definitiva, la naturaleza de la religión es un bien valioso que exige respeto a la libertad religiosa. Esto porque el hombre goza del derecho y del deber, en razón de su naturaleza racional, de buscar, y eventualmente, encontrar un orden trascendente de la realidad. Búsqueda y descubrimiento en el que cada persona tiene un interés fundamental ya que si tal orden existe corresponde interrogarse de qué se trata y qué trae consigo para la vida.

La consideración de la religión como un bien valioso, no exige que ésta sea considerada respecto de un Dios personal, no depende por tanto de un marco teísta. En la “Antígona” de Sófocles, la heroína epónima insiste en que debe dar un entierro digno a su hermano, oponiéndose así a las órdenes del tiránico rey Creonte: “Debo más lealtad a los muertos que a los vivos, porque en el otro mundo permaneceré eternamente”. Si nuestra conciencia nos inclina a pensar que de algún modo existe de verdad un “mundo” más allá de este, entonces es razonable concluir como Antígona, que a ese orden trascendente le debemos una lealtad mucho mayor que la que debemos a este mundo.

Si la religión ofrece la posibilidad de conocer o intuir de algún modo esa realidad última, incluso cuando el conocimiento de la realidad infinita sea finito e imperfecto, se trata de una empresa que merece la deferencia respetuosa que Creonte se negaba a permitir a Antígona.

Desde luego, decir que la naturaleza de la religión exige que se reconozca y se respete la libertad religiosa de todas las personas, no es lo mismo que afirmar que todas las actividades religiosas concretas de los seres humanos sean igualmente valiosas y merecedoras de respeto y deferencia, esto porque no existe ninguna libertad humana que sea absoluta.

¿Por qué motivo se puede afirmar que la religión como tal vale especialmente la pena? En la historia de la humanidad, relativamente pocas personas han intentado demostrar que la religión, en sí misma, es algo completamente inútil y despreciable, y nadie ha dado ninguna demostración concluyente de que no pueda existir una divinidad, de que no existe una realidad trascendente o de que la verdad sobre las mismas es inalcanzable. En el mundo occidental actual, incluso después de décadas de serios esfuerzos por parte de incontables filósofos hostiles a la religión, la “ateología” o la “anti-teología” muestran signos de estar en una posición muy débil.

Si existe realmente una realidad última –un orden de cosas invisible y quizá divino– entonces tiene sentido que los seres humanos quieran buscar y conocer esa realidad y vivir en armonía con ella. En este sentido afirma Tollefsen que “cualquier ser humano, al considerar con claridad las diversas posibilidades razonables, reconocerá que estar en lo cierto con respecto a cualquier cosa que exista superior a la fuente humana de significado supone una posibilidad comprensiblemente atractiva” (Tollefsen 2009, 97-98).

Esta posibilidad comprensiblemente atractiva es el bien que proporciona la religión. La naturaleza misma de la religión, por tanto, impone unos deberes a la sociedad. El primero de ellos es que la sociedad, y en particular el Estado que goza del poder de la coacción, ha de abstenerse de degradar a la religión negando la posibilidad de una verdad religiosa y trascendente, o sometiéndola a un control injustificado.

El segundo deber se deriva del hecho de que la religión necesita de la libertad para ser auténtica. Una condición previa para que cualquiera comprenda las verdades que enseña una determinada religión, es que sea libre y no sufra coacción. Cuantas más intervenciones externas sufra la religión, menos auténticamente religiosa será, y menos capaz de contribuir a la realización de la persona.

Si hay un orden trascendental de todo lo que existe, nadie puede sustituir a la persona concreta en su búsqueda de éste, ni en la definición más determinante de su identidad. Y la religión es el elemento identitario por excelencia, por tanto, ésta no puede ser vivida a menos que exista compromiso personal del entendimiento y de la voluntad libre de cada persona que elige seguirla.

Las transgresiones a la libertad religiosa también deshonran la dignidad de la religión y de cualquier realidad divina. Presumen de dictar de qué manera las personas deberían entender y relacionarse con la realidad divina o prohibir cualquier relación de este tipo, y dificultan adrede todo intento de vida religiosa.

2 La libertad religiosa en la historia. Una aproximación [↑](#)

2.1 Antigüedad: el Cristianismo y el Imperio Romano [↑](#)

En la antigüedad griega, encontramos diversas posturas respecto al tema, Platón considera que los ciudadanos deben comportarse bien porque las leyes proceden de los dioses. De este modo, la polis está en cierto modo asegurada por la religión. Aristóteles, por su parte, afirma que la polis está por encima de toda otra realidad, por ello es que los dioses, son los dioses de la polis. Esto explica que su ética sea más bien una ética de la felicidad, que una ética del deber.

El cristianismo, por su parte, establece una ética de la virtud basada en la obligación del mandato del amor, con el ingrediente de que se debe intentar que sea a su vez felicitaria. Siempre se trata de un entendimiento del amor, en cuanto este obliga cara a Dios, de ahí la importancia que se da a la conciencia. El gran problema que se presenta, es que la sociedad política está concebida en términos imperiales y, si bien el Imperio Romano admite las religiones locales, lo hace siempre que no generen un conflicto para el Imperio. Cuando nace el cristianismo, el Imperio Romano era sin duda, la potencia política y militar más importante del mundo conocido, garantía de unidad en la así llamada *pax romana*. Para el Imperio, el cristianismo inicialmente no era más que una secta religiosa dentro del judaísmo, o a lo sumo una religión nueva como tantas otras existentes en el interior de las fronteras del imperio. En consecuencia, las noticias sobre los cristianos que llegaban a Roma antes del año 64 no eran inquietantes para los emperadores. Sin embargo, la situación cambia radicalmente cuando Nerón (54-68) hace recaer sobre los cristianos la autoría del incendio de Roma del año 64. A partir de ese momento, los emperadores llevan a cabo una dura persecución que finaliza en el año 311 con el Edicto de indulgencia, promulgado por el emperador Galerio, por el que cesaban las persecuciones anticristianas. Se reconoce a los cristianos existencia legal, y libertad para celebrar reuniones y construirse templos.

La razón de que el Imperio Romano haya sido tan tolerante con cultos extranjeros y tan duro con el cristianismo, se explica porque el poder imperial se hallaba muy unido a la religión oficial, y por la peculiar naturaleza de la religión cristiana, que exigía la fe en un Dios único y una conversión personal. Con el surgimiento y el desarrollo del cristianismo, el Imperio Romano experimenta que la unidad socio-política se resquebraja, ya que los cristianos reconocen una autoridad que está por encima del Emperador. El intento romano para conservar la unidad, consistió en basarla en la persona del Emperador, a quien se debía rendir culto, a lo cual los cristianos fieles se negaron.

Esta tensión se da en la tradición cristiana y judaica. En el Imperio Romano, los judíos planteaban problemas a Roma, era el único pueblo que hacía proselitismo. La expansión del cristianismo estuvo facilitada por esto, de hecho, San Pablo iba de sinagoga en sinagoga anunciando un Dios que está por encima de la polis, y por ello es el único que puede ponerle límites a ella. Los dioses antiguos existían porque resultaba imposible que hubiera un pueblo unido sin dios, pero se trataba de una cuestión identitaria. También las liturgias eran de la polis y se ofrecían por la polis. No era una religión interior. El problema surge cuando aparece una religión que es a la vez interior y exterior, de un Dios único y universal.

Desde el punto de vista teórico, para la historia de la libertad religiosa, un gran aporte cristiano es la fórmula enunciada por Jesucristo: "Dad pues a César lo que es de César, y a Dios, lo que es de Dios" (Mateo 22, 21), separando claramente las competencias del gobernante (temas terrenales) de las que corresponden a la religión y sus

instituciones (cuestiones espirituales).

En efecto, no puede hablarse en la Antigüedad de libertad religiosa –a pesar de que fuera Tertuliano quien acuñara la expresión: *libertas religionis* (cf. *Apologeticum* 24, 6) y subrayara que a Dios se le debe adorar libremente, y que en la naturaleza de la religión está el no admitir coerciones, «*nec religionis est cogere religionem*» (*Ad Scapulam* 2, 2)– sino todo lo contrario. El converso que recibía el bautismo en los tres primeros siglos de la era cristiana tenía que superar una serie de obstáculos, cuyo origen se hallaba en el entramado político y social en el que se encontraba inmerso, esto hasta el punto de llegar en numerosos casos al martirio.

La subida al poder del emperador Constantino supuso un giro radical de la política imperial en relación al cristianismo, que a partir del Edicto de Milán (313) pasó de ser una religión perseguida a ser una religión permitida. Un primer paso, importante aunque insuficiente, en términos de libertad religiosa. Sus sucesores intentaron, sin éxito, restaurar el culto oficial del paganismo, a la vez que tomaron medidas anticristianas.

Fue en el 380, con el Emperador Teodosio, cuando el cristianismo obtuvo plena libertad, mediante una constitución imperial que lo declaró religión oficial del imperio.

2.2 La religión durante la Edad Media, época de las naciones cristianas [↑](#)

La caída del Imperio romano de Occidente (476) y el asentamiento de los pueblos germánicos dentro de las fronteras imperiales de Occidente, entre los siglos IV al VII, permitió a la Iglesia entrar en contacto con pueblos y etnias a los que ofreció el mensaje cristiano (francos, visigodos, anglosajones, celtas). La conversión al cristianismo de estos pueblos bárbaros tuvo características y efectos diferentes, según la idiosincrasia de cada uno de ellos.

Durante la Edad Media, se mantiene la *christianitas* como unidad. Desde la perspectiva de la libertad religiosa, al no haber especiales conflictos de religión, no tuvieron lugar especiales desarrollos teóricos acerca de la misma.

La cristiandad vivió una etapa de gran influencia, la Iglesia Católica tuvo un rol decisivo ya que fue la única institución que logró ejercer su poder a lo largo de una Europa fragmentada políticamente. La libertad de la Iglesia y la conversión del mundo antiguo trajo consigo, finalmente, la entrada en escena de un nuevo factor de notable importancia para los tiempos futuros: el emperador cristiano, a quien se consideraba que le correspondía una misión de defensor de la Iglesia y promotor del orden cristiano en la sociedad.

Los emperadores cristianos prestaron indudables servicios a la Iglesia, pero sus injerencias en la vida eclesiástica produjeron también numerosos abusos, cuya máxima expresión fue el llamado «Cesaropapismo». Estos abusos fueron particularmente graves en las iglesias de Oriente. En Occidente, la autoridad del papado, la debilidad de los emperadores occidentales o la lejanía geográfica de los orientales contribuyeron a una mayor salvaguardia de la independencia eclesiástica. Las relaciones entre poder espiritual y temporal, su armónica conjunción y la misión del emperador cristiano fueron tratados por diversos Padres de la Iglesia y en especial por el papa Gelasio, en una carta al emperador Anastasio.

Pero el papel del emperador cristiano como protector de la Iglesia se juzgaba tan indispensable que, cuando los emperadores bizantinos dejaron de cumplir esa misión cerca del Pontificado romano, los papas buscaron en el rey de los francos el auxilio del poder secular que ya no podían esperar del emperador oriental. Este poder de unidad en la cristiandad se cristalizó con la coronación de Carlomagno como Emperador de manos del Papa León III, en el año 800. Esta coronación puso de manifiesto dos hechos: la autoridad del obispo de Roma, superior a la de las demás sedes de la cristiandad, y el prestigio del rey de los francos como patricio y protector de la Iglesia, cuyo poder excedía al del resto de los príncipes cristianos. En lo sucesivo y a lo largo de unos cuantos siglos, la historia de Europa iba a quedar marcada por las relaciones entre los dos nuevos poderes: el del Papado y el del Imperio.

La Baja Edad Media es una época de transición. La sociedad siguió impregnada de cristianismo, pero la Cristiandad se resquebrajó con la “Guerra de los Cien años” y el auge de las monarquías nacionales. La vida pasó a ser más urbana y la religiosidad popular más personal. Lejos del esplendor del siglo XIII, el terreno teológico y filosófico se perdió en

innumerables disputas sobre temas menores. La figura más destacada fue el franciscano Guillermo de Ockam, quien impulsó el nominalismo. Esta corriente que limita el conocimiento científico a lo individual y sensible, considera que la razón es incapaz de alcanzar las verdades religiosas, sólo puede llegar a ellas por la fe. De este modo, toman fuerza el fideísmo y el voluntarismo que configuran el pensamiento moderno, comenzando por Descartes.

A partir de la Baja Edad Media y, especialmente, desde su caída se suceden hitos de fundamental importancia para la cuestión.

2.3 Modernidad: el comienzo del Estado central [↑](#)

Hegel, en su *Filosofía de la Historia* (1995, 346-347) expresa que la Reforma fue la bandera del espíritu libre en la modernidad porque se dirigió contra el principio de autoridad y contra la afirmación indiscutible en materia religiosa. Ya no existe más unidad religiosa y esta situación produce un sinnúmero de consecuencias. Uno de los aspectos esenciales del protestantismo fue, a juicio del filósofo alemán, su lucha en pro de una libertad de conciencia de espíritu subjetivista y disolvente, que al chocar contra el catolicismo, liberó a los hombres del sometimiento religioso y moral extrínseco.

El choque contra la iglesia Católica fue inevitable, y el impulso demoledor contra la tradición, ofensivo y violento. Quedaron, así, definitivamente abiertas las puertas de la historia para el giro inmanentista moderno y para la exaltación de la libertad de la conciencia humana autónoma.

Asimismo, el protestantismo al poner en cuestión la tradición y la autoridad católica produjo no sólo una revolución religiosa sino también política. Lo religioso se volvió subjetivo, y el espacio político fue empujado paulatinamente a un distanciamiento general de Dios, que será la obra consumada de la modernidad política. Distanciamiento que tiene no sólo un aspecto de negación sino también de afirmación, pues la modernidad construyó en sustitución del orden de lo divino-natural, su propio orden, basado en el Estado soberano y los derechos humanos (entendidos en términos subjetivos), en cuyos pliegues vive la libertad de la conciencia y de religión.

Como consecuencia, la conciencia subjetiva se yergue como criterio primario de la relación del hombre con Dios y de la interpretación de la Revelación cristiana y de la norma moral. Las repercusiones en el campo político-jurídico son amplias y profundas. La religión se subjetiviza, mientras el Estado confesional "objetiviza" el espacio público subordinando a la Iglesia a los intereses políticos, de modo ejemplar en los países protestantes.

En la protoilustración, Bayle y Spinoza fundamentaron la libertad de conciencia y de cultos en el agnosticismo religioso y en el escepticismo moral, aunque en distintos grados y según presupuestos filosóficos diversos. Ambos abrieron así camino al *siglo de las luces*, que fue profundizándose hasta llegar al repudio integral de la verdad revelada, como postulado básico para la afirmación de la libertad de conciencia.

Nota esencial de esta primera etapa de la elaboración de la libertad de conciencia y de religión fue el rechazo al carácter magisterial de la verdad revelada y de la ley moral, fruto del principio de libre examen, que abrió las puertas al subjetivismo religioso y moral –consecuencia remota del nominalismo– y a la secularización del orden político. La libertad de conciencia y de religión se afirmó *contra* la autoridad religiosa y moral trascendente, primero en nombre de la conciencia cristiana (protestantismo), y después en nombre propio, en virtud del valor absoluto de la conciencia desligada, de la propia subjetividad, desvinculada ya de todo criterio de verdad objetiva.

2.4 La Ilustración Francesa [↑](#)

Desde el ángulo histórico y conceptual-filosófico, la Ilustración francesa llevó a cabo un *proceso al cristianismo*, como arma absolutamente necesaria para "liberar" al orden político de toda referencia a una verdad y normatividad trascendentes, a fin de recomenzar desde la voluntad humana *desligada*, la creación *ex-nihilo* de la sociedad y del Estado (contractualismo cuyos antecedentes intelectuales fueron Hobbes y Locke). Las figuras de relieve de este



cambio son Montesquieu, Voltaire, Rousseau y los autores de la *Enciclopedia*, quienes hacen de la libertad de conciencia y de religión *-latu sensu* considerada- el pivote sobre el que gira esta desvinculación.

Se trata de una libertad de conciencia y de religión no sujeta al Dios cristiano, y, por tanto, libre del Dios personal, trascendente, creador y redentor. La conciencia moral no es testimonio de una ley objetiva a la que deba someterse para ser realmente libre, sino que es expresión de la propia soberanía individual, de la libertad natural que le ha sido concedida al hombre para vivir sin ligamen externo, atento a los impulsos de su naturaleza.

Para lograr tal soberanía, la Ilustración francesa quiso destruir los puentes que la conciencia humana había creado con la verdad revelada, negando su contenido objetivo y la misma posibilidad de conocerla. Con trascendencia no hay libertad absoluta. Por tanto, el objetivo fue arruinarla. Voltaire sometió los dogmas cristianos a una crítica graciosa pero despiadada –porque abundan los recursos a la falacia, a la calumnia y a la injuria–, cuya pretensión fue hacer patente que la religión cristiana es una impostura, y el cristianismo en general una falsificación supersticiosa. Rousseau, Diderot y Romilly, anclados en sus postulados sensistas, postulan además que el entendimiento humano *de facto* y *de iure* no es capaz de conocer una revelación divina.

El escepticismo religioso sirvió de base a estos supuestos que vivificaron la elaboración de una doctrina de la libertad de conciencia y de religión concebida, bajo apariencias neutrales, como voluntad de librarse de la conciencia cristiana y de la religión católica.

La libertad de conciencia y de religión ilustrada es, en gran parte, un compuesto que proviene de un lenguaje esotérico. Los términos apuntan a un significado más restringido de lo que se sugiere en una primera lectura. En efecto, según el mismo, *ser tolerante* quiere decir en concreto excluir la fe y la moral cristianas de la vida pública. Lo que postula desde este último aspecto es la separación entre Iglesia y Estado y la reducción de la religión al nivel de una mera opinión o creencia subjetiva.

2.5 Cristalización de la libertad moderna de conciencia y de religión [↑](#)

Si el protestantismo rompió los vínculos con el principio de autoridad religiosa y así lanzó a los hombres al subjetivismo interpretativo del cristianismo, la Ilustración rompió los lazos con la Revelación. De este modo, repudió la validez de la verdad revelada en su conjunto, y se abandonó lo sagrado como punto de referencia moral del orden político y cauce de la libertad humana, que quedó exiliado de las sociedades de pensamiento.

Kant da un paso más, y con él todos los que le siguieron, o le disputaron dentro de las vías de la modernidad. La Ilustración francesa dejó en pie la noción de ley moral, aunque debilitada por la negación –especulativa o práctica– de su trascendencia, rechazó por ello el concepto de ley natural en su sentido filosófico clásico sustituyéndolo por otra normatividad natural, de orientación racionalista o instintivista. Kant avanzó en el razonamiento y negó la noción misma de ley moral en sentido fuerte: así intentó convertir al hombre en un ser moralmente autónomo.

A partir de Kant, libertad de conciencia equivale a autolegislación racional y moral, cuyo reflejo político es el Estado laico fundado en la inmanencia de la voluntad humana, sustituto colectivo del *Regnum Dei* de la cristiandad. Kant no excluyó a Dios, por el contrario, incluyó lo supuestamente trascendente para sustentar lo inmanente, como bien se advierte en su *Crítica de la Razón Práctica*. En efecto, la denominación de “postulado” esconde el verdadero carácter de la dimensión que tiene la divinidad en la razón práctica, pero es un “postulado” porque no es aprehendido en ningún caso por las facultades intelectuales; lo que se pone o postula en realidad es el objeto de una esperanza. Pero la esperanza tiene su raíz en un sentimiento, de modo que en última instancia, la moralidad, tal como la entendió Kant quedó sostenida en la afectividad. Kant realizó así implícitamente una sustitución de la fe por la esperanza, y del entendimiento por la afectividad en lo que respecta al fundamento del acto moral (Ochoa Disselkoe 2006).

Fichte comenzó donde Kant terminó, extrayendo las consecuencias lógicas que éste no quiso sacar. Descarta *la cosa en sí* como ligereza del pensamiento kantiano y recluye a Dios sin vacilaciones al reducto inmanente de la conciencia, excluyendo de plano cualquier concepto de legislador que sirva de prototipo a la experiencia moral.



No es posible detenerse en los complejos detalles del sistema fichteano, baste aquí observar que toda su filosofía tiende a hacer del hombre un dios, por la vía de la reducción de lo propiamente humano a una razón y una libertad que se sabe finita, pero que se pretende infinita mediante la desligación de lo corpóreo y sus determinaciones y la operación para colocar el mundo –el “no yo”– como instrumento para la realización de la propia subjetividad. Desde este ángulo, los principales aportes de Fichte a la doctrina moderna de la libertad de conciencia y de religión se pueden resumir en: 1) prolongación de la crítica kantiana a la religión revelada, sedimento para la consideración del hombre como un pequeño dios; 2) expulsión definitiva de Dios y de su ley de la conciencia moral; y 3) conceptualización de la libertad de pensamiento como manifestación de una dignidad humana fundada en la conciencia moral auto-creadora.

La filosofía especulativa de Hegel culmina con la consideración del Estado, como encarnación del absoluto en la historia. En este proceso dialéctico hacia el absoluto se le asigna un interesante rol a la libertad de conciencia, como liberación de las trabas que encadenan a la humanidad, la que sólo puede comprenderse abordando la noción hegeliana de conciencia. Para fundamentar la libertad de conciencia como autonomía suprema, Hegel sigue los siguientes pasos: 1) la sustancia indivisa de la libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que sea, pueda oponerle resistencia; 2) la buena conciencia no reconoce ningún contenido para ella como absoluto, pues es la absoluta negatividad de todo lo determinado. Se determina por sí misma; 3) todo lo que en las figuras anteriores se presentaba como bueno o malo, como ley y derecho es un objeto que, sirviendo de mediador de la conciencia consigo misma, se interpone entre ella y su propia verdad y en vez de ser la inmediatez de la conciencia misma, más bien la desglosa de sí; 4) para la conciencia buena la certeza de sí misma es la pura verdad inmediata, y esta verdad es, pues su certeza inmediata de sí misma representada como contenido; y 5) este contenido vale al mismo tiempo como esencialidad moral o como deber puro, que es sencillamente indiferente y, por ello, tolera todo contenido (Hegel 1985, 346; 375-77).

La conciencia, por tanto, choca con la existencia del Dios cristiano y la autoridad de la Iglesia es algo antiguo que debe perecer. Es un engaño, sostiene Hegel, creer que puede establecerse la libertad de conciencia política sin la liberación de la conciencia de la servidumbre religiosa de la Iglesia. Así, expresa en su *Filosofía de la Historia*, que “es preciso declarar pura y simplemente que no es posible una constitución sensata con la religión católica, pues gobierno y pueblo precisan tener, recíprocamente, esta última garantía de la voluntad interna, y sólo la pueden tener en una religión que no se oponga a la constitución estatal racional” (Hegel 1995, 370).

En la complejidad de la filosofía hegeliana, y atendiendo a lo que interesa aquí, se puede afirmar que para Hegel el Estado es la idea divina tal como se encuentra en la humanidad, pues corporiza la racionalidad y la libertad del espíritu absoluto que se ha hecho presente en la historia. Los atributos trascendentes del Dios cristiano son, por tanto, trasladados al Estado.

Sin embargo, Hegel no postula un sistema éticamente neutro porque según su doctrina los referentes impositivos del sistema moral residen en el Estado. En este sentido, el Estado divino se desposa con la libertad de religión, del siguiente modo: 1) la libertad religiosa se entiende como libertad de cultos y libertad de opinión: la libertad religiosa individual no interesa, pero en la medida en que avanza hacia la esfera social, queda sujeta al derecho común, y si se extrapola hacia la esfera del derecho público, queda sometida a su imperio; 2) mientras los individuos practican la religión en privado, el Estado puede adoptar la más amplia tolerancia, pero la libertad de cultos de las comunidades religiosas está inmediatamente sujeta a la reglamentación del Estado, ya que deben exteriorizar sus actividades por medio del derecho común, sea en materia patrimonial, sea en materia de servicios; 3) la libertad religiosa considerada como libertad de opinión: consiste en la libertad individual que nace en el fuero íntimo y está directamente ligada a la libertad de conciencia y es, en consecuencia, absoluta.

La libertad religiosa de las diversas confesiones resulta, por tanto, una libertad relativa porque la doctrina que enseñan puede contener supuestos éticos opuestos a los que establece el Estado, y es el Estado moderno el soberano que define lo bueno y lo malo. Esto se acentúa al ampliar las restricciones a la libertad de enseñanza cristiana.

2.6 La experiencia liberal americana [↑](#)

La obra *La Democracia en América* del vizconde de Tocqueville reviste especial importancia para el tema de la libertad

religiosa. El autor discierne la disimilitud entre el modelo político de los Estados Unidos y el paradigma revolucionario francés, dentro de la cual emerge la diferencia –y también los puntos en común– entre las dos concepciones de Estado laico y de la libertad moderna de conciencia y de religión.

El cristianismo, y particularmente el catolicismo, es apreciado políticamente por este autor. De acuerdo a su visión del modelo político norteamericano, la democracia liberal que ha triunfado en los Estados Unidos, triunfará en el mundo si, por un lado, se alía a la fuerza moral del cristianismo, y viceversa, si el cristianismo y la religión se abren a la revolución moderna. Así el primero encarnaría la autoridad, y el segundo la libertad. La alianza se sella con el establecimiento del Estado republicano laico que, en vez de perseguir la religión, como en Francia, consagra una amplia y efectiva libertad para que florezca y coopere con las virtudes republicanas.

Tocqueville sostiene que el objeto de la religión es la verdad, pero la de cada individuo. En este contexto, expresa que las creencias dogmáticas son útiles pues sobre ellas se afirman sentimientos religiosos estables. Pero no afirma la validez de los dogmas religiosos en razón de su contenido, sino en función de su capacidad para solidificar en ideas fijas premisas de comportamientos morales socialmente beneficiosos, asimismo concibe la religión como un fenómeno alimentado principalmente por el sentimiento y no la razón. En decir que, a diferencia del modelo francés, el régimen norteamericano reconoce el valor sociológico de la religión, pero al hacerlo paradójicamente excluye su valor veritativo.

Como sistema propone una separación “amistosa” entre iglesias y Estado. En ella, la libertad religiosa es una de las instituciones básicas entendida como libertad de culto o libertad de creencias, cuyo estatuto constituyen “opiniones”. La libertad religiosa se ejerce entonces en torno a opiniones comunitarias que reflejan las distintas ideas que existen sobre Dios. El Estado, que nace con una inspiración protestante, vive de la garantía de que esas distintas opiniones religiosas se mantendrán alejadas de él, porque les asegura a todas un lugar. Libertad religiosa, por tanto, supone la perdurabilidad del Estado a-confesional.

2.7 El hombre sin Dios. Libertad desvinculada [↑](#)

Si bien esta somera aproximación histórica deja de lado inevitablemente muchos elementos y autores, conviene llegar a sus últimas consecuencias. En efecto, el último momento del cultivo de la libertad de conciencia y de religión modernas señala aún un paso: la negación no sólo de la ley sino de Dios como autor, fundamento o referencia.

En particular Nietzsche y Sartre postulan la muerte de Dios para que el ser humano viva como si no fuera una criatura, abren así una nueva frontera en la elaboración de la libertad. Esta alcanza su absoluta *desvinculación*: desvinculación de su propia estructura entitativa. Más allá de esa frontera sólo se encuentra la nada. Esto, porque no se puede pensar en añadidos sustanciales a un concepto en que la libertad se libera no sólo de la verdad trascendente y de toda ley, sino también de sí misma, de su esencia y finalidad.

La libertad pasa a ser un instrumento dialéctico para evaporar el carácter de criatura del ser humano, transformándolo en un dios para sí mismo. No cabe duda de que hay formulaciones afirmativas de la religión en muchas constituciones u otras regulaciones, pero en general se trata de la formalización jurídica de esa libertad.

3 Libertad religiosa y Estado [↑](#)

En primer lugar, se debe considerar que cada poder (el de las instituciones religiosas y el del Estado) se ejercita sobre un ámbito propio. A las instituciones religiosas corresponde un cierto poder sobre las almas, en tanto que procura llevarlas a la verdad última trascendente, de este modo les conduce a una paz interior que brinda asimismo seguridad interior. Al Estado, en cambio, le corresponde buscar la paz y asegurar la seguridad exterior, aspectos que se entrelazan ya que una paz sin seguridad es una paz débil. El problema se presenta porque en el ser humano no hay nada interior que no se refleje exteriormente, esto por la misma definición de exterior e interior: todo lo interior implica una exterioridad, y viceversa. Por tanto, las relaciones conflictivas entre instituciones religiosas y Estado



surgen cuando la religión enseña una doctrina que en su expresión exterior es incómoda o indeseable para el Estado. Estas situaciones, ante falta de libertad religiosa, trasladan la guerra del campo de batalla a las conciencias personales, es decir, generan un conflicto de conciencia a la persona de fe. Y como es claro que es imposible de separar exterioridad e interioridad, la distinción entre religión y política debe ser delicadamente tratada entre Estado e iglesias. Se puede, y es lo deseable, que los poderes religiosos y civiles estén separados, pero resulta casi imposible separar ambas esferas en la práctica y en todos los ámbitos, por tanto se requiere buscar un ámbito común, cuya mejor ilustración es la apelación a la ley natural. Sin embargo, aunque se trata de un ámbito que, si bien todos pueden conocer mediante la razón natural, no en pocos casos resulta poco respetado por el Estado y no alcanzado en su contenido por un gran número de personas. Asimismo, existe una interpretación errónea del mismo, cuando se considera que el “derecho natural” es sinónimo de “derechos humanos” en el sentido moderno, es decir dependientes de un otorgamiento por parte de la autoridad política, ya que hoy son unos, mañana otros.

La cuestión última reside en que el Estado suele exigir una sumisión fáctica del ciudadano, llegando en algunos casos a no admitir la objeción de conciencia. Admitirla

-como claro resguardo de la libertad religiosa-, significa aceptar que hay un ámbito que tiene más poder que el Estado. Esto porque la conciencia remite a la religión cuando se exterioriza, mientras que la conciencia ética puede ser meramente privada. En efecto, si el Estado considera que la objeción de conciencia es meramente ética, es decir si no tiene ninguna relación con la religión, se trata de algo interior y por tanto privado, por lo tanto no tiene relevancia pública.

Una situación muy distinta es si se reconoce a la religión, ya que en este caso la referencia es demasiado seria como para que el Estado la rechace (entra en juego la suerte eterna, la ultimidad última de la persona), asimismo la religión tiene ella misma una estructura externa con un poder y una autoridad moral, cuya estructura ayuda a evitar conductas contrarias a ella.

No en vano, Hobbes, el filósofo del Estado absoluto, afirma que hace falta que las religiones sean múltiples en el Estado para que no tengan la fuerza exterior suficiente de oponerse a las decisiones del Estado. Esta afirmación pone de manifiesto que el Estado, habitualmente no desea compartir las lealtades de sus ciudadanos con otras instituciones.

Por supuesto, no cabe duda de que hay gobiernos que tienen la voluntad de respetar ciertos valores, el problema es que su estabilidad nunca se encuentra asegurada, ya que dependerá de la inestabilidad propia del sistema democrático: de quién detenta el poder en un momento determinado.

Por ello, la situación deseable es que el Estado legisle sólo dentro del ámbito de sus competencias, de tal modo que no afecte a cuestiones que afectan la ultimidad de la persona y su comportamiento, en esos casos es posible una convivencia socio-política pacífica. La solución pragmática estaría, por tanto, en que el Estado no toque cuestiones de conciencia.

Sin embargo, la cuestión no es sencilla, ya que si el Estado efectivamente sabe que no le pertenece la conciencia y actúa de modo acorde con este postulado, no deja de ser cierto que sí le pertenecen las consecuencias externas de la conciencia. Debe, por tanto, ocuparse de lo exterior, sin entrar en lo interior. Pero resulta muy difícil de distinguir qué aspectos exteriores son relevantes para el gobierno y qué no lo es. Durante algunas épocas históricas, existió cierto consenso entre el Estado y las instituciones eclesíásticas. Sin embargo, cuando el Estado no sólo procura proveer armonía social, sino que comienza a ocuparse de todos los aspectos sociales de la vida pública (sanidad, educación, cultura, etc.) el Estado crece e interfiere en temas que corresponden a las instituciones de la sociedad civil, entre otras a las instituciones religiosas.

4 Libertad religiosa y política: Pluralismo, Tolerancia y Estado neutral [↑](#)

Hoy en día es difícil encontrar elementos que forjen la unidad política. Más aún, actualmente no existe un principio de unidad nacional fuerte. Por otro lado, la religión es el principio de unidad más fuerte y profundo. Esta es la razón de la

dificultad que existe para separar religión y política.

El Estado moderno en cuanto es soberano, implica que en el gobierno político tiene lugar un duplicado funcional: es, a la vez, el mismo pueblo, y el gobernante. Esta situación se da a todo nivel, en cada decisión y en cada entidad política. De ahí que el gobernante, en realidad, no tenga verdadero poder soberano y recurra a la representación. A su vez, dado que la democracia parte de la afirmación de la libertad de opinar de modos diversos, el Estado debe ser neutral: acoger a todos en una unidad de pueblo. Esto incluye, entre otras consecuencias, dejar abiertas las puertas a cualquier cambio en términos de libertad religiosa. Pero, si bien el Estado busca la neutralidad, ésta resulta imposible porque sin directrices –que implican una conducta no-neutral– no se puede gobernar, asimismo porque la elección de la neutralidad significa en sí misma una falta de ella misma.

Desde una perspectiva positiva, la libertad religiosa por dificultosa que sea para el Estado, constituye un bien para la sociedad política en tanto que puede contribuir a la seguridad, la estabilidad, la libertad, la prosperidad, la igualdad de las mujeres y otros bienes políticos, económicos y sociales. La represión religiosa, por el contrario, tiende a fomentar la violencia, la inestabilidad, la tiranía, el estancamiento económico y la opresión de la mujer.

La plena libertad religiosa, exige por tanto una serie de instituciones, leyes y hábitos que confieren igualdad ante la ley a todos los actores e ideas religiosas. No se trata meramente de la ausencia de persecución o de restricciones. Además de ello, requiere la presencia de una red de protecciones gubernamentales que se refuercen mutuamente, así como de libertades sólidas y ciertas normas y prácticas sociales.

En definitiva, se trata de que todos los ciudadanos tengan el mismo derecho a llevar a cabo actividades privadas o semiprivadas, protegidos por una estructura legal y política; es el caso, por ejemplo, de creer o no, el derecho a entrar o salir de una comunidad religiosa, el derecho (con ciertos límites) a construir casas de oración, a formar un clero, a criar a los hijos en la fe, a construir escuelas religiosas, a establecer unas determinadas normas de disciplina para sus miembros o a invitar a otros a unirse a su misma comunidad religiosa, etc.

La igualdad ante la ley también permite el mismo acceso a todos los actores religiosos a las instituciones y procesos jurídicos, políticos y económicos del Estado. Esto quiere decir que tienen la posibilidad, por ejemplo, de formar partidos políticos democráticos basándose en sus enseñanzas religiosas, adquirir propiedades, recibir donaciones de caridad o dirigir organizaciones benéficas. Significa también que pueden emitir normas para la justicia y el bien común, así como influir y cambiar las leyes y las políticas públicas, independientemente de su fe, su pertenencia a una comunidad religiosa o su celebración de un oficio religioso.

Ninguna sociedad puede llegar a ser libre solo a través de procedimientos jurídico-políticos. Sin una libertad religiosa plena, es poco probable que la democracia sea estable y duradera. Esto, al menos, por tres razones:

La primera es que en las sociedades en las que no existe plena libertad religiosa falta una restricción crítica al poder del Estado. Cuando los ciudadanos son libres de tener un compromiso último con algo más que lo meramente humano, algo más allá de autoridades como la sociedad y el Estado, el poder de este último queda limitado.

La segunda es que las sociedades que no son libres en materia religiosa suelen generar desórdenes. El impulso a unirse a algo por encima de la sociedad y el Estado parece constituir una característica inextirpable de la naturaleza humana; tan es así que los esfuerzos sistemáticos por suprimir este impulso conducen a menudo a la inseguridad y a la violencia.

En tercer lugar, un gobierno respetuoso de una plena libertad religiosa impone una disciplina sobre las ideas y los actores religiosos: Si bien invita a esas ideas y a esos actores a la vida civil y política, también necesita que estos acepten las limitaciones que impone el principio fundacional de igualdad ante la ley; tanto para otras comunidades religiosas, sean mayoría o minoría, como para ideas y grupos no religiosos. La democracia impone a todos sus ciudadanos y asociaciones religiosas los límites y las normas de la propia democracia.

Las ciencias sociales confirman que la libertad religiosa está estrechamente ligada a otras libertades. Si a una sociedad le interesa tener esas otras libertades, debe importarle también asegurar la libertad religiosa. En cierto modo, la libertad religiosa es el núcleo de la libertad: cuanto más se incluye y profundiza en la libertad religiosa, más

amplio es el rango de libertades al que se abre una sociedad.

En efecto, la libertad religiosa está ligada a otras libertades civiles. Es más, ella se encuentra inmersa en un manojito mucho mayor de libertades. En el centro de la expresión religiosa está la libertad de expresión, y en el corazón de la libertad de culto está la libertad de reunión.

Defender la libertad de expresión sin permitir una libertad que exprese las creencias religiosas erosiona rápidamente la libertad de expresión en otras áreas. De igual modo, consentir restricciones a la reunión de grupos religiosos abre las puertas a la limitación de actividades también para otros grupos. La negación de la libertad religiosa está inevitablemente entrelazada con la negación de otras libertades (Grimm 2011, 15).

5 Conclusión [↑](#)

La libertad religiosa se enfrenta actualmente a un número creciente de amenazas por parte de políticos, jueces, grupos de interés, etc. que buscan frenar la expresión religiosa y relegar a los actores e ideas religiosas al margen de la vida pública.

El interrogante se halla en cómo proteger la libertad religiosa. Se trata en parte de una pregunta empírica que se entretiene con principios jurídicos y del arte práctico de gobernar. No cabe duda de que su reconocimiento en declaraciones y documentos resulta muy valioso, pero cabe preguntarse qué papel ha desempeñado en el derecho internacional. En definitiva, los principios jurídicos no son autoejecutables, es fácil "poner por escrito", pero no es suficiente.

La prudencia política aconseja hoy una relación de separación de ámbitos "amigable", de tal modo que el poder político se ocupe de la exterioridad, dejando a la religión en ámbito de la interioridad, un equilibrio muy difícil de conseguir pero por el que vale la pena luchar.

6 Bibliografía [↑](#)

AA.VV. *La Enciclopedia Dictionnaire raisonné de las ciencias, las artes y los oficios*. <http://diderot.alembert.free.fr/A.html>. Acceso: 10 de febrero de 2017.

Akyol, Mustafa. 2013. *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty*. Nueva York: Norton & Company.

Alvear Téllez, Julio. 2013. *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*. Madrid: Marcial Pons.

Alvira, Rafael. 1976. *¿Qué es la libertad?* Madrid: Ed. Magisterio Español.

Anderson, Owen. 2015. *The Declaration of Independence and God*. Nueva York: Cambridge University Press.

Bayle, Pierre y Jean-Michel Gros. *De la Tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "contrains-les d'entrer"*. París: Presse Pocket.

Barret, Justin. 2004. *Why Would Anyone Believe in God*. Landham, MD: Alta Mira Press.

Barrett, Justin. 2011. "The Naturalness and Freedom of Religion". Artículo presentado en el simposio del Witherspoon Institute sobre libertad religiosa en el mundo, Princeton, 6 de junio.

Barzilai, Gad. 2007. *Law and Religion*. Dartmouth: Ashgate.

Bering, Jesse. 2011. *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*. Nueva York: Norton.



- Benedicto XVI. 2008. Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas, 18 de abril. https://w2.vatican.va/content/benedictx-vi/es/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html. Acceso: 15 de febrero de 2017.
- Benedicto XVI. 2011 Mensaje del día mundial de la paz, 1 de enero. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html. Acceso: 15 de febrero de 2017.
- Beneke, Chris. 2006. *Beyond Toleration: The Religious Origins of American Pluralism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Boyle, Joseph. 1998. "The Naturalness and Freedom of Religion". *American Journal of Jurisprudence* 43: 129-49.
- Caro Figueroa, Gregorio. 1988. "La tolerancia, una virtud necesaria pero insuficiente". *Vida Feliz* 97: 8.
- Coello de Portugal, José María. 2013. "La libertad religiosa de los antiguos y la libertad religiosa de los modernos". En *Religión, matrimonio y Derecho ante el siglo XXI: Estudios en homenaje al Profesor Rafael Navarro-Valls*, coordinado por Javier Martínez-Torrón y Silvia Meseguer Velasco, 477-499. Madrid: Iustel.
- Contreras Mazarió, José María. 2002. "El Tratamiento de las minorías religiosas en la Sociedad de Naciones". *Laicidad y Libertades*, Vol. 2.
- Cortina, Adela. 1981. *Dios en la filosofía trascendental kantiana*. Salamanca: Ed. Universidad Pontificia de Salamanca.
- De Lubac, Henri. 1997. *El drama del humanismo ateo*. Madrid: Encuentro.
- Dreisbach, Daniel L. y Hall, Mark David. 2009. *The Sacred Rights of Conscience: Selected Readings on Religious Liberty and Church-State Relations in the American Founding*. Indianapolis: Liberty Fund Press.
- Duffy Toft, Monica, Philpott, Daniel, Shah, Timothy 2011. *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*. Nueva York: Norton.
- Fernández Coronado, Ana. 2004. "La influencia de la religión en la configuración del Derecho de la Unión Europea". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* Vol. X.
- Fichte, Johann Gottlieb. 2002. *Ensayo de una crítica de toda Revelación*. Traducido por Vicente Serrano Marín. Madrid: Biblioteca nueva.
- de Fuenmayor, Amadeo. "Libertad religiosa y libertad de predicación". *Ius canonicum*, Vol. 14, Nº 28: 354-368.
- García Hervás, Dolores. 1997. "Libertad religiosa, ideológica y de conciencia: la libertad religiosa como derecho". En *Manual de derecho eclesiástico del Estado*, coordinado por Dolores García Hervás, 143-153. Madrid: Colex.
- García Manrique, Ricardo. 2003. "Los derechos de la Carta Europea de derechos". *Derechos y Libertades*, Vol. 11.
- Gauchet, Marcel. 2003. *La religión en democracia. El camino del Laicismo*. Madrid: Ed. Complutense.
- Goldstein, Clifford. 1991. "La intolerancia de la tolerancia". *Vida Feliz* 92: 3.
- Hamilton, Marci A. 2005. *God vs. the Gavel: Religion and the Rule of Law*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Harries, Richard. 2010. *Faith in Politics?*. Londres: Darton, Longman and Todd.
- Hegel, G.W. 1995. *Lecciones de Filosofía de la Historia*. Traducido por H. Harden y M. Rodríguez. Brasilia: Editora Universidade de Brasilia.
- Hegel, G.W. 1985. *Fenomenología del Espíritu*. Traducido por W. Roces. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 6ta



reimpresión.

Ibán, Iván y Ferrari, Silvio. 1998. *Derecho y Religión en Europa Occidental*. Madrid: McGraw-Hill.

James, William. *The varieties of religious experience*. <http://csp.org/ex.perience/james-varieties/james-varieties3.html>. Acceso 24 de febrero de 2017.

Kant, Immanuel. 1979. *Sobre la paz perpetua*. Traducido por Francisco Rivera Pastor. Madrid: Espasa Calpe.

Kant, Immanuel. 2008. *Crítica de la Razón Práctica*. Buenos Aires: Losada.

Llamazares Fernández, Dionisio. 2002. *Derecho de la Libertad de Conciencia*. Cívitas: Madrid.

Mann, Charles. 2011. "The Birth of Religion". *National Geographic*, junio.

Martínez Valls, Joaquín. 2010. "Libertad de conciencia y libertad religiosa". *Facies Domini: Revista alicantina de estudios teológicos* Nº. 2: 391-414.

McCauley, Robert. 2013. *Why Religion Is Natural and Science Isn't*. Nueva York: Oxford University Press.

Mutua, Makau. 2004. *Facilitating Freedom of Religion or Belief, A Deskbook*. Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief. Springer: Oslo

Navarro Valls, Rafael y Palomino, Rafael. 2000. *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*. Ariel: Barcelona.

Navarro-Valls, Rafael y Martínez-Torrón, Javier. 1995. *Le obiezioni di coscienza. Profili di diritto comparato*. Giappichelli: Turín.

Negro Pavón, Dalmacio. 2007. *Lo que Europa debe al Cristianismo*. Madrid: Unión Editorial.

Núñez Ladevéze, Luis. 2016. "Libertad de opinión y libertad religiosa". *Cuenta y razón* Nº 37: 73-76

Ochoa Disselkoen. 2006. "El concepto de fe en Kant y en Fichte". *Observaciones filosóficas* 3.

Ollero, Andrés. 2009. *Un Estado laico. La libertad religiosa en perspectiva constitucional*. Cizur Menor, Navarra: Thomson Reuters Aranzadi.

Pablo VI. 1965. Declaración *Dignitatis Humanae* Sobre La Libertad Religiosa. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html Acceso: 10 de febrero de 2017.

Palomino Lozano, Rafael. 2009. "Libertad religiosa y libertad de expresión". *Ius canonicum* Vol. 49, Nº 98: 509-548.

del Pozo Abejón, Gerardo. 2007. "La libertad cristiana y la libertad religiosa". *Revista española de Teología* Vol. 67, Nº. 2-3: 289-312.

Raz, Joseph. 1996. *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press.

Riesebrodt, Martin. 2010. *The Promise of Slavation: A Theory of Religion*. Traducido por Steven Rendall. Chicago: University of Chicago Press.

Robles Muñoz, Cristóbal. 1997. "Libertad religiosa, libertad para la Iglesia". *Anthologica annua* Nº. 44: 23-204.

Saed, Abdulah. 2013. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. Routledge: Nueva York.

Shah, Timothy, Franck, Matthew, Farr, Thomas. 2012. *Religion Freedom: Why not? Defending an Embattled Human*



Right. Witherspoon Institute: Princeton.

Shah, Timothy. 2013. *Libertad religiosa: Una urgencia global*. Madrid: Rialp.

Smith, Christian. 2003. *Moral, Believing Animals: Human Personhood and Culture*.

Nueva York: Oxford University Press.

Spinoza, Baruch. 1986. *Tratado teológico-político*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Ed. del Orto.

Sófocles. *Antífona*. <http://assets.una.edu.ar/files/file/artes-dramaticas/2016/2016-ad-una-cino-antigona-sofocles.pdf>. Acceso: 16 de febrero de 2017.

Tertuliano. *Apologeticum*. http://www.tertullian.org/articles/manero/manero2_apologeticum.htm. Acceso: 12 de enero de 2017.

Tertuliano. *Ad Scapulam*. http://www.tertullian.org/latin/ad_scapulam.htm. Acceso: 12 de enero de 2017.

Tollefsen, Christopher. 2009. "Conscience, Religion and the State". *American Journal of Jurisprudence* 54/1.

Tocqueville, Alexis. 2010. *La Democracia en América*. Madrid: Trotta.

Watson, Bradley C.S. 2009. *Living Constitution, Dying Faith*. Wilmington, Delaware: ISI Books.

White, Ellen. 1961. *El Deseado de todas las gentes*. Mountain View, California: Publicaciones Interamericanas.

Wolfe, Christopher, ed. 2009. *The Naked Public Square Reconsidered*. Wilmington, Delaware: ISI Books.

Wolterstorff, Nicholas. 2008. *Justice: Rights and Wrongs*. Princeton: Princeton University Press.

Zippelius, Reinhold. 2009. *Staat und Kirche*. Tübingen: Mohr.

7 Cómo Citar [↑](#)

Vanney, Alejandra. 2017. "Libertad religiosa". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Libertad_religiosa

8 Derechos de autor [↑](#)

DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E. Vanney - 2017.

ISSN: 2524-941X