Desarrollos, crisis y retos actuales de la libertad religiosa

Guillermo Vicente y Guerrero (coord.)

COLEX READER

eBook en www.colex.es

COLEX

¡Gracias por confiar en Colex!

La obra que acaba de adquirir incluye de forma gratuita la versión electrónica. Acceda a nuestra página web para aprovechar todas las funcionalidades de las que dispone en nuestro lector.

Funcionalidades eBook

Acceso desde cualquier dispositivo

Idéntica visualización a la edición de papel

Navegación intuitiva

Tamaño del texto adaptable

Puede descargar la APP "Editorial Colex" para acceder a sus libros y a todos los códigos básicos actualizados.

Síguenos en:

DESARROLLOS, CRISIS Y RETOS ACTUALES DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

DESARROLLOS, CRISIS Y RETOS ACTUALES DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

COORDINADOR
Guillermo Vicente y Guerrero

COLEX 2023

AUTORES

Marta Albert
Universidad Rey Juan Carlos

Fernando Arlettaz
Universidad de Zaragoza

Zoila Combalía
Universidad de Zaragoza

María Elósegui
Universidad de Zaragoza
Jueza del Tribunal Europeo de Derechos Humanos
Consejo de Europa, Estrasburgo

Andrés García Inda
Universidad de Zaragoza

Jaime Rossell
Universidad de Extremadura

José Ignacio Solar Cayón
Universidad de Cantabria

Oscar Vergara
Universidad de La Coruña

Guillermo Vicente y Guerrero
Universidad de Zaragoza

Copyright © 2023

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) garantiza el respeto de los citados derechos.

Editorial Colex S.L. vela por la exactitud de los textos legales publicados. No obstante, advierte que la única normativa oficial se encuentra publicada en el BOE o Boletín Oficial correspondiente, siendo esta la única legalmente válida, y declinando cualquier responsabilidad por daños que puedan causarse debido a inexactitudes e incorrecciones en los mismos.

Editorial Colex S.L. habilitará a través de la web www.colex.es un servicio online para acceder a las eventuales correcciones de erratas de cualquier libro perteneciente a nuestra editorial, así como a las actualizaciones de los textos legislativos mientras que la edición adquirida esté a la venta y no exista una posterior.

© Marta Albert
© Fernando Arlettaz
© Zoila Combalía
© María Elósegui
© Andrés García Inda
© Jaime Rossell
© José Ignacio Solar Cayón
© Oscar Vergara
© Guillermo Vicente y Guerrero

© Editorial Colex, S.L.
Calle Costa Rica, número 5, 3.º B (local comercial)
A Coruña, C.P. 15004
info@colex.es
www.colex.es

SUMARIO

PRÓLOGO

Guillermo Vicente y Guerrero

GÉNESIS HISTÓRICA Y FUNDAMENTOS IUSFILOSÓFICOS DE LA NOCIÓN DE TOLERANCIA RELIGIOSA

José Ignacio Solar Cayón

I. Introducción. Carácter histórico de la noción de tolerancia 15
II. Las principales líneas de defensa de la tolerancia religiosa. 19
III. Fundamentos y límites de la tolerancia religiosa 26
IV. Bibliografía. 33

***UN VERDADERO JUDÍO NO PODRÁ SER NUNCA UN BUEN CIUDADANO*. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ANTIJUDAÍSMO EN NORUEGA (1814-1945)**

Guillermo Vicente y Guerrero

I. La Historia como fundamento de exclusión: algunas reflexiones previas 38
II. Patriotismo, luteranismo, anticatolicismo y antijudaísmo como factores identitarios en la construcción del nuevo Estado nacional noruego . . . 39
III. Discurso constitucional e introducción de la cláusula de exclusión judía en la Constitución de Eidsvoll 44
IV. C. Christian Magnus Falsen y el recurso a la Historia como base del rechazo . . 49
V. Aplicación y derogación de la cláusula. El debate posterior 58
VI. La ocupación alemana. Vidkun Quisling y el holocausto noruego. 63
VI. Bibliografía. 67

LOS LÍMITES DE LA LIBERTAD RELIGIOSA DE LOS PADRES BIOLÓGICOS EN LA JURISPRUDENCIA DEL TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS EN CASOS DE ACOGIMIENTO Y ADOPCIONES: LOS CASOS *ABDI IBRAHIM v. NORUEGA* Y *KILIC v. AUSTRIA*

María Elósegui

I. Introducción. 78
II. Los principios generales sobre acogimiento asentados en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. 80
II.1. Siete criterios establecidos en la sentencia *Strand Lobben* 81
II.2. Los cinco pasos del test de un escrutinio más estricto 85

III. La Resolución de la Asamblea Parlamentaria del COE a favor del mantenimiento de la unidad familiar. La intervención de los servicios sociales y de las instancias judiciales en la tutela de menores en acogimiento familiar 87
IV. El caso *Abdi Ibrahim v. Noruega* 91
IV.1. Hechos del caso *Abdi Ibrahim c. Noruega* 91
IV.2. El diagnóstico temprano de los servicios sociales sobre la falta de capacidad de la madre para el cuidado de su hijo 92
IV.3. La elección de la familia de acogida contra la voluntad de la madre . . . 93
IV.4. El criterio del origen étnico, cultural y religioso del menor a la hora de elegir familia de acogida debe ser uno entre otros más. 94
IV.5. La petición de la demandante versa sobre mantener el derecho de visitas tras la acogida y/o la adopción frente a la ruptura definitiva del vínculo entre madre e hijo 95
IV.6. La ponderación del derecho a la vida familiar desde la perspectiva de preservar en la medida de lo posible los orígenes culturales, étnicos y religiosos a la luz del artículo 9 del Convenio sobre libertad religiosa 96
V. El caso *Kilic v. Austria* 98
VI. Bibliografía. 102

LIBERTAD RELIGIOSA Y NUEVOS DERECHOS: UN CONFLICTO EMERGENTE

Oscar Vergara

I. Panorama de un conflicto creciente 107
II. Breve aproximación conceptual a los nuevos derechos 109
II.1. Identificación de los nuevos derechos 110
II.2. Justificación de los nuevos derechos 111
III. La validez moral de los derechos emergentes en especial 113
III.1. La derivación de derechos 114
III.2. Libre desarrollo de la personalidad y nuevos derechos. 117
III.3. El derecho a la vida privada 119
IV. Problemas lógicos en la fundamentación de los nuevos derechos 122
V. Balance 125
VI. Bibliografía. 126

LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL TRÁNSITO DE LA MODERNIDAD A LA POSTMODERNIDAD

Fernando Arlettaz

I. Introducción. 129
II. Modernidad, secularización y libertad religiosa. 130
II.1. Secularización y autonomía de lo religioso 130
II.2. La privatización de la religión 135
II.3. La libertad religiosa: individual y de adhesión 139
III. La Postmodernidad y el nuevo sentido de la libertad 145
III.1. ¿El fin de la secularización? 145

III.2. ¿El regreso de la teología política? 149
III.3. Hiper-subjetivación de la libertad religiosa y repliegue comunitario . . 153
IV. Conclusiones 157
V. Bibliografía 158

STAY WOKE! INCLUSIÓN V. LIBERTAD

Marta Albert

I. Introducción. 167
II. ¿Qué es la cultura *woke*? ¿Cuáles son sus principales referentes filosóficos? . . 168
III. Cancelación y tolerancia. ¿Puede resultar excluyente un movimiento por la inclusión? 173
IV. *Woke* como «religión postmoderna»: algunas consecuencias indeseables de la pérdida del absoluto 178
V. Conciliando la lucha por la justicia social con la libertad de pensamiento y expresión 181
VI. Bibliografía. 186

RELIGIÓN Y NACIONALISMO EN LA CONSTRUCCIÓN DE SOCIEDADES INCLUSIVAS

Jaime Rossell

I. Introducción. 191
II. El derecho fundamental de libertad religiosa y su necesidad en la construcción de sociedades plurales e inclusivas 197
III. Religión y nacionalismo. 205
IV. Religión y nacionalismo en España 210
V. Bibliografía 215

POLÍTICAS DE INTEGRACIÓN Y RETOS DE LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LA EUROPA ACTUAL

Zoila Combalía

I. Introducción. 219
II. Claves de la gestión pública de la libertad religiosa a la luz de los actuales contextos sociales 221
III. Retos y amenazas a la libertad religiosa en Europa 223
III.1. Escasa atención en la gestión pública de la peculiaridad que presenta la diversidad religiosa 223
III.2. La amenaza del «laicismo combativo» frente a la laicidad positiva de los estados. 224
III.3. Una minusvaloración de lo religioso como consecuencia del «ombliguismo» secular occidental. 226
III.4. Los populismos religiosos 228
IV. Papel actual de las confesiones religiosas como actores sociales. 229
V. Síntesis conclusiva 231
VI. Bibliografía. 232

LA CRISIS DE LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD POSMODERNA

Andrés García Inda

A modo de introducción: una imagen 235
I. Crisis... ¿qué crisis? 236
II. Situando el análisis 238
III. Mutaciones de lo religioso 239
IV. ¿Una nueva religión? Humanitarismo *vs.* humanismo 242
V. Bibliografía 246

PRÓLOGO

La libertad religiosa constituye hoy un derecho absolutamente básico para todo ser humano. Su protección es actualmente en los países occidentales un deber inexcusable para los estados, que deben articular los mecanismos sociales y jurídicos necesarios para garantizar la más adecuada protección de los derechos tanto de los individuos como de las minorías religiosas. De hecho, puede afirmarse que tanto la libertad religiosa como el derecho a la no discriminación por motivos religiosos constituyen presupuestos básicos y esenciales en la caracterización de un pueblo verdaderamente libre.

Sin embargo, a punto de cumplirse ya el primer cuarto del nuevo siglo, la gestión pública del elemento religioso en nuestra sociedad occidental posmoderna plantea dudas importantes. En no pocos estados los poderes públicos están interfiriendo cada vez más sobre la libertad religiosa de sus ciudadanos, limitándola a través de su propia legislación y de sus planes de estudios, ahogando cualquier voz discrepante en los medios de comunicación oficiales y vertiendo estereotipos tan confusos como interesados, pretendiendo su confrontación con otras libertades tan importantes como la de conciencia, la de enseñanza o la de expresión, y reduciéndola en favor de algunos nuevos derechos que emergen con fuerza y entre los que destacan, como subraya el profesor Óscar Vergara en este mismo volumen, el de vivir en un entorno de diversidad religiosa o el de ser protegido de todo proselitismo en el ámbito público.

Esta controvertida gestión pública del elemento religioso se enmarca dentro de un proceso de evidente crisis religiosa. Una crisis que, caracterizada por elementos singulares marcados por un hondo relativismo, no es ajena a un laicismo combativo ante toda visibilidad y presencia de elementos religiosos en el espacio público, propiciando un clima de evidente hostilidad. Una crisis que igualmente bebe de la insensibilidad de la secularización social extrema, que pretende reducir la creencia religiosa a una simple cuestión de opinión. Pero se trata de una crisis religiosa que, como bien destaca el profesor Andrés García Inda, debe interpretarse en clave de mutación o transformación, no de declive o decadencia.

Una crisis que, no obstante, también plantea apasionantes retos futuros. Más aún en una sociedad que, como la actual, se encuentra marcada por el pluralismo y la diversidad, y que parece abocarse necesariamente hacia

una nueva convivencia entre personas de muy diferentes credos y creencias. Así, en palabras de la profesora Zoila Combalía, el verdadero interrogante que debe formularse hoy gira en torno a la forma en la que poder articular una convivencia pacífica en materia religiosa en una sociedad cada vez más globalizada y plural. Pero es importante considerar que en nuestra actual sociedad posmoderna, siguiendo al profesor Fernando Arlettaz, la libertad religiosa asume nuevos contornos, y su ejercicio efectivo es cada vez más diferente al de una mera adhesión a un menú religioso previo.

La libertad religiosa es una cuestión de dignidad humana. Pero también afecta a la cohesión social, a su organización e, incluso, a la identidad, tanto referida a pequeñas minorías y colectivos como en clave nacional, como bien revela el caso noruego, cuyo ejemplo bien puede servir como paradigma, y que yo mismo presento en páginas posteriores. Sobre todo esto, y muchas otras cosas más, trata este libro, cuyos capítulos han sido abordados por verdaderos especialistas de reconocido prestigio procedentes de los campos de la Filosofía del Derecho y del Derecho eclesiástico.

No quiero concluir esta breve introducción sin consignar mi sincero agradecimiento a la Editorial Colex, en especial a Pedro Flores, su coordinador editorial, que acogió con verdadero entusiasmo la propuesta de edición de la presente monografía. También a todos aquellos evaluadores externos que, desde el anonimato, han contribuido a mejorar algunos de los textos presentados. Y por supuesto, de forma muy especial, a todos los autores que tuvieron la amabilidad de aceptar participar en la redacción de una monografía científica de un tema de especial importancia, y actualidad, como es el de la libertad religiosa. Tanto a la Dra. María Elósegui, Jueza del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, Consejo de Europa, en Estrasburgo, como al conjunto de profesores seleccionados que, desde sus distintas universidades, han realizado un meritorio esfuerzo para cumplir con los plazos previstos. A todos ellos gracias, por su generosidad intelectual y por la seriedad académica de sus propuestas. Sin su compromiso y buen hacer, esta monografía nunca habría sido posible.

Guillermo Vicente y Guerrero
Zaragoza, abril de 2023

GÉNESIS HISTÓRICA Y FUNDAMENTOS IUSFILOSÓFICOS DE LA NOCIÓN DE TOLERANCIA RELIGIOSA

José Ignacio Solar Cayón
Universidad de Cantabria

SUMARIO

I. Introducción. Carácter histórico de la noción de tolerancia. II. Las principales líneas de defensa de la tolerancia religiosa. III. Fundamentos y límites de la tolerancia religiosa. IV. Bibliografía.

I. Introducción. Carácter histórico de la noción de tolerancia

Como revela la historia de la filosofía política y jurídica, el debate sobre la tolerancia y sus límites constituye una problemática recurrente —y, por ello mismo, de permanente actualidad—, que se va reproduciendo de manera periódica y dinámica en distintos contextos sociales, culturales e institucionales, en torno a la cuestión del tratamiento que en el seno de la comunidad debe otorgarse a determinados grupos, culturas, tradiciones, creencias, prácticas o actitudes que no se ajustan a ciertos patrones sociales dominantes considerados esenciales para la construcción de la identidad del grupo y su cohesión. El campo de debate y las cuestiones concretas que constituyen el objeto del mismo son, por tanto, históricamente variables en el seno de las distintas comunidades, pudiendo afectar al ámbito de las creencias religiosas, de las ideologías políticas, de las prácticas de minorías étnicas y culturales, de las cuestiones de género y de orientación sexual o a cualquier otro aspecto relevante de la conducta humana que plantee el problema del reconocimiento social de la diversidad y la diferencia[1].

1 Como afirma FETSCHER, Iring, *La tolerancia*, trad. de N. Machain, Gedisa, Barcelona, 1994, «la tolerancia tiene como condición la conciencia de la propia identidad y un sentido realista del propio valor» (p. 14).

En este sentido, la pregunta básica a la que intenta dar respuesta la reflexión sobre la tolerancia es, en todos los casos, la misma: ¿qué hacer frente al que es, piensa o actúa de forma diferente a lo que es considerado como correcto por la mayoría? Pero, en tanto las cuestiones que constituyen el objeto del debate son variables y diferentes a lo largo del tiempo, la tolerancia «acontece únicamente como especificada»[2], en el sentido de que se plantea siempre en relación a una problemática social específica y en el marco de un contexto histórico e institucional determinado. Esta es la razón por la que «no puede cultivarse en abstracto, de forma neutra, al margen de las condiciones y situaciones concretas que circundan la realidad, ya sean económicas, sociales o políticas»[3]. No se es tolerante —así, en general—, sino que se puede ser tolerante respecto a determinadas cuestiones e intolerante respecto a otras.

Todo ello hace que la noción de tolerancia constituya una categoría o un concepto histórico, dinámico, cuyo significado ha variado y se ha visto sometido a profundas transformaciones a lo largo del tiempo, adquiriendo nuevas dimensiones y enriqueciendo su significado en función de los diversos contextos sociales e institucionales y de los diferentes problemas particulares que en cada momento han constituido el foco concreto de la polémica. Por tanto, no debe perderse de vista que, «aunque el término permanezca invariable, su campo semántico evoluciona al tiempo que cambian las actitudes y creencias de las sociedades», hasta el punto que puede afirmarse sin ambages que «la tolerancia no es una categoría unívoca»[4]. De ahí que todo análisis sobre el concepto de tolerancia deba contextualizarse histórica e institucionalmente, al objeto de comprender adecuadamente su sentido y función en el marco de una sociedad determinada.

En este sentido, es preciso afirmar que el objeto de este trabajo es examinar, específicamente, la génesis histórica y los fundamentos intelectuales de la noción de tolerancia religiosa en la Europa moderna. Y esta delimitación sirve a fijar las bases conceptuales y los límites temporales del estudio. La noción de tolerancia religiosa nos remite, en el contexto de nuestra cultura jurídico-política moderna, a la problemática de la coexistencia de diversas religiones en el seno de un mismo Estado, generada en el siglo XVI como consecuencia de la ruptura de la cristiandad provocada por la Reforma protestante. El término, que procede etimológicamente del latín *tolerantia* y alude a la virtud de quien es capaz de soportar o aguantar algún mal, había

2 Embree, Lester, «La tolerancia analizada reflexivamente», en Rizo-Patrón, Rosemary (ed.), *Tolerancia: interpretando la experiencia de la tolerancia*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, p. 50.

3 Blázquez Ruiz, F. Javier, *Ensayo sobre la tolerancia. La fragilidad de los derechos*, Dykinson, Madrid, 2016, p. 27.

4 Martínez de Pisón, José, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 23; y Martínez de Pisón, José, «De la tolerancia religiosa a la libertad de conciencia: un viaje inconcluso (siglos XVI-XXI)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tomo 44(1), 2014, p. 114.

sido empleado en los escritores latinos clásicos de la antigüedad en su significado primigenio de «sufrimiento» o «padecimiento». Y ese es el sentido que aún sigue conservando en el pensamiento filosófico del siglo XVI, como puede apreciarse claramente en diversos pasajes de los *Ensayos* de Montaigne en los que se hace referencia a la capacidad de diversos personajes —entre ellos el propio autor— para tolerar o soportar diversos tipos de males[5]. Con este mismo contenido semántico, Tomás de Aquino utilizará ya el verbo «tolerar» en uno de los artículos de la *Suma Teológica* para preguntarse si en determinadas circunstancias, al objeto de evitar un mal mayor, deben soportarse los ritos de los infieles[6]. Pero será en el mencionado contexto de la confrontación religiosa provocada por la Reforma protestante cuando comience a utilizarse el sustantivo «tolerancia», ya en la segunda mitad del siglo XVI, con el significado de «permisión» o «concesión» de cierta libertad a los disidentes religiosos. Primero en Alemania y los Países Bajos y después en Francia, difundiéndose rápidamente por todo el continente.

Ello, desde luego, no quiere decir que la cuestión del trato que ha de otorgarse a quien disiente de la ortodoxia religiosa, e incluso la permisión de la coexistencia de diversas religiones, constituyan en este momento una temática y una situación absolutamente novedosas. Movimientos heréticos se habían producido a lo largo de toda la historia de la iglesia católica, pero siempre se había tratado de grupos muy minoritarios que fueron fácilmente exterminados o cuya tolerancia marginal no supuso ninguna amenaza para la estabilidad de la iglesia y del reino. De la misma manera, tampoco puede afirmarse que la tolerancia sea un valor de raíces exclusivamente occidentales, en cuanto es posible rastrear la existencia de una apreciación positiva y una defensa de las actitudes tolerantes hacia otras religiones en culturas y tradiciones asiáticas milenarias[7].

Pero lo cierto es que, en la Europa del siglo XVI, la situación de división religiosa generalizada y la expansión de conflictos confesionales a lo largo y ancho de todo el continente, provocadas por la rápida expansión del movimiento reformado, hizo que se planteara de manera acuciante el problema de la tolerancia a gran escala y en toda su crudeza, poniendo además en jaque el modelo de legitimidad política vigente en aquel momento en las monarquías europeas, basado —entre otros elementos fundamentales— en la identidad de religión[8]. Y esta situación generará un fecundo debate político, jurídico

---

5 *Cfr.*, por ejemplo, MONTAIGNE, Michel de, *Los Ensayos*, trad. de J. Bayod, Acantilado, Barcelona, 2007, pp. 972-973, 1301-1302 y 1401.

6 *Cfr.* AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947, II-II, cuestión 10, artículo 11.

7 *Cfr.* SEN, Amartya, *Desarrollo y libertad*, trad. de E. Rabasco y L. Toharia, Planeta, Barcelona, 2000, pp. 282-299.

8 El lector interesado podrá encontrar una exposición detallada del desarrollo de esta problemática en todo el continente europeo en la magna obra de LECLER, Joseph, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, trad. de A. Molina, Marfil, Alcoy, 1969.

y filosófico que acabará convirtiendo a la teoría de la tolerancia religiosa en una de las piezas centrales de la filosofía política y jurídica moderna, en tanto el encaje de las diversas confesiones en el marco de un sistema político común representará un desafío intelectual de primer orden y, sobre todo, proporcionará un dominio en el que poner a prueba, de una manera práctica, toda reflexión sobre los límites de la actuación legítima del Estado[9]. Por ello, ninguno de los principales filósofos que a lo largo de los siglos XVI-XVIII contribuyeron a forjar las bases teóricas, primero, del Estado moderno y, posteriormente, del modelo del Estado liberal (Tomás Moro, Bodino, Grocio, Spinoza, Hobbes, Locke, Bayle, Voltaire o Montesquieu son sólo algunos de los nombres más ilustres que podemos incluir en esta nómina), se sustrajo al tratamiento de este problema.

En este contexto específico, el problema de la tolerancia se concreta, por tanto, en la cuestión de la determinación de la posición o actitud que el Estado ha de adoptar en relación a la permisividad o no de los «herejes», esto es, de los miembros de aquellas confesiones religiosas distintas de la oficial. De manera que el debate filosófico sobre la tolerancia religiosa pretende ofrecer una respuesta a un problema de carácter eminentemente político-jurídico: se trata de decidir el estatus jurídico (o, en su caso, antijurídico) de las minorías religiosas en el seno de la comunidad política. La polémica se ubica así en un plano totalmente distinto a aquel en el que se desarrolla la actual discusión sobre el valor de la tolerancia en el marco del vigente Estado social y democrático de Derecho. En un contexto institucional en el que se hallan garantizados constitucionalmente los derechos y las libertades fundamentales, y particularmente la libertad de conciencia y religiosa, la tolerancia se ha visto relegada hoy al ámbito de la ética, entendiéndose por la mayoría de la doctrina como una virtud —ya sea pública o privada— más o menos imprescindible para el buen funcionamiento de una sociedad democrática, pero que ya no puede aportar nada valioso en el plano jurídico[10]. En gran medida,

9 Para una visión general de la construcción de la filosofía de la tolerancia en los diversos países europeos, y sus principales protagonistas, cfr. Peces-Barba, Gregorio y Prieto, Luis, «La filosofía de la tolerancia», en Peces-Barba, Gregorio y Fernández, Eusebio (dirs.), *Historia de los derechos fundamentales*. Tomo I: *Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 265-373.

10 Esta es, sin duda, la opinión mayoritaria hoy entre la doctrina, que, en general, rechaza la consideración de la tolerancia como un principio jurídico por su incompatibilidad con el reconocimiento de los derechos y libertades fundamentales. Esta posición fue convincentemente argumentada en nuestro país por Lucas, Javier de, «Para dejar de hablar de la tolerancia», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n.° 11, 1992, pp. 117-126, y defendida por mí mismo en SOLAR, José Ignacio, «De la tolerancia a la libertad: la consideración del otro», en AA.VV., *Escritos jurídicos en memoria de Luis Mateo Rodríguez*, Editorial Universidad de Cantabria, 1993, pp. 441-451. Por ello, hoy se habla de la tolerancia como una «virtud política» (Rawls, John, *Liberalismo político*, trad. de S.R. Madero, FCE, México, 1996, p. 189), «virtud pública» (Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990, p. 81), «virtud democrática» (Fetscher, Iring, *La tolerancia*, cit., p. 25) o «virtud cívica y social» (López Calera, Nicolás, «Derecho y tolerancia», *Jueces para*

buena parte de estas dificultades para encajar la noción de tolerancia en el sistema liberal-democrático derivan precisamente del hecho de que algunos de los rasgos básicos que configuran el núcleo de su significado quedarán perfilados en el transcurso de aquel debate histórico sobre el régimen jurídico al que debían estar sujetos los disidentes religiosos.

II. Las principales líneas de defensa de la tolerancia religiosa

Para comprender adecuadamente la gravedad y el alcance del problema originado por la Reforma protestante es preciso tener en cuenta que la Cristiandad medieval se había configurado como una unidad político-religiosa en la que los poderes temporal y espiritual no sólo estaban unidos sino que se confundían. El Imperio y la Iglesia habían dejado de ser dos órdenes diferenciados para convertirse en un único ente: la *res publica Christiana*[11]. La Cristiandad aspiraba a ser la «ciudad de Dios» agustiniana: un organismo único que comprendía los poderes temporal y espiritual, pero ambos se encontraban *in Ecclesia*[12]. Todo poder ejercido dentro del cuerpo de la Cristiandad era, en última instancia y en términos estrictos, un poder eclesiástico. Este es el principio básico de la concepción hierocrática medieval del poder. El fundamento de ese organismo político-religioso era la unidad de la fe, hasta el punto de que incluso la propia ley constituía expresión de esa fe. «Una fe, una ley, un rey», rezaba el axioma medieval que condensaba los elementos constitutivos del reino. De manera que corromper la fe era al mismo tiempo, y sobre todo, disolver los lazos del vínculo político. Desde esta perspectiva, es posible comprender la intransigencia y la dureza con la que fue tratado el hereje, quien abandonaba la fe recibida, frente a la relativa tolerancia del infiel. Aquel es un disidente en el interior de la comunidad política y es percibido por ello como una amenaza: un falsificador que pervertía aquello que era el fundamento del orden social y político, lo que justificaba la considera-

la democracia, 1992, p. 3), entre muchas otras caracterizaciones similares. Entre quienes mantienen la validez de la tolerancia como un principio de carácter jurídico, pueden citarse La Torre, Massimo, «La tolerancia como principio no relativo del ejercicio de un derecho. Una aproximación discursiva», *Derechos y Libertades*, n.º 8, 2000, pp. 253-274; Atienza, Manuel y Ruiz Manero, Juan, *Ilícitos atípicos*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 116-120; o García Figueroa, Alfonso, «Del derecho a la tolerancia al derecho de la tolerancia», *Jueces para la democracia*, n.º 56, 2006, pp. 31-40.

11 *Cfr.* Juan de Salisbury, *Policraticus*, edición preparada por M.A. Ladero, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 347.

12 Como afirma Ullmann, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, trad. de R. Vilaró, Ariel, Barcelona, 1983, en aquel momento, desconociéndose la idea de una sociedad política como «cuerpo autónomo, autosuficiente y jurídico de ciudadanos», existían «el reino (*regnum*) y el sacerdocio (*sacerdotium*), pero ambos formaban parte de un único cuerpo, la Iglesia» (p. 131).

ción de su acción «como una traición, como un crimen de lesa majestad» que lo «convertía en un fuera de la ley»[13]. Sin embargo, respecto del infiel, ajeno a la comunidad, fue aplicado en general el principio de que la conversión no se puede lograr por la fuerza[14].

En este contexto, como ya se ha mencionado, el problema de la tolerancia se presenta, por tanto, como un problema de carácter fundamentalmente político y jurídico, en cuanto venía a plantear la espinosa cuestión del estatus jurídico que había de otorgarse a las minorías religiosas en el seno de la comunidad política, desafiando así críticamente los fundamentos de esta. De este modo, el debate sobre la tolerancia religiosa constituirá la primera forma en la que se plasmará la reflexión filosófica sobre los límites de la actuación legítima del poder político. El desarrollo de la idea de tolerancia se halla así estrechamente relacionado con el proceso histórico de formación de los derechos y libertades fundamentales del individuo, en cuya misma raíz se encuentra[15]. De hecho, muchas de las aportaciones intelectuales que contribuyeron a la creación de una teoría de los derechos fundamentales del individuo tuvieron su origen en el marco de las reflexiones sobre la tolerancia religiosa.

Con todo, lo cierto es que, pese a lo que en algunas ocasiones suele considerarse, la Reforma —al menos si hablamos de las grandes confesiones reformadas— no aportó en principio un mayor grado de tolerancia. Lutero, aunque en los inicios de su predicación pareció mostrarse favorable a la separación de la iglesia y el Estado y rechazar cualquier tipo de violencia ejercida contra la conciencia[16], a partir de la sublevación de los campesinos en Sajonia y Turingia en 1525 —un movimiento revolucionario que perseguía la instauración de un nuevo orden político, social y económico más justo basándose en una interpretación liberadora e igualitaria de los preceptos bíblicos— buscará el apoyo de los príncipes alemanes en la organización de su nueva iglesia. De este modo, «al Lutero de la libertad cristiana sucedió el Lutero de la Iglesia del Estado»[17]. Y no dudará en confiar al príncipe una *cura religionis* que se convertirá en un derecho soberano sobre los asuntos religiosos (*ius circa sacra*). El resultado será la constitución de diversas iglesias

13 Lecler, Joseph, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, cit., p.130.

14 Sobre el fundamento de este trato distinto, *cfr.* Aquino, Tomás de, *Suma Teológica*, cit., t. III, sección 2 de la parte segunda, q. 10, a. 8, c y q. 2, a. 3.

15 Como afirma Peces-Barba, Gregorio, *Escritos sobre derechos fundamentales*, Eudema, Madrid, 1988, la lucha por la tolerancia religiosa, la reflexión sobre los límites del poder y la humanización del Derecho Procesal y Penal constituyen tal vez los principales ámbitos en los que germina históricamente la concepción de los derechos fundamentales tal como hoy los entendemos (p. 119).

16 *Cfr.* Lutero, Martín, «Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia», en ID., *Escritos políticos*, trad. de J. Abellán, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 31 y 49.

17 Delumeau, Jean, *La Reforma*, trad. de J. Termes, Labor, Barcelona, 1985, p. 45.

territoriales a cuya cabeza está el príncipe, que tiene la potestad de intervenir en los asuntos espirituales. Calvino en Ginebra y Zuinglio en Zurich también llevaron a cabo una política de férrea intolerancia sobre la base de la subordinación de los asuntos religiosos al poder civil, evidenciada en episodios tan ignominiosos como la muerte en la hoguera del médico y teólogo Miguel Servet, que se había refugiado en Ginebra huyendo de la Inquisición española, o la sangrienta persecución de los pacíficos anabaptistas promovida por Zuinglio. Y en Inglaterra la propia reforma fue una creación exclusivamente política: el monarca no actúa allí en cumplimiento de un deber de protección de la iglesia, como sucede en el continente, sino que en su calidad de jefe de la iglesia posee un derecho de gobierno sobre ella. Es el sistema del erastianismo, en el que la administración de los asuntos eclesiásticos constituye un atributo más de la soberanía del monarca[18]. En estas condiciones, la herejía se configura directamente como un acto de rebelión en el orden político.

Así pues, en este momento, católicos y reformados, diferentes en su credo, estaban de acuerdo sin embargo en que en un Estado sólo podía haber una fe[19]. Y esta fórmula monista se vería consagrada jurídicamente mediante el acuerdo que sellaba la Paz de Augsburgo o Paz de las Religiones (1555), con su proclamación del principio *cuius regio, eius et religio*, que suponía la división religiosa definitiva del Imperio: la fe de cada príncipe determinaba la de sus súbditos, y si éstos no seguían la confesión de aquel únicamente se les reconocía la posibilidad de salir del principado con sus bienes para establecerse en otro cuyas autoridades pertenecieran a su mismo culto (*beneficium emigrationis*)[20].

En este contexto, el primer referente importante de oposición a la política generalizada de intolerancia en el continente lo encontramos, a partir de la primera mitad del siglo XVI, en el humanismo cristiano, liderado por intelectuales y teólogos tan prominentes como Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro, Michel de Montaigne y Sebastián Castellion. En general, es un movimiento conservador que mira con añoranza la Cristiandad medieval. Su objetivo final sigue siendo la unidad del cristianismo y para ello tratarán de buscar los elementos dogmáticos comunes a todas las confesiones. En esa línea establecerán una distinción entre lo que consideran artículos fundamentales de fe —

18 Este es el modelo de Estado Cristiano que propugna Hobbes, en el que Estado e iglesia son la misma cosa y están bajo la soberanía de la autoridad civil. *Cfr.* Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. de M. Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 454.

19 Como afirma Crossman, Richard Howard, *Biografía del Estado moderno*, trad. de J.A. Fernández, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1987, «la Reforma había producido una situación en la que los gobiernos establecidos diferían precisamente en la religión que trataban de imponer a sus súbditos, mientras que todo el mundo seguía sosteniendo que debía ser impuesta por la fuerza una religión universal» (p. 53).

20 El texto del acuerdo puede verse en Artola, Miguel, *Textos fundamentales para la Historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 303-307.

reduciéndolos a un número mínimo que a su juicio podrían ser compartidos sin dificultad por todos los cristianos— y aquellos que no son indispensables para la salvación, respecto de los cuales debería permitirse la tolerancia de diferentes opiniones. Buscarán la unidad, sobre todo, en el retorno a una fe más simple, basada en la dulzura y la caridad características del primigenio modo de vida cristiano, en detrimento del aparato dogmático y teológico[21].

La aportación del ideario humanista a la teoría de la tolerancia será limitada, por cuanto sus defensores jamás pensaron en privar al monarca de sus competencias en materia de religión. No obstante, ocupan un lugar importante en la historia por su frontal oposición a la utilización de toda forma de violencia sobre los disidentes religiosos. En este sentido, sus principales aportaciones a la idea de tolerancia serán, por un lado, su promoción de los esfuerzos políticos por restaurar la unidad religiosa de forma pacífica mediante la celebración de diversos «coloquios» y «diálogos», y, por otro, su vivo sentimiento de respeto a la conciencia personal, que les llevará a rechazar toda coacción que vulnere la dignidad del individuo. Sin embargo, la tolerancia nunca fue para ellos un objetivo o un ideal: sólo representaba un remedio provisional, un compromiso temporal entre tanto el diálogo confesional permitiera superar las diferencias y recuperar la unidad.

Pese a los intentos de lograr un acuerdo dogmático, lo cierto es que a mediados del siglo XVI el ideal humanista se revela ya irrealizable. En el Imperio germánico, tras el fracaso del coloquio de Ratisbona de 1541 y del *Interim* de Augsburgo de 1548 se inicia una guerra intestina que concluirá con la ya citada Paz de Augsburgo, que consagra su división definitiva en principados católicos y protestantes. En Francia, el sueño de la unidad confesional también se desvanece tras el coloquio de Poissy (1561), impulsado por la regente Catalina de Médicis y por su consejero, el humanista Michel de L'Hospital. La rigidez de las posturas contendientes, especialmente a partir del Concilio de Trento, hizo imposible cualquier posibilidad de conciliación dogmática. Además, aquí era inaplicable la solución alemana de Augsburgo por el carácter centralista del Estado. De manera que, llegados a este punto, sólo quedaba la alternativa entre la represión o la tolerancia.

Por eso, a partir de este momento se producirá en Francia un relevo en la vanguardia del movimiento en favor de la pacificación religiosa: los humanistas cederán el protagonismo a los *politiques*. Bajo este rótulo se cobija un grupo heterogéneo de hombres de Estado, intelectuales y eclesiásticos que, por primera vez en el continente, están de acuerdo en disociar parcialmente la unidad religiosa y la unidad política. En un país que se hallaba al borde de la disolución por las luchas religiosas, católicos como Jean Bodino o Pierre du Belloy, y protestantes como Francisco de la Noue o Du Plessis Mornay, proclamarán la necesidad de atenuar el principio «una fe, una ley, un rey»

21 *Cfr.* Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, trad. de A. Rodríguez Bachiller, Aguilar, Madrid, 1970, pp. 183-197.

para salvaguardar la unidad del Estado y los intereses nacionales. Con ellos, la tolerancia se revela como una acuciante necesidad política.

Aunque no ponen en duda la conveniencia de la unidad confesional del Estado, son conscientes de que dicho objetivo es ya una utopía. Y la constatación de esa realidad impone un giro de perspectiva en su visión del problema. Mientras el humanista se situaba en una perspectiva religiosa, el *politique* lo hace en el plano nacional: para aquel lo más importante era la unidad cristiana, para el *politique* la unidad del Estado[22]. Este enfoque y estos objetivos diferentes precisan relaciones también distintas entre el poder eclesiástico y la autoridad política: si la persecución de la unidad confesional necesitaba del apoyo del monarca, el mantenimiento de la unidad del Estado en un momento de fuertes tensiones religiosas venía a exigir, por el contrario, que aquel se deshiciera de su lastre espiritual. La consecuencia de tal planteamiento es, pues, la secularización —al menos parcial— del Estado. Ante la imposibilidad de la unidad en el plano religioso, los *politiques* propugnan la unidad en el plano cívico y nacional[23]. «¿Papistas, hugonotes?... Antes que nada, franceses» proclamará el cardenal Richelieu[24]. Tolerancia del disidente en el plano religioso a cambio de su lealtad en el plano cívico: así puede resumirse el programa *político*.

Este momento será de una importancia decisiva en la lucha por la conquista de la tolerancia en el plano jurídico. Bajo el impulso *politique* se promulgan en Francia en la segunda mitad del siglo XVI los primeros textos legales en los que se concede la tolerancia a los disidentes religiosos, si bien la efectividad de la mayoría de ellos fue muy limitada. El primero es el llamado «Edicto de enero», de 1562, que permitía el culto de los hugonotes (calvinistas franceses) fuera de los recintos de las ciudades. Poco más de un año después se promulgará el Edicto de Amboise (19 de marzo de 1563), que, si bien constituye el primer documento jurídico en el que aparece mencionada la expresión «libertad de conciencia», en realidad concedía una tolerancia aún más limitada que el anterior, permitiendo el culto protestante fuera de las ciudades únicamente a los altos magistrados, con sus familias y vasallos. Más liberales fueron el Edicto de San Germán, de 1570, y, sobre

22 En este sentido afirma SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, versión española de R. Agapito, Alianza Editorial, Madrid, 1991, que «en la guerra fratricida entre los partidos religiosos se habían puesto de parte del *Estado* como unidad neutral y superior» (p. 40).

23 Como señala LASKI, Harold J., *El liberalismo europeo*, trad. de V. Miguélez, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, «para ellos es más importante que los franceses reconozcan su interés común como ciudadanos», de manera que sus esfuerzos se encaminarán a hallar «un plano de actividad política en el cual los hombres puedan coincidir como ciudadanos a pesar de sus diferencias en materia religiosa» (p. 46).

24 Carta de Richelieu a M. de Schomberg, embajador francés ante los príncipes alemanes, de 29 de diciembre de 1616. En la misma afirma que, «divididos en la fe, permanecemos unidos bajo un príncipe, al servicio del cual ningún católico es tan ciego como para estimar a un español más que a un francés hugonote en asuntos de Estado». Tomado de LECLER, Joseph, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, cit., p. 159.

todo, el de Beaulieu, de 1576, que permitía el culto reformado en todos los lugares de Francia salvo en Paris y sus suburbios. Estos progresos no evitaron, sin embargo, episodios de intolerancia tan extremos como la matanza de 3.000 hugonotes en Paris y alrededor de 20.000 en todo el país en la tristemente célebre «Noche de San Bartolomé» (23 de agosto) de 1572.

La pacificación del reino no llegará hasta la promulgación del *Edicto de Nantes*, de 13 de abril de 1598, que constituye una referencia ineludible en la historia de la conquista de la tolerancia religiosa. Aunque no es tan liberal como alguno de los precedentes, contará, sin embargo, por primera vez, con el respaldo firme de una autoridad real decidida a imponerlo en la práctica. En él se reconoce el derecho de todos los reformados a vivir pacíficamente en el reino sin que puedan ser molestados u obligados a hacer algo en contra de su conciencia, si bien sólo se les permitía el culto público en determinadas localidades, quedando expresamente prohibido en París y sus alrededores. Tampoco se permitía la religión reformada en el ejército. Por otra parte, gozaban de todos los derechos civiles y tenían derecho a celebrar sínodos. Y también se prohibía su discriminación en colegios y universidades[25].

Con la consolidación de este instrumento jurídico, la tolerancia se constituye en la primera forma de permisibilidad legal de la disidencia religiosa: el tolerado no deja de ser un hereje, pero deja de ser perseguido y tratado como un delincuente. De esta manera, Francia gozará a finales del siglo XVI de un régimen jurídicamente garantizado de tolerancia sin parangón en el resto del continente. Únicamente otro país católico, Polonia, disfrutaba en aquel momento de una situación comparable gracias al acuerdo de fundación de la *Confederación de Varsovia* (1573). Si bien la tolerancia sólo alcanzaba aquí a la nobleza —que disfrutaba de un enorme poder debido al carácter electivo de la monarquía polaca—, se extendía a cualquier confesión que fuera profesada por alguno de sus miembros, lo que hizo que en Polonia pudieran convivir un buen número de iglesias y sectas que, en aquel momento, eran perseguidas en prácticamente toda Europa: hermanos bohemios, anabaptistas, menonitas, arrianos, ortodoxos, armenios, osiandristas, ebionitas e incluso los socinianos y otras confesiones antitrinitarias.

Coetáneamente, en Inglaterra, el principal grupo de oposición a la iglesia anglicana se hallaba constituido por los puritanos, surgidos hacia 1560, si bien se trataba de un movimiento de oposición desde el interior de la propia iglesia oficial[26]. Pretendían despojar a ésta de toda reminiscencia católica y

25 Para un análisis del contenido de este Edicto y de las diversas circunstancias políticas que condicionaron su aplicación, hasta su revocación formal en 1685, *cfr.* Peces-Barba, Gregorio, «El Edicto de Nantes», en Peces-Barba, Gregorio y Fernández, Eusebio (dirs.), *Historia de los derechos fundamentales.* Tomo I: *Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, cit., págs. 685-712.

26 *Cfr.* Watts, Michael, *The Dissenters. From the Reformation to the French Revolution*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 16.

reformarla en un sentido calvinista (fundamentalmente, reclamaban la sustitución de la organización episcopal por un régimen presbiteriano), pero no rechazaban el modelo de iglesia de Estado. La lucha por desbaratar este modelo sería protagonizada por un grupo de sectas, surgidas a partir de 1580 de la inicial matriz puritana, que pretendían romper con la iglesia anglicana. Estas sectas adoptaron el ideal del congregacionalismo de Robert Browne. Basándose en la concepción anabaptista de la iglesia como una asociación libre y voluntaria de creyentes, en estos grupos la comunidad eclesiástica se constituye como el resultado de un *covenant* (pacto o convenio fundacional) entre todos sus miembros, en el que se establecen las normas de autogobierno, de elección de sus ministros y el régimen disciplinario interno de acuerdo con la opinión mayoritaria. Con ello se transita desde la concepción de una iglesia universal a una iglesia de base contractual fundada en el consentimiento de sus fieles[27].

Estas ideas, en principio absolutamente minoritarias, fermentarán durante el convulso período revolucionario (1640-1660) cuando, como resultado de la alianza de los congregacionalistas con otras fuerzas, surge el movimiento de la *Independency* como un movimiento político-religioso a favor de la tolerancia. En un país en el que, como ya se mencionó, el gobierno de los asuntos religiosos era un atributo más de la soberanía política, claramente la lucha por la libertad de conciencia se perfila ya en este momento como la lucha por la limitación de la esfera de actuación legítima del poder político. Para acabar con las persecuciones religiosas era necesario establecer una barrera infranqueable para el magistrado civil, limitando el alcance de su poder. Y el fundamento contractualista de toda autoridad (tanto política como religiosa) se convertirá en este contexto en el principal argumento en defensa de la tolerancia. Es más, el desarrollo lógico de estas ideas habría de conducir en última instancia a la separación total entre la iglesia y el Estado y al reconocimiento de la libertad religiosa, pero estos postulados sólo fueron defendidos por algunas sectas minoritarias que conformaron lo que se ha denominado «la reforma radical»[28] o el «nuevo protestantismo»[29]. Tales principios alcanza-

27 JELLINEK, George, *La Teoría general del Estado*, trad. de F. de los Ríos, Albatros, Buenos Aires, 1981, siguiendo a Borgeaud, cree que en estos *covenants* de las comunidades eclesiásticas y en su transplante al terreno político se encuentra el origen de la idea moderna de Constitución (pp. 384-385). Los congregacionalistas, perseguidos en Inglaterra, se vieron obligados a emigrar a las colonias americanas. Al llegar a las nuevas tierras necesitaron darse una organización política y lo más natural para ellos fue trasplantar su concepción de la iglesia al Estado. El *covenant* de la comunidad de creyentes se convertirá así en el contrato social que fundamenta la comunidad política. Este es el espíritu que hay detrás del pacto celebrado por los *Pilgrim Fathers* (35 congregacionalistas) el 11 de noviembre de 1620 a bordo del *Mayflower*, que dio lugar a la fundación de la colonia de Nueva Plymouth.

28 WILLIAMS, George H., *La Reforma radical*, trad. de A. Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

29 TROELTSCH, Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno*, trad. de E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

rían plasmación legislativa en las colonias americanas, donde estas sectas, perseguidas en la metrópoli, encontraron la oportunidad de establecer una organización política conforme a sus ideales.

En Inglaterra, sin llegar tan lejos, los planteamientos congregacionalistas serían pragmáticamente asumidos a finales del siglo XVII por un amplio conjunto de grupos políticos y religiosos de muy diversa índole en la defensa de una política de mera tolerancia. Punto de vista que quedaría característicamente plasmado en la celebérrima *Carta sobre la tolerancia* (1689) de John Locke, cuyos principales argumentos justificativos de aquella política eran precisamente el diferente origen —en ambos casos contractual— y los diversos objetivos de las sociedades eclesiástica civil, y la irracionalidad de la coacción en materia religiosa. En contra de lo que a menudo suele considerarse, no existe en Locke una defensa de la libertad religiosa, en tanto siempre admitió la posibilidad de que el Estado interfiriera en las creencias religiosas por motivos políticos (nunca por motivos religiosos), como puso de manifiesto en su justificación de la intolerancia frente a los ateos, los católicos y los musulmanes[30]. E idéntica filosofía inspiraría la promulgación del *Acta de Tolerancia* ese mismo año, con el que por primera vez se garantizaba jurídicamente en las islas un régimen de tolerancia para los disidentes religiosos, si bien el mismo se circunscribía únicamente a las sectas protestantes (presbiterianos, congregacionalistas, baptistas, cuáqueros…), quedando excluidos los católicos y los unitarios.

III. Fundamentos y límites de la tolerancia religiosa

A lo largo de este complejo proceso histórico se irán perfilando teóricamente los rasgos esenciales de la noción (jurídica) de tolerancia religiosa, algunos de los cuales aún perviven —si bien con importantes modulaciones y modificaciones respecto de su sentido primigenio— en la acepción moral de la tolerancia (tolerancia como virtud) vigente en el seno de nuestra cultura político-jurídica contemporánea.

Como ya se mencionó, etimológicamente, el término tolerancia (del latín *tollo*) se halla conceptualmente ligado a la idea de soportar algo que se desaprueba, que se considera errado desde un punto de vista moral, y éste es el sentido en el que, al menos desde Tomás de Aquino, será utilizado para referirse a la cuestión de si, en determinadas circunstancias, puede hallarse justificada la permisión de ciertas prácticas religiosas consideradas heréticas. Tolerar implica abstenerse de impedir o interferir en una creencia, prác-

30 Sobre los fundamentos y los límites de la teoría lockeana de la tolerancia, cfr. SOLAR CAYÓN, José Ignacio, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Dykinson, Madrid, 1996, pp. 177-252.

tica o actitud que se desaprueba, pese a considerar que tal desaprobación está fundamentada moralmente[31]. Y este sentido de permisión de un mal está siempre presente en la argumentación de los defensores de la tolerancia religiosa. El debate sobre la misma gira fundamentalmente en torno a la cuestión de la existencia o no de razones que justifiquen la no prohibición de un mal moral, en este caso, la difusión de creencias y prácticas religiosas heréticas. De manera que la decisión de tolerar (o de no tolerar) es el resultado de la ponderación relativa entre dos males: de un lado, el que supone la mera existencia de la «falsa» creencia o práctica y, de otro, el que ocasionaría su eventual prohibición[32]. Allí donde existe aceptación no se suscita el problema de la tolerancia porque, sencillamente, no surge el impulso de interferir o reprimir[33]. Por ello mismo, la tolerancia es siempre un concepto relativo y contingente, en el sentido de que, al igual que la intolerancia, no se predica respecto de todos sino únicamente respecto de algo o alguien determinados en el marco de un contexto y unas circunstancias determinadas, que pueden ser cambiantes: sólo se tolera lo diferente, aquello que no se ajusta a la ortodoxia de los cánones establecidos o desafía los principios comúnmente aceptados en el seno de la comunidad. Sólo se tolera, en definitiva, aquello que se desaprueba y se considera equivocado[34]. Por ello, la instauración de

---

31 Como apunta RAPHAEL, David D., «The Intolerable», en MENDUS, Susan (ed.), *Justifying Toleration*, Cambridge University Press, 1988, el juicio de desaprobación que se halla en la base de la actitud tolerante «no expresa una preferencia puramente subjetiva», sino que «reclama universalidad; reivindica ser el punto de vista de todo agente racional» (pág. 139).

32 En este sentido resulta muy gráfica la explicación de GARZÓN VALDÉS, Ernesto, *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, acerca de «las circunstancias de la tolerancia». A su juicio, la tolerancia es una propiedad disposicional que se pone a prueba cuando se dan las siguientes circunstancias: a) competencia o capacidad para reflexionar y ponderar nuestra propia actitud hacia el acto tolerado, b) tendencia a prohibir el acto tolerado, esto es, rechazo inicial del acto en razón de un determinado sistema de normas o valores (sistema normativo básico, que en el caso de la tolerancia religiosa es siempre un sistema de normas religiosas), y c) ponderación de los argumentos a favor de la permisión o prohibición del acto a la luz de otro sistema de normas o valores (sistema normativo justificante, que en relación a la tolerancia religiosa puede tener un carácter económico, político, moral…) que conduce a la decisión final de tolerar (p. 402).

33 Por ello, cuando se habla hoy del papel de la tolerancia en el Estado constitucional y democrático como una virtud imprescindible para asegurar el respeto a las libertades individuales, ha de tenerse en cuenta que tampoco el alcance o el área de funcionamiento de la tolerancia y de la libertad son idénticos. Como señala David D. Raphael en el trabajo citado, la idea de tolerancia «es relevante para la no interferencia con actos que uno desaprueba», mientras que la de libertad «es relevante también para la no interferencia con actos que uno no desaprueba» (p. 147). En este sentido, NICHOLSON, Peter, «Toleration as a Moral Ideal», en HORTON, John y MENDUS, Susan (eds.), *Aspects of Toleration*, Methuen, London, 1985, afirma que «la tolerancia es una especie particular de permitir libertad» (p. 163).

34 En tanto la tolerancia implica la desaprobación moral de aquello que es tolerado, creo que, incluso en su acepción contemporánea como virtud cívica que facilita la convivencia democrática de individuos y grupos con diferentes planes de vida en el marco de una sociedad multicultural, ha de entenderse en todo caso como una virtud privada, ya que su concep-

un régimen de tolerancia religiosa presupone siempre la existencia de una religión oficial o mayoritaria que —de *iure* o de *facto*— delimita lo «verdadero» y, por exclusión, lo «herético».

Precisamente porque la base de la actitud tolerante es la desaprobación del acto tolerado, la tolerancia no implica en ningún caso una renuncia al compromiso en la defensa de los propios valores o creencias. Tampoco existe una relación directa —como a menudo suele asumirse— entre la indiferencia o el escepticismo religioso y la tolerancia, ya que es posible observar cómo, a lo largo de los siglos XVI y XVII, a menudo fueron defendidas políticas intolerantes desde posiciones intelectuales escépticas, por ejemplo, por razones políticas[35]. La historia de este período demuestra cómo no existe una conexión necesaria entre el dogmatismo y la intolerancia, por un lado, y el relativismo o escepticismo y la tolerancia, por otro. No es verdad que la tolerancia parta necesariamente del presupuesto de que no existen verdades últimas, y una buena muestra de ello nos la proporciona el ejemplo de muchas de las sectas minoritarias protestantes (anabaptistas, cuáqueros, menonitas…) que constituyeron la vanguardia en la defensa de los derechos de la conciencia: conocidos popularmente como «fanáticos» por su absoluta intransigencia teológica y dogmática, fueron sin embargo extremadamente tolerantes en el plano civil y político, propugnando el libre ejercicio de todas las confesiones religiosas.

Desde esta óptica resulta, pues, comprensible que, para sus defensores, la institucionalización jurídica de la tolerancia religiosa, lejos de constituir un ideal, se configure esencialmente como un remedio o expediente práctico ante las desastrosas consecuencias (económicas, políticas, espirituales y morales) de la intolerancia[36]. Llegado cierto punto, la tolerancia se revela como una necesidad. Los intentos de extirpar la herejía no sólo no habían logrado restablecer la ansiada unidad confesional, sino que, muy al contrario, habían fomentado las discordias, llegando incluso en algunos casos a poner en peligro la unidad de los aún frágiles Estados nacionales. Esta pre-

ción como una virtud pública (al menos si se entiende como virtud predicable de autoridades e instituciones públicas o, si se quiere, del sistema jurídico-político) plantearía algunos problemas importantes. Entre ellos, como señala PRIETO, Luis, «Prólogo» de MARCIANI Betzabé, *Tolerancia y derechos. El lugar de la tolerancia en el Estado constitucional*, Atelier, Barcelona, 2016, «la quiebra de la neutralidad moral de los poderes públicos» (p. 14).

35 *Cfr.*, en este sentido, TUCK, Richard, «Scepticism and toleration in the seventeenth century», en MENDUS, Susan (ed.), *Justifying Toleration*, cit., pp. 21-36.

36 Por eso, las razones justificativas de la tolerancia religiosa fueron de muy diverso tipo: económicas, políticas, religiosas, de racionalidad instrumental, estratégicas, prudenciales, morales… También en este sentido la concepción actual de la tolerancia como virtud es mucho más restrictiva en sus fundamentos, en tanto se basa en un razonamiento moral que implica el reconocimiento y el respeto de las creencias, actitudes y prácticas del diferente en su condición de agente moral autónomo. Como indica THIBAUT, Carlos, *De la tolerancia*, Visor, Madrid, 1999, esta evolución hacia una justificación exclusivamente moral de la tolerancia, que se producirá con la consolidación del Estado liberal y constitucional, será la que determinará una nueva concepción de la misma como un ideal positivo (p. 68).

ocupación política fue dominante en los erastianos tolerantes y en los *politiques*[37]. Pero también desde el punto de vista religioso, como enfatizarían los humanistas y el propio Locke, la coacción se había revelado completamente ineficaz y contraproducente. No se trataba sólo de que el error pudiera propagarse más en la persecución que en la benévola e indulgente tolerancia (como subrayará Bobbio, «permisiva pero, sin embargo, siempre prudente»[38]), sino que, además, la experiencia demostraba cómo la coacción constituye, desde el punto de vista de una racionalidad instrumental, un medio irracional para lograr la conversión religiosa, en cuanto no es capaz de generar creyentes sinceros sino —a lo sumo— hipócritas.

Esta concepción instrumental de la tolerancia religiosa, como remedio ante un mal, se manifiesta fundamentalmente en el carácter limitado de su alcance, que se refleja en diversas dimensiones. Esta limitación se hace patente, en primer lugar, y sobre todo, en relación a su alcance subjetivo: la tolerancia se presenta siempre como selectiva y excluyente. En todas las teorías en defensa de la tolerancia religiosa se tolera a determinadas confesiones o grupos pero se excluye a otros. Toda teoría de la tolerancia tiene sus puntos ciegos. Ya se señaló cómo Locke justificaba abiertamente la intolerancia hacia católicos, musulmanes o ateos, así como la interferencia del poder político sobre cualquier práctica religiosa siempre que la actuación del soberano estuviera basada en la defensa de intereses civiles, no religiosos. Aún Voltaire, en su *Tratado de la tolerancia*, publicado en 1763, excluirá de la misma a los jesuitas al considerar que «su instituto es contrario a las leyes del reino», razón por la cual resulta necesario disolver su compañía «para hacer ciudadanos»[39]. Por ello, una cuestión crucial que se plantea en toda teoría de la tolerancia es la de sus límites subjetivos: ¿a quiénes se ha de tolerar y a quiénes no? Cuestión que, por supuesto, nunca se planteará en relación a la titularidad de los derechos fundamentales (por ejemplo, el de libertad religiosa), que tienen un alcance universal y se atribuyen a todo individuo. En este sentido, la tolerancia jamás se concibe ni configura como un derecho, porque no tiene sentido desde sus propios presupuestos constitutivos.

Otra limitación frecuente es la que afecta a su dimensión temporal. Como ya se ha señalado, para algunos defensores de la tolerancia religiosa (característicamente, los humanistas), esta constituye un remedio provisional o transitorio en tanto se trabaja por recuperar la unidad cristiana. En otros casos, la tolerancia se hará operativa o no dependiendo de las circunstancias del momento y del cálculo utilitario de sus consecuencias. Este punto de vista

37 *Cfr.*, por ejemplo, ALTUSIO, Johannes, *La Política*, trad. de P. Mariño, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990, pp. 408-409, y BODIN, Jean, *Los seis libros de la República*, trad. de P. Bravo, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 161-162.

38 BOBBIO, Norberto, «Las razones de la tolerancia», en ID., *El tiempo de los derechos*, trad. de R. de Asís, Sistema, Madrid, 1991, p. 246.

39 VOLTAIRE, *Tratado de la tolerancia*, trad. de Carlos Chíes, Crítica, Barcelona, 1992, p. 103.

condicional es apreciable sobre todo en quienes la consideran desde un punto de vista político. Bodino, que aboga por la tolerancia de las distintas facciones cuando éstas ya se han consolidado y son poderosas, no duda en afirmar sin embargo que, «cuando la religión es aceptada por común consentimiento, no debe tolerarse que se discuta, porque de la disensión se pasa a la duda» y es «una gran impiedad poner en duda aquello que todos deben tener por intangible y cierto»[40]. El propio Montesquieu, en *Del espíritu de las Leyes* (1748), afirma que «cuando el Estado está satisfecho de la religión ya establecida, será una excelente ley civil la que no permita el establecimiento de otra». Este es, a su juicio, «el principio fundamental de las leyes políticas en materia de religión»: «cuando en un Estado se es dueño de recibir o no una nueva religión, no se la debe establecer; cuando está establecida, se la debe tolerar»[41].

La defensa de la tolerancia religiosa no implica, pues, una aceptación positiva del valor de la autonomía personal, ni tampoco del pluralismo. La uniformidad de creencias sigue siendo el ideal —ya sea desde una óptica religiosa o política—, pero es un ideal ya imposible o cuyo coste es demasiado elevado. En este sentido hoy es común hablar de la tolerancia religiosa como una tolerancia «negativa». Este carácter negativo se advierte asimismo en el propio contenido de la acción de «tolerar», que viene constituido por una omisión: aquella tolerancia quedaba realizada por la simple renuncia o abstención, por parte del Estado, del ejercicio de su potestad de perseguir al disidente. Esta es una de sus notas más características y uno de sus principales rasgos distintivos respecto de la libertad religiosa. Los defensores de la tolerancia se centraron en mostrar la inconveniencia, la imprudencia, la ineficacia e incluso la irracionalidad de las persecuciones, tanto desde un punto de vista moral o religioso como político. Pero, como afirma Plamenatz, condenar la persecución como equivocada «todavía no es afirmar que los hombres pueden sostener, publicar y propagar las opiniones que decidan siempre que no amenacen la paz o destruyan la reputación de otros»[42]. El tolerado únicamente deja de ser castigado por sus creencias y se le permite la convivencia en el seno de la comunidad política, pero no goza de los mismos derechos que el resto de los ciudadanos.

De manera que la tolerancia no conlleva igualdad ante la ley, sino más bien todo lo contrario. Como punto de partida, implica la constatación de una situación de desigualdad objetiva entre quienes toleran y quienes son tolerados. Y, como resultado, la tolerancia se traduce generalmente en la configuración de un estatus jurídico limitado para el tolerado que lo sitúa en una posición de inferioridad. A éste sólo se le conceden o permiten ciertos derechos —normalmente circunscritos a la esfera personal y patrimonial—, pero se le niegan otros —fundamentalmente aquellos que puedan conllevar

40 Bodin, Jean, *Los seis libros de la República*, cit., p. 209.

41 Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, trad. de G. Isnardi, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 579.

42 Plamenatz, John, *Man and Society*, Longman, 1988, vol. I, p. 75.

una dimensión pública—, convirtiéndose así en un ciudadano de segunda clase. Ya en plena Ilustración, Voltaire, reclamando fervientemente la tolerancia para los hugonotes franceses, que habían tenido que huir de su país tras la revocación del Edicto de Nantes, explica perfectamente en qué consiste aquella institución jurídica: «Sabemos que varios cabezas de familia que han reunido grandes fortunas en el extranjero están a punto de volver a su patria; no piden sino la protección de la ley natural, la validez de sus matrimonios, la certeza del estado de sus hijos, el derecho de heredar a sus padres, la seguridad para sus personas; nada de templos públicos, ningún derecho a cargos municipales, a las dignidades, los católicos no las tienen en Londres ni en otros países»[43]. La desigualdad es inherente a la tolerancia[44]. Esta implica la existencia de una verdad oficial, de una ortodoxia, de manera que la permisión de otras perspectivas no supone en ningún caso su validación ni tampoco, generalmente, la mera incorporación de las mismas al espacio público.

Todas estas limitaciones y condicionantes motivarán, como es bien sabido, que a finales del siglo XVIII los cada vez más numerosos defensores de la libertad religiosa detesten la tolerancia como una forma más de despotismo, totalmente incompatible con el reconocimiento jurídico de aquel derecho natural[45]. Célebre en este sentido es el discurso que el Conde de Mirabeau dirigió a la Asamblea francesa en el debate que precedió a la elaboración del artículo 10 de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano: «No vengo a predicaros la tolerancia. La libertad más ilimitada de la religión es a mis ojos un derecho tan sagrado que la palabra tolerancia me parece en cierto modo tiránica. La existencia de la autoridad que tiene el poder de tolerar ataca a la libertad de pensar por lo mismo que tolera, ya que podría también no tolerar»[46]. Este sentimiento era compartido al otro lado del Atlántico por Thomas Paine, para quien la tolerancia «es, no lo contrario de intolerancia, sino su imagen

43 Voltaire, *Tratado de la tolerancia*, cit., p. 39.

44 Esta ligazón esencial entre tolerancia y desigualdad —en todas sus dimensiones (religiosa, política, racial, sexual, cultural, económica, social…)— sigue siendo uno de los elementos centrales en las críticas a la noción ética de tolerancia vigente en las sociedades contemporáneas. Tal vez la posición más incisiva en esta dirección ha sido la crítica expuesta por Herbert Marcuse, en su ensayo sobre la «tolerancia represiva», acerca del papel apaciguador frente a las injusticias sociales que la tolerancia juega en las sociedades industriales avanzadas. En su opinión, en el contexto de una sociedad de la abundancia cuyos miembros se han vuelto incapaces de reconocer sus propios intereses como seres libres y capaces de autodeterminarse a causa del bienestar y el exceso de estímulos, la manipulación y la distracción, la tolerancia ha perdido su potencial liberador para convertirse, fundamentalmente, en un principio legitimador de un *estatus quo* profundamente desigualitario.

45 Como nos recuerdan Peces-Barba, Gregorio y Prieto, Luis, «La filosofía de la tolerancia», cit., la libertad religiosa implica tres rasgos característicos básicos: garantía de una posición subjetiva iusfundamental, afirmación de un principio de igualdad o no discriminación por motivos religiosos y exigencia de neutralidad de los poderes públicos (p. 268). Requisitos que, como hemos visto, no se satisfacen en un régimen de tolerancia religiosa.

46 Mirabeau, *Discours et opinions*, Paris, 1820, p. 328.

complementaria», en cuanto «ambas cosas son despotismo»[47]. Y también Kant rechazará «el pretencioso nombre de tolerancia», porque el ejercicio de los derechos naturales no puede depender de la indulgencia de los gobernantes[48].

A pesar de todo ello, lo cierto es que la tolerancia se constituyó históricamente en la primera forma de reconocimiento jurídico de las disidencias religiosas. En los diversos edictos y actas de tolerancia promulgados a lo largo de los siglos XVI y XVII el Estado asumió por primera vez, aunque fuera de una manera limitada y bajo ciertas condiciones, la intangibilidad de un determinado ámbito de autonomía individual: la conciencia. Representó, pues, en el proceso de desenvolvimiento gradual de la idea de libertad personal en el ámbito religioso una etapa previa a la afirmación de la plena libertad religiosa. En este sentido bien puede afirmarse que la tolerancia fue un puente hacia la misma[49]. De hecho, esta es una de las funciones que, en diversos contextos históricos e institucionales, siempre ha cumplido la tolerancia: constituir un expediente transitorio para pasar de la prohibición de determinados comportamientos o prácticas a su reconocimiento como derechos. Como sostenía Goethe, «en realidad, la tolerancia debería ser solo un sentimiento transitorio que lleve al reconocimiento», porque «tolerar significa ofender»[50].

Por ello mismo, las raíces históricas y filosóficas de la idea de libertad religiosa son en buena medida distintas de las que se encuentran en la noción de tolerancia, pese a que los defensores de una y otra pudieran tener intereses comunes y librar una batalla conjunta contra el despotismo estatal en materia de religión. Fueron fundamentalmente aquellas sectas protestantes minoritarias que adoptaron el modelo congregacionalista de la comunidad eclesiástica como una asociación libre y voluntaria de fieles, caracterizadas por su fanatismo religioso y su intransigencia ante cualquier interferencia estatal en el ámbito espiritual, quienes se constituyeron en las más firmes defensoras del derecho incondicional de todo individuo a profesar libremente la religión deseada[51]. Y tal reivindicación alcanzará plasmación jurídica por primera vez en el nuevo continente. Pero esa es ya otra historia.

---

47 Paine, Thomas, *Derechos del Hombre*, trad. de F.S. Fontenla, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 84.

48 Kant, Inmanuel, «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en Erhard, J.B. y otros, *¿Qué es Ilustración?*, trad. de A. Maestre y J. Romagosa, Tecnos, Madrid, 1989, p. 24.

49 Por ello señala Kamen, Henry, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, trad. de M.ª José del Río, Alianza Editorial, Madrid, 1987, que «no es lo mismo el liberalismo en religión que la tolerancia, pero históricamente fue a menudo un requisito previo» (p. 11).

50 Goethe, Johann Wolfgang von, *Máximas y reflexiones*, trad. de J. del Solar, Edhasa, Barcelona, 1993, p. 199.

51 Como afirma Fromm, Erich, *El miedo a la libertad*, trad. de G. Germani, Paidos, Barcelona, 1990, solo gracias a la acción de estos grupos marginales, perseguidos tanto por los católicos como por las iglesias protestantes institucionalizadas, puede afirmarse que «la Reforma constituye una de las raíces de la idea de libertad y autonomía humanas, tal como ellas se expresan en la democracia moderna» (p. 55).

IV. Bibliografía

Altusio, **Johannes**, *La Política*, trad. de P. Mariño, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.

Aquino, **Tomás de**, *Suma Teológica*, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947.

Artola, **Miguel**, *Textos fundamentales para la Historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

Atienza, **Manuel** y **Ruiz Manero**, **Juan**, *Ilícitos atípicos*, Trotta, Madrid, 2006.

Blázquez Ruiz, **F. Javier**, *Ensayo sobre la tolerancia. La fragilidad de los derechos*, Dykinson, Madrid, 2016.

Bobbio, **Norberto**, «Las razones de la tolerancia», en ID., *El tiempo de los derechos*, trad. de R. de Asís, Sistema, Madrid, 1991.

Bodin, **Jean**, *Los seis libros de la República*, trad. de P. Bravo, Tecnos, Madrid, 1985.

Camps, **Victoria**, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.

Crossman, **Richard Howard**, *Biografía del Estado moderno*, trad. de J.A. Fernández, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1987.

Delumeau, **Jean**, *La Reforma*, trad. de J. Termes, Labor, Barcelona, 1985.

Embree, **Lester**, «La tolerancia analizada reflexivamente», en Rizo-Patrón, Rosemary (ed.), *Tolerancia: interpretando la experiencia de la tolerancia*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, pp. 41-51.

Erasmo de Roterdam, *Elogio de la locura*, trad. de A. Rodríguez Bachiller, Aguilar, Madrid, 1970.

Fetscher, **Iring**, *La tolerancia*, trad. de N. Machain, Gedisa, Barcelona, 1994.

Fromm, **Erich**, *El miedo a la libertad*, trad. de G. Germani, Paidos, Barcelona, 1990.

García Figueroa, **Alfonso**, «Del derecho a la tolerancia al derecho de la tolerancia», *Jueces para la democracia*, n.º 56, 2006, pp. 31-40.

Garzón Valdés, **Ernesto**, *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.

Goethe, **Johann Wolfgang von**, *Máximas y reflexiones*, trad. de J. del Solar, Edhasa, Barcelona, 1993.

Hobbes, **Thomas**, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. de M. Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Jellinek, **George**, *La Teoría general del Estado*, trad. de F. de los Ríos, Albatros, Buenos Aires, 1981.

Kamen, **Henry**, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, trad. de M.ª José del Río, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

Kant, **Inmanuel**, «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en Erhard, J.B. y otros, *¿Qué es Ilustración?*, trad. de A. Maestre y J. Romagosa, Tecnos, Madrid, 1989.

La Torre, **Massimo**, «La tolerancia como principio no relativo del ejercicio de un derecho. Una aproximación discursiva», *Derechos y Libertades*, n.º 8, pp. 253-274.

Laski, **Harold J**., *El liberalismo europeo*, trad. de V. Miguélez, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

Lecler, **Joseph**, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, trad. de A. Molina, Marfil, Alcoy, 1969.

López Calera, **Nicolás**, «Derecho y tolerancia», *Jueces para la democracia*, 1992, pp. 3-8.

Lutero, **Martin**, «Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia», en ID., *Escritos políticos*, trad. de J. Abellán, Tecnos, Madrid, 1986.

Marcuse, **Herbert**, «La tolerancia represiva», en Wolff, Robert P., Marcuse, Herbert y Moore, Barrington, *Crítica de la tolerancia pura*, Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 77-104.

Martínez de Pisón, **José**, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Tecnos, Madrid, 2001.

Martínez de Pisón, **José**, «De la tolerancia religiosa a la libertad de conciencia: un viaje inconcluso (siglos XVI-XXI)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tomo 44(1), 2014, pp. 111-130.

Mirabeau, *Discours et opinions*, Paris, 1820.

Montaigne, **Michel de**, *Los Ensayos*, trad. de J. Bayod, Acantilado, Barcelona, 2007.

Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, trad. de G. Isnardi, Losada, Buenos Aires, 2007.

Nicholson, **Peter**, «Toleration as a Moral Ideal», en Horton, John y Mendus, Susan (eds.), *Aspects of Toleration*, Methuen, London, 1985, pp. 158-173.

Paine, **Thomas**, *Derechos del Hombre*, trad. de F.S. Fontenla, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Peces-Barba, **Gregorio**, *Escritos sobre derechos fundamentales*, Eudema, Madrid, 1988.

Peces-Barba, **Gregorio**, «El Edicto de Nantes», en Peces-Barba, Gregorio y Fernández, Eusebio (dirs.), *Historia de los derechos fundamentales.* Tomo I: *Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 685-712.

Peces-Barba, **Gregorio** y **Prieto**, **Luis**, «La filosofía de la tolerancia», en Peces-Barba, Gregorio y Fernández, Eusebio (dirs.), *Historia de los derechos fundamentales.* Tomo I: *Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 265-373.

Plamenatz, **John**, *Man and Society*, Longman, 1988.

Prieto, **Luis**, «Prólogo» de Marciani, Betzabé, *Tolerancia y derechos. El lugar de la tolerancia en el Estado constitucional*, Atelier, Barcelona, 2016, pp. 11-14.

Raphael, **David D.**, «The intolerable», en Mendus, Susan (ed.), *Justifying Toleration*, Cambridge University Press, 1988, pp. 137-154.

Rawls, **John**, *Liberalismo político*, trad. de S.R. Madero, FCE, México, 1996.

Schmitt, **Carl**, *El concepto de lo político*, versión española de R. Agapito, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

Sen, **Amartya**, *Desarrollo y libertad*, trad. de E. Rabasco y L. Toharia, Planeta, Barcelona, 2000.

Solar Cayón, **José Ignacio**, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Dykinson, Madrid, 1996.

Thibaut, **Carlos**, *De la tolerancia*, Visor, Madrid, 1999.

Troeltsch, **Ernst**, *El protestantismo y el mundo moderno*, trad. de E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Tuck, **Richard**, «Scepticism and toleration in the seventeenth century», en Mendus, Susan (ed.), *Justifying Toleration*, Cambridge University Press, 1988, pp. 21-36.

Ullmann, **Walter**, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, trad. de R. Vilaró, Ariel, Barcelona, 1983.

Voltaire, *Tratado de la tolerancia*, trad. de Carlos Chíes, Crítica, Barcelona, 1992.

WATTS, **Michael**, *The Dissenters. From the Reformation to the French Revolution*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

WILLIAMS, **George H.**, *La Reforma radical*, trad. de A. Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

UN VERDADERO JUDÍO NO PODRÁ SER NUNCA UN BUEN CIUDADANO[1]. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ANTIJUDAÍSMO EN NORUEGA (1814-1945)

Guillermo Vicente y Guerrero
Universidad de Zaragoza[2]

SUMARIO

I. La Historia como fundamento de exclusión: algunas reflexiones previas. II. Patriotismo, luteranismo, anticatolicismo y antijudaísmo como factores identitarios en la construcción del nuevo Estado nacional noruego. III. Discurso constitucional e introducción de la cláusula de exclusión judía en la Constitución de Eidsvoll. IV. Christian Magnus Falsen y el recurso a la Historia como base del rechazo: *Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan*. V. Aplicación y derogación de la cláusula. El debate posterior. VI. La ocupación alemana. Vidkun Quisling y el holocausto noruego. VII. Bibliografía citada.

---

1 La frase que encabeza el presente título: «en sand jøde aldrig kunde være en god borger» está tomada de la intervención que en el Parlamento de Eidsvoll ofreció el pastor Nicolai Wergeland en la sesión del sábado 16 de abril de 1814. Recogida en: SIBBERN, V.C.W., *V.C.W. Sibberns Dagbog paa Eidsvold fra 10de April til 17de Mai 1814* (Diario de V.C.W. Sibbern en Eidsvold desde el 10 de abril hasta el 17 de mayo de 1814), *Historisk tidsskrift* (Revista de Historia), I (1), 1871, pp. 208-272, la cita en p. 221. Edición de M. Birkeland. Esta misma frase sería reproducida, como símbolo de la histórica tradición noruega antijudía, en el artículo «Norge for nordmenn!» (¡Noruega para los noruegos!), *Fritt Folk,* 14 de marzo de 1942. *Fritt Folk* fue el órgano de expresión del partido fascista *Nasjonal Samling* liderado por Vidkun Quisling.

2 Profesor de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de Zaragoza. Cualquier comentario, crítica u observación serán bienvenidos y oportunamente contestados. Dirección de contacto: gvicente@unizar.es

I. La Historia como fundamento de exclusión: algunas reflexiones previas

A lo largo de los últimos dos mil años la generalizada hostilidad, cuando no rechazo directo, que la presencia judía despertó entre no pocas culturas fue moldeando una concepción del antijudaísmo como un fenómeno atemporal, permanente e incluso estático que, trascendiendo incluso lo histórico, se acabó viendo paradójicamente legitimado por la propia Historia. Esta es la línea que se siguió entre las élites culturales noruegas de comienzos del ochocientos que, lideradas por el juez Christian Magnus Falsen, intentaron justificar la exclusión judía como una necesidad que venía avalada por toda una serie irrebatible de ejemplos históricos.

Falsen estaba especialmente influido por las tesis antijudías del historiador alemán Friedrich Buchholz, cuya principal obra, *Moses und Jesus*[3], había sido traducida al danés en 1813 por el exaltado poeta antijudío Thomas Thaarup. Buchholz subrayaba que «sin el conocimiento del pasado difícilmente puede llegar a comprenderse el presente»[4], incidiendo en que la propia historia del pueblo judío demostraba que «no había identificación posible entre los judíos y el resto de los ciudadanos»[5]. Unos judíos que, como manifestaría otro de los principales intelectuales noruegos del momento, el profesor Georg Sverdrup, «siempre se convertirían en un Estado dentro de un Estado»[6]. Unos judíos que, a lo largo de la Historia, según el influyente teólogo y filólogo germano danés Daniel Gotthilf Moldenhawer, habían socavado y debilitado internamente a todos aquellos estados que habían tenido la amabilidad de acogerlos, como bien explicitaba, entre otros, el ejemplo español[7].

Pero esta doble tendencia alrededor de la internacionalización espacial y de la continuidad temporal que parece acompañar el fenómeno del antijudaísmo puede llegar a confundir. Y resulta peligrosa. Que dicho fenómeno se haya dado a lo largo de la historia en muy diversos tiempos y lugares no

---

3 Buchholz, F., *Moses und Jesus, oder über das intellektuelle und moralische Verhältniss der Juden und Christen: eine historisch-politische Abhandlung*, Johann Friedrich Unger, Berlín, 1803. Versión danesa: *Moses og Jesus eller om Jødernes og de Christnes intellectuelle og moralske Forhold, en historisk-politisk afhandling* (Moisés y Jesús o las relaciones intelectuales y morales entre los judíos y los cristianos, una disertación histórico-política), Fr. Brummer, Copenhague, 1813. Traducción de Thomas Thaarup.

4 Buchholz, F. *Moses und* Jesus*, op. cit.*, p. 5.

5 Buchholz, F. *Moses und Jesus, op. cit.*, p. 44.

6 Sibbern, V.C.W., *V.C.W. Sibberns Dagbog paa Eidsvold…, op. cit.*, p. 221.

7 Moldenhawer, D. G., «Afhandling om den Indflydelse, de Jøderne i Spanien tilstaaede Rettigheder i Middelalderen havde paa Statsforfatningen og det offentlige Vel» (Disertación sobre la influencia que los derechos concedidos a los judíos en España durante la Edad Media tuvieron sobre la constitución del Estado y el bien común), *Det Skandinaviske Literaturselskabs Skrifter* (Escritos del Círculo Literario Escandinavo), 2, 1806, pp. 122-146.

conlleva necesariamente que se trate de algo atemporal e inmutable pues, si se admite y asume la existencia de un odio ahistórico e inexorable hacia los judíos, se puede llegar a minimizar la relevancia de las diversas acciones y manifestaciones que, en momentos y territorios concretos, se han llevado a cabo en su contra.

La Historia no legitima los desafueros, las injusticias ni los abusos, simplemente los muestra. El ejemplo histórico continuado no puede servir como fundamento legitimador de conductas desviadas, por mucho que se repitan en el tiempo. Mas la Historia no por ello deja de resultar imprescindible, pues un estudio histórico profundo de las circunstancias y del contexto en el que aquellas se mueven sirve para percibir mejor las ideas que se encuentran detrás. Para comprender el antijudaísmo noruego conviene observar la legislación existente, los debates parlamentarios, las discusiones entre las élites culturales, la prensa periódica… de Noruega. Sólo así, huyendo de vacuas y banales justificaciones que intentan enfatizar su presunto carácter internacional, podrá entenderse como lo que realmente fue: un fenómeno que, no por compartido con otros territorios, dejó de ofrecer sus singularidades y especificidades propias.

II. Patriotismo, luteranismo, anticatolicismo y antijudaísmo como factores identitarios en la construcción del nuevo Estado nacional noruego

El problema judío alcanzó en Noruega una especial relevancia cuando sus primeros diputados constituyentes, reunidos en Eidsvoll en abril de 1814, abordaron el complicado proceso de conformación identitaria del nuevo Estado nacional y liberal que se quería levantar, una vez consumada la separación de Dinamarca a resultas del *Tratado de Kiel* firmado por el rey Frederik VI en enero de ese mismo año[8]. En dicho tratado, el monarca cedió el Reino de Noruega al rey de Suecia, lo que desde amplias capas poblaciones noruegas fue entendido como una indiscutible renuncia a su soberanía, excitando unos ánimos patrióticos que ya se encontraban presentes en décadas anteriores[9].

En cuestión de unas pocas semanas, Noruega inició un trepidante salto que le condujo directamente a la Edad Contemporánea[10]. Bajo la dirección del

8 Véase como marco de referencia: Vicente y Guerrero, Guillermo, *Constitución y revolución en los inicios del Estado nacional noruego,* Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2022.

9 Sobre el particular: Lunden, K., *Norsk gråLysing. Norsk nasjonalisme 1770-1814 på allmenn bakgrunn* (Amanecer noruego. Nacionalismo noruego entre 1770 y 1814 en su trasfondo general), Det Norske Samlaget, Oslo, 1992.

10 Una valiosa crónica de los acontecimientos de ese año 1814 sigue siendo: Koht, H., *1814. Norsk dagbok hundre aar efterpaa* (1814. Diario noruego cien años después), Aschehoug,

príncipe danés Christian Frederik[11], que entonces ejercía como virrey, se convocaron las primeras elecciones de la historia del país con objeto de elaborar un texto constitucional que pudiera servir como instrumento de legitimación de ese nuevo Estado liberal nacional que se quería levantar[12]. Un texto que, basado en la separación de poderes, en la soberanía compartida y en la existencia de toda una serie de derechos y libertades fundamentales de índole liberal[13], pudiera utilizarse tanto para afianzar las conquistas internas como para ser invocado con ciertas garantías de cara al exterior[14]. Para su propia supervivencia como nación independiente, resultaba esencial lograr su reconocimiento por parte de las principales potencias como un sujeto de Derecho internacional, como un verdadero Estado nacional libre e independiente[15].

La búsqueda de elementos identitarios en los que basar ese nuevo Estado nacional liberal noruego en construcción encontró rápidamente en el luteranismo un factor absolutamente diferencial. Un luteranismo al que se recurrió como instrumento de cohesión social, convirtiéndose en uno de los principales elementos conformadores de dicho Estado nacional, generando un nuevo y singular patriotismo, una especie de «nacionalismo confesional»[16]. El pacto

Cristianía, 1914. Una útil aproximación actual, generosa en fuentes primarias: Fure, E., *Eidsvoll 1814. Hvordan grunnloven ble til* (Eidsvoll 1814. Cómo la Constitución llegó a ser), Dreyers Forlag, Oslo, 2013.

11 Una fuente primaria de extraordinario valor para la reconstrucción de todo el proceso es el diario personal de Christian Frederik, publicado en Olafsen, A., y Raabe, J. (eds.), *Kong Christian Frederiks dagbok fra hans ophold i Norge i 1814. Utgit som tillæg til «Riksforsamlingens forhandlinger»* (El diario del rey Christian Frederik desde su estancia en Noruega en 1814. Publicado como suplemento a los «Asuntos de la Asamblea del Reino»), Grøndahl & Søns Boktrykkeri, Cristianía, 1914. Los «dagbøger» (diarios personales) de los diputados fueron también publicados, en ocasiones de forma fragmentaria, en diversas fuentes bibliográficas a lo largo de los siglos XIX y XX.

12 Christian Frederik, *Aabent Brev fra Norges Regent, Prinds Christian Frederik, angaaende Rigets nærværende Stilling, og tilkommende Regjeringsforfatning* (Carta abierta —de 19 de febrero— del regente noruego, el príncipe Christian Frederik, sobre la posición actual del Reino y la próxima Constitución del Gobierno), Jacob Lehmann, Cristianía, 1814. En este importante documento Christian Frederik se autoproclamó regente de Noruega y convocó elecciones a cortes constituyentes.

13 Un análisis detallado del texto en Vicente y Guerrero, Guillermo, *Constitución y revolución en los inicios del Estado nacional noruego, op. cit.*, en especial pp. 143-214.

14 Desde un prisma fundamentalmente histórico: Mestad, O., y Michalsen, D. (eds.), *Grunnloven. Historisk kommentarutgave 1814-2020* (La Constitución. Edición histórica comentada 1814-2020), Universitetsforlaget, Oslo, 2021.

15 Véase: Malt, G.-F., «Vattel´s system for subjects in International Law, and the establishment of Norway as a Nation in 1814», en Stapelbroek, K., Y Trampus, A. (eds.), *The legaciy of Vattel´s Droit des gens,* Palgrave Macmillan, Cham, 2019, pp. 235-265, en especial pp. 258-265.

16 Vicente Y Guerrero, Guillermo, «Sobre la libertad religiosa en Noruega. Patriotismo, luteranismo y exclusión. Su discurso constitucional», *Revista de Estudios Políticos,* núm. 197, julio-septiembre de 2022, pp. 69-108, en especial pp. 74-81 y 97-99, la referencia en p. 97.

suscrito entre Christian Frederik y la Iglesia luterana supuso importantes réditos para ambos, manteniéndolos en lo más alto del entramado nacional, orgullosos de compartir un status social absolutamente hegemónico.

No había la menor duda, un clérigo perteneciente a la Iglesia evangélico luterana en Noruega en el año 1814 llevaba a cabo una doble representación: la de Dios y la del rey[17], ejerciendo de vínculo entre ambos dos y la defensa de la vieja patria noruega, como revelan muchas de las «adresser» o papeletas preparadas en las parroquias para dar fe de los resultados del proceso electoral. Así se manifestaba tanto la adresser elaborada desde Grue, provincia de Hedemarkens, donde se recalcaba que los ciudadanos noruegos «ponemos en Dios y en usted —Christian Frederik— nuestra confianza»[18], como la compuesta desde Bergen, donde se subrayaba que «¡Dios bendecirá nuestro amor de hijos, y la vieja Noruega se mantendrá firme!»[19].

La unidad religiosa, como bien subraya Leivestad, constituía «una fortaleza para el Estado»[20]. Y la Iglesia luterana negó, ya desde el principio, la posibilidad de integrar a los católicos y a los judíos en dicho proceso nacionalizador e identitario[21]. En el caso de los judíos se seguía la línea marcada por Falsen y por Sverdrup, para quienes «allí donde iba el colectivo semita formaba un Estado en sí mismo». Calificados despectivamente por Voltaire como «una horda de ladrones»[22], los judíos generaban como colectivo una enorme hostilidad entre la mayor parte de sociedad noruega de comienzos de siglo. Y, por ende, entre los constituyentes de Eidsvoll resultaba evidente que el pueblo judío no compartía vínculo alguno ni con la cultura, ni con la

17 Elstad, H., «Religion and Patriotism in 1814 Norway», *Kirchliche Zeitgeschichte,* 28 (1), 2015, pp. 98-105, la cita en p. 101.

18 Olafsen, A., y Birch-Reichenwald, K. (eds.), *Riksforsamlingens forhandlinger, vol. II., Adresser og fuldmagter* (Asuntos de la Asamblea del Reino, vol. II., Actas electorales y autorizaciones), Grøndahl & Søns Boktrykkeri, Cristianía, 1914, p. 186.

19 Olafsen, A., y Birch-Reichenwald, K. (eds.), *Riksforsamlingens forhandlinger, vol. II., Adresser og fuldmagter, op. cit.*, p. 37.

20 Leivestad, T., «Religionsfrihet i Norge» (La libertad religiosa en Noruega), en VV. AA., *Legal Essays. Festskrift til Frede Castberg i anledning av hans 70 årsdag* (Ensayos jurídicos. Homenaje a Frede Castberg con ocasión de su setenta cumpleaños), Universitetsforlaget, Oslo, 1963, pp. 512-527, la cita en p. 518.

21 Sobre el anticatolicismo noruego, por todos: Oftestad, B. T., «Jesuittparagraf og antikatolisisme. Debatt om og endring av Grunnlovens paragraf 2» (El parágrafo jesuita y anticatolicismo. Debate y cambio sobre el parágrafo 2 de la Constitución), *Teologisk Tidsskrift,* núm. 4, 2014, pp. 408-430.

22 Cita significativamente recogida por: Falsen, C. M., *Excerpta Historiam mundi illustrantia* (Extractos ilustrados de la Historia del mundo), 6 vols., más un séptimo de suplemento, algunos de ellos fechados en 1813, 1327 hojas. Manuscrito conservado y digitalizado por la Biblioteca de la Universidad de Bergen, UBB Ms. 37 a, b, c, d, e, f, g. https://digitalt.uib.no/handle/123456789/3388 la cita en vol. 2, p. 202. Falsen toma la referencia del *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* en la edición de las obras completas de Voltaire llevada a cabo por A. A. Renovard, París, 1819, tomo IV, p. 174.

historia, ni con la religión ni, en suma, con los factores que conformaban la identidad del pueblo noruego.

Uno de los principales diputados de Eidsvoll, el conservador juez Lauritz Weidemann, subrayaría al respecto en su propio proyecto constitucional que el mayor peligro del pueblo judío era su «esperanza de volver a levantarse como una nación»[23]. Esa era la línea defendida por buena parte de la intelectualidad europea de comienzos del ochocientos, bien representada por el historiador nacionalista alemán Friedrich Rühs, quien en su exitoso panfleto nacionalista, xenófobo y antijudío Über die *Ansprüche* der *Juden an das deutsche Bürgerrecht*[24] señalaba que la identidad judía era incompatible con la idea de ciudadanía en un Estado moderno, en especial por la rotunda oposición de los hebreos a convertirse al cristianismo, basamento identitario indiscutible de Occidente.

El llamado «problema judío» era también cuestión de discusión preferente en los otros dos países escandinavos con los que Noruega mantenía una mayor afinidad: Suecia y Dinamarca[25]. Precisamente en Dinamarca, país al que Noruega llevaba unido desde 1536/7 en calidad de presunto socio igualitario, había tenido lugar el año anterior «den litterære jødefejde» (la disputa judía literaria)[26], en la que durante varios meses se discutió con agitación el auténtico carácter del pueblo judío y el papel que podía llegar a jugar dentro de una sociedad que, como la danesa, acogía un importante grupo judío de alrededor de 4000 personas. Dicha disputa concluiría, oficialmente, con una declaración firmada el 29 de marzo de 1814 por el rey Frederik VI, la «Frihedsbrevet» (Carta de Libertad), por la que el colectivo judío alcanzó la igualdad de derechos equiparándose al resto de la población danesa a cambio de perder una parte importante de su autonomía anterior[27].

Pero el conjunto de la sociedad danesa no aceptó unánimemente la solución adoptada por su monarca. En septiembre de 1819 se inició «den korporlige

---

23 Weidemann, L., *Udkast til en Constitution for Kongeriget Norge* (Proyecto de Constitución para el Reino de Noruega), en Olafsen, A. (ed.), *Riksforsamlingens forhandlinger, vol. I., Bilag til hovedprotokollen* (Asuntos de la Asamblea Nacional, volúmen I., Apéndice a las actas principales), *op. cit.*, pp. 124-155, la cita en p. 148.

24 Rühs, F., *Über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht* (Acerca de las pretensiones de los judíos a la ciudadanía alemana), Realschulbuchhandlung, Berlín, 1816.

25 Sobre el antisemitismo en Suecia y en Dinamarca durante este período véase: Vicente y Guerrero, Guillermo, «Por el bienestar de la patria. Antijudaísmo e identidad nacional en Dinamarca, Noruega y Suecia en los inicios de la Edad Contemporánea», *Religión, Derecho y Estado,* vol. 7, 2023, epígrafes II y III.

26 Ver con carácter general: Barfod, J. H., Kleeblatt, N. L., Mann, V. B., Braunstein, S. L., et al., *Kings and Citizens: The History of the Jews in Denmark 1622-1983*, 2 vols., Jewish Museum, Nueva York, 1983.

27 Stræde, T., «The «Jewish Feud» in Denmark 1813», en Hoffmann, C. (ed.), *The exclusion of Jews in the Norwegian Constitution of 1814,* Metropol Verlag, Berlín, 2016, pp. 103-120, la referencia en p. 107.

jødefejde» (la disputa judía física), con importantes disturbios antijudíos en ciudades como Copenhague u Odense que generarían graves consecuencias materiales[28]. Varias décadas más tarde los estereotipos antijudíos seguían siendo comunes en el seno de una sociedad que, pese a la incorporación de los judíos a la ciudadanía danesa, mantenía su rechazo a considerarlos como miembros de pleno derecho del nuevo Estado nacional[29].

La cuestión judía también era un asunto preferencial en Suecia, donde desde 1782 regía un reglamento especial para los judíos, el llamado «Judereglementet», que permitía a los judíos moverse con libertad entre Estocolmo, Goteborg, Norrköping y posteriormente Karlskrona para llevar a cabo sus actividades artesanas y comerciales, a cambio de cumplir toda una serie de requisitos y de sufrir unas ciertas limitaciones[30]. Importantes círculos intelectuales, bien representados por publicistas y políticos como Johan Wegelin, Carl Gustaf Nordforss o Gustaf Stabeck, incidieron en la dificultad de aceptar el judaísmo como una parte de la identidad sueca[31], llegando alguno de ellos, como Stabeck, a proponer su expulsión del país por llevar a cabo maléficas prácticas comerciales y propiciar la usura[32].

Especialmente combativo se mostró a este respecto el barón Johan Ludvig Boije, autor de 27 textos antijudíos durante 1815, quien mantendría una encendida polémica sobre la cuestión judía tanto en el «Riksdag»[33], con el político Otto Frederik Pählman, como en la prensa con el publicista y jurista Carl August Grevesmöhlen, autor en dicho año 1815 de 60 textos projudíos. Esa polémica, denominada «Grevesmöhlenfejden» (disputa de Grevesmöhlen), quedaría finalmente respresentada por la edición de más de 150 panfletos y artículos de prensa, muchos de ellos con expresiones altamente injuriosas, constituyendo indirectamente, como bien señala Cordelia Heß, «an opportunity to debate liberalism, the national economy and constitutio-

28 Rasmussen, J., «Jødefejden og de beslægtetede uroligheder, 1819-1820» (La disputa judía y los disturbios relacionados, 1819-1820), en *Kirkehistoriske Samlinger* (Colecciones de Historia de la Iglesia), Syddansk Universitetsforlag, Copenhague, 2010, pp. 131-165.

29 Sobre el particular: Schwarz Lausten, M., *Jews and Christians in Denmark,* Brill, Leiden, 2015, en especial pp. 127-172.

30 Valentin, H., Judarnas *historia i Sverige* (Historia de los judíos en Suecia), Bonnier, Estocolmo, 1924, pp. 238 y ss.

31 Edgren, H., «Societal change, economic decline and national identity: the debate about jews in Sweden it the Early Nineteenth Century», en Hoffmann, C. (ed.), *The exclusion of Jews in the Norwegian Constitution of 1814, op. cit.*, pp. 121-140, la referencia en p. 140.

32 Stabeck, G., *Memorial, uppläst i riksens höglofl, ständers allmänna beswärs och ekonomi utskott den 7 julii 1812, innehållande dels tillägg och dels anmärkningar emot samma utskotts betänkande, rörande manufacturernas och fabriquernas upphjelpande* (Memorial, leído en la Audiencia Nacional, ante el comité general de quejas y finanzas el 7 de julio de 1812, que contiene en parte adiciones y en parte comentarios contra el informe del mismo comité, sobre los remedios para los manufacturas y las fábricas), Olof Grahn, Estocolmo, 1815.

33 De especial interés: Boije, J. L., *Memorial… den 13* April *1815,* Estocolmo, 1815.

nal matters»[34]. La llegada al trono sueco del católico Carl Johan, así como la modernización que fueron experimentando las estructuras económicas del país, más tendentes a la liberalización que a los gremios, facilitaron que el debate se fuera moderando, y ya en 1838 el «Judereglementet» fue definitivamente abolido[35].

La postura antijudía era pues compartida a principios del siglo XIX por amplias capas poblacionales tanto suecas como danesas. Y todavía más entre la sociedad noruega, cuyos prejuicios estaban sólidamente sustentados sobre una legislación singularmente excluyente. No obstante, también es cierto que dichos escrúpulos no eran unánimes, pues también hubo intelectuales de primera talla que, como Niels Treschow, filósofo danés y profesor en la Universidad de Cristianía, defendieron la causa judía manifestando que la diversidad cultural era un factor que potenciaba y enriquecía a las sociedades[36] . O como el pastor protestante Peter Ulrik Magnus Hount o el juez Arnoldus von Westen Sylow Koren, que llevarían a cabo en el propio parlamento de Eidsvoll, como a continuación se verá, una encendida protesta, que resultaría absolutamente infructuosa, por la manifiesta intolerancia religiosa imperante en el artículo II del texto constitucional.

III. Discurso constitucional e introducción de la cláusula de exclusión judía en la Constitución de Eidsvoll

De un enorme interés resultan las discusiones que la cuestión judía generó en la «Riksforsamlingen» (Asamblea del Reino)[37]. Estas se produjeron en las sesiones del 16 de abril y del 4 de mayo de ese «milagroso año» de 1814[38]. En la sesión del 16 de abril se discutió una propuesta redactada por el «Constitu-

34 Hess, C., *The medieval archive of antisemitism in nineteenth-century Sweden*, Walter de Gruyter, Berlín y Boston, 2022, p. 4.

35 Véase con carácter general: Berggren, L., *Nationell upplysning: Drag I den svenska antisemitismens idéhistoria* (Ilustración nacional: Características de la historia de las ideas antisemitas en Suecia), Carlssons, Estocolmo, 1999.

36 Treschow, N., *Kultur forbinder Nationer, men smelter dem ikke sammen. En tale holden den 10 Januari i Anledning af sidste aarlige Examen i den jødiske Frieskole* (La cultura conecta a las naciones, pero no las fusiona. Discurso pronunciado en 10 de enero con motivo del último examen anual de la Escuela Libre judía), Andreas Seidelin, Copenhague, 1811.

37 Olafsen, A. (ed.), *Riksforsamlingens forhandlinger, vol. I., Protokoller med bilag og tillæg* (Asuntos de la Asamblea del Reino, vol. I., Actas parlamentarias con anexos y suplementos), Grøndahl & Søns, Cristianía, 1914, p. 181. Dichos «protokoller» (actas) editados por Olafsen integran el primer volumen de los cinco que forman la serie de los *Riksforsamlingens forhandlinger* (Asuntos de la Asamblea del Reino). En este primer volumen se recoge el «Constitutions Committeens protokol» (Acta del Comité Constitucional), pp. 433-463, que incluye los «elleve grunnsetningene» en sus pp. 435 y 436.

38 Así: Alnæs, Karsten, *1814. Miraklenes år* (1814. El año de los milagros), Schibsted, Oslo, 2013.

tions Committee» (Comité Constitucional) con los puntos básicos que debían guiar la elaboración del texto constitucional, propuesta en la que la cláusula antijudía ya aparecía, concretamente en su punto octavo[39]. El verdadero introductor de la misma fue el pastor Nicolai Wergeland, quien ya en el parágrafo 8 del segundo capítulo de su propio proyecto constitucional, señalaba que «Ninguna persona de credo judío puede entrar dentro las fronteras de Noruega, y mucho menos establecerse allí»[40]. Ya desde las primeras sesiones parlamentarios llevadas a cabo en Eidsvoll, puede afirmarse que en el ambiente flotaba, con respecto a los judíos, una muy negativa «imaginary image of them»[41].

En la sesión de 16 de abril destacó no obstante la oposición que sobre la cláusula de exclusión manifestó el pastor protestante Peter Ulrik Magnus Hount, uno de los diputados más valiosos del improvisado hemiciclo, quien subrayó que consideraba «inapropiado establecer públicamente un principio tan intolerante en una propuesta de gobierno»[42]. Las contestaciones que sufrió Hount tras su intervención revelan que la mayor parte del parlamento pensaba precisamente lo contrario. Nicolai Wergeland le replicó que «un verdadero judío no podrá ser nunca un buen ciudadano»[43], mientras que el profesor Georg Sverdrup, en representación del propio «Constitutions Committee», afirmó que el pueblo judío jamás se integraría plenamente en el seno de una sociedad como la noruega. Por su parte, el conde Herman Wedel Jarlsberg incidió en que si el objetivo de la cláusula consistía en evitar que el pueblo judío pudiera establecerse en el Reino de Noruega, resultaba «antiliberal» aceptar un principio de esta naturaleza[44]. El debate concluyó abruptamente cuando el representante campesino Teis Jacob Torkilsen Lundegaard se levantó y gritó con rudeza que se pusieran en pie todos aquellos diputados que no quisieran presencia judía en el Reino de Noruega, lo que pareció caer sobre la mayor parte de ellos «como una descarga eléctrica»[45].

---

39 Mendelsohn, O., *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år (Historia de los judíos en Noruega a través de 300 años*), 2 vols., Universitetsforlaget, Oslo, 1969, en especial vol. I, pp. 42-49.

40 Wergeland, N., *Nicolai Wergelands grundlovsutkast* (Proyecto constitucional de Nicolai Wergeland), en Jæger, T. C. (ed.), *Riksforsamlingens forhandlinger, vol. III.,* Grundlovsutkast (Asuntos de la Asamblea Nacional, vol. III., Proyectos constitucionales), Grøndahl & Søns Boktrykkeri, Cristianía, 1916, pp. 259-279, la referencia en p. 263.

41 Abrahamsen, S., «The exclusion clause of Jews in the Norwegian Constitution of May 17, 1814», *Jewish Social Studies,* 30 (2), 1968, pp. 67-88, la cita en p. 69.

42 Sibbern, V.C.W., *V.C.W. Sibberns Dagbog paa Eidsvold fra 10 de April til 17 de Mai 1814*, *op. cit.*, p. 221.

43 *Ibidem*.

44 Wulfsberg, G. W., *G. W. Wulfsbergs dagbog* (Diario de G. W. Wulfsberg), en Nielsen, Y., *Bidrag til Norges Historie i 1814. Afhandlinger og aktstykker* (Aportación a la historia de Noruega en 1814. Disertaciones y documentos), Trykt hos A. W. Brøgger, Cristianía, 1882, vol. I., pp. 423-447, la referencia en p. 430.

45 Frydenlund, B., *Spillet om Norge. Det politiske aret 1814* (El juego sobre Noruega. El año político de 1814), Gyldendal, Oslo, 2014, p. 134.

El día 4 de mayo, antes de empezar el debate parlamentario, se leyeron en voz alta varios borradores constitucionales, así como unos papeles escritos por otro de los diputados más valiosos: el juez Arnoldus von Westen Sylow Koren. En ellos, Koren reflexionaba sobre la importancia de la libertad religiosa, incidiendo en la necesidad de su aplicación en Noruega sobre todas las confesiones religiosas, judaísmo incluido[46]. El «Riksarkivet» (Archivo Nacional de Noruega) conserva varios papeles escritos por Koren en los que se asegura que el pleno de la Asamblea aceptó que, en el texto final, se incorporaría la mención de que los judíos no podrían entrar en Noruega sin un salvoconducto, lo que definitivamente no se llevó a cabo. Sin embargo, las palabras de Koren, en el sentido de que se debatió la posibilidad de que a los judíos se les permitiera al menos un acceso limitado, parecen sugerir que la cuestión pudo haber «ended with some type of compromise»[47].

Tras la lectura del escrito de Koren se procedió a iniciar el debate parlamentario para discutir el contenido del parágrafo segundo del borrador del Constitutions Committee. El pastor Hount intervino de nuevo calificando directamente la cláusula de exclusión judía como «abominablemente intolerante»[48], y subrayando que los judíos «serían expulsados de la Tierra»[49] si el resto de los países actuaran de la misma manera que pretendía el Comité Constitucional. Hount propuso articular una entrada controlada a través de «lejdebreve» (cartas de salvoconducto). Sin embargo, en contra de lo que parece sugerir Koren, su propuesta «fue ignorada»[50].

En contraposición a la falta de apoyo a la enmienda de Hount, la mayor parte de los representantes apoyaron sin ambages la restrictiva proposición que siguió a continuación, presentada por el juez Christie, secretario per-

---

46 Ver: Vicente y Guerrero, Guillermo, «Antisemitismo en Noruega. Contexto intelectual y debate constitucional», en Olivero Guidobono, S., y Martínez González, A. J. (eds.), *Identidades, segregación, vulnerabilidad. ¿Hacia la construcción de sociedades inclusivas? Un reto pluridisciplinar,* Dykinson, Madrid, 2021, pp. 1554-1581, en especial pp. 1572-1573.

47 Ulvund, F., «The practice of exclusion: How article 2 in the Norwegian Constitution was administered and enforced», en Hoffmann, C. (ed.), *The exclusión of Jews in the Norwegian Constitution of 1814, op. cit.*, pp. 141-170, la cita en p. 149.

48 Christie, W.F.K., *W.F.K. Christies Dagbog under Rigsforsamlingen paa Eidsvold fra 10 April til 11 Mai 1814* (Diario de W.F.K. Christie durante la Asamblea Nacional en Eidsvoll desde el 10 de abril hasta el 11 de mayo de 1814), *Norske Samlinger*, II, 1860, pp. 563-610, la referencia en pp. 575 y 576.

49 Sibbern, V.C.W., *V.C.W. Sibberns Dagbog paa Eidsvold fra 10de April til 17de Mai 1814*, *op. cit.*, p. 228.

50 Schmidt, F., *Dagbogsblade fra Rigsforsamlingen på Eidsvold 7. April – 24 maj 1814* (Hojas del diario de la Asamblea Nacional en Eidsvoll desde el 7 de abril hasta el 24 de mayo de 1814), en Jacobsen, O., y Brandt-Nielsen, J. (eds.), *Provst Frederik Schmidts dagbøger,* Gads Forlag, Copenhague, 1966, pp. 316-357, la cita en p. 338.

manente de la Asamblea Nacional. Christie proponía sugería limitar el libre ejercicio religioso exclusivamente a las confesiones cristianas, haciendo extensible la prohibición antisemita tanto a los jesuitas como a las órdenes monacales. Semejante proposición pretendía justificarla apoyándose en lo que «los sabios legisladores del pasado» habían establecido «con verdadero cuidado paternal»[51]. Contra la propuesta de Christie se manifestaron tanto el pastor Hans Christian Ulrik Midelfart como el conde Herman Wedel Jarlsberg, quien objetó que dicha proposición «echaba por tierra un principio previamente aprobado»[52].

No obstante, la enmienda de Christie sería incorporada al articulado constitucional, y ratificada por el «Redactions Committee» (Comité de Redacción), fortaleciendo los vínculos ya existentes entre la Iglesia luterana, la monarquía de Christian Frederik y el proyecto patriótico y nacionalizador que ambos dirigían. Y aunque la propuesta de Christie no la atacaba, dicho Comité de Redacción acabó suprimiendo del articulado constitucional incluso la cláusula que permitía la práctica religiosa libre para las confesiones cristianas, lo que desde luego no fue algo casual, y reflejaba a la perfección que el miedo al abandono y a la apostasía se dirigían más hacia el catolicismo[53].

La redacción final del artículo II del texto constitucional recogió de esta forma una postura absolutamente intolerante, pues no se limitó a establecer la confesionalidad evangélico luterana del Estado sino que, además, prohibió el acceso al Reino tanto de las órdenes monacales y de los jesuitas como de los judíos: «La religión evangélico-luterana permanece como la religión oficial del Estado. Los habitantes que la profesen están obligados a educar a sus hijos en la misma. Los jesuitas y las órdenes monásticas no serán permitidas. Los judíos tienen todavía prohibido el acceso al Reino»[54].

El semita y el católico se convirtieron así en los principales enemigos del proyecto nacional noruego en construcción, que se pretendía sostener a partir de elementos identitarios entre los que el luteranismo debía jugar

51 Olafsen, A. (ed.), *Riksforsamlingens forhandlinger, vol. I., Protokoller med bilag og tillæg, op. cit.*, pp. 180 y 181.

52 Christie, W.F.K., *W.F.K. Christies Dagbog under Rigsforsamlingen paa Eidsvold fra 10 April til 11 Mai 1814, op. cit.*, p. 576.

53 Vicente y Guerrero, Guillermo, «Sobre la libertad religiosa en Noruega…», *op. cit.*, en especial pp. 92-99.

54 Vicente y Guerrero, Guillermo, *Constitución y revolución en los inicios del Estado nacional noruego, op. cit.*, p. 285. La traducción es mía sobre el texto original: «Den evangelisk-Lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion. De Indvaanere, der bekjende sig til den, ere forpligtede til at opdrage sine Børn i same. Jesuiter og Munke-Ordener maae ikke taales. Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget». Constitución de Noruega de 1814, artículo 2.

un papel esencial. El texto constitucional final, al eliminar la cláusula del libre ejercicio religioso e introducir un grupo de «excluidos» por motivos religiosos, lo que intentó fue el garantizar una adecuada protección para la religión luterana. Su resultado, parafraseando a Arne Bergsgård, «fue un desastre y una mancha en la Constitución»[55].

En conclusión, la cláusula antisemita permaneció inmutable a lo largo de todo el proceso constituyente. De hecho, Harket subraya que fueron ya los propios miembros del «Constitutions Committee» los que, en los mismos inicios de dicho proceso, consideraron que la cláusula de exclusión antijudía resultaba una parte imprescindible «para la creación de la constitución libre de Noruega»[56]. Las prohibiciones establecidas en Eidsvoll se engarzaban con naturalidad con la vieja legislación de la monarquía danesa/noruega anterior, constituyendo un eslabón más en la cadena de intolerancias que habían marcado la historia sobre la libertad religiosa en el país, una historia que, en acertadas palabras de Berge Furre «no es una historia grande —virtuosa—»[57].

Tales prohibiciones legales reflejaron tanto el miedo a la división nacional como la «desconfianza hacia el catolicismo»[58]. También un hondo y profundo antijudaísmo. La Constitución de Eidsvoll lo que hizo fue refrendar la situación anterior, y fueron los propios representantes noruegos los que dijeron haberse limitado a respaldar una tradición que, desde muchos años atrás, prohibía el acceso de los judíos al Reino, lo que había generado que las tendencias antijudías estuvieran aún más fuertemente arraigadas que entre sus vecinos suecos y daneses. Así, en el nuevo discurso oficial derivado de ese «core of all antisemitic ideas»[59] que acompañó al Estado nacional noruego en construcción, el judío fue presentado «as a negative counterimage to Norwegian identity»[60].

---

55 Bergsgård, A., *Året 1814* (El año 1814), vol. I: *Grunnlova* (Constitución), Aschehoug & Co (W. Nygaard), Oslo, 1943, la cita en p. 361.

56 Harket, H., *Paragrafen: Eidsvoll 1814* (El parágrafo: Eidsvoll 1814), Dreyers Forlag, Oslo, 2014, p. 386.

57 Furre, B., «Kva skjedde med religionsfridomen på Eidsvoll 1814?» (¿Qué pasó con la libertad religiosa en Eidsvoll en 1814?), en Lødrup, P. *et al* (eds.), *Rettsteori og rettliv. Festskrift til Carsten Smith* (Teoría y vida del Derecho. Homenaje a Carsten Smith), Universitetsforlaget, Oslo, 2002, pp. 261-284, la cita en p. 261.

58 Sverdrup-Thygeson, U., «Tidligere § 2 tredje punktum (1814-1897-1956)» (El tercer punto del antiguo artículo 2 -1814-1897-1956-), en: Mestad, O., y Michalsen, D. (eds.), *Grunnloven. Historisk kommentarutgave 1814-2020* (La Constitución. Edición histórica comentada 1814-2020), Universitetsforlaget, Oslo, 2021, pp. 115-120, la cita en p. 115.

59 Harket, H., «The ban of jews in the Norwegian Constitution», en Hoffmann, C. (ed.), *The exclusion of Jews in the Norwegian Constitution of 1814, op. cit.*, pp. 23-40, la cita en p. 64.

60 Hoffmann, C., «A marginal phenomenon? Historical research on Antisemitism in Norway, 1814-1945», en Adams, J., y Hess, C. (eds.), *Antisemitism in the North. History and state of research,* Walter de Gruyter, Berlín y Boston, 2020, pp. 155-171, la cita en p. 171.

IV. C. Christian Magnus Falsen y el recurso a la Historia como base del rechazo

Hoy resulta indudable que muchas de las lecturas previas a la reunión de Eidsvoll del profesor Sverdrup, de los jueces Falsen y Christie o del pastor protestante Wergeland recogían los prejuicios que, sobre el pueblo hebreo, habían manifestado vigorosamente historiadores y filósofos importantes como los alemanes Johann David Michaelis, Paul Ferdinand Friedrich Buchholz, Jakob Friedrich Fries, Friedrich Rühs[61]. También el germano danés Daniel Gotthilf Moldenhawer y el filósofo e historiador nacionalista danés Nikolaj Frederik Severin Grundtvig. Algunos de esos autores mostraron incluso estrechos vínculos personales con algunos de los diputados principales de Eidsvoll[62].

Como estaba pasando también en Suecia y en Dinamarca, particularmente intensa resultó la influencia que Friedrich Buchholz llevó a cabo sobre las élites culturales noruegas en la transmisión y recepción de las ideas antisemitas. Especialmente grande fue el ascendente ejercido sobre Christian Magnus Falsen, como bien han estudiado Harket y D'Aprile, para quienes al proceder a un análisis cabal del pensamiento antijudío del noruego «Buchholz constitutes the missing piece in a puzzle that has remained incomplete in the last 200 years»[63]. Buchholz había publicado en 1816 en su propio periódico, *Journal für Deutschland,* una de las primeras interpretaciones que se hicieron sobre la Constitución de Eidsvoll, mostrándose particularmente complacido por la solución antisemita recogida en el artículo II, a través de un breve artículo titulado «Betrachtungen über die Verfassung des Königreichs Norwegen» (Consideraciones sobre la Constitución del Reino de Noruega). Falsen lo tradujo al noruego y lo publicó en dos entregas en *Den Norske Tilskuer*, periódico en el que en ese momento trabajaba como editor[64].

Fue precisamente Christian Magnus Falsen quien, en Noruega, se afanó particularmente por intentar defender la cláusula antijudía. Para Håkon Harket, el juez Falsen «became more closely associated with the defence of the clause

61 Sobre el contexto intelectual alemán antisemita y su influjo sobre los diputados de Eidsvoll ver: Vicente Y Guerrero, Guillermo, «Por el bienestar de la patria. Antijudaísmo e identidad nacional en Dinamarca, Noruega y Suecia en los inicios de la Edad Contemporánea», *op. cit.*, epígrafe I.

62 Ver: Vicente Y Guerrero, Guillermo, «Antisemitismo en Noruega. Contexto intelectual y debate constitucional», *op. cit.*, en especial pp. 1560-1565.

63 D'Aprile, I.M., y Harket, H., «Constitutional discourse and anti-judaism: Friedrich Buchholz and Christian Magnus Falsen», en Hoffmann, C. (ed.), *The exclusion of Jews in the Norwegian Constitution of 1814*, *op. cit.*, pp. 67-101, la cita en p. 70.

64 Buchholz, F., «Betragtninger over Kongeriget Norges Forfatning» (Consideraciones sobre la Constitución del Reino de Noruega), traducción de Christian Magnus Falsen, *Den Norske Tilskuer*, núm. 5-6, 3 de abril de 1817, pp. 39-48, y núm. 8-9, 17 de abril de 1817, pp. 59-72.

than any other man»[65]. Siguiendo en buena medida a Friedrich Buchholz, el juez Falsen partió de la Historia como fundamento preferente para llevar a cabo la justificación de la exclusión judía, a través del análisis de los distintos ejemplos históricos experimentados por otras comunidades nacionales que, a su juicio, se habrían visto gravemente perjudicadas por el contacto con el colectivo semita. Su tesis principal consistía pues en intentar demostrar que el generalizado rechazo al pueblo judío era resultado de la Historia, ciencia por la que sentía un especial fervor.

Dicha tesis la explicitó a través de varios manuscritos, actualmente digitalizados y puestos a la libre disposición de los interesados por la Biblioteca de la Universidad de Bergen, entre los que destaca su *Haandbog i den gamle Historie fra de ældste Tider til den store Folkevandring* (Manual de Historia antigua desde los más tempranos tiempos hasta la gran migración)[66]. En dicho trabajo, Falsen demostraba su particular inclinación hacia la Historia, a la que llegaba a considerar como una especie de «religión secular», enfatizando el hecho de que en su opinión «entre lo más sagrado, nada hay más sagrado que la Historia, este gran espejo del espíritu del mundo, este eterno poema del entendimiento divino», siguiendo una terminología ya empleada por el filósofo germano Friedrich W.J. Schelling[67].

Y era el estudio de la Historia el que le permitía observar que el común rechazo al pueblo semita era el resultado necesario de su propio desarrollo como grupo aparte dentro de los diversos estados que los recibían. En el que tal vez podría considerarse su manuscrito principal, elaborado en siete volúmenes con el significativo título de *Excerpta Historiam mundi illustrantia* (Extractos ilustrados de la Historia del mundo)[68], Falsen recurre a la autoridad del filósofo ilustrado francés Voltaire, para quien si se partía de un análisis pormenorizado del desarrollo histórico del colectivo semita «on voit que'elle ne pouvoit avoir un autre fin» (vemos que no pudo tener otro final)[69].

---

65 HARKET, H., «The ban of jews in the Norwegian Constitution», *op. cit.*, p. 51.

66 FALSEN, C.M., *Haandbog i den gamle Historie fra de ældste Tider til den store Folkevandring* (Manual de Historia antigua desde los más tempranos tiempos hasta la gran migración), prólogo fechado en Bergen el 3 de abril de 1817, 264 hojas. Se trata de la traducción al noruego de un texto original en alemán elaborado por J.A. Remer, traducido con observaciones y adiciones propias de C.M. Falsen. Manuscrito conservado y digitalizado por la Biblioteca de la Universidad de Bergen, UBB Ms. 41. https://digitalt.uib.no/handle/123456789/3345

67 FALSEN, C.M., *Haandbog i den gamle Historie fra de ældste Tider til den store Folkevandring*, *op. cit.* La cita está tomada de SCHELLING, F.W.J., *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums,* Cotta, Tubinga, 1803, pp. 218-219.

68 FALSEN, C.M., *Excerpta Historiam mundi illustrantia* (Extractos ilustrados de la Historia del mundo), 6 vols., más un séptimo de suplemento, algunos de ellos fechados en 1813, 1327 hojas. Manuscrito conservado y digitaliado por la Biblioteca de la Universidad de Bergen, UBB Ms. 37 a, b, c, d, e, f, g. https://digitalt.uib.no/handle/123456789/3388

69 FALSEN, C.M., *Excerpta Historiam mundi illustrantia, op. cit.*, vol. 2, f. 202. Cita tomada de VOLTAIRE, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, op. cit.*, p. 174 de la edición ya señalada de 1819.

De especial interés resulta, por su especial relación con el tema que nos ocupa, su *Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan. En historiske Skizze* (Moisés o los hebreos a su regreso a Canaán. Un bosquejo histórico)[70], escrito que puede considerarse como su personal proclama antisemita. A diferencia de algunos otros de sus manuscritos, no se trata de una traducción, tampoco de una mera composición a partir de citas de otros textos y autores. Consta de 50 hojas escritas a doble cara, lo que suponen 100 páginas de texto, que aparecen numeradas y divididas. La obra se inicia con una muy interesante introducción, en la que se condensa la posición del autor frente a la cuestión judía, a la que siguen 45 capítulos de muy breve y variable extensión. Aunque de las primeras páginas que abren el manuscrito se extrae sin dificultad que Falsen pretendía publicarlo, con el confeso objeto «de someter la cuestión hebrea a la consideración del público», lo cierto es que el texto no llegó nunca a sentir el calor de la imprenta, y por tanto no tuvo ninguna influencia en el exterior. Y más aún, siguiendo a Harket, puede incluso decirse que el manuscrito ha permanecido 200 años sumido en el más absoluto de los olvidos[71].

El escrito no se encuentra fechado, abriéndose el importante interrogante de si fue redactado antes o después de la reunión de Eidsvoll y su consecuente implantación de la cláusula de exclusión antijudía en el artículo II. En el registro bibliográfico oficial de la Universidad de Bergen aparece como fecha de redacción la de 1810, lo que a mi juicio es más que improbable. Por su parte, Harket ofrece una datación ligeramente posterior, marcando 1813 para hacerlo coincidir con la elaboración de su principal manuscrito *Excerpta Historiam mundi illustrantia,* obra con la que comparte evidentes similitudes[72].

En mi opinión, hay que partir de la base de que los argumentos empleados por Falsen resultaron el epicentro de la retórica antijudía defendida en Eidsvoll, lo que podría indicar que el manuscrito se redactó antes de que la Asamblea Nacional se reuniera en abril de 1814. También hay que considerar que la llamada disputa literaria judía danesa se inició en mayo de 1813, tras la traducción y publicación por parte de Thaarup del *Moses og Jesus* de Buchholz, y que su repercusión en Noruega fue igualmente grande, incitando posiblemente a Falsen, que conocía bien el libro de Buchholz, a escribir sobre el particular. Pero en ese mismo momento estaba enfrascado en la elaboración de su *Excerpta Historiam mundi illustrantia,* cuyo tomo VI aparece fechado el 20 de agosto. Aún le faltaría por redactar el volumen VII, y observando por la cadencia de algunos de los tomos anteriores que el tiempo

70 Falsen, C.M., *Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan. En historiske Skizze* (Moisés o los hebreos a su regreso a Canaan. Un bosquejo histórico), 50 hojas escritas a doble cara, c. 1813. Manuscrito conservado y digitalizado por la Biblioteca de la Universidad de Bergen, UBB Ms. 40. https://digitalt.uib.no/handle/123456789/3364

71 Sobre el particular: Harket, H., *Paragrafen: Eidsvoll 1814, op. cit.*, pp. 346-363.

72 Harket, H., *Paragrafen: Eidsvoll 1814, op. cit.*, nota 479, pp. 425-427.

de redacción de cada volumen era de unos dos meses, pienso que la fecha real de composición del *Moses eller Hebræerne* debe fijarse entre noviembre de 1813 y enero de 1814. A partir de esa fecha, Falsen estaría muy ocupado con Adler elaborando su proyecto constitucional.

En lo que hace referencia a las principales fuentes utilizadas, es necesario advertir la dificultad de su rastreo, pues en muchas ocasiones Falsen las incorpora directamente a su texto principal sin hacer referencias explícitas sobre el particular. No obstante, sus dos autores preferentes, a la hora de buscar autoridad, son los germanos Friedrich Buchholz y Johann David Michaelis. De Buchholz y su *Moses og Jesus* ya se ha hablado. En cuanto a Michaelis, se trató de un teólogo, filólogo y orientalista, autor de varios trabajos de interés relacionados con el tema hebreo, del que era considerado gran especialista. En particular su *Mosaisches Recht*[73]*,* obra publicada en 1770 fuertemente influenciada por el *Espíritu de las leyes* de Montesquieu, y que fue traducida en tres volúmenes al danés entre 1780 y 1783 por Jacob Wolf con el título de *Mosaiske Ret*[74]*.* El influjo alemán también aparece representado por la figura del gran dramaturgo, filósofo e historiador Friedrich Schiller, en particular por su *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*[75]*.* Igualmente se hace notar la autoridad de Voltaire, tanto por su *Dictionnaire philosophique*[76] como por su ya citado *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations.*

Metodológicamente, Falsen realiza un estudio histórico crítico de los avatares sufridos por el pueblo hebreo, siguiendo la senda previamente marcada por Schiller en su conferencia de Jena recién citada. El noruego parte del Antiguo Testamento, en concreto del Pentateuco, es decir de los cinco primeros libros de la Biblia: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, que según la tradición judeocristiana fueron redactados por Moisés, considerado el gran libertador del pueblo hebreo de la esclavitud egipcia. También su gran legislador e historiador.

Resulta en este sentido curiosa la notable estima que su figura despierta en el juez noruego, quien no duda en dedicar sus más elogiosos calificativos a «uno de los hombres más grandes del mundo, si lo consideramos como estadista, como legislador, como líder o como escritor»[77]. Moisés no fue un sim-

---

73 Michaelis, J.D., *Mosaisches Recht,* Gottlieb Garbe, Frankfurt am Main, 1770.

74 Michaelis, J.D., *Mosaiske Ret,* 3 vols., P. Gyldendal, Copenhague, 1780-1783. Traducción de Jacob Wolf.

75 Schiller, F., *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (¿Qué hace y con qué fin se estudia la Historia universal?), Akademische Buchhandlung, Jena, 1789.

76 Voltaire, *Dictionnaire philosophique,* s/e, Londres (según la portada, en realidad fue editado en Ginebra), 1756.

77 Falsen, C.M., *Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan. En historiske Skizze*, *op. cit.*, capítulo 20, p. 44.

ple instrumento de Dios, estaba cargado de cualidades personales, muchas de ellas obtenidas a juicio de Falsen por su contacto directo con la cultura egipcia, civilización que influiría poderosamente no solo en la concepción religiosa hebrea, cuyas principales ideas «fueron todas tomadas prestadas… de los misterios de los sacerdotes egipcios»[78], sino también en la constitución política que Moisés iba a diseñar para dar forma al Estado hebreo[79].

El estudio histórico emprendido por Falsen parte por tanto de esos cinco libros religiosos. Ahora bien, a su juicio la cronología aportada por el Antiguo Testamento no puede aceptarse al pie de la letra, y precisamente si se ignora la parte teológica del mismo, todo lo referente a los milagros, el texto casa con mayor facilidad dentro del discurso histórico, que así fluye mejor. Los milagros son teología, y por tanto no tienen cabida dentro de una investigación de carácter histórico, como la que Falsen presume estar realizando. En su opinión hay que evitar considerar lo recogido en esos libros como si fueran artículos de fe pues, si no se iluminan con la antorcha de la razón, la falta de crítica histórica puede acabar aniquilando la historia misma[80].

Ello no implica que los libros que componen el Pentateuco no tengan «un valor incalculable», y más aún para Falsen, quien se declara deísta. Cuando unos meses más tarde redacte con Adler su *Udkast til en Constitution for Kongeriget Norge* (Proyecto de Constitución para el Reino de Noruega), resulta muy significativo que, ya en el primer capítulo, en el que recogía los principios básicos generales para la Constitución del Estado, subrayara que «toda persona que vive en sociedad tiene el derecho de adorar al ser supremo de la forma más coherente con sus convicciones y sentimientos»[81]. Esta apuesta por la libertad religiosa presupone naturalmente la previa existencia de Dios, desde una perspectiva que Dag Michalsen ha puesto en relación con el «deísmo abstracto de la Ilustración»[82]. Una existencia que para Falsen resulta indiscutible, pues «sobre la adoración del Ser Supremo… sobre la inmortalidad del alma, y una vida después de esta, sobre una retribución divina probablemente no haya muchos que duden, ni muchos que hayan dudado cuando han podido y querido usar su razón»[83].

78 Falsen, C.M., *Excerpta Historiam mundi illustrantia, op. cit.*, vol. 1, f. 21.

79 Harket, H., *Paragrafen: Eidsvoll 1814, op. cit.*, p. 358.

80 Falsen, C.M., *Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan. En historiske Skizze*, *op. cit.*, introducción, p. 6.

81 Adler, Johan Gunder, y Falsen, Christian Magnus, *Udkast til en Constitution for Kongeriget Norge* (Proyecto de Constitución para el Reino de Noruega), Wulfsbergs Forlag, Cristianía, 1814, capítulo primero, parágrafo sexto, p. 9.

82 Michalsen, D., «Grunnlovens nye verdiparagraf 2» (La nueva cláusula de valor del artículo 2 de la Constitución), *Tidsskrift for rettsvitenskap* (Revista para la Ciencia del Derecho), núm. 127 (2), 2014, pp. 206-234, la cita en p. 218.

83 Falsen, C.M., *Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan. En historiske Skizze*, *op. cit.*, introducción, p. 3.

Esta tensión entre razón y fe, entre crítica y religión, se encuentra presente a lo largo de algunos de los fragmentos más relevantes que componen el manuscrito. La puesta en duda de parte de la cronología recogida por los libros sagrados con los que se inicia el Antiguo Testamento camina precisamente en ese sentido. También su posición ante el derecho de los hebreos de ocupar Canaán, que en su opinión no fue otro que el derecho del más fuerte[84]. También, como más adelante se observará, su profundo desconcierto ante la elección divina del pueblo hebreo como pueblo de Dios[85].

De especial interés resulta, en mi opinión, la presentación que realiza Falsen de la religión judía como un instrumento de poder en manos del propio Moisés. Como una herramienta de control, tanto individual como social. Para el juez noruego, la necesidad de Moisés de gobernar a las diversas familias hebreas le llevó a presentar un Dios poderoso e invisible, «un Dios nacional, un único Dios, que abolió todas las disputas religiosas entre las tribus»[86]. Siguiendo la línea argumentativa previamente trazada por el propio Buchholz, el noruego subraya que, al transformar Moisés al Dios familiar, al que cada uno adoraba a su manera, en un Dios único para todos, se aseguró el control de la multitud.

Las leyes de Moisés supusieron la piedra angular de la constitución religiosa, civil y política del pueblo hebreo. Y en esa misma constitución hebrea se hallaba, en opinión de Falsen, el germen de su posterior y generalizado rechazo por parte del resto de pueblos. Las leyes redactadas por Moisés obligaban a los judíos a cumplir férreamente con todos sus preceptos, impidiéndoles abrirse a otras costumbres y formas de pensar, siendo por tanto imposible su conversión a la ciudadanía de aquellos países que los hubieran podido acoger. Así, para Falsen, la misma constitución que liberó a los hebreos de la esclavitud egipcia les condujo en cierto modo a una nueva esclavitud basada en una nueva ley.

Fueron las propias leyes mosaicas las que aislaron a la colectividad judía en sí misma, haciéndola incapaz tanto de adaptarse a los lugares que los aceptaron como de participar en proyectos comunes que pudieran suponer un beneficio económico o cultural que no estuviera restringido a ellos mismos como comunidad. Las leyes de Moisés pudieron cumplir inicialmente una provechosa función en las circunstancias concretas en las que fueron dadas, pero en opinión del noruego «el clima de un país, su ubicación, la forma de vida del pueblo, las ideas de honor y deshonra hacen que las leyes muy convenientes en un lugar sean en otros extremadamente absurdas»[87].

---

84 Véase: FALSEN, C.M., *Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan. En historiske Skizze*, *op. cit.*, capítulo 22, pp. 49-50.

85 Ver: FALSEN, C.M., *Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan. En historiske Skizze*, *op. cit.*, introducción, p. 4.

86 FALSEN, C.M., *Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan. En historiske Skizze*, *op. cit.*, capítulo 23, p. 51.

87 FALSEN, C.M., *Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan. En historiske Skizze*, *op. cit.*, capítulo 27, pp. 63 y 64.

Los hebreos se centraron exclusivamente en el cumplimiento estricto de sus costumbres y obligaciones. Falsen sigue aquí de nuevo la línea de Buchholz, para quien uno de los fundamentos de la controvertida naturaleza del judío era su completa «adhesión a las leyes de sus padres»[88]. Esta misma argumentación, influida probablemente por el filósofo alemán Fichte, sería profusamente utilizada en la Asamblea Nacional de Eidsvoll unos meses más tarde, cuando dos antagonistas declarados, el profesor Georg Sverdrup y el pastor Nicolai Wergeland, no dudaron en este caso en unirse para expresar su postura rotundamente antijudía.

Para Falsen la historia había demostrado sobradamente que el judío se fue cerrando cada vez más en sí mismo, y su religión acabó caracterizándose por respirar «el odio más amargo contra todo aquel que no la profese»[89], convirtiéndose en una religión «que no puede existir sin la destrucción total de todo lo que no le rinde homenaje»[90]. El influjo que sobre estos durísimos pasajes ejerce el *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* de Voltaire resulta obvio, como también se encuentran detrás los recurrentes antisemitas alemanes Buchholz y Rühs. La religión y la cultura judía obligaban pues al hebreo a una oposición permanente y directa contra todo aquello que no rindera homenaje al judaísmo. Y el peligro que conllevaba todo ello era enorme, pues el pueblo judío no había perdido los deseos de volver a constituirse como una nación, como también se escucharía en Eidsvoll cuando se procedió a la lectura del ya apuntado proyecto constitucional del juez Weidemann.

Un pueblo que paradójicamente fue el elegido por Dios, lo que para Falsen, en línea con la mayor parte de los autores antijudíos anteriores, supone un gran absurdo, un contrasentido inexplicable. De hecho, el propio Jesús fue judío. Y precisamente esta elección divina resulta para Falsen una contradicción inconcebible, conocida la generalizada falta de moralidad demostrada por el pueblo hebreo a lo largo de los siglos: «no puedo persuadirme para creer que el Dios justo… debería en desprecio de todos los demás, haber elegido a una nación como su favorita, la cual, en cuanto a su carácter nacional, no puede esconder su falta de moralidad»[91]. La noción de un Dios sabio y bueno que profesa Falsen no resulta fácilmente conciliable con su elección en favor de un pueblo malvado y falto de moralidad, como a su juicio quedó suficientemente demostrado con su «indecente» invasión sobre Canaán[92].

88 BUCHHOLZ, F., *Moses og Jesus…, op. cit.*, p. 107.

89 FALSEN, C.M., *Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan. En historiske Skizze*, *op. cit.*, introducción, p. 4.

90 FALSEN, C.M., *Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan. En historiske Skizze*, *op. cit.*, introducción, p. 4.

91 FALSEN, C.M., *Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan. En historiske Skizze*, *op. cit.*, introducción, p. 4.

92 FALSEN, C.M., *Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan. En historiske Skizze*, *op. cit.*, capítulo 22, p. 48.

La cuestión resultaba de suma trascendencia, pues el pueblo hebreo no había ocupado precisamente un lugar secundario en el gran teatro de la historia mundial. De hecho, a juicio de Falsen, «difícilmente podrá encontrarse a un pueblo que haya jugado un papel más notable… que el generalmente despreciado judío o hebreo»[93]. Esta última precisión es muy importante, pues una vez sentada la importancia histórica del pueblo judío se procede inmediatamente a subrayar el desprecio generalizado que dicha comunidad despertaba entre el resto de pueblos. Algo así como una especie de odio inmutable y ahistórico, compartido en todo tiempo y lugar.

En mi opinión, y ya para concluir este breve análisis, conviene resaltar este argumento, pues gravita a lo largo de todo el texto y es especialmente importante en la construcción elaborada por el juez noruego para fundamentar su rechazo al pueblo judío. Se trata de un magnífico razonamiento exculpatorio, que pretende subrayar la internacionalización espacial y la continuidad temporal como rasgos definitorios del antijudaísmo, que vendría así a verse sólidamente respaldado por la Historia. Pero a mi juicio, como ya he manifestado en la introducción de este trabajo, se trata de un argumento tan falaz como peligroso, pues la Historia no legitima las conductas desviadas, por mucho que se repitan en el tiempo, simplemente las muestra.

Las ideas antijudías de Falsen se encuentran concentradas en su *Moses eller Hebræerne,* pero resulta importante observar el hecho de que dicho manuscrito no llegó a sentir el calor de la imprenta. Por ello, la principal fuente que el juez empleó para difundir sus ideas antijudías fue la tribuna del periódico *Den Norske Tilskuer*[94]*.* En primer lugar, y como ya ha sido apuntado, Falsen aprovechó en 1817 su puesto de editor en dicho periódico para traducir al noruego, con algunas observaciones personales articuladas en forma de notas, los comentarios sobre la Constitución noruega de 1814 ya publicados por Friedrich Buchholz en el *Journal für Deutschland*[95]. La traducción de Falsen salió en dos entregas con el título de «Betragtninger over Kongeriget Norges Forfatning» (Consideraciones sobre la Constitución del Reino de Noruega)[96]. En la segunda de ellas, el historiador y sociólogo ale-

93 FALSEN, C.M., *Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan. En historiske Skizze*, *op. cit.*, introducción, p. 1.

94 *Den Norske Tilskuer* (El espectador noruego) fue un periódico semanal con sede en Bergen que se editó entre 1817 y 1821. Su principal objeto fue el de contribuir a la educación de la ciudadanía en cuestiones de carácter político y cultural. Tuvo tres editores distintos que adoptaron posturas distintas frente a la cuestión judía: dos hombres de Eidsvoll, el juez Christian Magnus Falsen y el párroco Jonas Rein, y el militar Herman Foss. Este último lideró un Comité Constitucional que, en 1842, discutió sin éxito la propuesta de eliminar del artículo segundo del texto constitucional la cláusula antisemita.

95 BUCHHOLZ, F., «Betrachtungen über die Verfassung des Königreichs Norwegen», *Journal für Deutschland,* núm. 4, 1816, pp. 25-41.

96 BUCHHOLZ, F., «Betragtninger over Kongeriget Norges Forfatning» (Consideraciones sobre la Constitución del Reino de Noruega), traducción de Christian Magnus Falsen, *Den*

mán dedicaba cálidos comentarios a la solución antijudía que se impuso en Eidsvoll[97].

En segundo lugar, el juez Falsen también se valió de su posición para responder, con una inusitada dureza, a la carta que con fecha de 26 de septiembre de 1817 le envió el alemán residente en Bergen Hirsch Moses Glogau[98], en la que directamente le interrogaba sobre las razones por las que el pueblo judío tenía prohibido el acceso al Reino. La inmediata respuesta ofrecida por Falsen es breve, pero apasionada a la vez. *Den Norske Tilskuer* publicó en su número 41-42, correspondiente al 6 de octubre de 1817, la mencionada carta de Glogau junto con la respuesta ofrecida por Falsen, considerados por Frode Ulvund como «the first public debate on Article 2»[99].

Atendiendo a la naturaleza pública del medio de comunicación empleado, las palabras utilizadas por Falsen son de una aspereza y rigidez sorprendentes. El juez describe el judaísmo como «una religión que no respira nada más que odio y desprecio contra todo aquel que no la profese»[100]. Tanto esta expresión como otras muchas que utiliza ahora parecen extraidas directamente de su ya analizado *Moses eller Hebræerne,* cuyos principales argumentos hace en este momento públicos. Nada nuevo aporta. Su argumentario antisemita continúa girando en torno a los factores religioso y político, especialmente sobre la falta de capacidad del colectivo semita a integrarse dentro de los territorios que lo albergan, con el enorme problema que ello conllevaba en el proyecto de construir una moderna identidad nacional, lo que a juicio de Falsen aconsejaba su exclusión: «no únicamente como comerciantes, sino más particularmente como seguidores de la religión mosaica es por lo que la Constitución les ha denegado a los judíos la entrada al Reino»[101]. Dicha exclusión resultaba en consecuencia «absolutamente necesaria para el bienestar del Estado»[102].

Norske Tilskuer, núm. 5-6, 3 de abril de 1817, pp. 39-48, y núm. 8-9, 17 de abril de 1817, pp. 59-72.

97 Buchholz, F., «Betragtninger over Kongeriget Norges Forfatning», *op. cit.*, núm. 8-9, p. 67.

98 Hirsch Moses Glogau había nacido en la ciudad alemana de Hamburgo, y llegó a Bergen desde Göteborg en septiembre de 1812. Inicialmente se empleó como asistente del comerciante Edvard Hambro, quien en 1810 se había convertido al cristianismo procedente del judaísmo. El mismo camino seguiría Glogau, quien cambió su nombre por el de Heinrich, se convirtió formalmente al cristianismo y formó su propia compañía comercial.

99 Ulvund, F., «The practice of exclusion: How article 2 in the Norwegian Constitution was administered and enforced», *op. cit.*, p. 152.

100 Falsen, C.M., Sin título (se trata de su respuesta a la carta del comerciante alemán residente en Bergen H.M. Glogau), *Den Norske Tilskuer,* núm. 41-42, 6 de octubre de 1817, pp. 332-333. La carta de Glogau en pp. 330-332.

101 *Ibidem*.

102 *Ibidem*.

En su respuesta, Falsen recordaba que la decisión adoptada por el constituyente en Eidsvoll había sido respetuosa con la historia y con la tradición jurídica noruega anterior, y que al no existir en el país una comunidad judía asentada, nada podían alegar los judíos en su contra. A juicio del juez, los representantes noruegos legislaron introduciendo la cláusula antisemita con el objeto exclusivo de garantizar «nuestra propia seguridad»[103]. Precisamente en aras de mantener la tan ansiada estabilidad, Falsen finalizaba su réplica advirtiendo de que «haría todo lo que estuviera en mis manos para asegurar que ella (la cláusula antisemita) se mantuviera en vigor»[104].

V. Aplicación y derogación de la cláusula. El debate posterior

Christian Magnus Falsen vio cumplidos sus deseos nada menos que durante un cuarto de siglo más. Siguiendo los documentados trabajos de Frode Ulvund, puede afirmarse que durante los primeros años que siguieron a la promulgación del texto constitucional, la cláusula de exclusión se aplicó sin discusión por las autoridades del país, en buena medida incitadas por los propios comerciantes noruegos, celosos de mantener su débil status económico, así como por los culturalmente atrasados campesinos, cargados de perjuicios y estereotipos negativos[105]. La principal diferencia con la anterior ley antijudía de Christian V de 1687 era, no obstante, importante, pues aquella imponía un cuantioso castigo de 1.000 Rixdaler, mientras que el artículo 2 preveía como pena la deportación.

Así como en algunas ciudades como Bergen, Moss o Fredrikstad las autoridades locales demostraron ciertas reservas a la hora de aplicar la prohibición, en parte por las lógicas dificultades que podía acarrear la determinación de la religión profesada en el ámbito privado, las autoridades gubernamentales centrales se mostraron especialmente severas al respecto. Tanto Christian Adolph Diriks, uno de los principales y más importantes diputados de Eidsvoll, que ahora ejercía como ministro de policía, como su segundo en el escalafón Jonas Collett, se manifestaron completamente favorables no solo a la prohibición absoluta de entrada al país de toda persona de credo judío, sino también a la deportación inmediata de cualquier judío que pudiera encontrarse dentro del Reino.

Sin embargo, en las décadas de 1820 y 1830, el gobierno se mostró más indulgente, especialmente cuando los casos planteados no gozaron de espe-

103 *Ibidem*.

104 *Ibidem*.

105 Ulvund, F., *Fridomens grenser 1814-1851: Handhevinga av den norske «jødeparagrafen»* (Los límites de la libertad 1814-1851: La aplicación del parágrafo noruego sobre los judíos), Scandinavian Academic Press, Oslo, 2014.

cial publicidad. En 1822, cuando el país estaba al borde del colapso económico, se recurrió a los prestamistas judíos que vivían en Dinamarca y en Suecia, a los que se les permitió la entrada en Noruega para que pudieran negociar sus créditos. Y ya durante la década de 1830, se permitieron en ciertos casos las llamadas cartas de salvoconducto individuales para judíos, recuperando así una práctica que en Eidsvoll ya defendieron sin éxito algunos diputados como el pastor Hount o el juez Arnoldus Koren. Una práctica que desde la ya lejana década de 1730 no se ponía en uso[106].

Durante la década de 1840 «the exclusion was rarely enforced»[107]. Fue en este período, en el que las comunidades judías habían visto disminuida la presión internacional en su contra, cuando se sucedieron los intentos de eliminar en el «Stortinget» (Parlamento noruego) la cláusula excluyente antisemita. Pero los diputados abolicionistas encabezados por el escritor y poeta Henrik Wergeland, quien curiosamente era el hijo del pastor Nicolai Wergeland, el diputado que ejerció como introductor material en Eidsvoll de la ominosa cláusula antisemita, se toparon con una fuerte resistencia entre la mayor parte de sus compañeros[108]. Wergeland pretendía justificar la prohibición antijudía como un mero error histórico, explicable dentro del complicado proceso de formación del nuevo Estado nacional noruego[109]. Como el procedimiento de reforma constitucional exigía una mayoría de votos de dos tercios en el Parlamento, las propuestas de derogación de la cláusula antisemitas fracasaron hasta en tres ocasiones distintas: en 1842, en 1845 y en 1848[110]. Precisamente dentro de la campaña que acompañó en ese año los deseos abolicionistas, el periódico judío alemán *Der Orient* no escatimaba términos para refererise a la «dura y bárbara aplicación» de la cláusula de exclusión del artículo segundo por parte de las autoridades noruegas[111].

Sería ya al cuarto intento, en junio de 1851, cuando el «Stortinget» resolvió que la cláusula fuera definitivamente eliminada del articulado constitucional. El resto de comunidades proscritas tuvieron que esperar sin embargo mucho tiempo más[112]. La prohibición a las órdenes monásticas no se levantó hasta

106 Ulvund, F., *Fridomens grenser 1814-1851…, op. cit.*, pp. 38 y ss.

107 Ulvund, F., «The practice of exclusion: How article 2 in the Norwegian Constitution was administered and enforced», *op. cit.*, p. 170.

108 Mendelsohn, O., *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år* (Historia de los judíos en Noruega a través de 300 años), *op. cit.*, en especial vol. I, pp. 61 y ss.

109 Wergeland, H., *Jødesagen i det norske Storthing* (La cuestión judía en el Parlamento noruego), en Wergeland, H., *Samlede skrifter* (Escritos escogidos), vol. VIII, C. Tönsberg, Cristianía, 1857, pp. 435-495.

110 Sverdrup-Thygeson, U., «Tidligere § 2 fjerde punktum (1814-1851)» (El cuarto punto del antiguo artículo 2 -1814-1851-), en: Mestad, O., y Michalsen, D. (eds.), *Grunnloven. Historisk kommentarutgave 1814-2020, op. cit.*, pp. 121-129, en especial pp. 127-129.

111 *Der Orient,* núm. 30, 22 de julio de 1848.

112 Véase: Vicente Y Guerrero, Guillermo, «Sobre la libertad religiosa en Noruega. Patriotismo, luteranismo y exclusión. Su discurso constitucional», *op. cit.*, en especial pp. 99-102.

1897, mientras que los jesuitas continuaron proscritos hasta 1956, cuando el «Stortinget» revocó la prohibición[113], en buena medida a causa de la presión internacional y tras una campaña pública que, como bien ha estudiado Oftestad, se mostró relativamente agresiva en contra de la derogación[114].

En el caso de los judíos, hubo un consenso generalizado en destacar los esfuerzos abolicionistas realizados por Henrik Wergeland. Su nombre, pese a haber fallecido ya antes de que la cláusula fuera derogada, pasó a asociarse indeleblemente con la defensa de la tolerancia y de la causa judía, siendo conmemorada anualmente su muerte con gran devoción por la pequeña congregación de judíos que se asentó en Cristianía ya a finales del ochocientos. Un poco más adelante, dicha comunidad instauraría la tradición de dejar una corona de flores en su tumba cada 17 de mayo, día nacional, costumbre que todavía hoy se mantiene[115].

Los efectos de la abolición de la cláusula antijudía fueron realmente imperceptibles, lo que no deja de resultar paradójico, si se consideran las notables trabas y obstáculos que hubo que salvar para conseguir su derogación. Según recogía un censo poblacional de 1875, es decir un cuarto de siglo más tarde, solo había inscritos 34 judíos en Noruega. A partir de la década de 1880 pudo observarse un leve incremento con respecto a la inmigración judía en el país, especialmente por la llegada de hebreos procedentes del Este de Europa[116], y a comienzos del siglo XX un nuevo censo recogía a 642 personas judías. En el año 1910 el número había aumentado de nuevo, y alrededor de un millar de semitas residían ya en el país.

Fue precisamente alrededor de finales del ochocientos cuando las viejas ideas antijudías se fueron adaptando a las nuevas circunstancias históricas. Siguiendo la estela de Alemania y de Francia, muchos de los relatos antijudíos noruegos se barnizaron con una legimitación presuntamente racial que, en realidad, carecía de toda base científica, conformando un fenómeno

113 Cuando en 1951 Noruega ingresó en la Convención Europea de Derechos Humanos, presentó una reserva concerniente a la libertad religiosa que llamó poderosamente la atención internacional. Al año siguiente, el propio Gobierno noruego anunció una proposición al Parlamento recomendando la derogación de la cláusula antijesuita. Ya en 1956, al tercer intento, tras las fracasadas tentativas de 1897 y 1925, quedó definitivamente abolida. Ver: Sverdrup-Thygeson, U., «Tidligere § 2 tredje punktum (1814-1897-1956)» *op. cit.*, pp. 115-120.

114 Ver: Oftestad, B.T., «Norway and the Jesuit Order: A History of Anti-Catholicism», en Werner, I.M., y Harvard, J. (eds.), *European Studies, 31,* Rodop, Amsterdam & Nueva York, 2013, pp. 209-222, en especial pp. 219-220.

115 Hoffmann, C., «Introduction», en Hoffmann, C. (ed.), *The exclusion of Jews in the Norwegian Constitution of 1814, op. cit.*, pp. 13-22, en especial pp. 16 y 17.

116 Ver: Kieding Banik, V., y Ekholm, L., «Culture, context and family networks: Value and knowledge transfers among Eastern European Jews in Nordic Countries, 1880-1940», en Kaarninen, M., Aatsinki, U., y Annola, J. (eds), *Families, values, and the transfer of knowledge in Northern societies, 1500—2000,* Routledge, Nueva York, 2019, pp. 120-141.

continuista que una parte de la historiografía contemporánea ha denominado «antisemitismo»[117]. Muy posiblemente, el desviar el foco de luz de la influencia espiritual a unos presuntos rasgos raciales no fue sino una forma de intentar secularizar el viejo discurso antijudío para evitar las críticas de intolerancia y fanatismo religioso[118].

El ejemplo más importante de esta nueva aproximación al fenómeno judío en Noruega fue la publicación en 1910 del libro *Jøder og Gojim* (Judíos y no judíos) del jurista noruego Eivind Saxlund[119]. La obra aparecía inspirada en el panfleto antisemita del escritor alemán Theodor Fritsch que, publicado ese mismo año con el pretencioso título de *Handbuch der Judenfrage* (Manual sobre la cuestión judía), afirmaba que el colectivo judío era más una organización política y comercial que religiosa, subrayando que su verdadero objeto consistía en subyugar y aprovecharse de los países que lo acogían[120]. Saxlund ofreció en su libro una imagen profundamente negativa de los judíos, a los que calificaba como una «raza desarraigada y parasitaria». También se atrevía a arremeter contra Henrik Wergeland, héroe nacional, al que calificaba de agente al servicio de los intereses de los judíos. No obstante, el verdadero interés del panfleto no estribaba en su contenido, ralo y simplón pese a su pretensión de basarse en datos científicos, sino en los encendidos elogios que suscitó entre la prensa campesina, en especial en el periódico *Nationen,* organismo oficial del Partido Campesino Noruego. También fue elogiado entre buena parte de la prensa conservadora, lo que revela, en ambos casos, que una parte importante de la sociedad noruega mantenía su rechazo a los judíos[121].

Durante el período de entreguerras, la retórica antisemita se extendió con fuerza por buena parte de Europa, no resultando ajena a la vida pública noruega. El importante periódico *Aftenposten* recogía en su edición del 6 de mayo de 1925 una significativa entrevista con la popular escritora noruega Marta Steinsvik, tan favorable a los derechos de las mujeres como contraria a los derechos de los católicos y de los judíos, a los que extravagantemente pretendía unir afirmando que ya «los primeros jesuitas habían sido judíos».

---

117 Véase, por todos: Fein, H. (ed.), *The persisting question: Sociological perspectives and social contexts of modern antisemitism*, Walter De Gruyter, Berlín, 1987.

118 Sobre el particular: Bravo López, F., «Antisemitismo. Continuidad y cambio en la tradición antijudía», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica,* 4, 2012, pp. 430-443.

119 Saxlund, E., *Jøder og Gojim* (Judíos y no judíos), J. Aass Forlag, Christianía, 1910.

120 Fritsch, T., *Handbuch der Judenfrage* (Manual sobre la cuestión judía), Druck y Berlags Anstalt, Hamburgo, 1910.

121 Lorenz, E., «Vi har ikke invitert jødene hit til landet – norske syn på jødene i et langtidsperspektiv» (Nosotros no hemos invitado a los judíos aquí al país: visión noruega de los judíos en una perspectiva a largo plazo), en Kopperud, Ø, y Moe, V. (eds.), *Forestillinger om jøder: Aspekter ved konstruksjonen av en minoritet 1814–1940* (Concepciones de los judíos: aspectos de la construcción de una minoría 1814-1940), Unipub, Oslo, 2011, pp. 35–52.

En su relato, Steinsvik afirmaba sin el menor pudor que los judíos se encontraban detrás de la I Guerra Mundial, de la firma del Tratado de Versalles e incluso de la Revolución soviética. Su conclusión final era clara: «la presencia de judíos, jesuitas y bolcheviques no debía ser tolerada en el Reino»[122].

La retórica antisemita se incrementó exponencialmente a lo largo de la década de 1930[123], como bien pueden atestiguar otros muchos artículos tanto de la prensa conservadora como de la satírica[124]. También las populares «fiestas de campesinos»[125]. Los estereotipos negativos sobre el colectivo judío fueron aceptados incluso dentro de la esfera pública. La creencia de que la revolución bolchevique liderada por Lenin había sido en realidad provocada por una conspiración judía fue idea compartida por amplios núcleos poblacionales. Un colectivo, el semita, directamente vinculado al capitalismo internacional y plenamente identificado con la progresiva pérdida de valores morales que azotaba Europa, en especial los del propio cristianismo. En estas primeras décadas del siglo XX, el judio «was represented as the incarnation of capitalism, communism, and other "threatening" phenomena»[126].

Importante fue el debate que se generó en el país, tanto en el Parlamento como en la calle y en los medios de comunicación, en torno a la prohibición del *schächting*, del sacrificio ritual practicado por los judíos, discusión que estuvo plagada de duras críticas contra los semitas. Estos fueron retratados como una «raza de bárbaros» que llevaban a cabo «crueles orgías religiosas»[127]. El *schächting* sería finalmente prohibido por el Parlamento noruego en 1929. Y poco tiempo después, cuando se iniciaron las huídas masivas de judíos de la Alemania nazi, entre buena parte de los círculos conservadores y campesinos noruegos se difundió la idea de que el país se iba a enfrentar de forma irremediable a una verdadera invasión semita.

---

122 *Aftenposten,* 6 de mayo de 1925, edición de mañana, p. 8.

123 Emberland, T., «Antisemittismen i Norge 1900-1940» (Antisemitismo en Noruega entre 1900 y 1940), en Eriksen, T.B., Harket, H., y Lorenz, E., *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag* (Odio a los judíos. La historia del antisemitismo desde la antigüedad hasta nuestros días), Cappelen Damm, Oslo, 2005, pp. 401-420. Esta obra es la primera historia general del antisemitismo escrita en lengua noruega.

124 Sobre el particular: Lien, L, *«Pressen kan kun skrive ondt om jøderne»: Jøden som kulturell konstruksjon i norsk dags- og vittighetspresse 1905–1925* («La prensa solo puede escribir mal sobre los judíos»: Los judíos como construcción cultural en los periódicos y en la prensa satírica noruega, 1905-1925), tesis doctoral en Historia, sin publicar, Oslo, Universidad de Oslo, 2016.

125 Hoffmann, C., «Introduction», *op. cit.*, p. 18.

126 Simonsen, K.B., «Norwegian antisemitism after 1945», en Adams, J., y Hess, C. (eds.), *Antisemitism in the North. History and state of research, op. cit.*, pp. 174-190, la cita en p. 176.

127 Snildal, A., *An Anti-Semitic Slaughter Law? The Origins of the Norwegian Prohibition of Jewish Religious Slaughter. 1890–1930*, tesis doctoral, Universidad de Oslo, 2014.

En este contexto histórico la retórica antisemita fue cobrando cada vez un mayor protagonismo, más aún con la expansión del ideario nazi procedente de Alemania. En 1933 Vidkun Quisling fundó *Nasjonal Samling,* una organización de carácter nacional socialista inspirada en el partido nazi de Adolf Hitler. Entre el otoño de 1934 y el verano de 1935, dos de sus miembros más importantes, el profesor y filósofo del Derecho Herman Haris Aall y el jurista Johan Bernhard Hjort, trabajaron en la redacción de un borrador para una nueva Constitución. Hjort, quien en 1937 abandonaría el partido convirtiéndose en un miembro muy activo en la resistencia antinazi durante la Guerra, proponía la reimplantación de la cláusula de exclusión judía del artículo II de Eidsvoll, legitimando su reestablecimiento por razones de interés nacional, no religioso. Para Hjort «había nacionales, no religiosas, razones para mantenerlos fuera»[128].

Por otro lado, la joven organización noruega judía intentó incrementar su presencia en la vida pública del país, entroncando con más fuerza si cabe su nombre con el de uno de los héroes nacionales más representativos, como era Henrik Wergeland. En el periódico liberal noruego *Dagbladet,* se recogió significativamente el discurso llevado a cabo en mayo de 1933 por el líder de la comunidad judía en Noruega, en el que se afirmaba que el espíritu de Wergeland se encontraba detrás de la lucha que actualmente se llevaba en el país contra la intolerancia[129]. En 1937 la organización judía llegó incluso a poder participar en las ceremonias públicas en conmemoración del día nacional.

VI. La ocupación alemana. Vidkun Quisling y el holocausto noruego

Ya durante la II Guerra Mundial, la ocupación nazi de Noruega, iniciada el 8 de abril de 1940, iba a tener unos efectos absolutamente trágicos sobre el colectivo de judíos noruegos[130]. Los principales deseos de Hitler al invadir el país se cifraron tanto en asegurar los envíos de hierro desde Suecia como, especialmente, en consolidar las bases navales para poder hacer frente en el Mar del Norte con ciertas garantías a la flota de barcos británicos. Cuando Noruega se rindió a los alemanes, el 10 de junio de dicho 1940, su rey Haakon VII y la mayor parte de su Gobierno se trasladaron precipitadamente a la capital inglesa, estableciendo en Londres un gobierno en el exilio. El caos

128 Cit. Bruland, B., «The 1942 Reinstatement of the Ban on Jews in the Norwegian Constitution», en Hoffmann, C. (ed.), *The exclusion of Jews in the Norwegian Constitution of 1814, op. cit.*, pp. 171-189, la referencia en p. 173.

129 *Dagbladet,* 18 de mayo de 1933, p. 3.

130 Johansen, P.O., *Oss selv nærmest: Norge og jødene 1914–1943* (Más cerca de nosotros: Noruega y los judíos 1914–1943), Gyldendal, Oslo, 1984.

resultante fue aprovechado por Vidkun Quisling quien, con el apoyo de las autoridades nazis representadas por el «Reichskommissar» Josef Terboven, no dudó en autoproclamarse primer ministro del país y ofrecer su colaboración al invasor.

El nuevo líder colaboracionista tenía una peculiar visión de la guerra en curso, que entendía «as a life and death struggle between the "Germanic people" and "International Jewry"»[131]. En una conferencia que impartió en Frankfurt el 28 de marzo de 1941 para la apertura del *Instituto de investigación sobre la cuestión judía,* Quisling afirmó que la influencia que los judíos llevaban a cabo en Noruega era muy grande, pese a su escaso número, recalcando que sin embargo el beneficio que sus actividades generaban sobre la vida económica del país era irrelevante. En su intervención, Quisling se mostró partidario de «una solución para el perpetuo problema judío», señalando la necesidad de conseguir consensuar «una legislación internacional judía»[132].

Cuando se produjo la invasión germana sobre Noruega había unos 1700 judíos habitando regularmente en el país, de los que aproximadamente 200 eran refugiados procedentes de Austria y de la propia Alemania. Inicialmente las limitaciones impuestas al colectivo semita no fueron importantes, pero su situación se agravó cuando la Alemania nazi invadió la URSS en junio de 1941. A partir de ese momento, comenzaron las encarcelaciones judías, especialmente de los que habitaban la parte norte del país, concentrados en su mayoría en la histórica ciudad de Trondheim.

El nuevo régimen de Quisling colaboró activamente con los alemanes, e impuso varias medidas en contra de los judíos, entre las que destacó la ley que establecía el sellado obligatorio de los documentos de identificación judíos. El 20 de enero de 1942, bajo la dirección del ministro Jonas Lie, se publicó en los periódicos la noticia de que todos los judíos (entendidos como tales aquellos que al menos tres de sus abuelos fueran de raza judía) estaban obligados a registrarse y a sellar con una letra J en tinta roja todos sus papeles identificativos[133].

El 12 de marzo de 1942 Quisling reestableció inconstitucionalmente la cláusula de exclusión judía, recuperando su formulación original al emplear significativamente las mismas palabras utilizadas en Eidsvoll en mayo de 1814. Detrás de esta medida estaban importantes colaboradores del régimen, como el ministro de Justicia Sverre Riisnæs o el jefe del «Departamento de Administración general del Estado» del Reichskommissariat Norway

131 Simonsen, K.B., «Norwegian antisemitism after 1945», *op. cit.*, p. 179.

132 Quisling, V., *For Norges frihet og selvstendighet. Artikler og taler 9. April 1940-23. Juni 1941* (Por la libertad e independencia de Noruega. Artículos y discursos del 9 de abril de 1940 al 23 de junio de 1941), Gunnar Stenersens Forlag, Oslo, 1941, p. 119.

133 Véase: Bruland, B., «Norway's role in the Holocaust», en Friedman, J.C. (ed.), *The Routledge History of the Holocaust,* Routledge, Nueva York, 2011, pp. 232-247.

Rudolf Schiedermair. Pero más allá de su dudosa aplicabilidad práctica[134], la medida parecía querer establecer un vínculo de unión entre las nuevas políticas antisemitas y el viejo carácter nacional noruego, intentando así revivir una especie de «racial consciousness»[135]. Fue el propio Riisnæs quien dos días más tarde, en una conferencia dada en Lier, municipio del condado de Buskerud, y reproducida en *Aftenposten,* afirmaría al anunciar la reimplantación de la cláusula que «los judíos constituyen hoy un enemigo mucho más peligroso para nuestra raza que lo que fueron durante el tiempo en el que la Constitución fue escrita»[136].

En el otoño de 1942 la situación de los judíos pasó a ser crítica. Las propias SS alemanas, con el lamentable apoyo del partido nacional socialista noruego *Nasjonal Samling* (NS), de una parte de la policía y de algunas formaciones paramilitares noruegas, iniciaron los arrestos y deportaciones de judíos noruegos[137]. El 6 de octubre de dicho año se declaró en Trondheim el estado de emergencia, como respuesta al crecimiento de los grupos de resistencia. Consecuencia de ello, el 24 de octubre una orden estableció el arresto de todos los judíos varones mayores de 15 años, así como la confiscación de todas sus propiedades, medidas que inmediatamente sufrieron tanto los judíos de Trondheim como los que habitaban en Oslo, alrededor de 260. Al día siguiente, el ministro Rolf J. Fuglesang afirmaba en *Aftenposten* que «nosotros los noruegos pertenecemos a la raza nórdica. La judería representa una mortal amenaza para nosotros», subrayando al respecto, en tono amenazante, «que hoy no es momento para una larga discusión»[138].

El 20 de noviembre un reglamento completó la normativa anterior especificando claramente el procedimiento a seguir. Ya a finales de ese mes, las reclusiones se practicaban no sólo a los hombres, sino también a las mujeres, a los niños y a los enfermos. La mayor parte de ellos serían deportados desde el muelle de Oslo en un siniestro barco denominado «SS Donau» a Stettin, Alemania, desde donde fueron transportados en trenes a los campos de exterminio de Auschwitz y de Birkenau. Las protestas de los líderes religiosos y de señaladas capas poblacionales no fueron escuchadas. La voz de muchos intelectuales fue silenciada, y jóvenes que, como Vilhelm Aubert, desempeñarían después de la ocupación un papel preferente en el universo cultural noruego, se integraron en organizaciones de resistencia clandesti-

134 Sobre el particular: MENDELSOHN, O., *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år, op. cit.*, vol. II, pp. 16-17.

135 BRULAND, B., «The 1942 Reinstatement of the Ban on Jews in the Norwegian Constitution», *op. cit.*, p. 172.

136 *Aftenposten,* 14 de marzo de 1942, edición de mañana, p. 1.

137 SIMONSEN, K.B., «Vidkun Quisling, antisemittismen og den paranoide stil» (Vidkun Quisling, antisemitismo y ese estilo paranoico), *Historisk tidsskrift* (Revista de Historia), núm. 4, 2017, pp. 446–467.

138 *Aftenposten,* 26 de octubre de 1942, edición de mañana, ambas citas en p. 8.

nas, que cada vez fueron ganando más efectivos, cambiando notablemente en algunos casos la orientación que marcaría posteriormente sus vidas[139]. Algunos, sin embargo, apoyaron el régimen nazi con entusiasmo, y entre 5000 y 6000 noruegos se unieron a las fuerzas armadas alemanas[140]. Otros muchos se adscribieron al partido *Nasjonal Samling* que, si en el otoño de 1940 contaba con 7000 afiliados, en noviembre de 1943 ese número había subido hasta alrededor de 43400.

Resulta escalofriante pensar que, de los 1536 judíos que vivían en Noruega en la primavera de 1942, según registro de la policía, 773 fueron deportados, rumbo a los campos de la muerte de Auschwitz y de Birkenau, y tan solo 38 sobrevivieron. Según los datos ofrecidos por Bruland, 636 judíos noruegos se salvaron de ser deportados al huir previamente, tomando a la neutral Suecia o a la amiga Inglaterra como destinos preferentes, muchos de ellos gracias al auxilio de movimientos noruegos clandestinos. Una nueva deportación de judíos tendría lugar el 24 de febrero de 1943, con el campo de exterminio de Auschwitz como terrible destino. Entre un 30 % y un 40 % de los judíos que vivían en Noruega antes de la ocupación alemana fueron asesinados. El país vivió así su propio y trágico holocausto[141].

La prohibición antisemita se entendería definitivamente derogada, por fin, el 26 de enero de 1945. El 8 de mayo las fuerzas alemanas que estaban en Noruega se rindieron a los aliados, y Jens Christian Hauge, el líder de «Milorg», la principal organización militar de resistencia del país, comenzó a gestionar una transición pacífica. Vidkun Quisling fue arrestado, juzgado y declarado culpable del delito de traición, siendo ejecutado el 24 de octubre de 1945. Se cerraba así la página más dramática de la historia noruega contemporánea. Pero cuando después de la Guerra volvieron a Noruega los judíos supervivientes, se encontraron con que todas sus propiedades seguían confiscadas, y no sería ya hasta 1999 cuando el «Storting» otorgó 58 millones de dólares como restitución a los judíos noruegos[142]. La mansión que fuera propiedad de Quisling en Oslo es hoy significativamente el «Museo del Holocausto Noruego».

---

139 El propio Aubert lo cuenta en la introducción de la que fue su última obra, en la que ofreció una especie de recorrido autobiográfico. Aubert, V., *Continuity and development in law and society,* Oslo, Norwegian University Press, 1989, en especial pp. 11 y 12. Sobre el particular: Vicente y Guerrero, G., «Nacimiento y primeros pasos de la Sociología del Derecho en Noruega. Vilhelm Aubert y el «Grupo de Oslo»», *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho,* núm. 32, 2015, pp. 111-132, en especial pp. 118-122.

140 Danielsen, R., Dyrvik, S., Grønli, T., Helle K., y Hovland, E., *Norway: A History from the Vikings to Our own times,* Universitetsforlaget, Oslo, 1995, cap. III, epígrafe 21 (redactado por Rolf Danielsen), p. 352.

141 Bruland, B., *Holocaust i Norge: Registrering. Deportortasjon. Tilintetgjørelse* (Holocausto en Noruega: Registro. Deportación. Aniquilación), Dreyers forlag, Oslo, 2017, p. 35.

142 Yilek, J.A., *History of Norway,* Wasteland Press, Shelbyville, 2018, en especial pp. 191-240, la referencia en p. 220.

A partir de la derrota alemana, en la esfera pública de la mayor parte de los países europeos una cierta corriente de culpabilidad colectiva hizo que los «anti-Jewish and antisemitic sentiments and ideas became taboo»[143]. Sin embargo, como bien señala Simonsen, en el caso de Noruega este público rechazo al antisemitismo «did not lead to its disappearance as a latent cultural structure of stereotypes and negative representations»[144] conformando, a diferencia de lo ocurrido en Eidsvoll en 1814, un significativo antisemitismo sin antisemitas[145].

VI. Bibliografía citada

Abrahamsen, S., «The exclusion clause of Jews in the Norwegian Constitution of May 17, 1814», *Jewish Social Studies,* 30 (2), 1968, pp. 67-88.

Adler, J.G., y **Falsen, C.M**., *Udkast til en Constitution for Kongeriget Norge* (Proyecto de Constitución para el Reino de Noruega), Wulfsbergs Forlag, Cristianía, 1814.

Alnæs, Karsten, *1814. Miraklenes år* (1814. El año de los milagros), Schibsted, Oslo, 2013.

Aubert, V., *Continuity and development in law and society,* Oslo, Norwegian University Press, 1989.

Bachner, H., *Återkomsten. Antisemitism i Sverige efter 1945* (El regreso. Antisemitismo en Suecia después de 1945), Natur och kultur, Estocolmo, 2004.

Barfod, J.H., Kleeblatt, N.L., Mann, V.B., Braunstein, S.L., *et al*., *Kings and Citizens: The History of the Jews in Denmark 1622-1983,* 2 vols., Jewish Museum, Nueva York, 1983.

Berggren, L., *Nationell upplysning: Drag I den svenska antisemitismens idéhistoria* (Ilustración nacional: Características de la historia de las ideas antisemitas en Suecia), Carlssons, Estocolmo, 1999.

Bergsgård, A., *Året 1814* (El año 1814), vol. I: *Grunnlova* (Constitución), Aschehoug & Co (W. Nygaard), Oslo, 1943.

Boije, J.L., *Memorial… den 13 April 1815,* Estocolmo, 1815.

143 Bachner, H., *Återkomsten. Antisemitism i Sverige efter 1945* (El regreso. Antisemitismo en Suecia después de 1945), Natur och kultur, Estocolmo, 2004, p. 15.

144 Simonsen, K.B., «Norwegian antisemitism after 1945», *op. cit.*, p. 173.

145 Parafraseando el término utilizado por Bernd Marin para definir la situación austríaca: Marin, B., «A Post-Holocaust «Anti-Semitism without Anti-Semites»? Austria as a Case in Point», *Political Psychology* 2, núm. 2, 1980, pp. 57–74.

Bravo López, F., «Antisemitismo. Continuidad y cambio en la tradición antijudía», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica,* 4, 2012, pp. 430-443.

Bruland, B., «Norway's role in the Holocaust», en Friedman, J.C. (ed.), *The Routledge History of the Holocaust,* Routledge, Nueva York, 2011, pp. 232-247.

«The 1942 Reinstatement of the Ban on Jews in the Norwegian Constitution», en Hoffmann, C. (ed.), *The exclusion of Jews in the Norwegian Constitution of 1814,* Metropol verlag, Berlín, 2016, pp. 171-189.

Holocaust i Norge: Registrering. Deportortasjon. Tilintetgjørelse (Holocausto en Noruega: Registro. Deportación. Aniquilación), Dreyers forlag, Oslo, 2017.

Buchholz, F., *Moses und Jesus, oder über das intellektuelle und moralische Verhältniss der Juden und Christen: eine historisch-politische Abhandlung,* J.F. Unger, Berlín, 1803. Traducción al danés de Thomas Thaarup: *Moses og Jesus eller om Jødernes og de Christnes intellectuelle og moralske Forhold, en historisk-politisk afhandling* (Moisés y Jesús o las relaciones intelectuales y morales entre los judíos y los cristianos, una disertación histórico-política), Fr. Brummer, Copenhague, 1813.

«Betrachtungen über die Verfassung des Königreichs Norwegen», *Journal für Deutschland,* núm. 4, 1816, pp. 25-41. Traducción al noruego de Christian Magnus Falsen: «Betragtninger over Kongeriget Norges Forfatning» (Consideraciones sobre la Constitución del Reino de Noruega), *Den Norske Tilskuer,* 5-6, (3 de abril de 1817), pp. 39-48, y 8-9, (17 de abril de 1817), pp. 59-72.

Christian Frederik, *Aabent Brev fra Norges Regent, Prinds Christian Frederik, angaaende Rigets nærværende Stilling, og tilkommende Regjeringsforfatning* (Carta abierta —de 19 de febrero— del regente noruego, el príncipe Christian Frederik, sobre la posición actual del Reino y la próxima Constitución del Gobierno), Jacob Lehmann, Cristianía, 1814.

Dagbok, en: Olafsen, A., y Raabe, J. (eds.), *Kong Christian Frederiks dagbok fra hans ophold i Norge i 1814. Utgit som tillæg til «Riksforsamlingens forhandlinger»* (El diario del rey Christian Frederik desde su estancia en Noruega en 1814. Publicado como suplemento a los «Asuntos de la Asamblea del Reino»), Grøndahl & Søns Boktrykkeri, Cristianía, 1914.

Christie, **W.F.K**., *W.F.K. Christies Dagbog under Rigsforsamlingen paa Eidsvold fra 10 April til 11 Mai 1814* (Diario de W.F.K. Christie durante la Asamblea Nacional en Eidsvoll desde el 10 de abril hasta el 11 de mayo de 1814), *Norske Samlinger*, II, 1860, pp. 563-610.

Danielsen, R., Dyrvik, S., Grønli, T., Helle K., y **Hovland, E**., *Norway: A History from the Vikings to Our own times,* Universitetsforlaget, Oslo, 1995.

D'aprile, I.M., y **Harket, H**., «Constitutional discourse and anti-judaism: Friedrich Buchholz and Christian Magnus Falsen», en Hoffmann, C. (ed.), *The exclusion of Jews in the Norwegian Constitution of 1814,* Metropol verlag, Berlín, 2016, pp. 67-101.

Edgren, H., «Societal change, economic decline and national identity: the debate about jews in Sweden it the Early Nineteenth Century», en: Hoffmann, C. (ed.), *The exclusion of Jews in the Norwegian Constitution of 1814,* Metropol verlag, Berlín, 2016, pp. 121-140.

Elstad, H., «Religion and Patriotism in 1814 Norway», *Kirchliche Zeitgeschichte,* 28 (1), 2015, pp. 98-105.

Emberland, T., «Antisemittismen i Norge 1900-1940» (Antisemitismo en Noruega entre 1900 y 1940), en Eriksen, T.B., Harket, H., y Lorenz, E., *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag* (Odio a los judíos. La historia del antisemitismo desde la antigüedad hasta nuestros días), Cappelen Damm, Oslo, 2005, pp. 401-420.

Falsen, C.M., *Excerpta Historiam mundi illustrantia* (Extractos ilustrados de la Historia del mundo), 6 vols., más un séptimo de suplemento, algunos de ellos fechados en 1813, 1327 hojas. Manuscrito conservado y digitalizado por la Biblioteca de la Universidad de Bergen, UBB Ms. 37 a, b, c, d, e, f, g. https://digitalt.uib.no/handle/123456789/3388.

Moses eller Hebræerne til deres Tilbagekomst til Canaan. En historiske Skizze (Moisés o los hebreos a su regreso a Canaan. Un bosquejo histórico), 50 hojas escritas a doble cara, c. 1813. Manuscrito conservado y digitalizado por la Biblioteca de la Universidad de Bergen, UBB Ms. 40. https://digitalt.uib.no/handle/123456789/3364.

Haandbog i den gamle Historie fra de ældste Tider til den store Folkevandring (Manual de Historia antigua desde los más tempranos tiempos hasta la gran migración), prólogo fechado en Bergen el 3 de abril de 1817, 264 hojas. Manuscrito conservado y digitalizado por la Biblioteca de la Universidad de Bergen, UBB Ms. 41. https://digitalt.uib.no/handle/123456789/3345.

Sín título (se trata de su respuesta a la carta del comerciante judío H.M. Glogau), *Den Norske Tilskuer,* núm. 41-42, 6 de octubre de 1817, pp. 332-333. La carta de Glogau en pp. 330-332.

Fein, H., «Dimensions of antisemitism: attitudes, collective accusations and actions», en Fein, H. (ed.), *The persisting question: Sociological perspectives and social contexts of modern antisemitism,* Walter De Gruyter, Berlín, 1987, pp. 67-85.

Fritsch, **T.,** *Handbuch der Judenfrage* (Manual sobre la cuestión judía), Druck y Berlags Anstalt, Hamburgo, 1910.

Frydenlund, **B.**, *Spillet om Norge. Det politiske aret 1814* (El juego sobre Noruega. El año político de 1814), Gyldendal, Oslo, 2014.

Fure, **E.**, *Eidsvoll 1814. Hvordan grunnloven ble til* (Eidsvoll 1814. Cómo la Constitución llegó a ser), Dreyers Forlag, Oslo, 2013.

Furre, **B.**, «Kva skjedde med religionsfridomen på Eidsvoll 1814?» (¿Qué pasó con la libertad religiosa en Eidsvoll en 1814?), en Lødrup, P. *et al* (eds.), *Rettsteori og rettliv. Festskrift til Carsten Smith* (Teoría y vida del Derecho. Homenaje a Carsten Smith), Universitetsforlaget, Oslo, 2002, pp. 261-284.

Harket, **H.**, *Paragrafen: Eidsvoll 1814* (El parágrafo: Eidsvoll 1814), Dreyers Forlag, Oslo, 2014.

«The ban of jews in the Norwegian Constitution», en Hoffmann, C. (ed.), *The exclusion of Jews in the Norwegian Constitution of 1814,* Metropol verlag, Berlín, 2016, pp. 23-40.

Hess, **C.**, *The medieval archive of antisemitism in nineteenth-century Sweden,* Walter de Gruyter, Berlín y Boston, 2022.

Hoffmann, **C.**, «Introduction», en Hoffmann, C. (ed.), *The exclusion of Jews in the Norwegian Constitution of 1814,* Metropol verlag, Berlín, 2016, pp. 13-22.

«A marginal phenomenon? Historical research on Antisemitism in Norway, 1814-1945», en Adams, J., y Heß, C. (eds.), *Antisemitism in the North. History and state of research,* Walter de Gruyter, Berlín y Boston, 2020, pp. 155-171.

Jæger, **T.C.** (ed.), *Riksforsamlingens forhandlinger, vol. III., Grundlovsutkast* (Asuntos de la Asamblea Nacional, vol. III., Proyectos constitucionales), Grøndahl & Søns Boktrykkeri, Cristianía, 1916.

Johansen, **P.O.,** *Oss selv nærmest: Norge og jødene 1914–1943* (Más cerca de nosotros: Noruega y los judíos 1914–1943), Gyldendal, Oslo, 1984.

Kieding Banik, V., y **Ekholm, L**., «Culture, context and family networks: Value and knowledge transfers among Eastern European Jews in Nordic Countries, 1880-1940», en Kaarninen, M., Aatsinki, U., y Annola, J. (eds), *Families, values, and the transfer of knowledge in Northern societies, 1500—2000,* Routledge, Nueva York, 2019, pp. 120-141.

Koht, H., *1814. Norsk dagbok hundre aar efterpaa* (1814. Diario noruego cien años después), Aschehoug, Cristianía, 1914.

Leivestad, T., «Religionsfrihet i Norge*» (La libertad religiosa en Noruega)*, en VV.AA., *Legal Essays. Festskrift til Frede Castberg i anledning av hans 70 årsdag* (Ensayos jurídicos. Homenaje a Frede Castberg con ocasión de su setenta cumpleaños), Universitetsforlaget, Oslo, 1963, pp. 512-527.

Lien, L, «Pressen kan kun skrive ondt om jøderne». *Jøden som kulturell konstruksjon i norsk dags- og vittighetspresse 1905-1925* (La prensa solo puede escribir mal sobre los judíos. Los judíos como construcción cultural en los periódicos y en la prensa satírica noruega, 1905-1925), tesis doctoral en Historia, sin publicar, Oslo, Universidad de Oslo, 2016.

Lorenz, E., «Vi har ikke invitert jødene hit til landet – norske syn på jødene i et langtidsperspektiv» (Nosotros no hemos invitado a los judíos aquí al país: visión noruega de los judíos en una perspectiva a largo plazo), en Kopperud, Ø, y Moe, V. (eds.), *Forestillinger om jøder: Aspekter ved konstruksjonen av en minoritet 1814–1940* (Concepciones de los judíos: aspectos de la construcción de una minoría 1814-1940), Unipub, Oslo, 2011, pp. 35–52.

Lunden, K., *Norsk grålysing. Norsk nasjonalisme 1770-1814 på allmenn bakgrunn* (Amanecer noruego. Nacionalismo noruego entre 1770 y 1814 en su trasfondo general), Det Norske Samlaget, Oslo, 1992.

Malt, G.-F., «Vattel´s system for subjects in International Law, and the establishment of Norway as a Nation in 1814», en Stapelbroek, K., y Trampus, A. (eds.), *The legaciy of Vattel´s Droit des gens,* Palgrave Macmillan, Cham, 2019, pp. 235-265.

Mendelsohn, O., *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år (Historia de los judíos en Noruega a través de 300 años),* 2 vols., Universitetsforlaget, Oslo, 1969.

Michaelis, J.D., *Mosaisches Recht,* Gottlieb Garbe, Frankfurt am Main, 1770.

Mosaiske Ret, 3 vols., P. Gyldendal, Copenhague, 1780-1783. Traducción de Jacob Wolf.

Michalsen, D., «Grunnlovens nye verdiparagraf 2» (La nueva cláusula de valor del artículo 2 de la Constitución), *Tidsskrift for rettsvitenskap* (Revista para la Ciencia del Derecho), núm. 127 (2), 2014, pp. 206-234.

Moldenhawer, D.G., «Afhandling om den Indflydelse, de Jøderne i Spanien tilstaaede Rettigheder i Middelalderen havde paa Statsforfatningen og det offentlige Vel» (Disertación sobre la influencia que los derechos concedidos a los judíos en España durante la Edad Media tuvieron sobre la constitución del Estado y el bien común), *Det Skandinaviske Literaturselskabs Skrifter* (Escritos del Círculo Literario Escandinavo), 2, 1806, pp. 122-146.

Oftestad, B.T., «Norway and the Jesuit Order: A History of Anti-Catholicism», en Werner, I.M., y Harvard, J. (eds.), *European Studies, 31,* Rodop, Amsterdam & Nueva York, 2013, pp. 209-222.

«Jesuittparagraf og antikatolisisme. Debatt om og endring av Grunnlovens paragraf 2» (El parágrafo jesuita y anticatolicismo. Debate y cambio sobre el parágrafo 2 de la Constitución), *Teologisk Tidsskrift,* núm. 4, 2014, pp. 408-430.

Olafsen, A. (ed.), *Riksforsamlingens forhandlinger, vol. I., Protokoller med bilag og tillæg* (Asuntos de la Asamblea del Reino, vol. I., Actas parlamentarias con anexos y suplementos), Grøndahl & Søns, Cristianía, 1914.

y **Birch-Reichenwald, K.** (eds.), *Riksforsamlingens forhandlinger, vol. II., Adresser og fuldmagter* (Asuntos de la Asamblea del Reino, vol. II., Actas electorales y autorizaciones), Grøndahl & Søns Boktrykkeri, Cristianía, 1914.

Quisling, V., *For Norges frihet og selvstendighet. Artikler og taler 9. April 1940-23. Juni 1941* (Por la libertad e independencia de Noruega. Artículos y discursos del 9 de abril de 1940 al 23 de junio de 1941), Gunnar Stenersens Forlag, Oslo, 1941.

Rasmussen, J., «Jødefejden og de beslægtetede uroligheder, 1819-1820» (La disputa judía y los disturbios relacionados, 1819-1820), en *Kirkehistoriske Samlinger* (Colecciones de Historia de la Iglesia), Syddansk Universitetsforlag, Copenhague, 2010, pp. 131-165.

Rühs, F., *Über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht* (Acerca de las pretensiones de los judíos a la ciudadanía alemana), Realschulbuchhandlung, Berlín, 1816.

Saxlund, E., *Jøder og Gojim* (Judíos y no judíos), J. Aass Forlag, Christianía, 1910.

Schelling, F.W.J., *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Cotta, Tubinga, 1803.

Schiller, F., *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (¿Qué hace y con qué fin se estudia la Historia universal?), Akademische Buchhandlung, Jena, 1789.

Schmidt, F., *Dagbogsblade fra Rigsforsamlingen på Eidsvold 7. April – 24 maj 1814* (Hojas del diario de la Asamblea Nacional en Eidsvoll desde el 7 de abril hasta el 24 de mayo de 1814), en Jacobsen, O., y Brandt-Nielsen, J. (eds.), *Provst Frederik Schmidts dagbøger,* Gads Forlag, Copenhague, 1966, pp. 316-357.

Sibbern, V.C.W., *V.C.W. Sibberns Dagbog paa Eidsvold fra 10de April til 17de Mai 1814* (Diario de V.C.W. Sibbern en Eidsvold desde el 10 de abril hasta el 17 de mayo de 1814), *Historisk tidsskrift* (Revista de Historia), I (1), 1871, pp. 208-272. Edición de M. Birkeland.

Simonsen, K.B., «Vidkun Quisling, antisemittismen og den paranoide stil» (Vidkun Quisling, antisemitismo y ese estilo paranoico), *Historisk tidsskrift* (Revista de Historia), núm. 4, 2017, pp. 446–467.

«Norwegian antisemitism after 1945», en Adams, J., y Hess, C. (eds.), *Antisemitism in the North. History and state of research,* Walter de Gruyter, Berlín y Boston, 2020, pp. 174-190.

Snildal, A., *An Anti-Semitic Slaughter Law? The Origins of the Norwegian Prohibition of Jewish Religious Slaughter. 1890–1930*, tesis doctoral, Universidad de Oslo, 2014.

Stabeck, G., *Memorial, uppläst i riksens höglofl, ständers allmänna beswärs och ekonomi utskott den 7 julii 1812, innehållande dels tillägg och dels anmärkningar emot samma utskotts betänkande, rörande manufacturernas och fabriquernas upphjelpande* (Memorial, leído en la Audiencia Nacional, ante el comité general de quejas y finanzas el 7 de julio de 1812, que contiene en parte adiciones y en parte comentarios contra el informe del mismo comité, sobre los remedios para los manufacturas y las fábricas), Olof Grahn, Estocolmo, 1815.

Stræde, T., «The «Jewish Feud» in Denmark 1813», en Hoffmann, C. (ed.), *The exclusion of Jews in the Norwegian Constitution of 1814,* Metropol verlag, Berlín, 2016, pp. 103-120.

Sverdrup-Thygeson, U., «Tidligere § 2 tredje punktum (1814-1897-1956)» (El tercer punto del antiguo artículo 2 —1814-1897-1956—), en: Mestad, O., y Michalsen, D. (eds.), *Grunnloven. Historisk kommentarutgave 1814-2020* (La Constitución. Edición histórica comentada 1814-2020), Universitetsforlaget, Oslo, 2021, pp. 115-120.

«Tidligere § 2 fjerde punktum (1814-1851)» (El cuarto punto del antiguo artículo 2 —1814-1851—), en: Mestad, O., y Michalsen, D. (eds.), *Grunnloven. Historisk kommentarutgave 1814-2020* (La Constitución. Edición histórica comentada 1814-2020), Universitetsforlaget, Oslo, 2021, pp. 121-129.

Treschow, N., *Kultur forbinder Nationer, men smelter dem ikke sammen. En tale holden den 10 Januari i Anledning af sidste aarlige Examen i den jødiske Frieskole* (La cultura conecta a las naciones, pero no las fusiona. Discurso pronunciado en 10 de enero con motivo del último examen anual de la Escuela Libre judía), Andreas Seidelin, Copenhague, 1811.

Ulvund, F., *Fridomens grenser 1814-1851: Handhevinga av den norske «jødeparagrafen»* (Los límites de la libertad 1814-1851: La aplicación del parágrafo noruego sobre los judíos), Scandinavian Academic Press, Oslo, 2014.

«The practice of exclusion: How article 2 in the Norwegian Constitution was administered and enforced», en Hoffmann, C. (ed.), *The exclusión of Jews in the Norwegian Constitution of 1814,* Metropol Verlag, Berlín, 2016, pp. 141-170.

Valentin, H., *Judarnas historia i Sverige* (Historia de los judíos en Suecia), Bonnier, Estocolmo, 1924.

Vicente y Guerrero, G., «Nacimiento y primeros pasos de la Sociología del Derecho en Noruega. Vilhelm Aubert y el «Grupo de Oslo»», *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho,* número 32, 2015, pp. 111-132.

«Antisemitismo en Noruega. Contexto intelectual y debate constitucional», en Olivero Guidobono, S., y Martínez González, A.J. (eds.), *Identidades, segregación, vulnerabilidad. ¿Hacia la construcción de sociedades inclusivas? Un reto pluridisciplinar,* Dykinson, Madrid, 2021, pp. 1554-1581.

Constitución y revolución en los inicios del Estado nacional noruego, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2022.

«Sobre la libertad religiosa en Noruega. Patriotismo, luteranismo y exclusión. Su discurso constitucional», *Revista de Estudios Políticos,* julio-septiembre de 2022, núm. 197, pp. 69-108.

«Por el bienestar de la patria. Antijudaísmo e identidad nacional en Dinamarca, Noruega y Suecia en los inicios de la Edad Contemporánea», *Religión, Derecho y Estado,* vol. 7, 2023.

Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations,* Cramer, Ginebra, 1756.

Dictionnaire philosophique, s/e, Londres (Ginebra), 1764.

Weidemann, L., *Udkast til en Constitution for Kongeriget Norge* (Proyecto de Constitución para el Reino de Noruega), en Olafsen, A. (ed.), *Riksforsamlingens forhandlinger, vol. I., Bilag til hovedprotokollen* (Asuntos de la Asamblea Nacional, volúmen I., Apéndice a las actas principales), Grøndahl & Søns Boktrykkeri, Cristianía, 1914, pp. 124-155.

Wergeland, H., *Jødesagen i det norske Storthing* (La cuestión judía en el Parlamento noruego), en Wergeland, H., *Samlede skrifter* (Escritos escogidos), vol. VIII, C. Tönsberg, Cristianía, 1857, pp. 435-495.

Wergeland, N., *Nicolai Wergelands grundlovsutkast* (Proyecto constitucional de Nicolai Wergeland), en Jæger, T.C. (ed.), *Riksforsamlingens forhandlinger, vol. III., Grundlovsutkast* (Asuntos de la Asamblea Nacional, vol. III., Proyectos constitucionales), Grøndahl & Søns Boktrykkeri, Cristianía, 1916, pp. 259-279.

Wulfsberg, G.W., *G.W. Wulfsbergs dagbog* (Diario de G.W. Wulfsberg), en Nielsen, Y., *Bidrag til Norges Historie i 1814. Afhandlinger og aktstykker* (Aportación a la historia de Noruega en 1814. Disertaciones y documentos), Trykt hos A.W. Brøgger, Cristianía, 1882, vol. I., pp. 423-447.

Yilek, J.A., *History of Norway,* Wasteland Press, Shelbyville, 2018.

LOS LÍMITES DE LA LIBERTAD RELIGIOSA DE LOS PADRES BIOLÓGICOS EN LA JURISPRUDENCIA DEL TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS EN CASOS DE ACOGIMIENTO Y ADOPCIONES: LOS CASOS *ABDI IBRAHIM v. NORUEGA* Y *KILIC v. AUSTRIA*

María Elósegui[1]
Universidad de Zaragoza
Jueza del Tribunal Europeo de Derechos Humanos
Consejo de Europa, Estrasburgo

SUMARIO

I. Introducción. II. Los principios generales sobre acogimiento familiar asentados en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. II.1. Siete criterios establecidos en la sentencia *Strand Lobben c. Noruega*. II.2. Los cinco pasos del test de un escrutinio más estricto. III. La Resolución de la Asamblea Parlamentaria del COE a favor del mantenimiento de la unidad familiar. La intervención de los servicios sociales y de las instancias judiciales en la tutela de menores en acogimiento familiar. IV. El caso *Abdi Ibrahim v. Noruega.* IV.1. Hechos del caso *Abdi Ibrahim c. Noruega*. IV.2. El diagnóstico temprano de los servicios sociales sobre la falta de capacidad de la madre para el cuidado de su hijo. IV.3. La elección de la familia de acogida contra la voluntad de la madre. IV.4. El criterio del origen étnico, cultural y religioso del menor a la hora de elegir familia de acogida debe ser uno entre otros más. IV.5. La petición de la demandante versa sobre mantener el derecho de visitas tras la acogida y/o la adopción frente a la ruptura definitiva del vínculo entre madre e hijo. IV.6. La ponderación del derecho a la vida familiar desde la perspectiva de preservar en la medida de lo posible los orígenes culturales, étnicos y religiosos a la luz del artículo 9 del Convenio sobre libertad religiosa. V. El caso *Kilic v. Austria.* VI. Bibliografía.

1 Catedrática de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de Zaragoza. Dirección de contacto: Maria.elosegui@echr.coe.int

I. Introducción[2]

En el contexto de la libertad y de la tolerancia religiosa, he elegido un tema muy concreto que se plantea en el derecho de libertad religiosa de los niños en acogimiento u adoptados en el caso de que los padres biológicos estén vivos. Una de las cuestiones se refiere a la armonización o posibles límites entre el deseo de los padres biológicos a que el niño en acogimiento u adoptado sea educado conforme a su religión. El tratamiento por parte del TEDH será diferente en los casos de acogimiento en los que se considera que la situación puede ser temporal frente a las situaciones legales de adopción. En el primer caso, los padres acogedores tienen la guarda y custodia, y la tutela la tiene la administración, mientras que los padres biológicos, aunque no se les haya privado de la patria potestad la tienen suspendida. En el segundo supuesto, hay que tener en cuenta también los derechos de los nuevos padres adoptivos y su derecho a educar al menor conforme a sus valores y creencias, especialmente siendo que ellos poseen ya la patria potestad sobre el menor y los padres biológicos han sido desprovistos de la misma[3].

---

2 Parte de este texto ha sido publicado en versión online: Elósegui, M., «La evolución de la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en el acogimiento familiar y el derecho a mantener el vínculo familiar con los padres biológicos». *Revista de Derecho Transnacional*, Vol 14, n.o 2, (2022), pp. 375-406, editada por la Universidad Carlos III, disponible online: https://e-revistas.uc3m.es/index.php/CDT/issue/view/679. Versión más breve en francés «L'évolution de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme en matière de placement en famille d'accueil et de droit à maintenir le lien familial avec les parents biologiques: les cas norvégiens et deux cas espagnoles», *la Revue des Droits de l'homm*, marzo de 2023, n.o 23, https://doi.org/10.4000/revdh.16136, disponible online: https://journals.openedition.org/revdh/16136.

3 En el ámbito judicial, y concretamente del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, ha sido muy enriquecedor el intercambio de pareceres con el juez noruego Arnfinn Bärdsen (ver su artículo «Exploring the Modalities of Subsidiarity: The European Court of Human Right´s «Stricter Scrutiny» in Child Welfare Cases Under Article 8 of the European Convention of Human Rights», en el *Liber amicorum to Judge Robert Spano,* Bruselas, Anthemis, 2022, pp. 51-62), así como los jueces Georgios Serghides de Chipre, Pere Pastor Vilanova de Andorra, que han ejercido todos ellos como jueces de familia en sus países de origen antes de formar parte de este tribunal internacional. También querría destacar la colaboración de la letrada Carmen Morte-Gómez, jefa de la división de la sección española en el TEDH. Debo agradecer a varios profesionales españoles que han compartido conmigo sus conocimientos y experiencia práctica. Entre ellos deseo destacar la ayuda prestada por la entidad Lauka, intermediaria al servicio de la Diputación Foral de Guipúzcoa/Gipuzkoa, especialmente por Cristina Herce, directora del Servicio de Asistencia Técnica en el Acogimiento Familiar de Menores en Situación de Desprotección y Cristina Achucarro, directora del Programa de Formación y Selección de Familias Acogedoras, de dicho Servicio. Así mismo, Lupe Imaz, jurista que trabaja desde hace 24 años como funcionaria en la Diputación Foral de Guipúzcoa/Gipuzkoa en el Departamento de servicios sociales encargados, entre otras materias, de los acogimientos y adopciones, me ha enriquecido compartiendo su experiencia de enlace entre las autoridades administrativas y los tribunales civiles. También han compartido su experiencia varios padres de acogimiento y adoptivos. A nivel académico he podido dialogar con los profesores del grupo de investigación de *Ius Familiae* de la Facultad de Derecho de la Universidad de Zaragoza, concretamente con la

La perspectiva que se ha adoptado es la de estudiar el derecho a mantener los vínculos con los padres biológicos si los menores están tan sólo en acogimiento y no en adopción, especialmente el derecho a mantener las raíces culturales y religiosas (art. 9 del CEDH). Por otro lado, debo insistir para evitar equívocos que existe como contraste otra mucha jurisprudencia del TEDH, en la que se ha considerado que no era posible establecer visitas porque hubieran causado un daño para el menor. Estos casos son también abundantes y el TEDH ha respetado el juicio de ponderación y la motivación realizada por los tribunales domésticos que gozan del privilegio de la inmediatez de la prueba. La jurisprudencia objeto del artículo responde a un contexto geográfico concreto (aunque también se exponen los principios generales), que no se puede extrapolar directamente a otras realidades. Se centra más bien en perfiles de padres y madres inmigrantes, en los que no existe un problema de hábitos de drogadicción, alcoholismo y/o malos tratos a los menores y en los que los niños son recién nacidos (por lo que no pueden ser oídos por un Tribunal). Por otro lado, los países escandinavos y España poseen un desarrollo muy alto de los servicios sociales, inexistentes en otros Estados. También se añade como contraste, una sentencia publicada el 12 de enero de 2023 un caso austriaco, *Kilic c. Austria,* en el que el TEDH ha considerado que dos niños menores deberían seguir en acogimiento y no podían ser reintegrados a su familia de origen, evaluando al mismo tiempo que se estaban respetando debidamente los derechos culturales y religiosos de los padres biológicos (art. 9 del Convenio).

En el artículo se partirá de una breve exposición de los principios generales de la jurisprudencia del TEDH, expuestos en la sentencia de Gran Sala, *Strand Lobben contra Noruega* [4]. En ocasiones, desde Estrasburgo se ha detectado la tendencia de algunos países pertenecientes al Consejo de Europa como los escandinavos a una clara estatalización de estos asuntos con una intervención muy fuerte de las autoridades, que ante el menor síntoma de desamparo de los menores suplantan a los padres e intervienen de un modo muy estricto asumiendo la tutela de menores. Ha habido una larga jurisprudencia en este sentido con condenas de estos países nórdicos. Con posterioridad a esa sentencia de la Gran Sala, una de las Secciones del Tribunal ha dictado ya otras cinco sentencias contra Noruega por el mismo motivo. En todas ellas, se declara una violación del artículo 8: *K.O y V.M c. Noruega*, n.º 64808 (16, 19 de Noviembre de 2019 (final); *A.S. c. Noruega*, n.º 60371/15, 17 de

profesora Titular de Derecho Civil María Victoria Mayor del Hoyo y el Catedrático Carlos Martínez de Aguirre. De la primera, véase su monografía *La adopción en el derecho común español*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2019.

4 ECtHR, *Strand Lobben and Others v. Norway* [GS], n.° 37283/13, 10 September 2019. Existen dos casos españoles cuyo análisis no se realizará en el presente artículo, pero se encuentra en la versión publicada en la Revista de Derecho Transnacional. Los casos mencionados son ECtHR, *Haddad c. España*, n.° 16572/17, 18 de junio de 2019, Sección Tercera y ECtHR, *Omorefe c. España*.

Diciembre de 2019 (Final); *Pedersen y Otros c. Noruega*, n.º 39710/15, 10 de Marzo de 2010 (Final, aunque en esta el Gobierno pidió que fuera reenviada a Gran Sala, pero el panel de cinco jueces que revisa estas peticiones no lo aceptó); *Hernehult c. Noruega,* n.º 14652/16, 10 de Marzo 2020, también final, con petición del gobierno rechazada para reenvío a Gran Sala; *M-L.V. Noruega*, n.º 64639/16, 22 de Diciembre de 2020 (final). Además, hay otros treinta casos similares ya comunicados al Gobierno de Noruega pendientes de resolver por un Comité de tres jueces.

La mencionada sentencia de Gran Sala *Strand Loben c. Noruega* se ha constituido en un hito. Para algunos de los académicos la jurisprudencia de Estrasburgo debería ir en el sentido marcado por esta última[5].

En este artículo, (i) tras la presente introducción, (ii) una vez analizados los principios generales sobre acogimiento familiar asentados en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos humanos a partir de su sentencia *Strand Lobben c. Noruega*, (iii) así como la resolución de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa a favor del mantenimiento del vínculo con la familia de origen cuando sea necesaria la intervención de la tutela de la administración en el cuidado de menores, (iv) se analiza dos sentencias relacionadas con el derecho de libertad religiosa de los padres biológicos frente a la del menor como es el caso de *Abdi Ibrahim*, (v) y el *caso Kilic v. Austria*, que sirve de contraste del anterior.

II. Los principios generales sobre acogimiento asentados en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos

A lo largo de su jurisprudencia, pero especialmente en su sentencia de 10 de diciembre de 2019, *Strand Lobben y Otros c. Noruega* [6], completada con el caso *Abdi Ibrahim c. Noruega*[7], hecha pública el 10 de diciembre de 2021, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha sentado una serie de criterios o principios básicos que resultan muy útiles en relación con el derecho de los padres biológicos a mantener ciertos vínculos (derecho de visitas) y educar a sus hijos, como parte del artículo 8 del Convenio Europeo de Derechos Humanos, que juega como límite a ser tenido en cuenta en procedimientos de acogimiento y adopciones, tras declaraciones legales de situaciones de desamparo de los menores.

5 L. Lavrysen, «Strand Lobben and Others v. Norway: from Age of Subsidiarity to Age of Redundancy», *Strasbourg Observers*, 23 Octubre 2019.

6 M. Skivenes, «Child-protection and child-centrism. The Grand Chamber case Strand Lobben and Others v. Norway», *Strasbourg Observers*. 10 Octubre 2019.

7 ECtHR, *Abdi Ibrahim c. Noruega* [GS], application n.º 15379/16, 10 December 2021.

II.1. Siete criterios establecidos en la sentencia *Strand Lobben*

El primer principio o criterio del que hay que partir es que «El primer párrafo del artículo 8 de la Convención garantiza a toda persona el derecho al respeto de su vida familiar. Como está bien establecido en la jurisprudencia del Tribunal, el disfrute mutuo por parte de padres e hijos de la mutua compañía constituye un elemento fundamental de la vida familiar, y las medidas internas que impiden dicho disfrute constituyen una injerencia en el derecho protegido por esta disposición. Cualquier injerencia de este tipo constituye una violación de este Artículo a menos que sea «de conformidad con la ley», persiga un objetivo u objetivos que sean o sean legítimos en virtud de su segundo párrafo y puedan considerarse como «necesarios en una sociedad democrática» (ver, entre otras autoridades, *K.T. v. Noruega*, § 203). Al determinar si se cumplió esta última condición, el Tribunal considerará si, a la luz del caso en su conjunto, las razones aducidas para justificar esa medida eran pertinentes y suficientes a los efectos del párrafo 2 del artículo 8 (ver, entre muchas otras autoridades, *Paradiso y Campanelli*, antes citada, § 179). La noción de necesidad implica además que la interferencia corresponde a una necesidad social apremiante y, en particular, que es proporcional al objetivo legítimo perseguido, teniendo en cuenta el justo equilibrio que debe lograrse entre los intereses en competencia relevantes (ibíd., § 181)» (*Strand Lobben* § 202).

Ya este primer principio establece un criterio que no siempre ha sido tan obvio. A saber, que los padres biológicos y los hijos tienen derecho a vivir juntos y a disfrutar de mutua compañía. Por tanto, añadiría que las instituciones públicas deben poner todos los medios para apoyar que esto sea posible, y no lo contrario.

Un segundo criterio es que ese derecho no sólo es de los padres, sino que también el niño tiene derecho a ser atendido por sus padres debidamente. Por tanto, como parte de los derechos humanos se encuentran también el derecho de los hijos a ser tratados por sus padres biológicos con el debido cuidado. Contexto en el que se ha acuñado el concepto de velar por el interés superior del menor, sobre todo para estudiar si una restricción del contacto estaría justificada y si es conforme a los estándares internacionales [8].

Un tercer criterio esencial es que la separación entre padres e hijos causada por diversos motivos debe ser vista inicialmente como una medida temporal

8 *Strand Lobben* § 204. «En lo que se refiere a la vida familiar de un niño, el Tribunal reitera que existe un amplio consenso, incluso en el derecho internacional, en apoyo de la idea de que en todas las decisiones relativas a los niños, su interés superior es de suma importancia (véase, entre otras autoridades, *Neulinger and Shuruk v. Switzerland* [GC], n.° 41615/07, § 135, ECHR 2010). De hecho, el Tribunal ha enfatizado que en casos que involucran el cuidado de niños y restricciones de contacto, los intereses del niño deben prevalecer sobre cualquier otra consideración (ver *Jovanovic*, citado anteriormente, § 77, y *Gnahoré v. France*, no. 40031/98, § 59, CEDH 2000-IX)».

y en casos de tutela pública deben ponerse todos los medios para facilitar la reunificación familiar tan pronto como sea razonable. Por tanto, una prioridad debe ser mantener la unidad familiar y la reunificación en cuanto esto sea posible [9]. Se observa ya aquí un cambio de perspectiva por parte del TEDH. Hay que tener en cuenta que algunos Estados contratantes del Convenio han tenido una actitud muy intervencionista y estatalista en los casos de tutelas de menores ejercidas por los servicios sociales, así como en los acogimientos y adopciones (mientras que en otros contextos geográficos lo que falta es un mayor desarrollo de servicios sociales y una mayor intervención).

Un cuarto criterio será el de que en situaciones de posible conflicto entre los deseos de los padres y el posible perjuicio para un menor, las autoridades nacionales deben realizar una ponderación entre los intereses en juego e intentar encontrar un equilibrio en el que prevalecerá el interés superior del menor [10]. Sin embargo, en la aplicación de este criterio abstracto «el interés superior del menor» hay que preguntarse sobre quién decide cuál es ese interés, y en base a qué prioridades. La aplicación de este principio es en la práctica enormemente conflictiva y difícil para los mismos jueces. Tan es así que incluso en la jurisprudencia del TEDH en temas relacionadas con la patria potestad, guardia y custodia de los menores en casos de conflictos entre los propios padres biológicos, y por ejemplo en casos de secuestro internacional de menores y de aplicación del Convenio de la Haya, muchas sentencias del TEDH han sido tomadas con división de pareceres entre los jueces [11].

---

9 *Strand Lobben* § 205. «Al mismo tiempo, cabe señalar que la consideración de la unidad familiar y de la reunificación familiar en caso de separación son consideraciones inherentes al derecho al respeto de la vida familiar previsto en el artículo 8. En consecuencia, en caso de imposición de la tutela pública restringiendo la vida familiar, las autoridades tienen el deber positivo de tomar medidas para facilitar la reunificación familiar tan pronto como sea razonablemente posible (*K. and T. v. Finland*, citado anteriormente, § 178)».

10 *Strand Lobben* § 206. En los casos en que entren en conflicto los intereses respectivos del niño y los de los padres, el artículo 8 exige que las autoridades nacionales establezcan un justo equilibrio entre esos intereses y que, en el proceso de equilibrio, se otorgue especial importancia al interés superior del niño que, dependiendo de su naturaleza y gravedad, puede prevalecer sobre el de los padres (ver, por ejemplo, *Sommerfeld v. Germany* [GC], no. 31871/96, § 64, ECHR 2003-VIII (extractos), y las referencias en el mismo).

11 ECtHR, *Raw and Others v. France*, n.º 10131/11, 7 de marzo de 2013. Cinco jueces a favor de la violación del artículo 8, y dos en contra. ECtHR, *Nuelinger and Shuruk. c. Suiza* (GS), n.º 41615/07, 6 de julio de 2010. 16 votos contra 1, a favor de que habría violación del artículo 8 si el niño fuera devuelto de Suiza a Israel donde vivía su padre, siendo la madre la que lo había llevado a Suiza. Pero siete jueces hicieron opiniones separadas concurrentes. ECtHR, *B. c. Bélgica*, n.º 432011, de 19 de noviembre de 2012. Cinco jueces a favor de la violación del artículo 8, dos en contra. ECtHR, *Maumousseau y Washington c. Francia*, n.º 39388/05, 6 de diciembre de 2008. Cinco a favor de la no violación del artículo 8 y dos disidentes de la mayoría, a favor de la violación. ECtHR, *Sneersone y Kampanella v. Italia,* n.º 14737/09, 12 de julio de 2011. Seis jueces a favor de la violación del artículo 8, un juez contra la admisión del caso. ECtHR, *Ignaccolo-Zenide v. Rumanía*, n.º 31679/96, 25 de enero de 2000. Seis jueces a favor de la violación del artículo 8, uno en contra.

Un quinto criterio absolutamente relevante a los efectos de las sentencias de *Strand Lobben*, así como las dos sentencias contra España *Haddad* [12] y *Omorefe,* es la afirmación de que: «Generalmente, el interés superior del niño exige, por un lado, que se mantengan los vínculos del niño con su familia, salvo en los casos en que esta última se haya mostrado particularmente inadaptada, ya que romper esos vínculos significa separar al niño de sus raíces. De ello se deduce que los lazos familiares sólo pueden romperse en circunstancias muy excepcionales y que debe hacerse todo lo posible para preservar las relaciones personales y, si procede, para «reconstruir» la familia (ver *Gnahoré*, citado anteriormente, § 59). Por otro lado, es evidente que también redunda en el interés del niño garantizar su desarrollo en un entorno sano, y un padre no puede tener derecho, en virtud del artículo 8, a que se tomen medidas que puedan perjudicar la salud y el desarrollo del niño (véase, entre muchas otras autoridades, *Neulinger y Shuruk*, citado anteriormente, § 136, *Elsholz c. Alemania* [GC], n.º 25735/94, § 50, ECHR 2000-VIII, y *Maršálek c. República Checa*, n.º 8153/04, § 71, 4 de abril de 2006)» (*Strand Lobben,* § 207). Este criterio se completa con la idea de que: «Existe un importante consenso internacional en el sentido de que un niño no debe ser separado de sus padres en contra de su voluntad, excepto cuando las autoridades competentes, sujetas a revisión judicial, determinen, de conformidad con las leyes y los procedimientos aplicables, que dicha separación es necesaria para los mejores intereses del niño (véase el artículo 9 § 1 de la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño, mencionado en el párrafo 134 anterior) (*Strand Lobben,* § 207).

No obstante, los casos a los que nos queremos referir se centran en situaciones en los que los menores son recién nacidos, por tanto, aquí no existe ninguna voluntad por su parte que pueda tomarse en cuenta en una ponde-

12 S. Florescu, «The importance of time in child protection decisions; a commentary on Haddad v. Spain». Leiden Law School, the Child Law Department, *Strasbourgobservers.com*, September 12, 2019:
«In line with its well-established case law the Court proceeded to assess (i) whether the decision-making process was fair, allowing the applicant to properly participate in the proceedings and (ii) whether the Spanish authorities appropriately discharged of their positive obligation to take all reasonable measures for reunification of the applicant with his daughter. The Court found no issues with the decision-making process as the applicant was represented by a lawyer and he had the opportunity to challenge the domestic decision. The Court did however rule that the Spanish authorities had not adequately complied with their positive obligation to take all necessary steps in facilitating the father daughter reunification. For the Court it was particularly problematic that the authorities did not change their attitude following the applicant's acquittal. The authorities did not conduct any personalized assessment of the situation in light of the new circumstances. Also, they did not appropriately assess the applicant's parenting capabilities. Of special importance was the fact that the lack of contact between the applicant and his daughter was caused by the restraining order and it was precisely this lack of contact which served as a justification by the authorities for placing the daughter in pre-adoption proceedings. I would also like to highlight that –somewhat unusually– the Court ordered Spain to reexamine in a short delay the case in the light of this judgment».

ración administrativa o judicial. En situaciones habituales los recién nacidos deben ser cuidados por su familia biológica, salvo si se les está causando objetivamente un daño. Sería diferente en otro tipo de procesos de separaciones y divorcios u adopciones, en los que los menores ya tienen cierta edad y pueden ser oídos.

Un sexto criterio es un principio rector consistente en entender que «una orden de acogimiento debe considerarse una medida temporal, que debe suspenderse tan pronto como las circunstancias lo permitan, y que cualquier medida que implemente el acogimiento temporal debe ser compatible con el objetivo final de reunir a los padres naturales y al niño (véase, por ejemplo, *Olsson c. Suecia* (n.º 1), 24 de marzo de 1988, § 81, Serie A, n.º 130). El citado deber positivo de adoptar medidas para facilitar la reagrupación familiar tan pronto como sea razonablemente factible comenzará a pesar sobre las autoridades competentes con fuerza progresivamente creciente a partir del inicio del período de acogimiento, siempre que se equilibre con el deber de considerar el interés superior del niño (ver, por ejemplo, *K. y T. v. Finlandia*, citado anteriormente, § 178). En este tipo de supuestos, la idoneidad de una medida se juzgará por la rapidez de su aplicación, ya que el paso del tiempo puede tener consecuencias irremediables en las relaciones entre el hijo y el progenitor con el que no convive (véase, entre otros, *SH c. Italia*, n.º 52557/14, § 42, 13 de octubre de 2015). Así, cuando las autoridades sean responsables de una situación de ruptura familiar por haber incumplido su obligación antes mencionada, no pueden basar una decisión de autorización de adopción en la ausencia de vínculos entre los padres y el niño (cf. *Pontes v. Portugal*, n.º 19554/09, §§ 92 y 99, 10 de abril de 2012). Además, los lazos entre los miembros de una familia y las perspectivas de su reunificación exitosa se debilitarán forzosamente si se interponen impedimentos para que tengan un acceso fácil y regular entre sí (ver *Scozzari y Giunta*, citado anteriormente, § 174; y *Olsson (No. 1),* citado anteriormente, § 81). Sin embargo, cuando ha pasado un período de tiempo considerable desde que el niño fue puesto originalmente a cargo del cuidado público, el interés del niño en que su situación familiar *de facto* no cambie nuevamente puede prevalecer sobre el interés de los padres en que su familia se reúna (ver *K. y T. c. Finlandia*, citado anteriormente, § 155)» (*Strand Lobben,* § 208).

Este epígrafe es crucial y establece varias medidas cautelares que afectan directamente al derecho de visitas que debe establecerse entre los padres biológicos y los hijos que están en situación de acogimiento, bien en una institución pública, bien en una familia. Además del primer paso de establecer unas visitas regulares, el segundo paso es la ejecución correcta de las mismas, así como la rapidez en su puesta en práctica. En todo ello, un punto importantísimo es evitar la pérdida del vínculo entre padres e hijos. Las autoridades son responsables de que esto sea posible y en caso de que sean ellas las incumplidoras no pueden utilizar este hecho consumado para tomar nuevas decisiones posteriores en detrimento del derecho de los padres a restablecer su patria potestad y recuperar la tutela de sus hijos, cuando la situación que ha

motivado la misma ha dejado de existir. Esto es más fácil de poner en práctica a nivel de las autoridades domésticas porque una vez que estos casos llegan al TEDH por mucho que se declare que ha habido una violación probablemente la situación sea ya irreversible.

Séptimo criterio, la ruptura definitiva de vínculos entre padres e hijos con medidas de mayor alcance como la privación de la patria potestad y la autorización de la adopción sólo debe hacerse en situaciones extremas (*Strand Lobben,* § 209)[13].

Al emitir un fallo ante demandas que se presenten ante el TEDH sobre si la intervención de las autoridades a la hora de decidir una adopción ha sido conformes al artículo 8 del Convenio y han respetado el derecho a la vida familiar, el TEDH por una parte tiene en cuenta el marco jurídico interno de cada Estado contratante del Convenio, conforme al principio de subsidiaridad. Un punto importante y que diferencia el papel de los jueces del TEDH en estos casos frente al juez nacional es que los primeros no tienen la inmediación de la prueba, mientras que los segundos sí la poseen. Aunque los Estados disponen de un margen de apreciación para establecer en qué casos procede separar a un menor de sus padres biológicos, de acuerdo con el interés superior del menor, corresponde al TEDH comprobar si las medidas adoptadas son conformes al Convenio.

II.2. Los cinco pasos del test de un escrutinio más estricto

Por ello, como un octavo criterio se establece en qué consiste el escrutinio estricto que llevará a cabo el TEDH para comprobar si el Estado ha actuado correctamente respetando de un modo equilibrado el derecho de los padres y el de los menores. En este sentido el Tribunal tiene en cuenta:

1. La diversidad de derechos nacionales y las tradiciones relacionadas con el papel de la familia y la intervención del Estado en los asuntos familiares y la disponibilidad de recursos para establecer medidas públicas en esta área en particular. Sin embargo, la consideración del interés superior del niño es en todos los casos de importancia crucial.

13 *Strand Lobben*, § 209. En cuanto a la sustitución de la modalidad de hogar de acogida por una medida de mayor alcance como la privación de la patria potestad y la autorización de adopción, con la consecuencia de la ruptura definitiva de los vínculos jurídicos de los solicitantes con el niño, cabe reiterar que «dichas medidas solo deben aplicarse en circunstancias excepcionales y solo podrían justificarse si estuvieran motivados por un requisito superior relacionado con el interés superior del niño» (ver, por ejemplo, *Johansen*, citado anteriormente, § 78, y *Aune*, citado anteriormente, § 66). Está en la naturaleza misma de la adopción que no existan perspectivas reales de rehabilitación o reunificación familiar y que, en cambio, lo mejor para el interés superior del niño sea colocarlo permanentemente en una nueva familia (ver *R. and H. v. the United Unido*, n.° 35348/06, § 88, 31 de mayo de 2011).

2. El Tribunal reconoce que las autoridades nacionales tienen la ventaja de un contacto directo con todas las personas afectadas, a menudo en la misma fase en que se prevén las medidas de atención o inmediatamente después de su aplicación, así como para la valoración de si existe o no una situación de riesgo grave para su salud o su desarrollo. De estas consideraciones se desprende que la tarea del Tribunal no es sustituir a las autoridades internas en el ejercicio de sus responsabilidades en la regulación del cuidado de los niños y los derechos de los padres cuyos hijos han sido puestos bajo tutela pública, sino revisar en virtud del Convenio, las decisiones tomadas por dichas autoridades en el ejercicio de su poder de apreciación (ver, por ejemplo, *K. and T. v. Finland*, citado anteriormente, § 154; y *Johansen*, citado anteriormente, § 64).
3. Sin embargo, este margen de apreciación no es ilimitado. Por ejemplo, en ciertos casos, el Tribunal ha dado importancia a si las autoridades, antes de llevar a un niño a la tutela pública, habían intentado primero tomar medidas menos drásticas, por ejemplo, medidas preventivas o de apoyo, y si estas habían resultado infructuosas (ver, para ejemplo, *Olsson (n.º 1),* citado anteriormente, §§ 72-74, *RMS c. España*, n.º 28775/12, § 86, 18 de junio de 2013, § 86, y *Kutzner c. Alemania*, n.º 46544/99, § 75, CEDH 2002-I). Se requiere un escrutinio más estricto con respecto a cualquier otra limitación, como las restricciones impuestas por las autoridades a los derechos de visita de los padres, y de cualquier salvaguardia legal diseñada para garantizar una protección efectiva del derecho de los padres y los niños al respeto de su vida familiar. Tales limitaciones adicionales conllevan el peligro de que las relaciones familiares entre los padres y un niño pequeño se reduzcan efectivamente (véase *K. y T. c. Finlandia*, citado anteriormente, ibíd., y *Johansen*, citado supra, ibíd.).
4. En casos relacionados con medidas de cuidado público, el Tribunal también tendrá en cuenta el proceso de toma de decisiones de las autoridades, para determinar si se ha llevado a cabo de tal manera que se asegure que las opiniones e intereses de los padres naturales sean conocidos y debidamente tenidas en cuenta por las autoridades y que pueden ejercer en su momento los recursos disponibles (véase, por ejemplo, *W. v. the United Kingdom*, 8 de julio de 1987, § 63, Series A no. 121, y *Elsholz*, citado anteriormente, § 52): «Lo que debe determinarse es si, habida cuenta de las circunstancias particulares del caso y, en particular, de la gravedad de las decisiones que deben adoptarse, los padres han participado en el proceso de toma de decisiones, visto en su conjunto, en un grado suficiente para brindarles la protección requerida de sus intereses y haber podido presentar su caso plenamente (ver, por ejemplo, *W. c*. *el Reino Unido*, citado anteriormente, § 64; *TP y KM c. el Reino Unido* [GC], n.º 28945/95, § 72, ECHR 2001-V (extractos), *Neulinger y Shuruk*, citado anteriormente,

§ 139, y *YC c. El Reino Unido*, n.º 4547/10, § 138, 13 de marzo de 2012). De las consideraciones anteriores se desprende que el ejercicio de los recursos judiciales por parte de los padres naturales con miras a obtener la reunificación familiar con su hijo no puede oponérseles como tal. Además, en casos de este tipo siempre existe el peligro de que cualquier demora procesal influya en la determinación de facto del asunto sometido al tribunal antes de que haya celebrado su audiencia. Del mismo modo, el respeto efectivo de la vida familiar requiere que las relaciones futuras entre padres e hijos se determinen únicamente a la luz de todas las consideraciones pertinentes y no por el mero transcurso del tiempo (ver *W. c. Reino Unido*, citado anteriormente, § 65)» (*Strand Lobben,* § 212).

5. Por último, «Si el proceso de toma de decisiones protegió suficientemente los intereses de los padres depende de las circunstancias particulares de cada caso (ver, por ejemplo, *Sommerfeld*, citado anteriormente, § 68). Con vistas a su examen de la presente instancia, el Tribunal observó que en el caso mencionado se le solicitó que recabara un informe psicológico sobre las posibilidades de establecer contacto entre el niño y el demandante. Observó que, como regla general, correspondía a los tribunales nacionales evaluar las pruebas que se les presentaban, incluidos los medios para determinar los hechos relevantes (ver *Vidal c. Bélgica*, 22 de abril de 1992, § 33, Serie A no. 235-B). Sería ir demasiado lejos decir que los tribunales nacionales siempre están obligados a involucrar a un experto en psicología en la cuestión de otorgar contacto a un padre que no tiene la custodia, pero esta cuestión depende de las circunstancias específicas de cada caso, teniendo debidamente en cuenta la edad y madurez del niño en cuestión (véase Sommerfeld, citado anteriormente, § 71)» (*Strand Lobben,* § 213).

III. La Resolución de la Asamblea Parlamentaria del COE a favor del mantenimiento de la unidad familiar. La intervención de los servicios sociales y de las instancias judiciales en la tutela de menores en acogimiento familiar

La Asamblea parlamentaria del Consejo de Europa publicó el 28 de junio la Resolución 2232 titulada, «Lograr un equilibrio entre el interés superior del menor y la necesidad de mantener a las familias unidas»[14]. Como afirma

14 PACE, *Resolution 2232 Striking a balance between the best interest of the child and the keep families together*, 28 June 20018 (26th Sitting) (see Doc. 14568, report of the Committee on Social Affairs, Health and Sustainable Development, rapporteur: Mar. Valeriu Ghi-

esta resolución se debe dar el necesario apoyo a estas familias a tiempo y de un modo positivo con vistas a evitar la necesidad de tomar decisiones de declaraciones de abandono que supongan retirarles la patria potestad como medida inmediata, intentando si eso fuera necesario la reunificación familiar siempre que sea posible y teniendo en cuenta el interés superior del menor. Esto implica la necesidad de construir una mejor colaboración con los padres y evitar errores basados en malos entendidos, estereotipos y discriminación. Estos pueden ser difíciles de corregir una vez que se ha perdido la confianza [15].

Por ello, esta Resolución insiste en la necesidad de que los servicios sociales y los jueces implicados en estas decisiones deben tener una formación especial que incluya un conocimiento de los estándares internacionales y europeos y sensibilidad hacia el elemento de extranjería que suele ser común en estos casos. Además, deben de estar provistos de recursos suficientes para tomar decisiones en un tiempo apropiado, y que no se vean desbordados por el peso de la cantidad de casos pendientes[16].

Los servicios sociales en España, las Consejerías de bienestar familiar, en las distintas comunidades autónomas y los jueces de lo civil han realizado y están realizando un gran esfuerzo de protección en interés del superior del menor en casos de que sus padres biológicos no puedan hacerse cargo de los mismos y han tratado de evitar o de paliar las posibles situaciones de abandono, estableciendo la tutela de la administración[17].

El ordenamiento jurídico español ofrece medidas suficientes e incluso novedosas[18]. Se trata, más bien, de hacer un uso adecuado del mismo, que sea realmente respetado en la práctica, tanto por parte de las administraciones, como del poder judicial, sin dejarse llevar por un exceso de celo

---

letchi. Text adopted by the Assembly on 28 June 2018 (16th Sitting). «Recalling its Resolution 2049 (2015) and Recommendation 2068 (2015) Social services in Europe: legislation and practice of the removal of children from their families in Council of Europe member States, the Parliamentary Assembly reaffirms that children have the right to be protected from all types of violence, abuse and neglect. However, they also have the right not to be separated from their parents against their will, except when competent authorities subject to judicial review determine that such separation is absolutely necessary in the best interests of the child. Even when such separation is necessary, children have the right to maintain personal relations and direct contact with both parents on a regular basis, unless it is contrary to their best interests.

15 Idem, ver 5.2.

16 Idem, ver 5.4.

17 M.V. del Hoyo, *La regulación autonómica de la guarda administrativa de menores*, Cedecs, 2000.

18 Véase, M.V. Mayor del Hoyo, *Adopción en el derecho común español*, Valencia, Tirant lo Blanc, 2019. Pp. 138-152, sobre el Artículo 173 y el acogimiento familiar. Ver también, M.V. Mayor del Hoyo, Código civil comentado… Vol 1. 2011, pp. 867-884. Idem, pp. 884-895. Art 173bis. Modalidades de acogimiento familiar.

que sustituya indebidamente la voluntad de unos padres biológicos que son adultos y libres, tratándoles como si fueran menores de edad, sólo por el hecho de que no conocen la lengua, están en una situación laboral precaria u otros elementos de pobreza. Se entiende que la actuación de la administración debe ser ágil cuando se da una situación de desamparo, pero luego debería ser igual de flexible para adaptarse a la posterior evolución de las circunstancias. En dos últimos casos españoles fallados en el TEDH (*Haddad* y *Omorefe c. España*) se detectan actuaciones iniciales afortunadas de los servicios sociales en amparo de los menores e incluso de sus madres, pero posteriormente un anquilosamiento en los respectivos informes de las administraciones que se cosifican y se petrifican sin atender a las evoluciones positivas de los padres. Las administraciones parecen aferrarse a sus primeros informes, sin hacer un esfuerzo por actualizarlos. La resolución de la asamblea parlamentaria insiste en que la práctica de retirar a los niños del cuidado de sus padres nada más nacer debe ser usada de forma excepcional en situaciones realmente extremas. Además, debe evitarse la posterior adopción basada tan sólo en el paso del tiempo y otorgadas sin el consentimiento de los padres biológicos (salvo en casos de maltrato, abandono o riesgo en el que haya daño para el menor en los que se podría dar a un menor en adopción contra el parecer de los padres biológicos). Y, en cualquier caso, es imprescindible mantener el derecho de visitas previo a la adopción[19].

Se detectan varios déficits frecuentes: el primero, como señala la Asamblea parlamentaria, algunas intervenciones se basan en ciertos prejuicios y estereotipos sobre la cultura de esos padres inmigrantes. Debe distinguirse entre valoraciones que son propias de la experiencia de las administraciones y de los jueces ante determinadas situaciones de desamparo de menores y que están basadas en elementos objetivos y reales, frente a posibles discriminaciones originadas en la falta de conocimiento de esas culturas o en ciertos prejuicios soterrados.

Como señala la mencionada resolución, otro error que debe evitarse es el de la toma de decisiones con carácter definitivo sobre el proceso de adopción, basados en diagnósticos muy tempranos, con una voluntad previa y determinada por parte de la administración de dar al niño o niña en adopción, incluso sin el consentimiento de los padres biológicos. Esto ocurre especialmente cuando se ha comenzado una asignación del menor en preadopción de manera muy temprana, desconfiando desde el inicio en una posible futura evolución positiva por parte de los progenitores biológicos. Una vez que se ha asignado una familia preadoptiva se considera como una solución definitiva que llevará a la adopción legal, no como una etapa que pudiera ser reversible dependiendo de las circunstancias concretas del caso.

19 Idem, ver 5.5.

Esta decisión predeterminada à *tout prix* hace que el padre o madre inmigrante encuentre todo tipo de obstáculos en el acceso a la propia administración y a los tribunales cuando quieren aportar pruebas de los cambios de sus circunstancias e intentan recuperar la tutela de los menores conforme a lo establecido por la legislación (es decir, dentro del plazo de los dos años previstos en el Código Civil español). Hay que asegurarse que esas decisiones sean una respuesta proporcional a un asesoramiento creíble y verificado por las autoridades competentes y sometido a revisión judicial, cerciorándose de que existe un riesgo real y actual de un daño serio del niño[20], teniendo en cuenta que la supresión de la vida familiar debe ser temporal, en la medida de lo posible se debe procurar que sean cuidados por otros miembros de la familia, debe establecerse un derecho de visitas y contacto para mantener los vínculos familiares[21].

A su vez, en diálogo con la entidad Lauka, desearía subrayar que es evidente que hay ocasiones en parejas en las que haya precedentes y con otros hijos en tutela de la administración, en los que se ha hecho un largo seguimiento y los progenitores no han cambiado sus hábitos (ver el caso *Kilic c. Austria* que tratamos al final de este capítulo). Por ejemplo, padres o madres con consumo de sustancias tóxicas durante el embarazo y nacimiento del bebé con síndrome alcohólico fetal o con síndrome de abstinencia. En estos casos se lleva a cabo una investigación desde el embarazo, cuando algunas madres que ya tienen hijos tutelados se quedan nuevamente embarazada y se abre una investigación desde el momento del embarazo y, si se considera que las dificultades que dieron lugar a la tutela de los otros hijos todavía persisten entonces se activa el protocolo de declaración de desamparo. Si se valora que no hay motivos suficientes para declarar el desamparo no se produce dicha retirada y se realiza un seguimiento de la familia. En estos casos ya hay un conocimiento previo de la familia por parte de los servicios sociales. Por otra parte, hay que tener en cuenta que se requiere una actuación rápida para evitar preventivamente que se produzca un daño y que se ponga en riesgo la integridad del menor con consecuencias irreversibles. En estos casos, estas actuaciones deben estar muy bien justificadas y razonadas, con los motivos por los que es aconsejable una separación preventiva (señalados en la sentencia judicial). Más tarde, si las circunstancias lo permiten, deberá procederse a una reunificación.

Por ejemplo, en este sentido y volviendo a la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, en un reciente caso *E.M. y otros c. Noruega*, publicado el 20 de enero de 2022[22], y por tanto ya final el 22 de abril de 2022 (es decir, que no ha sido recurrido por las partes en el plazo de los tres meses desde su fallo), el TEDH ha considerado que las autoridades de Noruega, los

20 Idem, ver 5.6.1.

21 Idem, ver 5.6.5. y 5.6.7.

22 ECtHR, *E.M. and Others v. Norway*, application n.º 53471/17, 20 January 2022.

tribunales y los servicios sociales, han actuado correctamente al declarar una situación de desamparo de dos niños en los que el padre había abusado de ellos sexualmente con el conocimiento y consentimiento de la madre. Aunque a la madre se le permitieron visitas de los hijos, estos siguen en acogimiento permanente, y los padres tienen la patria potestad suspendida.

La agilidad en la intervención de los servicios sociales en casos de desamparo es desde luego deseable y síntoma de un gran progreso en el estado de bienestar universal. Sin embargo, hay que llegar a un equilibrio entre los derechos de los padres y los derechos de los menores. En este sentido, la actuación de los servicios sociales y de los tribunales debe ser rápida cuando se detectan situaciones de desamparo de menores.

El tratamiento de estas situaciones exige un doble esfuerzo para situarse en la mentalidad y en las coordenadas sociales de personas provenientes de otras culturas que han atravesado situaciones de dificultad, así como un largo y penoso proceso migratorio. Aunque debe primar el bienestar de los menores, habrá que estudiar si hay medidas sociales de acompañamiento a personas que están imbuidas en esos procesos de inmigración, que sean beneficiosas para los padres y los hijos, evitando el uso de medidas drásticas de privación de la patria potestad que serían la *ultima ratio* y son irreversibles.

En cuanto a los actores en estos procedimientos que son por un lado administrativos y por otro lado judiciales, es crucial el papel del juez como garante de los derechos de los padres biológicos y de los menores, y del principio de igualdad de armas[23]. El juez se convierte en un intermediario o mediador entre la Administración y los padres biológicos, y también de los terceros de buena fe, como son los padres de acogimiento o preadoptivos (o finalmente adoptantes).

IV. El caso *Abdi Ibrahim v. Noruega*

IV.1. Hechos del caso *Abdi Ibrahim c. Noruega*

El caso de Gran Sala *Abdi Ibrahim c. Noruega*, cuyo fallo fue pronunciado el 10 de diciembre de 2021, recuerda mucho en alguno de sus puntos al caso *Omorefe c. España*. El asunto fue primero deliberado en Sala y se llegó a una sentencia de violación del art.8. La demanda de la madre se ha centrado no en la recuperación de la guarda y custodia de su hijo, sino en que se mantuviera el acogimiento permanente, que es compatible con que ella ostentara la patria potestad, y que no se diera al niño en adopción a la familia de acogida.

23 Idem, ver 5.6.8.

El Gobierno solicitó el reenvió a la Gran Sala que fue aceptado. Ciertamente se daba un elemento novedoso como era la insistencia de la demandante no sólo en la violación del derecho a la patria potestad de su hijo, sino también en su queja de que además se había dado en adopción al niño a una familia que no era musulmana, lo que suponía según ella una violación de su derecho a la libertad religiosa porque ella deseaba que el niño fuera educado en la religión islámica. Finalmente, la Gran Sala analizó el artículo 8 a la luz de los elementos también culturales y religiosos, pero sin realizar un examen separado del artículo 9, ya que consideró que no había una obligación propia de exigir, si se habían puesto todos los medios posibles y no se había logrado encontrar ninguna familia musulmana disponible, que la adopción se llevara a cabo en una familia de la religión de la madre biológica por encima de cualquier otro elemento.

La demandante es una inmigrante de origen somalí que con 16 años escapó de su casa estando ya embarazada, yéndose a Kenia a casa de un tío, donde dio a luz. No estaba casada y el padre no reconoció la paternidad. Un año más tarde comienza su periplo de inmigración junto con su niño recién nacido, llegando a Noruega con 17 años donde se le otorga asilo y derecho de residencia temporal. Allí se trasladó a un centro residencial para madres con niños. Ya en seguida los servicios sociales consideran que no va a ser capaz de cuidar a su hijo y comienzan a buscar de inmediato una familia preadoptiva. Sólo una semana después, se coloca al niño en el hogar de una ciudadana noruega. Al mismo tiempo, los servicios sociales intentan buscar una familia somalí, pero no hay ninguna que esté disponible para asumir una nueva carga, ya que en su mayoría no tenían apenas medios económicos. Desde el inicio la demandante insistió en sus deseos de que en todo caso el niño fuera ubicado en una familia somalí o por lo menos en una familia musulmana.

IV.2. El diagnóstico temprano de los servicios sociales sobre la falta de capacidad de la madre para el cuidado de su hijo

La Junta de servicios sociales del Ayuntamiento consideró el 10 de diciembre de 2010, cuando el niño tenía un año, que era vulnerable y que la madre era incapaz de cuidarlo adecuadamente. Desde ese momento se decide situarlo en una familia de acogida, pero pensando en que se convirtiera en su familia adoptiva. En relación con los derechos de visitas de la madre se acuerda reducirlo a una visita al año (Ver *Abdi Ibrahim,* § 22). La madre solicita que se envié el niño a la familia de su prima somalí. La Junta no acepta esa propuesta por varias razones: la primera es que su prima es madre soltera y tiene ya a su cargo dos niños, pero la segunda y principal es que consideran que la madre no será capaz de recuperarse y que el niño tendrá que ser dado en adopción (Ver *Abdi Ibrahim,* § 24), a la vez que se alega que el niño no tiene suficiente vínculo con la madre.

La actitud de las autoridades va en dirección opuesta a lo que exige el artículo 8 del Convenio y a los criterios establecidos en el caso *Strand Lobben* (ver *supra*) y en otra mucha de su jurisprudencia anterior. Como hemos indicado anteriormente, las autoridades deberían de poner todos los medios a su alcance para que los vínculos familiares crezcan en lugar de disminuir, en situaciones como esta, en la que las carencias iniciales de la madre se deben a su escasa edad, a su trayectoria de inmigración, pero no tienen origen en ninguna causa atribuible a la voluntad de la madre (alguna adicción, maltrato, violencia o negligencia del hijo) y tampoco ninguna carencia psíquica o física inamovible. Sin embargo, el juzgado de distrito el 6 de septiembre de 2011 fija (algo habitual en los casos noruegos) las visitas en una hora seis veces por año. La finalidad es que el niño tenga conexión con sus raíces culturales, ya que por otro lado no se sabe si las capacidades de la madre para el cuidado van a mejorar y si la orden de acogimiento acabará siendo más larga.

IV.3. La elección de la familia de acogida contra la voluntad de la madre

Finalmente, el niño fue asignado en acogimiento a una familia de padres cristianos. En un inicio la familia de acogimiento que es muy practicante indica que respetará la cultura del niño, pero ya el 3 de octubre de 2012 los servicios sociales envían una carta a la madre con distinta información sobre la buena integración del niño en la familia de acogida en la que asumen que el niño participa en toda la vida social de la familia, incluidos los actos religiosos, como la asistencia a la iglesia. Poco después, el 11 de septiembre de 2013 los servicios sociales solicitan a la junta que se le retire a la madre la patria potestad y que se pida el consentimiento para la adopción por parte de los padres de acogimiento. Como solicitud alternativa, se pide que se niegue el contacto de la madre con su hijo (Ver *Abdi Ibrahim*, § 32). En la respuesta de la Junta se ofrecen dos razones para conceder la adopción: una que el niño ya tiene apego a su familia de acogida, y otra que la madre no va a ser capaz nunca de proporcionarle el cuidado debido (Ver *Abdi Ibrahim,* § 35). Cara al niño se considera que la adopción le proporcionara una mayor estabilidad que un acogimiento a largo plazo y que reforzara su identidad, aunque a su vez se afirma que se le debe dar información sobre su familia biológica en el momento oportuno (Ver *Abdi Ibrahim,* § 36).

Los argumentos de la Junta resultan un tanto contradictorios. Por un lado, se afirma que el niño ha sido dado en adopción tan tempranamente que no tiene ninguna relación con su cultura y sus raíces. Por otro lado, se sostiene que un contacto más adelante con su madre, cuando sea maduro, puede contribuir a su identidad y a desarrollar sus valores con respecto a su etnicidad.

La madre recurre ante el juzgado de distrito la decisión de la Junta. Un experto recomienda no proceder a la adopción y aumentar el contacto entre la madre y el niño. Pero el juzgado de distrito apoya todos los argu-

mentos de los servicios sociales y de la Junta y ordena la adopción. En un razonamiento basado en hechos consumados, se afirma que en realidad la desvinculación con sus orígenes ya se ha producido desde el primer momento del acogimiento y que ya está integrado en su nueva familia con la que lleva viviendo cuatro años, desde que cumplió un año. En 2015, el Tribunal Supremo reitera estos mismos argumentos y aunque reconoce que la madre ha madurado se basa otra vez en los mismos informes que se realizaron cuando acababa de llegar a Noruega con 17 años. Además, afirma que hay que anteponer otras razones para la adopción por encima del principio biológico. Para entonces, los padres de acogida hacen saber que en caso de adopción no admitirán el modelo de adopción abierta permitido por la legislación noruega y que no quieren que el niño tenga contacto con la madre. Es más, añaden que una vez que sean padres adoptivos bautizarán al niño y le cambiarán su nombre. El Tribunal Supremo deja constancia en su sentencia de los esfuerzos que se han hecho para buscar una familia de acogida musulmana, no habiéndose hallado ninguna disponible. Una mayoría del Tribunal Supremo no encuentra que estos elementos sean de suficiente peso como para negar la adopción cuando para el niño esa es su única familia desde la infancia.

Aplicando los criterios sentados por el TEDH en la mencionada sentencia de Gran Sala *Strand Lobben v. Noruega*, el TEDH concluirá (como la Sala al tratar esta demanda en el presente caso) que ha habido una violación del artículo 8 del Convenio porque no se ha realizado un ejercicio de proporcionalidad adecuado y las autoridades no han cumplido con su obligación positiva de poner los medios adecuados para la reunificación del niño con su madre biológica.

IV.4. El criterio del origen étnico, cultural y religioso del menor a la hora de elegir familia de acogida debe ser uno entre otros más

De los Tratados internacionales y de un estudio comparado realizado por el TEDH entre los países miembros del Convenio se concluye que entre los criterios de la búsqueda del mejor interés del menor, el de tener en cuenta sus orígenes religiosos, étnicos, culturales y lingüístico no constituye una obligación independiente en sí misma, sino que es un elemento más a sopesar entre otros muchos en la elección de una familia de adopción que responda al bienestar del menor y a su interés superior, no siendo este un criterio de ningún modo decisivo (*Abdi Ibrahim*, §§ 79 y 82). Por otro lado, los Tratados Internacionales protegen el derecho de los padres adoptantes a educar al niño conforme a sus propias creencias y valores, y no conforme a las creencias o religión de sus padres biológicos, con independencia del respeto a la toma de decisiones que el menor vaya adoptando según vaya madurando.

Una novedad en este caso es que el TEDH no sólo declara que ha habido una violación del art. 8 por la falta de medidas para mantener el contacto de la madre con su hijo, sino que profundiza en un modelo que podríamos denominar de acogimiento permanente como una alternativa a la adopción en este caso concreto. En la sentencia no se utiliza este término en sí mismo, pero se afronta el hecho de que lo que la demandante solicitó a los tribunales domésticos noruegos y también ante el TEDH fue la posibilidad de combinar el hecho de que su hijo siguiera de modo permanente en la familia de acogida, pero manteniendo ella la patria potestad y teniendo derecho a tener contacto y/o visitas con su hijo. Su oposición a la adopción se veía agravada por el hecho de que los padres adoptantes se habían opuesto a una adopción abierta, con lo cual la adopción *de facto* y *de iure* impedía cualquier derecho de la madre biológica a visitas y contacto con su hijo tras la adopción (ver *Abdi Ibrahim*, § 148). El TEDH reconoce que una adopción implica la colocación permanente de un niño en su nueva familia con exclusión de cualquier contacto con su familia biológica, y con exclusión de cualquier futura reunificación legal. Es decir, la patria potestad de los padres biológicos no es ya recuperable y la adopción una vez que se ha producido es irreversible. Esto es también así en los escasos países europeos que contemplan en su legislación la posibilidad de la adopción abierta, que exige siempre además el consentimiento de los padres adoptantes.

IV.5. La petición de la demandante versa sobre mantener el derecho de visitas tras la acogida y/o la adopción frente a la ruptura definitiva del vínculo entre madre e hijo

La privación de la patria potestad y la colocación de un niño en una familia de adopción debe hacerse sólo basado en unas exigencias de grave peso a favor del interés superior del menor y tras una valoración con un escrutinio estricto de su necesidad (*Abdi Ibrahim,* § 149), concepto al que ya hemos hecho referencia en la sentencia *M.L. v. Noruega*. La peculiaridad de este caso, en el que la demandante no pide recuperar la guardia y custodia (la reunificación familiar), lleva al TEDH a insistir que también en este caso las autoridades domésticas tenían obligación de preservar los vínculos familiares. De hecho, eso es lo que la demandante ha reclamado a lo largo de todas las instancias judiciales y ante el TEDH. Por eso el TEDH va a examinar si las autoridades domésticas han dado suficientes razones para justificar una completa y definitiva ruptura de los lazos entre la madre y su hijo, y si hubo unas exigencias de peso a favor del interés del menor, y una ponderación adecuada de los intereses en juego.

Primero el TEDH indica que el Tribunal Supremo no ha respondido a la demanda concreta de la recurrente que lo que pedía era sólo mantener el

contacto con el niño y que dicho Tribunal no ha considerado la posibilidad de buscar una alternativa en la que los derechos de la madre fueran respetados a la vez que los del niño, ya que la madre no se oponía a que el niño estuviera en la familia de acogida y su oposición a la adopción era porque no era una adopción abierta.

En cuanto al argumento de que el menor no respondía adecuadamente a las visitas de la madre, el TEDH considera que no se puede dar peso a ese hecho, dado que a la madre se le habían otorgado escasas horas de visita de su hijo al año. De este hecho no se podía inferir que no hubiera sido bueno para el niño el haber mantenido contactos con su madre en un futuro.

El Tribunal Supremo ha dado más peso a los deseos de los padres adoptantes de no aceptar una adopción abierta que a los deseos de la madre a favor de una adopción abierta o de un acogimiento permanente que le hubiera permitido tener contacto con su hijo. En cuanto al argumento de que la madre si no se concedía la adopción podría seguir usando sus derechos procesales para lograr aumentar su derecho de visitas, se responde como en casos precedentes (véase *M.L. v. Noruega*) que los derechos procesales de los padres biológicos de acceso a los tribunales conforme a lo que esté previsto en la legislación nacional forman parte de su derecho al artículo 8 del Convenio (Ver *Abdi Ibrahim,* § 154).

IV.6. La ponderación del derecho a la vida familiar desde la perspectiva de preservar en la medida de lo posible los orígenes culturales, étnicos y religiosos a la luz del artículo 9 del Convenio sobre libertad religiosa

Sobre la cuestión de los orígenes culturales, étnicos y las creencias religiosas, el TEDH hace un análisis relacionado con el artículo 8 bajo el artículo 9. Es decir, el deseo de la madre de que el niño sea educado en la religión musulmana debe ponderarse con otros derechos, de un modo conjunto. El TEDH indica primero que el Tribunal Supremo priorizó los deseos de los padres de acogida de educar al niño en la religión cristiana, pero ello no sólo afecta a ese aspecto, sino que los padres adoptivos al negarse a una adopción abierta también se han opuesto a tener en cuenta otros aspectos relacionados con la etnicidad, la cultura, la religión, la conversión religiosa, especialmente a la luz de las diferencias entre los expresos deseos de la demandante de educar a su hijo en su cultura y en su religión, frente a las creencias de los padres adoptantes (Ver *Abdi Ibrahim,* § 155).

El Tribunal Supremo tuvo en cuenta que en la medida de lo posible la Convención de los Derechos del Niño aconseja que se tenga en cuenta este elemento si se puede respetar una continuidad en la educación del niño conforme a sus orígenes culturales y religiosos. Pero justifica la elec-

ción realizada por las autoridades de esa familia de acogida a la vista de que otros intentos por encontrar a una familia de cultura similar a la de la demandante fracasaron por falta de familias disponibles. Por otro lado, como el Tribunal Supremo tenía que decidir sobre la adopción ya después de que el niño había convivido con esa familia durante cuatro años dio más peso a la integración del niño en esa familia en lugar de acrecentar las diferencias culturales o religiosas (Ver *Abdi Ibrahim,* § 158).

El TEDH ante estos hechos aclara que su jurisdicción se limita a los hechos de la demanda que se ciñen a los procedimientos judiciales de 2013-2015, de manera que la decisión sobre la elección de la familia de acogida queda fuera de su jurisdicción. Sin embargo, del razonamiento del Tribunal Supremo se deduce que la decisión de este último estuvo vinculada al hecho de la elección de familia que se había hecho en 2010. Esa inicial elección de esa familia en 2010 condicionó la decisión del Tribunal Supremo en 2015 de privar a la madre de la patria potestad y en autorizar la adopción (Ver *Abdi Ibrahim,* § 159).

Es decir, no hay otras razones que tengan que ver con la incapacidad de la madre, sino que era ya un hecho consumado que el niño estaba siendo educado de un modo determinado conforme a los valores de su familia de acogida. Según el Gobierno noruego, se hicieron muchos esfuerzos sin éxito para encontrar una familia de acogida somalí y la propia demandante renunció en el curso del proceso a su petición inicial de que el niño fuera colocado en una familia somalí o de religión musulmana (Ver *Abdi Ibrahim,* § 160).

El TEDH reconoce estos esfuerzos y afirma que la exigencia del artículo 8, interpretado a la luz del artículo 9, no exige que la familia de acogida sea de la misma cultura o del mismo origen religioso y que ese aspecto puede cumplirse de otros modos. Sin embargo, la Gran Sala está de acuerdo con la sentencia de la Sala en que los preparativos para que la demandante pudiera tener contactos regulares con su hijo, culminando en la adopción, no tuvieron en cuenta los intereses de la demandante en permitir a su hijo al menos tener algún vínculo con sus orígenes culturales y religiosos (Ver *Abdi Ibrahim,* § 161).

En su conjunto, el TEDH encuentra una violación del artículo 8 porque al privar a la madre de su patria potestad y autorizar la adopción las autoridades domésticas no dieron suficiente peso al derecho de la demandante a su vida familiar, en particular al interés mutuo de la madre y el niño en mantener sus vínculos familiares y relaciones personales, y en consecuencia la posibilidad de mantener contacto. Las razones dadas a favor de esa decisión no fueron suficientes para demostrar que las circunstancias del caso justificaran una completa y definitiva ruptura de los vínculos entre el niño y su madre y que estuviera motivada en un requisito primordial para el interés superior del menor (Ver *Abdi Ibrahim,* § 162) y que no se tuvieron en cuenta debidamente todos los intereses en juego.

El Tribunal indica que el niño y sus padres adoptivos disfrutan ya de una vida familiar común y que cualquier medida individual supondría una interferencia con su actual vida de familia. Además, estos aspectos no han sido alegados durante el proceso, ni se ha hecho un análisis de los mismos en la presente sentencia (Ver *Abdi Ibrahim,* § 183).

En cuanto a medidas generales relacionadas con la legislación noruega, el Tribunal es consciente de la información a su disposición sobre los esfuerzos que Noruega está haciendo para ejecutar las sentencias del TEDH en esta materia concerniente a los distintos tipos de medidas de bienestar de los menores y también de que dicho país está en el proceso de poner en vigor una nueva legislación. Por tanto, considera que no es necesario indicar ninguna medida general. En los temas relacionados con menores, como hemos dicho previamente, el paso del tiempo es irreversible. En consecuencia, desgraciadamente hay situaciones que ya no pueden ser revertidas.

V. El caso *Kilic v. Austria*

Un buen contraste con la sentencia anterior lo constituye el caso *Kilic c. Austria* [24], publicado el 12 de enero de 2023. Se trata de unos padres turcos que viven en Austria. Tenían cinco hijos a los que se declara en abandono y de los que se hacen cargo los servicios sociales. Finalmente, los tres mayores son retornados al domicilio familiar y los padres recuperan su guardia y custodia. Sin embargo, las autoridades (servicios sociales y tribunales) considerando el interés superior de los dos menores, que tenían tres meses y tres años en el momento de los hechos y que están en una familia de acogimiento, aconsejan que continúen en esas familias en situación de acogimiento.

Los padres se quejan ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos que esa decisión vulnera su derecho a la vida familiar art 8 del Convenio, así como el art.9, su derecho de libertad religiosa. El Tribunal decide analizar el art.8 a la luz del art.9, ambos conjuntamente.

Tras una sentencia muy extensa el TEDH concluye que en el caso concreto no ha habido violación de ninguno de los dos artículos del Convenio. Este caso es de gran interés porque se marcan también los límites al ejercicio del derecho de libertad religiosa de los padres biológicos que no tienen la guardia y custodia de los hijos, frente a los intereses de los menores en los que se deben tener en cuenta una pluralidad de factores (ver § 146). El Tribunal considera que la negativa por parte de las autoridades austriacas a devolver a los dos menores al cuidado de sus padres está basada en razones relevantes y suficientes. De acuerdo con el TEDH «la queja de los demandantes relativa al efecto adverso de la elección del hogar de acogida con respecto a su deseo de que sus hijos sean educados de acuerdo con su fe musulmana y sus raí-

24 ECtHR, *Kilic v. Austria,* n.º 27700/15, 12 de enero de 2023.

ces lingüísticas y culturales debe ser examinado como parte integrante de su denuncia relativa a su derecho al respeto de la vida familiar garantizado por el artículo 8 de la Convención, interpretado y aplicado a la luz del artículo 9. Al respecto, el Tribunal reitera que el cuidado obligatorio de un niño inevitablemente implica limitaciones a la libertad de los padres biológicos para manifestar sus convicciones religiosas u otras convicciones filosóficas en su propia crianza del niño (ver *Abdi Ibrahim*, citado anteriormente, §§ 140-41)» (§ 145).

La sentencia del TEDH aclara que las autoridades intentaron la medida de acogimiento como algo meramente temporal a la espera de ayudar a los padres a que mejoraran su situación. Los padres si bien inicialmente se dejaron ayudar por los servicios sociales y mejoraron las condiciones higiénicas de la casa y la atención a los hijos, lo que llevo a que recuperaran el cuidado de los tres mayores, sin embargo, dejaron de acudir al apoyo de los servicios sociales y no fueron capaces de progresar en su modo de tratar a los dos menores. Las visitas entre los padres y los dos menores se realizaron con la ayuda de un trabajador social y de un terapeuta que hablaba turco, pero a pesar de ello, los niños no querían estar con sus padres, ya que estos no les trataban adecuadamente, sino con agresividad. A pesar de los esfuerzos de los servicios sociales, los tribunales decidieron a la vista de todos los hechos y de su evolución que la reunificación familiar de los dos menores iba contra el interés superior de ambos.

Es interesante conocer el marco legal austriaco y todos los medios que pusieron en marcha dichas autoridades (Véase §§ 72-84). A diferencia de los casos escandinavos que hemos citado (especialmente *Abdi Ibrahim v. Noruega*) la legislación austriaca es muy protectora de los lazos familiares y del vínculo con los padres biológicos. Se intenta siempre poner todos los medios para que el acogimiento sea temporal y que los niños puedan volver cuanto antes a sus familias de sangre. Por otro lado, el derecho de visitas es amplio y efectivo porque se persigue de verdad que no se pierda esa relación. Sólo en casos muy extremos de daños para el niño se prorroga el acogimiento y muy excepcionalmente se procede a un procedimiento judicial de privación de la patria potestad.

En cuanto al derecho de libertad religiosa, las autoridades intentaron buscar una familia de acogida de las mismas características que los padres biológicos, en cuanto a sus raíces culturales, lingüísticas y religiosas, poniendo muchos medios: «De acuerdo con la información disponible, que no fue cuestionada por los solicitantes, solo hay muy pocas familias de acogida turcas y/o musulmanas disponibles en el área de Viena, a pesar de los esfuerzos activos que han hecho las autoridades para animar a más familias de este tipo a presentar su solicitud (ver párrafo 100 *supra*). Cuando la YWO (oficina para el bienestar de la juventud de Viena) necesitó encontrar padres adoptivos ordinarios para R. y M., no había disponibles padres adoptivos de origen musulmán o turco, a pesar de los esfuerzos realizados en ese sentido. Por lo tanto, ambos niños habían sido colocados en familias de acogida que estaban especialmente

abiertas a otras culturas y religiones (véanse los párrafos 31 y 34 supra). Además, según las alegaciones indiscutibles del Gobierno, la YWO había prestado atención a que los padres adoptivos hablaran con los niños sobre sus raíces culturales y fomentaran su interés por ellos (véase § 140)» (§ 147 y ver § 149).

La conducta de los demandantes no fue tampoco clara en este punto a través de los diversos procedimientos. Inicialmente no solicitaron, o no priorizaron, o no dieron importancia al hecho de que sus hijos fueran colocados en una familia de acogida de religión musulmana o turcos. Más bien al contrario, indicaron expresamente que no querían que sus hijos fueran dados en acogimiento a ninguno de sus parientes, a la familia extensa. Tampoco indicaron que les importara la cuestión lingüística: «El Tribunal señala además que los demandantes no habían expresado un deseo concreto de una familia de acogida específica en el momento de la colocación de los niños. En octubre de 2010, los demandantes se declararon explícitamente en contra de que los niños fueran colocados con parientes (ver párrafo 9 *supra*). No obstante, y contrariamente a lo que alegan los demandantes sin fundamentar sus alegaciones (véase el apartado 138 supra *in fine*), las autoridades se esforzaron por comprobar si los abuelos o los tíos de los niños estaban en condiciones de hacerse cargo de los niños, tal como prevé la legislación austriaca que da prioridad a la colocación de los niños con parientes (véase el párrafo 82 *supra*). Sin embargo, ninguno de ellos fue considerado apto para cuidar de los niños o capaz de hacerlo (véanse §§ 63 y 67 *supra*)» (§ 148).

Es más, de acuerdo con la información disponible, fue solo en enero de 2013 cuando los demandantes comenzaron a quejarse de que los niños no hubieran sido colocados con una familia turca y/o musulmana. Para entonces uno de los niños había estado viviendo con su madre de acogida durante al menos un año y medio, y el otro había estado con sus padres de acogida casi varios meses (contrástese con *Abdi Ibrahim*, citado anteriormente, § 19, donde la madre expresó específicamente su deseo de colocar a su hijo en un hogar de acogida somalí o musulmán tan solo un mes después de la colocación inicial) (ver § 150).

En realidad, el motivo para reclamar otra vez la custodia de los niños por parte de los padres biológicos alegando en este momento argumentos culturales o religiosos no tenía un suficiente fundamento, ni era de tal peso que llevara a invertir la balanza a favor de cambiar a los niños de sus respectivas familias de acogida y llevarlas a otra, cuando tenían ya unos fuertes lazos con sus familias respectivas por un lado, y por otro los padres biológicos seguían demostrando que no tenían capacidad para hacerse cargo de cinco hijos a la vez (ver § 151).

Los padres biológicos reaccionaron de ese modo cuando en una de las visitas vieron que la niña llevaba un collar con una pequeña cruz que había encontrado en una máquina de chicles (ver § 17), pero conforme a todos los testimonios aportados en los tribunales domésticos ese fue un episodio aislado basado en el propio deseo de la niña. Quedó claro en los procedimientos

que la madre de acogida respetaba los antecedentes religiosos de la menor (ver § 152). La queja de los padres se limitaba por tanto más bien a que los padres de acogida no hablaban turco y no eran musulmanes. Por otro lado, en este caso ha quedado probado que se buscaron padres de acogida abiertos a otras culturas y religiones (véase §§ 31, 34 y 142), a diferencia del caso de *Abdi Ibrahim* en el que los padres de acogimiento, y luego padres adoptivos, deseaban cambiar el nombre del niño y bautizarlo en la fe cristiana (véase *Abdi Ibrahim*, §§ 51 y 55).

El Tribunal ha considerado que los derechos de los niños a conocer sus raíces culturales y religiosas se han respetado suficientemente a través de los derechos de visita que se han mantenido con frecuencia, hasta que se produjo un episodio en el que aprovechando una de las visitas la madre secuestro a uno de los menores. A partir de ese momento, una vez reencontrada a la menor, en un primer momento las visitas se suspendieron (durante un año y ocho meses y cuatro meses con respecto al otro menor) para retomarse después disminuyendo la frecuencia por indicación del Tribunal de distrito, siguiendo los consejos de los informes de expertos, y con el apoyo de un terapeuta de habla turca (ver §§ 153 y 154). Al margen de ello, la cuestión de cómo se organizaron las visitas no ha sido objeto de examen por parte del TEDH, pero éste concluye que sí que se tuvieron en cuenta los orígenes culturales y religiosos de los niños al elegir a las familias de acogimiento y en el programa de visitas (ver § 155) y que se respetó el interés superior de los menores.

Los demandantes habían alegado a lo largo del procedimiento que manejaban bien el idioma alemán porque llevaban años viviendo en Austria y que el padre trabajaba en ese país, incluso ante el juez del Tribunal de Distrito (véase § 46). Durante las visitas hablaban con los niños en alemán, si bien los niños eran muy pequeños (ver § 142). Además, se les facilitó un intérprete al turco. A veces los tres hermanos mayores también estaban presentes y éstos estaban escolarizados en alemán (ver § 157). Sólo cuando presentaron la demanda ante el TEDH argumentaron que ellos sólo hablaban turco y que el idioma era una barrera para relacionarse con los dos pequeños que estaban aprendiendo sólo alemán (ver § 138).

A pesar de estas contradicciones, el TEDH admite que la cuestión lingüística es importante y que es obvio que la lengua materna de los padres era el turco y que hubieran preferido hablar esta lengua con sus hijos (de tres y cinco años) (ver § 158). Por un lado, los demandantes, como hemos señalado anteriormente, mostraron esta preocupación tardíamente. Por otro lado, no existía ningún impedimento para que los niños acudiesen gratuitamente a curso de turco. Sin embargo, en ningún momento mostraron interés por solicitar estos cursos (ver §§ 94, 142, y 159). Además, durante las visitas todavía los niños eran muy pequeños y los problemas de comunicación que surgieron no fueron tanto idiomáticos, sino como de falta de capacidad de comunicación con sus hijos por parte de los demandantes y que les trataban de un modo agresivo (ver § 160 y § 40).

En conclusión, el TEDH comparte las conclusiones de los tribunales nacionales austriacos de que se respetaron suficientemente los derechos de los padres biológicos a trasmitir su patrimonio cultural a sus hijos y que las familias de acogimiento estaban abiertas a mantener esas raíces culturales y religiosas. Además, el Estado cumplió con sus obligaciones positivas facilitando un contacto regular entre los hijos y sus padres biológicos, poniendo a su disposición el apoyo de trabajadores sociales, de un intérprete de turco y eligiendo familias de acogida adecuadas que tuvieron en cuenta el interés de los demandantes en mantener los vínculos culturales, lingüísticos y religiosos (ver § 161): «Teniendo en cuenta sus conclusiones sobre los dos aspectos centrales de las quejas de los demandantes (véanse los párrafos 137 y 161 anteriores), el Tribunal considera que había motivos pertinentes y suficientes para que las autoridades nacionales no devolvieran a R. y M. al cuidado de los demandantes, dado que la reunificación familiar no era razonablemente factible y que durante todo el procedimiento, las autoridades tuvieron debidamente en cuenta el interés de los demandantes en que sus hijos fueran educados de acuerdo con su origen cultural, religioso y lingüístico. Por lo tanto, no ha habido violación del artículo 8 de la Convención, interpretado solo y a la luz del artículo 9» (§ 162).

VI. Bibliografía

Bärdsen, A., «Exploring the Modalities of Subsidiarity: The European Court of Human Right´s "Stricter Scrutiny" in Child Welfare Cases Under Article 8 of the European Convention of Human Rights», en *Liber amicorum to Judge Robert Spano,* Bruselas, Anthemis, 2022, pp. 51-62.

ECtHR, *Abdi Ibrahim c. Noruega* [GS], application n.º 15379/16, 10 December 2021.

ECtHR, *B. c. Bélgica*, n.º 432011, de 19 de noviembre de 2012.

ECtHR, *E.M. and Others v. Norway*, application n.º 53471/17, 20 January 2022.

ECtHR, *Gnahoré v. France,* no. 40031/98, § 59, CEDH 2000-IX).

ECtHR, *Haddad c. España*, n.º 16572/17, 18 de junio de 2019.

ECtHR, *Ignaccolo-Zenide v. Rumanía*, n.º 31679/96, 25 de enero de 2000.

ECtHR, *Kilic v. Austria,* n.º 27700/15, 12 de enero de 2023.

ECtHR, *Maumousseau y Washington c. Francia*, n.º 39388/05, 6 de diciembre de 2008.

ECtHR, *Neulinger and Shuruk v. Switzerland* [GC], n.º 41615/07, § 135, ECHR 2010).

ECtHR, *Neulinger and Shuruk. c. Suiza* (GS), n.º 41615/07, 6 de julio de 2010.

ECtHR, *Omorefe c. España*, n.º 69339/16, 23 de septiembre de 2020.

ECtHR, *R. and H. v. the United Unido*, n.º 35348/06, § 88, 31 de mayo de 2011.

ECtHR, *Raw and Others v. France*, n.º 10131/11, 7 de marzo de 2013.

ECtHR, *Sneersone y Kampanella v. Italia,* n.º 14737/09, 12 de julio de 2011.

ECtHR, *Sommerfeld v. Germany* [GC], no. 31871/96, § 64, ECHR 2003-VIII (extractos), y las referencias en el mismo).

ECtHR, *Strand Lobben and Others v. Norway* [GS], n.º 37283/13, 10 September 2019.

Elósegui, M., «La evolución de la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en el acogimiento familiar y el derecho a mantener el vínculo familiar con los padres biológicos». *Revista de Derecho Transnacional*, Vol 14, n.º 2, (2022), pp. 375-406, editada por la Universidad Carlos III, disponible online: https://e-revistas.uc3m.es/index.php/CDT/issue/view/679. Versión más breve en francé «L´évolution de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l´homme en matière de placement en famille d´accueil et de droit à maintenir le lien familial avec les parents biologiques: les cas norvégiens et deux cas espagnoles «L´évolution de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l´homme en matière de placement en famille d´accueil et de droit à maintenir le lien familial avec les parents biologiques: les cas norvégiens et deux cas espagnoles», *la Revue des Droits de l´homme*, marzo de 2023, n.º 23, https://doi.org/10.4000/revdh.16136, disponible online: https://journals.openedition.org/revdh/16136.

Florescu, S., «The importance of time in child protection decisions; a commentary on Haddad v. Spain». Leiden Law School, the Child Law Department, *Strasbourgobservers.com*, September 12, 2019.

Lavrysen, L., «Strand Lobben and Others v. Norway: from Age of Subsidiarity to Age of Redundancy», *Strasbourg Observers*, 23 Octubre 2019.

Mayor del Hoyo, M.V., *La regulación autonómica de la guarda administrativa de menores*, Cedecs, 2000.

Mayor del Hoyo, M.V., *Código civil comentado,* vol 1., 2011, pp. 867-884.

Mayor del Hoyo, M.V., *La adopción en el derecho común español*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2019.

PACE, *Resolution 2232 Striking a balance between the best interest of the child and the keep families together*, 28 June 20018 (26th Sitting) (see Doc. 14568, report of the Committee on Social Affairs, Health and Sustainable Development, rapporteur: Mar. Valeriu Ghiletchi. Text adopted by the Assembly on 28 June 2018 (16th Sitting).

Skivenes, M., «Child-protection and child-centrism. The Grand Chamber case Strand Lobben and Others v. Norway», *Strasbourg Observers*. 10 Octubre 2019.

LIBERTAD RELIGIOSA Y NUEVOS DERECHOS: UN CONFLICTO EMERGENTE[1]

Oscar Vergara
Universidad de La Coruña

SUMARIO

I. Panorama de un conflicto creciente. II. Breve aproximación conceptual a los nuevos derechos. II.1. Identificación de los nuevos derechos. II.2. Justificación de los nuevos derechos. III. La validez moral de los derechos emergentes en especial. III.1. La derivación de derechos. III.2. Libre desarrollo de la personalidad y nuevos derechos. III.3. El derecho a la vida privada. IV. Problemas lógicos en la fundamentación de los nuevos derechos. V. Balance. VI. Bibliografía.

Desde que terminó la II Guerra mundial se ha difundido por todo el mundo el discurso de los derechos[2]. Éste ha implicado no sólo la incorporación de una serie de derechos humanos a importantes instrumentos internacionales (como la Declaración Universal de Derechos Humanos, de 1948 [en adelante, DUDH], en cuyo art. 18 se recoge la libertad religiosa) y a una nueva generación de constituciones nacionales rematerializadas, sino que, en clave de progreso, ha venido creciendo la tendencia a presentar las reivindicaciones políticas como derechos humanos. Se habla del derecho a la memoria, a la paz, al medio ambiente, a la autodeterminación, al desarrollo sostenible, al agua, al olvido, a la verdad; se habla también de los derechos de las lenguas minoritarias, de las mujeres, de los pueblos indígenas, de la comunidad LGTBI, de los campesinos, de los migrantes, etc. Bobbio ha calificado el tiempo presente como el «tiempo de los derechos»[3] y Rodotà califica la política actual como una «política de los derechos»[4].

---

1 Este estudio forma parte del Proyecto de Investigación «Los nuevos derechos humanos: teoría jurídica y praxis política (NDH)», PID2019-111115GB-100, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

2 *Cfr.* Glendon, M.A., «El lenguaje de los derechos», en *Estudios Públicos* vol. 70, 1998, p. 85.

3 *Cfr.* Bobbio, N., *El* tiempo *de los derechos,* Sistema, Madrid, 1991.

4 *Cfr.* Rodotà, S., *El derecho a tener derechos,* Trotta, Madrid, 2014, p. 102.

Es cierto que, en ocasiones, el reconocimiento de un nuevo derecho ha consistido en una verdadera conquista social. Pero justamente porque se trata de conquistas *sociales,* no todo deseo o pretensión individual puede transformarse en un derecho, ya que es preciso considerarla a la luz no sólo de los titulares del derecho, sino también de los sujetos pasivos, ya sea públicos o privados, de éste. En este sentido parece claro que no todo lo lícito (lo no prohibido) es exigible. Un requisito básico es que los derechos individuales sean armonizados con el bien común[5].

Sin embargo, no está claro que el actual discurso de los derechos mantenga una actitud circunspecta y prudente en la formulación de nuevos derechos, sino que frecuentemente se detecta un fenómeno de proliferación[6], inflación[7], exceso de oferta[8] o hipertrofia[9]. Frente a esta situación hay dos posturas extremas que creo que pueden descartarse: la que sostendría que los derechos humanos son inmunes a toda historicidad, por lo que no cabría novedad en esta materia, postura que es contraria a la más elemental experiencia según la cual la historia, en particular a la luz de los nuevos desarrollos tecnológicos, presenta, al menos de vez en cuando, problemas que afectan a alguno de los bienes básicos del ser humano, y la postura que está dispuesta a mantener el flujo de creación abierto indiscriminadamente, con la consecuencia conceptualmente indeseable de banalizar o devaluar la figura de los derechos humanos[10] y la producción de contradicciones insalvables[11].

En este estudio se pretende poner el foco en el conflicto que los nuevos derechos plantean con el derecho a la libertad religiosa. Se va a sostener en particular que una interpretación lógico-sistemática de los nuevos derechos humanos puede contribuir a ponderar adecuadamente los derechos en juego. Para mostrar esta idea se seguirá el siguiente orden. En primer lugar, se señalarán algunas manifestaciones del mencionado conflicto. En segundo lugar se tratará de determinar si los nuevos derechos humanos cumplen los

5 *Cfr.* Webber, G.C.N.; Yowell, P.; Ekins, R., *Legislated rights: securing human rights through legislation,* Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 1-4.

6 *Cfr.* Alston, Ph., «Conjuring up New Human Rights: A Proposal for Quality Control», *The American Journal of International Law,* vol. 78, 1984, p. 614.

7 *Cfr.* Otero Parga, M., «La inflación de los derechos: un problema de eficacia», en Martínez Morán, N.; Marcos del Cano, A.M.; Junquera de Estéfani, R. (coords.), *Derechos humanos: problemas actuales: estudios en homenaje al profesor Benito de Castro Cid,* vol. 1, 2013; Mezza, M., «El problema de la inflación de derechos y la incongruencia de las teorías minimalistas», *Universitas: Revista de Filosofía, Derecho y Política, vol.* 23, 2016.

8 *Cfr.* Ollero, A., «Los nuevos derechos», *Persona y Derecho* vol. 66, 2012, p. 49.

9 Ballesteros, A., «Nuevos derechos humanos psicopolíticos», en *Derechos humanos: Perspectivas de juristas iusnaturalistas, t. I: Sistema histórico, antropológico y filosófico de los derechos humanos,* Tirant Lo Blanch, Valencia, 2022, pp. 547-548.

10 *Cfr.* Alston, Ph., art. cit., p. 614.

11 *Cfr.* Villey, M., *El Derecho y los derechos del hombre,* Marcial Pons, Madrid, 2019, p. 24.

requisitos lógico-sistemáticos pertinentes para ser identificados como tales derechos humanos, con entidad suficiente como para plantear un auténtico conflicto de derechos.

I. Panorama de un conflicto creciente

Durante muchos años, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (en adelante, TEDH) apenas ha tenido que hacer frente a casos relacionados con la libertad religiosa. Pero esta situación ha cambiado desde los años noventa. Desde el punto de vista de los nuevos derechos, mencionaré brevemente dos casos que parecen ir en la línea de limitar la libertad religiosa.

Uno es el caso *Schüth c. Alemania*[12]. Schüth era organista y director del coro de una parroquia católica, que, habiéndose separado de su mujer, con la que tenía dos hijos, mantuvo una relación extramatrimonial con otra mujer, de la que esperaba otro hijo cuando fue despedido. Como los tribunales alemanes no anularon el despido, Schüth planteó una demanda ante el TEDH, considerando que se había violado su derecho a la vida privada y familiar, reconocida por el art. 8 del Convenio Europeo de Derechos Humanos (en adelante, CEDH). Pues bien, a diferencia de la decisión tomada en un caso similar, que afectaba a la Iglesia de los mormones (caso Obst[13]), el TEDH dio la razón al demandante, considerando que la posición que ocupaba éste (organista y director del coro) no era significativa en relación a la misión de la Iglesia y, y esto es lo más destacable desde el punto de vista que aquí interesa, que al trabajador no podía exigírsele como parte de sus deberes de lealtad hacia su empleador el vivir en abstinencia en caso de separación o divorcio. La novedad de esta solución radica en que ha sido doctrina del TEDH el que los Estados mantengan una estricta neutralidad en relación al contenido de las doctrinas religiosas. La injerencia del Estado se justificaría por la protección del derecho del Sr. Schüth a asociarse sentimentalmente, por utilizar los términos recogidos en la Declaración de Derechos Humanos Emergentes a que se hace referencia un poco más abajo, con la persona elegida.

A su vez, en el caso *Eweida y otros c. R.U.*[14], el TEDH dio la razón al Ayuntamiento de Islington, que había despedido a una trabajadora del registro, la Sra. Ladele, denunciada por dos compañeros homosexuales, porque declinaba participar en la celebración de uniones de personas homosexuales por razones religiosas, a pesar de que el servicio se había organizado de tal manera que nadie resultaba afectado y ningún usuario se había quejado. El

12 STEDH de 23 de septiembre de 2010, demanda núm. 1620/03.

13 STEDH de 23 de septiembre de 2010, demanda núm. 425/03.

14 STEDH de 15 de enero de 2013, demandas núms. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10.

TEDH consideró, sin embargo, que el despido era una medida proporcionada al fin perseguido por la política municipal y que entraba dentro del margen de apreciación de los Estados. En este caso, la injerencia del Estado podría fundamentarse en la emergencia de un nuevo derecho, que podría formularse, en los términos recogidos en la mencionada Declaración, como el derecho a la protección de cualesquiera modalidades de comunidad familiar.

Los dos nuevos derechos mencionados han sido recogidos, en efecto, en la Declaración Universal de Derechos Humanos Emergentes (en adelante, DUDHEm), que es un documento emitido por el Fórum Universal de las Culturas, reunido bajo los auspicios de la Unesco en 2007 en la ciudad mexicana de Monterrey. Además de estos y otros derechos que vamos a mencionar más abajo, en esta Declaración se limita expresamente el derecho a la libertad religiosa de dos modos: transformando el hecho (frecuente en las sociedades multiculturales occidentales) de la multiculturalidad en un derecho: el derecho a vivir en un entorno de diversidad religiosa (art. 5.1), y formulando el derecho a ser protegido de todo proselitismo en el ámbito público (art. 5.6). Este tratamiento de la libertad religiosa revela una visión negativa del hecho religioso, que quizás forme parte el precio a pagar por los nuevos derechos, los cuales entrañan una nueva antropología, que ahora no podemos entrar a valorar[15].

A su vez, el Parlamento europeo ha adoptado una Resolución, de 3 de mayo de 2022, sobre persecución de minorías por motivos religiosos (2021/2055[INI]). Pero, en ella, además de condenar toda forma de persecución contra tales minorías se añade una limitación expresa de la libertad religiosa en favor de los derechos LGTBI y los derechos sexuales y reproductivos, incluyendo la práctica del aborto (§ 22), ejemplos paradigmáticos de pretensiones para las que se reivindica el *status* de nuevos derechos.

Las legislaciones nacionales también tienden a limitar la libertad religiosa sobre la base de los derechos emergentes, como es el caso, en España, de la reforma de la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, por la que se añade un nuevo tipo al Código penal, con la finalidad de impedir que grupos de personas se manifiesten frente a los centros abortivos cuando aquéllos «acosen» a las mujeres que acceden a éstos para ejercer «su derecho a la interrupción voluntaria del embarazo» (art. 172 quater). Hay que tener en cuenta que una de las formas más habituales de manifestación consiste en reuniones de personas que rezan el Rosario frente a estos centros.

Cabe señalar que la creciente presión sobre la libertad religiosa genera cierta *intolerancia* hacia determinadas confesiones religiosas. Nos encontramos, así, con quemas de iglesias, agresiones, manifestaciones blasfemas y otro tipo de episodios hostiles que sufren particularmente las confesiones

15 Sobre esto puede verse Pereira, C., «Los nuevos derechos: ¿La clausura de un ciclo?», *Persona y Derecho,* vol. 75, núm. 1, pp. 93-114.

más refractaras a algunos de los nuevos derechos[16]. Un reciente ejemplo de ello son los actos de vandalismo que han sufrido las instituciones católicas tras la anulación de la sentencia *Roe v. Wade* en EE UU. Por último cabe mencionar dos epifenómenos relacionados a este tipo de presión: la *autocensura* de los propios creyentes a la hora de manifestar sus creencias[17] y la *cancelación* de aquellas personas que se oponen al discurso de los nuevos derechos, las cuales pueden ser silenciadas, expuestas, vetadas o despedidas de sus puestos de trabajo o cargos públicos.

Por último, en conexión con la libertad religiosa, las libertades de conciencia, de expresión y de enseñanza también parecen afectadas. Por ejemplo, el Ponente especial de la ONU sobre el derecho a la educación se mostró preocupado por una «influencia eclesial indebida» en los programas de educación sexual e instó a los Estados a prohibir que una determinada institución religiosa establezca modelos de educación o de conducta en este ámbito, ya que se asocia religión a patriarcado[18].

En suma, estos hechos ponen de manifiesto una cierta restricción de la libertad religiosa en los últimos años, la cual tiene que ver con el surgimiento de algunas nuevas pretensiones formuladas como derechos.

II. Breve aproximación conceptual a los nuevos derechos

Corresponde ahora determinar si estos nuevos derechos tienen entidad suficiente como para plantear un auténtico conflicto con los derechos y libertades tradicionales. Para ello, habrá que identificar, en primer lugar, qué sean los nuevos derechos. Y, en segundo lugar, determinar si estos derechos cumplen con las condiciones requeridas para ser reconocidos como tales derechos humanos. Lo que se va a decir tiene carácter general, por lo que no pretende ser una enmienda a la totalidad de todos y cada uno de los nuevos derechos, sino de algunos de ellos.

---

16 *Cfr.* Puppinck, G., *Mi deseo es la ley: los derechos del hombre sin naturaleza,* Encuentro, Madrid, 2020, p. 226. Según este autor, la principal fuente de interferencias y disonancias en la organización de esta nueva moral mundial proviene de las grandes religiones, en particular del cristianismo y del islamismo, en el sentido de que ellas también proponen morales alternativas (p. 251), si bien es verdad que los ataques tienden a cebarse en algunas confesiones religiosas especialmente señaladas por su compromiso con la denominada «cultura de la vida».

17 *Cfr.* el informe *Percepciones sobre el fenómeno de la Autocensura de cristianos. Casos de estudio: Colombia y México:* https://olire.org/es/lanzamiento-del-informe-percepciones-sobre-el-fenomeno-de-la-autocensura-de-cristianos-casos-de-estudio-colombia-y-mexico/ [Acceso: 9/1/2023.]

18 *Cfr. Informe del Ponente especial de NN UU sobre el derecho a la educación,* de 23 de julio de 2010 [A/65/162].

II.1. Identificación de los nuevos derechos

Como señala Gerards, la mayoría de los derechos humanos constituyen ajustes *(refinements)* de los derechos humanos ya existentes que de algún modo se ha considerado que merecen protección por sí mismos[19]. Esto lo reconoce la citada DUDHEm, al señalar que no se trata de una nueva generación de derechos, sino de la adaptación de los derechos y libertades tradicionales a los nuevos desafíos sociales, tecnológicos y económicos que se han planteado en las últimas décadas, en particular en el s. XXI.

Por ejemplo, el derecho a Internet (art. 5.8) podría encontrar su fundamento en el derecho (de primera generación) a recibir informaciones y opiniones y a difundirlas, el cual se encuentra ya recogido en el art. 19 de la DUDH. A su vez, el derecho a participar activamente en la sociedad de las personas con discapacidad podría encontrar fundamento en algún derecho de la segunda generación, como el derecho a ser incluido en la comunidad formulado en el art. 19 de la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad, de 2006. Por último, por poner otro ejemplo, el derecho al agua potable podría encontrar su fundamento en alguno de los derechos característicos de la tercera generación relativos al medio ambiente o incluso de la primera generación, como el derecho a la vida, o de la segunda, como el derecho a la salud.

Así, en la DUDHEm se encuentran adaptaciones no problemáticas, entre otros, de los siguientes derechos clásicos: el derecho a la integridad física y psíquica (art. 1.2); al trabajo (art. 1.4); a la salud (art. 1.5); a la educación y al conocimiento (art. 1.6); a la paz y a la objeción de conciencia al servicio militar (art. 2); al medio ambiente (art. 3); a la igualdad plena y efectiva (art 4); a la cultura (art. 5.2-3); al honor y a la propia imagen (art. 5.4); a la libertad de conciencia y de religión (art. 5.6); a la información veraz (art. 5.7); a la comunicación (art. 5.8); al sufragio activo y pasivo (art. 7.3); a la participación (art. 7.4-5); a la vivienda (art. 6); al patrimonio natural y cultural de la humanidad (art. 8.2); al desarrollo (art. 8.3); a la democracia (art. 9.3); a la resistencia (art. 9.5).

Sin embargo, entremezclados con los nuevos derechos que derivan más o menos pacíficamente de éstos aparece una serie de ellos que resultan conflictivos, en particular, por lo que aquí interesa, en relación con la libertad religiosa, por lo que su aceptación no está siendo de hecho pacífica, sino que entraña una cierta dosis de lo que Jhering denominaba la lucha por el derecho[20]. Se trata, entre otros, de los siguientes: el derecho a una muerte

19 *Cfr.* Gerards, J., «A Right of Access to Law – or Rather a Right of Legality and Legal Aid?», en Arnauld, A. von; Decken, K. von der; Susi, M., *The Cambridge Handbook of New Human Rights,* Cambridge University Press, Cambridge, 2020, p. 555.

20 *Cfr.* Jhering, R. von, *La lucha por el derecho,* Atalaya, Buenos Aires, 1947.

digna (art. 1.7), con lo que se hace referencia a la eutanasia; a la pluriculturalidad (art. 5.1), entendido no como un hecho, sino como algo preceptivo; a la autodeterminación personal y la diversidad sexual, que incluye el derecho a la adopción de niños (art. 6.2); a la asociación sentimental con la persona elegida (sin distinción de sexos), incluyendo el derecho a contraer matrimonio (art. 6.3); a la salud reproductiva, que incluye el derecho de la mujer a acceder a servicios de salud reproductiva, que es un modo de hacer referencia al aborto (art. 6.4); a la protección de cualesquiera manifestaciones de comunidad familiar (art. 6.5); a la movilidad universal, que reconoce el derecho de toda persona a migrar (art. 7.2).

Se trata de derechos híbridos que presentan convergencias con las tres generaciones de derechos. En relación con la primera, tienen una dimensión *liberal,* ya que se trata de derechos por los que el sujeto, individual o colectivo, se autoconfigura libremente. Tienen también una vertiente *social* por parte de la segunda generación de derechos, puesto que para llevar a término la mencionada autoconfiguración no se pide la abstención del Estado, sino su participación activa en muchos casos, removiendo los obstáculos fácticos o jurídicos que la obstaculicen. Por último, conectan con la tercera generación de derechos a través del ecofeminismo y la sostenibilidad.

Teniendo en cuenta su carácter conflictivo cabe preguntarse por la justificación de estos nuevos derechos.

II.2. Justificación de los nuevos derechos

R. Alexy señala una serie de requisitos que debe cumplir una exigencia moral para ser institucionalizada como derecho humano: universalidad; validez moral; fundamentalidad; prioridad y abstracción[21].

1.º) La *universalidad* hace referencia a que se trate de derechos que corresponden a todos los seres humanos, independientemente de su título de adquisición[22]. Son derechos de todos frente a todos.

2.º) La *validez moral* significa que los derechos humanos son derechos morales, lo que implica que están basados en una norma moral que puede ser justificada frente a todo el que toma parte en una fundamentación racional[23]. Esto es, no cabe institucionalizar una ilusión, una decisión o una ideología.

---

21 Alexy, R., «La institucionalización de los derechos humanos en el Estado constitucional democrático», *Derechos y libertades: revista del Instituto Bartolomé de las Casas* vol. 8, 2000, pp. 21-42.

22 *Cfr. ibid.,* p. 24.

23 *Cfr. ibid.,* p. 26.

3.º) La *fundamentalidad* hace referencia a que los derechos humanos protegen los intereses y necesidades fundamentales[24]. Un interés o una necesidad son fundamentales, para Alexy, cuando su violación o su no satisfacción significa, bien la muerte o padecimiento grave, o bien toca el núcleo esencial de la autonomía. Desde un punto de vista objetivo se puede afirmar que cuanto más fácil de justificar es un derecho, tanto más fundamental es.

4.º) La *prioridad* frente al Derecho positivo significa que la observancia de los derechos humanos es una condición necesaria de legitimidad del Derecho positivo, de modo que si éste viola derechos humanos se hace incorrecto en cuanto a su contenido, perdiendo incluso, en los casos más graves, su carácter jurídico[25].

5.º) *Abstracción,* por último, es la quinta propiedad de los derechos humanos y hace referencia, tanto a los destinatarios, como a la modalidad, como a la restricción del derecho.

Podríamos resumir el cuadro anterior afirmando que cuando algún aspecto fundamental de la vida humana considerada universalmente y en abstracto tiene validez moral, y no es sólo fruto de una decisión arbitraria o de una ideología, entonces tiene prioridad y debe ser reconocido.

Por lo que se refiere a la universalidad y a la abstracción, se trata de rasgos que tienen carácter gradual, como ha puesto de manifiesto M. Susi, pues ninguno de los dos puede caer por debajo de determinado nivel sin que el derecho correspondiente deje de ser conceptualmente un derecho humano[26].

No voy a entrar en esta cuestión que, como digo, es de grado, pero el mismo Susi ha puesto de manifiesto que el nivel de *universalidad* de los nuevos derechos es más bajo que el de los derechos ya consagrados cuando aquéllos se dirigen a grupos específicos (tesis del decrecimiento de la universalidad)[27]. Pensemos, por ejemplo, en los derechos de las mujeres, los derechos de los indígenas o del colectivo LGBTI. Desde un punto de vista crítico, C. Sartea ha puesto de relieve que, en la medida en que se trata de derechos de libre autodeterminación, los sujetos que no pueden autodeterminarse tienden a ser excluidos[28], lo que va en detrimento de la universalidad de los derechos. Finalmente, A.-C. Pereira ha sostenido que se trata de derechos que tienen su origen en una élite occidental que se ha exportado al

24 *Cfr. ibid.,* p. 28.

25 *Cfr. ibid.,* pp. 29-30.

26 *Cfr.* Susi, M., «Novelty in Human Rights. The Decrease in Universality and Abstractness Thesis», en Arnauld, A. von; Decken, K. von der; SUSI, M., ob. cit., pp. 28-29.

27 *Cfr. ibid.,* p. 27.

28 *Cfr.* P Sartea, C., «Aventuras y desventuras del derecho a la privacidad», en Santos, J.A.; Albert, M.; Hermida, C., *Bioética y nuevos derechos,* Comares, Granada, 2016, p. 193.

resto del mundo[29], por lo que más que derechos universales serían derechos universalizados.

Algo similar se puede decir sobre la *abstracción,* pues, por lógica, si algunos de los nuevos derechos consisten en concreciones de otros derechos, nunca serán tan abstractos como el derecho matriz (tesis del decrecimiento de la abstracción)[30]. Pero, como digo, es una cuestión de grado. Al fin y al cabo, muchos de estos derechos han necesitado ser desarrollados legislativamente, como es el caso del aborto, la eutanasia, el matrimonio homosexual o la transexualidad.

Por lo que se refiere a la *fundamentalidad,* Nickel, siguiendo a Cranston, vincula la justificación de un nuevo derecho a su referencia a «bienes extremadamente importantes»[31] y Brems condiciona el establecimiento de un nuevo derecho a que proteja intereses de gran importancia[32]. Los nuevos derechos no son obviamente tan fundamentales como el derecho a la vida, la integridad, la libertad, la salud, la educación o el derecho a no ser torturado, pero en la medida en que afectan a la identidad de las personas y los colectivos no dejan de interesar un aspecto relevante de la vida.

La cuestión clave para nosotros es, por tanto, si tienen *validez moral,* que es a lo que se va a dedicar el resto de la contribución.

Finalmente, el requisito de la *prioridad* parece depender de los tres primeros, de modo que, si es el caso que nos encontramos con derechos universales, racionales y fundamentales que no ha sido reconocidos por algún Estado, entonces éste pierde buena parte de su legitimidad como Estado de Derecho.

Pasamos, pues, a considerar la validez moral de estos derechos.

III. La validez moral de los derechos emergentes en especial

Se afirma que los derechos emergentes tienen una carga ideológica y subjetiva importante[33], lo que, en consecuencia, compromete la validez moral de éstos. Sin embargo, la presencia de algún tipo de ideología no

29 *Cfr.* Pereira-Menaut, A.C., «Pasado y presente de los derechos», *Ius Publicum* vol. 47, 2021, p. 62.

30 *Cfr.* Susi, M., art. cit., p. 28.

31 *Cfr.* Nickel, J., «Human Rights» *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 2019. https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/#WhicRighHumaRigh [Acceso: 11/01/2023.]

32 *Cfr.* Brems, E., «Birthing New Human Rights. Reflections around a Hypothetical Human Right of Access to Gestational Surrogacy», en Arnauld, A. von; Decken, K. von der; Susi, M., ob. cit., p. 329.

33 *Cfr.* Villey, M., ob. cit., p. 29.

anula necesariamente un derecho humano, puesto que inevitablemente hay ideología en todas las generaciones de derechos: liberalismo, en los de la primera generación; socialismo, en los de la segunda; pacifismo, feminismo y ecologismo, en los de la tercera. Se trata de una cuestión de grado. Hay dosis de ideología compatibles con cierta racionalidad, mientras que más allá de determinado margen de discrecionalidad, la ideología resulta disolvente en relación con la noción de derechos humanos. Para determinar esta cuestión se va a efectuar un análisis lógico-sistemático de esta noción.

III.1. La derivación de derechos

Un derecho puede pertenecer al sistema positivo de derechos humanos de dos maneras: de manera independiente o de manera dependiente[34]. Pertenecen del primer modo aquellos derechos humanos que tienen determinada propiedad P en un tiempo t y en un espacio e. Tratándose de derechos *humanos,* esta propiedad no puede constituir una mera estipulación, sino que habría que incluir aquí todos los derechos que pertenecen al sistema por derecho propio, es decir, aquellos derechos que son hasta cierto punto evidentes sin necesidad de demostración[35], criterio que podría ser complementado (para algunos sustituido) por un elemento institucional. Es el caso de muchos de los derechos que integran el cuerpo central de las distintas generaciones de derechos. Por ejemplo, el derecho a la vida o el derecho a la cultura.

Pero también se puede pertenecer al sistema en virtud de una relación R con uno de aquellos derechos en un tiempo t y en un espacio e. Y, nuevamente, tratándose de derechos humanos, esta relación no puede ser arbitraria, sino que tiene que tratarse de una relación de derivación lógica. Por ejemplo, el derecho a afiliarse a un sindicato puede derivarse del derecho a la libertad sindical.

En la evolución histórica de los derechos humanos, Peces-Barba reconoce tres procesos: positivación, generalización e internacionalización, a los que Bobbio añade un cuarto que luego, a su vez, asume Peces: la especificación[36]. Pues bien, de estos cuatro procesos hay dos que tienen que ver con la derivación lógica de derechos, a saber: la generalización y la

34 *Cfr.* Caracciolo, *El sistema jurídico: problemas actuales,* CEC, Madrid, 1988, pp. 31-34.

35 No hay espacio para tratar aquí de esta cuestión, que habría que matizar, pero, como afirmaba elocuentemente J. Maritain acerca de los derechos incluidos en la DUDH, todos estamos de acuerdo en ellos a no ser que se nos pregunte por qué. *Cfr.* Schulz, W.F.; Raman, S., *The Coming Good Society. Why New Realities Demand New Rights,* Harvard University Press, *Cambridge Mass.,* 2020, pp. 27-28.

36 *Cfr.* Peces-Barba, G., *Curso de derechos fundamentales,* Universidad Carlos III-BOE, Madrid, 1999, pp. 155 ss.; Bobbio, N., 1991, *El tiempo de los derechos,* Sistema, Madrid, 1991, pp. 109 ss.

especificación. Sin embargo, la conceptualización que de ellos hacen estos autores me parece algo confusa, aunque ahora no puedo entrar en ello. Para no confundir ambos procesos creo que puede ser útil vincular conceptualmente la generalización de derechos con lo que Tomás de Aquino denomina conclusión y la especificación, con lo que éste denomina determinación[37].

De este modo, *generalizar* un derecho implicaría extenderlo a casos en que, estando incluidos analíticamente en el derecho inicial, no habían sido injustamente reconocidos. Por ejemplo, si el derecho al sufragio le corresponde al ciudadano y sólo los varones lo han visto reconocido, generalizar este derecho significaría extenderlo a las mujeres, porque también están contenidas en el sujeto ciudadanos. Esta vía conclusiva sería la alternativa más favorable a los nuevos derechos, puesto que, a tenor de la distinción tomista, entonces recibirían toda su fuerza del derecho inicial. No haría falta justificar mucho, más allá de la mera operación lógica de extraer un nuevo derecho a partir del contenido de aquel derecho. Ahora bien, esto exigiría que los nuevos derechos en cuestión estuviesen contenidos analíticamente en un derecho inicial.

En cambio, cuando la derivación implica un enriquecimiento sintético o determinación del contenido del derecho inicial a través de algún tipo de concreción circunstancial entonces estaríamos ante una *especificación*, que se correspondería con la determinación tomista. Por ejemplo, el derecho al consentimiento informado podría constituir una especificación o determinación del derecho a la integridad física, puesto que sería un derecho que se tiene solamente en tanto que paciente. Podría pensarse que, si los nuevos derechos no están contenidos analíticamente en un derecho inicial, al menos puedan ser considerados concreciones o especificaciones de dicho derecho. Esto conllevaría, eso sí, la necesidad de justificar expresamente la concreción, pues no se trataría meramente de efectuar una operación lógica, sino también valorativa[38].

Es importante destacar que en ambos procedimientos se da un componente lógico y otro valorativo; sólo varían en grado. En el caso de la conclusión (o generalización) tenemos un alto componente lógico, puesto que el nuevo derecho está contenido analíticamente en el derecho inicial. Por ejemplo, si se afirma que todos los hombres, en el sentido de seres humanos, nacen libres e iguales, esto debería ser inmediatamente extendido a los esclavos. Ahora bien, la decisión de extender un derecho es siempre una decisión valorativa, como lo demuestra el hecho de que la esclavitud

37 *Cfr.* Tomás de Aquino *Suma de Teología,* I-II, q. 95, a. 2 c. Se ha consultado el vol. II de la ed. de la BAC, Madrid, 2011.

38 En los términos de la cuestión analizada por Tomás, las leyes positivas que se derivan por determinación (especificación) de la ley natural «no tienen más fuerza que la de la ley humana» *(ibidem).*

ha estado vigente hasta hace no tanto. Por lo que se refiere a la especificación, en cambio, nos encontramos con dos momentos valorativos. Por un lado, la decisión de especificar o no un derecho, que es equivalente a la decisión de generalizar o no un derecho. Y, por otro lado, la valoración de las circunstancias que se consideran relevantes en orden a la formulación de un nuevo derecho, que entraña un mayor esfuerzo motivador.

El problema con el elemento valorativo es que es particularmente susceptible de contaminación ideológica, y como se ha dicho con Alexy, un derecho humano no puede consistir en la positivación de una ideología.

Los nuevos derechos aquí acotados, los que parecen entrar en conflicto con la libertad religiosa, entre otras, parecen tener una nota en común: la autodeterminación individual. Ésta tiene dos títulos de legitimación posibles, esto es, apuntan a dos posibles derechos iniciales: el libre desarrollo de la personalidad, que es el camino que ha seguido nuestra jurisprudencia nacional, y el derecho a la privacidad, que es el que ha seguido la jurisprudencia del TEDH, puesto que el CEDH no recoge la primera fórmula. A cambio, lo que ha hecho el TEDH, siguiendo la estela de la Corte Suprema de los EE UU, es ampliar materialmente el concepto de privacidad con el fin de albergar un contenido compatible con el que supuestamente es propio del libre desarrollo de la personalidad. Este camino ha sido recorrido tanto por la Corte Suprema de los EE UU, como por el TEDH, porque el sentido originario de privacidad, que se corresponde con la intimidad, no era suficiente para dar cobertura a los derechos emergentes, como es el caso del aborto, considerado un derecho constitucional a partir del caso Roe vs. Wade[39]. El derecho a la privacidad, como ha expuesto la Corte Suprema de los EE UU, en el reciente caso *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization*, tiene dos sentidos: el derecho a mantener determinada información libre de intromisiones ilegítimas y el derecho a tomar decisiones personales relevantes al margen de la injerencia del Estado. Pero los casos en que se sustenta este segundo sentido están muy lejos del supuesto del aborto, pues no afectan a lo que Roe denomina «vida potencial» (Dobbs, III.B.1.b).

La confusión conceptual entre privacidad y autonomía individual no se produce en nuestro ordenamiento jurídico, porque la CE deslinda con bastante claridad entre el derecho a la intimidad personal y familiar (art. 18.1) y el libre desarrollo de la personalidad (art. 10.1), en el que se ha pretendido fundamentar algunos de los nuevos derechos, de modo que no ha sido necesario ensanchar artificialmente el primero para dar cobertura a éstos. Ahora bien, como vamos a ver, es dudoso que lo consiga.

39 En el caso Roe se considera que el aborto es una parte integral del derecho a la privacidad, el cual es definido en el caso Casey, que confirma esta doctrina, como la libertad para tomar decisiones íntimas y personales que son básicas para la dignidad personal y la autonomía.

III.2. Libre desarrollo de la personalidad y nuevos derechos

Un caso reciente puede servir para deslindar el derecho a la intimidad personal y el libre desarrollo de la personalidad[40]. Celso —los nombres son figurados— solicitó y consiguió en virtud de la Ley 3/2007, de 15 de marzo, una rectificación registral de la mención relativa al sexo, en virtud de la cual pasó a constar como mujer con el nombre propio de Montserrat. Estando Montserrat, en tanto que Celso, anteriormente divorciado de la madre de su hija, de la que tenía la custodia, solicitó al juzgado correspondiente que en la sentencia de divorcio constara no como Celso, sino como Montserrat, a lo que se avino el juzgado, dictando una nueva sentencia en 2018, en la que, sin embargo, no se sustituyó la expresión «padre» por la de «madre», por lo que figuraba en ella como «padre Montserrat», lo que no solucionaba el problema, sino que lo mantenía. Esto ocasionó que Montserrat planteara un recurso de apelación ante la AP de A Coruña, solicitando el correspondiente ajuste (que entrañaba cierta dificultad procesal que ahora no interesa), a lo que accede parcialmente la Audiencia Provincial de A Coruña, anulando la sentencia del juzgado y autorizando a la actora a que se le expida testimonio de la parte dispositiva de la primera sentencia de 2012, en que se hiciera constar su nombre y su condición registral de *madre,* titular de la guardia y custodia sobre la menor y cotitular de la patria potestad sobre la niña, sin referencia a su anterior identidad sexual y nombre.

El caso es interesante, porque, como alegaba la representación de Montserrat, el mantener la expresión «padre» suponía para ella y su hija una grave intromisión en su derecho a la intimidad, ya que se vería «forzada a revelar su transexualidad a personas totalmente desconocidas, por ejemplo al solicitar una beca o cualquier otro tipo de ayuda para su hija, para las que se requiera se acredite que ostenta la guardia y custodia mediante una copia de la sentencia». Se desprende claramente cuál es el contenido del derecho a la intimidad: mantener determinada información —en este caso, su anterior sexo registral— al margen del conocimiento ajeno. Pero la rectificación registral del sexo, en sí misma, no es un derecho que traiga causa del derecho a la intimidad, sino de la Ley 3/2007. Esto es, no forma parte del derecho a la intimidad el derecho a cambiar de sexo, sino el derecho a que otros no sepan que anteriormente figuraba registral e incluso socialmente con otro sexo.

El que el derecho a la intimidad no fundamenta el nuevo derecho a la identidad de género lo deja meridianamente claro la STS (Sala de lo Civil, Sección Pleno) núm. 929/2007, de 17 de septiembre, en la cual se declara

40 *Cfr.* SAP de A Coruña (Sección 4.ª), Sentencia núm. 204/2019, de 23 de mayo.

cancelada la doctrina jurisprudencial previa que exigía la adecuación anatómica al sexo elegido como requisito para la reasignación de género, casando de este modo la SAP de Barcelona que había denegado la rectificación registral de nombre y sexo solicitada por la parte actora. En su recurso de casación ante el TS, ésta alegó, entre otras cosas, la violación de su derecho a la intimidad personal. Pero el TS lo niega: «No hay, en puridad, una vulneración de los derechos a la intimidad o la propia imagen […]», el primero de los cuales consiste, según jurisprudencia constitucional consolidada «un ámbito propio y reservado frente a la acción y conocimiento de los demás, necesario, según las pautas de nuestra cultura, para mantener una calidad mínima de la vida humana», sino «un derecho de contenido más amplio»: la cuestión del *libre desarrollo de la personalidad,* en la medida en que implica «un derecho de sostener la identidad sexual como expresión de la identidad personal, que es un bien de la personalidad» (ambas citas, en FJ4)[41], idea que se confirma en las SSTS 25 de julio de 1988, 3 de marzo de 1989, 19 de abril de 1991 y 6 de septiembre de 2002.

En el caso español, el libre desarrollo de la personalidad figura en el art. 10.1 CE y ha sido la base, en efecto, para el desarrollo de un nuevo derecho a la identidad de género. Esta idea está *in nuce* en la en su momento novedosa STS 8700/1987, Sala de lo Civil, de 2 de julio de 1987, por la que se admite el cambio registral en lo relativo al sexo y al nombre de una persona transexual, y de manera explícita en la STS, Sala de lo Civil, de 3 de marzo de 1989, que consolida esta doctrina, la cual ha sido confirmada por el TC, en su S. 99/2019, de 18 de julio, que resuelve afirmativamente la cuestión de inconstitucionalidad promovida por la Sala de lo Civil del TS, acerca de la posible vulneración de los derechos constitucionales por la arriba citada Ley 3/2007, que excluía al menor de edad transexual de la posibilidad de ver modificado registralmente su estado civil y su nombre. Según el TC, esta restricción afecta a dos derechos: al derecho a la intimidad y al derecho al libre desarrollo de la personalidad.

El primero, el derecho a la intimidad, afirma la STC 99/2019, con base en la STC 231/1988, de 2 de diciembre, garantiza el «derecho al secreto, a ser desconocido, a que los demás no sepan qué somos o lo que hacemos, vedando que terceros, sean particulares o poderes públicos, decidan cuáles sean los lindes de nuestra vida privada, pudiendo cada persona reservarse un espacio resguardado de la curiosidad ajena, sea cual sea lo contenido en ese espacio» (FJ4). Con esto se refiere a la idea de evitar que conste su condición biológica cada vez que tiene que identificarse a través de docu-

41 Tampoco afecta al derecho a la imagen, porque, como se indica más abajo, en el mismo FJ, ésta consiste, a su vez, según la doctrina del TC, en «un derecho a determinar la información gráfica generada por sus rasgos físicos personales que puede tener difusión pública». Se trata más bien de «que el libre desarrollo de la personalidad se proyecte en su imagen y se desarrolle dentro de un ámbito de privacidad, sin invasiones ni injerencias».

mentos oficiales. Nótese que el TC vincula conceptualmente el derecho a la intimidad con el derecho a la vida privada.

Pero, como se ha dicho, la intimidad o la vida privada no justifica el cambio registral de sexo, sino sólo la reserva acerca de ese hecho. El fundamento que se asigna a este nuevo derecho es, a través de la Ley 3/2007, que también lo invoca, el derecho al libre desarrollo de la personalidad, en la medida en que «esa publicidad forzada [se refiere a la que da el registro y se refleja en los documentos oficiales] le obstaculiza conformar libremente su personalidad y establecer las relaciones personales de su preferencia», lo que «condiciona la autonomía personal por no poder desenvolver la vida propia y las relaciones sociales conforme a la identidad de género que se siente como propia» (ambas citas, en el FJ6). Más abajo volvemos sobre la dificultad que entraña esta justificación.

III.3. El derecho a la vida privada

A falta de un recurso equivalente al libre desarrollo de la personalidad, el TEDH ha ensanchado extraordinariamente el concepto de vida privada (art. 8 CEDH[42]) para posibilitar la emergencia de nuevos derechos, más basados en la autonomía privada que en la privacidad[43]. Esta noción de «vida privada» ha sido entendida por el TEDH en su desarrollo jurisprudencial a partir del art. 8 CEDH como la posibilidad de darse a uno mismo la norma de la propia existencia, no sólo dentro de un círculo íntimo, sino también fuera de este círculo, pues incluye el derecho a establecer y consolidar relaciones con otros seres humanos y con el entorno que le rodea (asunto *Y.Y. c. Turquía*[44], §57). Esta noción abultada de vida privada, no sólo abarca actualmente aspectos de la privacidad no mencionados expresamente en el texto del CEDH, sino siquiera imaginados durante el proceso de codificación[45].

---

42 «1. Toda persona tiene derecho al respeto de su vida privada y familiar, de su domicilio y de su correspondencia.—2. No puede haber injerencia de la autoridad pública en el ejercicio de este derecho sino en tanto en cuanto esta interferencia esté prevista por la ley y constituya una medida que, en una sociedad democrática, sea necesaria para la seguridad nacional, la seguridad pública, el bienestar económico del país, la defensa del orden y la prevención de las infracciones penales, la protección de la salud o de la moral, o la protección de la salud o de la moral, o la protección de los derechos y las libertades de los demás».

43 El TC español interpreta la noción de libre desarrollo de la personalidad a la luz de la jurisprudencia del TEDH en torno al art. 8 CEDH.

44 STEDH de 10 de marzo de 2015, demanda núm. 14793/08.

45 *Cfr.* Diggelmann, O.; Cleis, M.N., «How th Right to Privacy Became a Human Right», *Human Rights Law Review* vol. 14, 2014, p. 457.

En efecto, bajo vida privada, el TEDH no se ciñe a calificar aquellas situaciones que constituyen vida privada, sino que abarca muchas situaciones que simplemente *afectan* a la vida privada (¿qué no la afecta?), como, por ejemplo, la actividad profesional, que en puridad no es vida privada (por ejemplo, asunto *Niemitz c. Alemania*[46], Oleksandr *Volkov c. Ucrania*[47]). El art. 8 CEDH, en la interpretación del TEDH, ha pasado de proteger la vida privada a proteger la autonomía de los individuos, de modo que todo lo que la expresa cae bajo su ámbito como una red protectora o una especie de cláusula general de libertad del ordenamiento jurídico, según la cual todo lo que no esté prohibido está permitido.

Casos en que el TEDH ha abierto el paraguas de la vida privada para proteger nuevos derechos son, por ejemplo, el derecho a las técnicas de reproducción humana asistida (*S.H. y otros c. Austria*[48]; *Knecht c. Rumanía*[49]); el derecho al reconocimiento de la identidad sexual de las personas transexuales que se han sometido a una operación de cambio de sexo (*Hämäläinen c. Finlandia*[50]), a los requisitos de acceso a una operación de este tipo (*Schlumpf c. Suiza*[51]; *L. c. Lituania*[52]; *Y.Y. c. Turquía*[53]) y al reconocimiento jurídico de la identidad de personas transexuales que no se han sometido a una operación de cambio de sexo (*A.P., Garçon y Nicot c. Francia*[54]); el derecho de los miembros de una minoría étnica a conservar su identidad y sus tradiciones familiares (*Ciubotaru c. Moldavia*[55]; *R.B. c. Hungría*[56]), o el derecho al reconocimiento legal (no necesariamente al matrimonio, a falta de consenso internacional) de las parejas de personas del mismo sexo (*Oliari y otros c. Italia*[57]).

Ahora bien, precisamente porque no se constata (todavía) una aceptación generalizada, el TEDH da un margen de apreciación compatible con las actuaciones del art. 8.2, si están debidamente justificadas, son coherentes y mantienen un justo equilibrio de intereses, puesto que en todo caso caen

46 STEDH de 16 de diciembre de 1992, núm. 13710/88.

47 STEDH de 9 de abril de 2013, núm. 21722 /11.

48 STEDH de 3 de noviembre de 2011, núm. 57813/00.

49 STEDH de 2 de octubre de 2012, núm. 10048/10.

50 STEDH de 16 de julio de 2014, núm. 37359/09.

51 STEDH de 8 de enero de 2009, núm. 29002/06.

52 STEDH de 11 de septiembre de 2007-IV, núm. 27527/03.

53 STEDH de 10 de marzo de 2015, núm. 14793/08.

54 STEDH de 6 de abril de 2017, demandas núms. 79885/12, 52471/13 y 52596/13.

55 STEDH de 27 de abril de 2010, núm. 27138/04.

56 STEDH de 12 de abril de 2016, núm. 64602/12.

57 STEDH de 21 de julio de 2015, núms.18766/11 y 36030/11.

bajo el ámbito del art. 8.1, en relación a la gestación subrogada (*Paradiso Campanelli c. Italia*[58]; *Mennesson / Labassee c. Francia*[59]); la eutanasia (*Haas c. Suiza*[60]; *Pretty c. R.U.*[61]); el aborto (*A, B y C c. Irlanda*[62]; *R.R. c. Polonia*[63]), o el derecho a conocer los propios orígenes y la identidad de los progenitores (*Gaskin c. R.U.*[64]).

El desarrollo jurisprudencial de este derecho es completamente funcional a los nuevos derechos, puesto que engloba «múltiples aspectos de la identidad física y social de un individuo» (*S. y Marper c. R.U.*[65], §66). Dentro de este ámbito, el TEDH reconoce, entre otros: el derecho al desarrollo personal y el derecho a entablar y desarrollar relaciones con otros seres humanos y el mundo exterior (caso *Niemitz c. Alemania*[66], §29); el derecho a conocer los orígenes y la identidad de los progenitores (*Gaskin c. R.U.*[67], §39); el derecho a elegir la apariencia deseada (*Biržietis c. Lituania*[68], §58); el derecho de las mujeres a no adoptar el apellido de su marido (*Ünal Tekeli c. Turquía*[69], §67); el derecho al reconocimiento de la identidad sexual de las personas transexuales, se hayan sometido a la pertinente operación (*Christine Goodwin c. R.U.*[70], §90) o no (*A.P. Garçon y Nicot c. Francia*[71], §135), o el derecho a la identidad étnica de los miembros de una minoría nacional (*Ciubotaru c. Moldavia*[72], §53).

En definitiva, tal y como ha sido interpretado por el TEDH, el contenido del derecho a la vida privada es tan amplio que no tiene contornos definidos. Mientras que, en sus orígenes, afirma Cartabia, privacidad hacía referencia al derecho a mantener ciertos hechos personales e informaciones

58 STEDH de 24 de enero de 2017, núm. 25358/12.

59 STEDH de 26 de junio de 2014, núm. 65941/11.

60 STEDH de 20 de enero de 2011, núm. 31322/07.

61 STEDH de 29 de abril de 2002, núm. 2346/02.

62 STEDH de 16 de diciembre de 2002, núm. 25579/05. En el § 213 precisa el Tribunal que el aborto no pertenece única y exclusivamente al ámbito de la vida privada de la mujer, ya que también está la vida del feto en juego, cuyos derechos hay que sopesar. En consecuencia, en el § 215 afirma que no existe un derecho al aborto.

63 STEDH de 26 de mayo de 2011, núm. 27617/04.

64 STEDH de 7 de julio de 1989, núm. 10454/83.

65 STEDH de 4 de diciembre de 2008, núms. 30562/04 y 30566/04.

66 STEDH de 16 de diciembre de 1992, núm. 13710/88.

67 STEDH de 7 de julio de 1989, núm. 10454/83.

68 STEDH de 14 de junio de 2016, núm. 49304/09.

69 SETDH de 16 de noviembre de 2004 núm. 29865/96.

70 SETDH de 11 de julio de 2002, núm. 28957/95.

71 STEDH de 6 de abril de 2017, núms. 79885/12, 52471/13 y 52596/13.

72 STEDH de 27 de abril de 2010, núm. 27138/04.

al margen del escrutinio público, la nueva privacidad parece amparar la independencia del individuo para realizar ciertas decisiones importantes, empoderarlo y emanciparlo de toda forma de paternalismo y alienación, ensanchando la capacidad individual de libre elección[73]. Como ha señalado Sartea en la misma línea, un instituto jurídico, como el derecho a la privacidad, que inicialmente se configuraba con una libertad negativa, un refugio del particular contra las invasiones del poder público —se trataba de proteger al individuo y su esfera de privacidad o intimidad (existencial, corporal, sexual, familiar, afectiva), contra toda interferencia injustificada—, se ha convertido en una libertad positiva bajo la forma de una reivindicación radical del derecho a la propia autodeterminación, sin más límites que el «harm principle» de Mill. Así configurado, afirma Sartea, se puede afirmar que el derecho a la privacidad constituye el paradigma de todos los nuevos derechos o, según el punto de vista que se asuma, un caballo de Troya en los ordenamientos tradicionales[74].

IV. Problemas lógicos en la fundamentación de los nuevos derechos

Lamentablemente, ninguna de estas fundamentaciones es consistente desde un punto de vista lógico-sistemático. Por lo que se refiere al libre desarrollo de la personalidad, el problema básico es que no sólo no consiste en un derecho fundamental debido a su ubicación sistemática fuera de la sección que recoge taxativamente aquéllos, sino que ni siquiera es propiamente un derecho, sino la expresión constitucional de un mero *agere licere*[75]. En virtud de éste, los individuos son libres para determinar los medios más idóneos para desarrollar su personalidad, pero eso no significa que algunos de ellos no puedan ser declarados prohibidos (por atentar contra derechos ajenos o perjudicar el bien común) ni que aquellos que no están prohibidos sean derechos, pues la cláusula del libre desarrollo no se fórmula en la CE como un derecho y, aunque se interprete como tal, sólo puede ser entendido, como se acaba de indicar, como un mero ámbito de tolerancia.

Así, pues, no conviene confundir la despenalización de una conducta con su conversión en un derecho. Lo que el libre desarrollo de la persona-

73 *Cfr.* Cartabia, M., «The Challenges of «New Rights» and Militant Secularism», en Glendon, M.A.; Zacher, H.F. (eds.), *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom,* Pontificia Academia para las Ciencias Sociales, Vaticano, 2012, pp. 434-435.

74 *Cfr.* Sartea, C., art. cit., p. 191.

75 *Cfr.* Prieto Álvarez, T., «El derecho constitucional al desarrollo de la personalidad. ¿Procede identificarlo con la libertad general de acción?, *Boletim da Facultade de Direito (Universidade de Coímbra),* vol. 94, 2018, p. 1222.

lidad garantiza es un ámbito de tolerancia, pero no establece un derecho en sentido fuerte a todo lo no prohibido, error en el que parece incurrir la STS (Sala de lo Civil), de 19 de abril de 1991, cuando señala que el derecho (que por cierto considera fundamental) al libre desarrollo de la personalidad «implica una proyección hermenéutica amplia que autoriza para incluir en tal desarrollo los cambios físicos de forma del ser humano, siempre que ello no suponga un acto delictivo o acto ilícito civil, como no lo es ni por la despenalización de ciertas mutilaciones […], ni entrando en la esfera del art. 1902 del Código civil» (FJ3). Frente a esta opinión, desde un punto de vista lógico, la despenalización lo único que genera es una falta de prohibición o la tolerancia de determinada conducta, que no se considera lo suficientemente grave para ser susceptible de reproche penal, pero sin que por ello constituya un derecho, el cual requeriría el correspondiente acto constitutivo, para el que no está legitimado el juez, sino el legislador, cuya ley constituiría la razón que justificase (formalmente) el derecho.

Sin embargo, para el voluntarismo individualista, observa Ollero, no es fácil distinguir entre actos no prohibidos y derechos, ya que por éstos se entiende las cuotas residuales de libertad con que se cuenta, una vez que el Estado ha expropiado lo que el mantenimiento de la paz exija, de modo que de la convicción de que todo lo no legalmente prohibido está permitido se pasa a una consecuencia extrema: tenemos derecho a hacerlo[76].

En cuanto a la fundamentación basada en la vida privada, aquí no parece plantearse el anterior problema lógico, ya que ésta constituye un derecho en sentido estricto, no un mero *agere licere,* de modo que puede en principio convertirse en fuente de otros derechos. Sin embargo, ahora nos enfrentamos a un razonamiento que tendría la siguiente estructura: la premisa mayor estaría constituida por el enunciado «todos tienen derecho a la vida privada», recogido en el art. 8 CEDH, entre otros instrumentos, donde «privacidad» significa vida íntima; en cambio, la premisa menor estaría constituida por el enunciado «la conducta x forma parte de la vida privada», donde «privacidad», en virtud del desarrollo jurisprudencial del TEDH, significa vida autónoma. En consecuencia, el enunciado que se infiere a partir de ambas premisas («la conducta x es un derecho») es incorrecta. Estamos ante una falacia semántica, en cuanto que el significado de «privacidad» varía de una premisa a otra. Una cosa es que uno tenga el derecho a reservar la conducta x al escrutinio público (que esto sí es privacidad en el sentido originalmente pactado por los Estados) y otra cosa es que se tenga derecho a realizar x.

Obviamente se puede argüir que los jueces pueden legítimamente interpretar los textos a la luz de la realidad social del momento en que tienen que aplicarlos. El problema es cuando se abusa de ello y se cae en el activismo

76 *Cfr.* Ollero, A., *Bioderecho. Entre la vida y la muerte,* Aranzadi, Cizur Menor, 2006, p. 113.

judicial[77], el cual no sólo atenta contra el *Rule of law*[78]*,* sino que es ajeno al principio democrático[79].

En definitiva, los nuevos derechos no están analíticamente contenidos en el derecho a la vida privada, de modo que no pueden considerarse conclusiones de ésta. ¿Podrían ser entendidas entonces como especificaciones?

H.S. Richardson ha desarrollado en algunos estudios la noción de especificación, que opone a la aplicación, las cuales en puridad se corresponden con los conceptos tomistas ya manejados aquí de determinación y conclusión. Y señala algo importante a nuestros efectos. Según Richardson[80], en la especificación es preciso que el enunciado normativo inicial (que en nuestro caso sería el que contiene el derecho a la vida privada) se vea reflejado *(honored)*

---

77 Un fenómeno de activismo paralelo, en este caso clerical, ya que hablamos de libertad religiosa, ha sucedido con la desvirtuación semántica que, en el ámbito de la Iglesia católica, ha venido sufriendo la letra de los documentos adoptados en el Concilio Vaticano II, bajo el criterio hermenéutico denominado «espíritu del concilio».

78 La idea de que el juez no puede arrogarse la función legislativa aparece en algunos votos particulares que se introducen en algunas de las sentencias arriba indicadas, los cuales apelan al bien común. En el primer Voto particular a la STS de 2 de julio de 1987 se sostiene que el bien común veda al legislador el permitir la introducción de cambios arbitrarios en una cuestión como el estado civil de las personas. El segundo Voto particular sigue una línea similar, al excluir la cuestión del sexo, por sus componentes de Derecho público, con el Derecho imperativo. A su vez, en el Voto particular a la STS de 3 de marzo de 1989 se afirma que «el art. 10 de la Constitución según la interpretación que de él hace el Tribunal Constitucional y la doctrina científica no puede comprender como obstáculos al libre desarrollo de la personalidad las deficiencias de regulación de las leyes». Considera que esto es una vía peligrosa ante tantas insatisfacciones padecidas por los ciudadanos. El tiempo parece haber confirmado este recelo, pues el fenómeno subjetivo del deseo está en buena medida en la base de los nuevos derechos. *Cfr.* PUPPINCK, G., *Mi deseo es la ley,* cit., *passim*. Finalmente, en el Voto particular a la STC99/2019, se indica que no es labor del TC indicar al legislador cuál es la mejor opción legislativa dentro de las múltiples posibilidades que la Constitución ofrece. En particular, los hechos inscribibles en el registro civil es algo que pertenece a la libertad de configuración del legislador. Si exige la mayoría de edad para formalizar determinados cambios, ello es porque libremente ha entendido que con eso se garantizan ciertos valores, como la seguridad jurídica o la protección del menor, sino la defensa objetiva de la Constitución y de su primacía, expulsando del ordenamiento jurídico solamente aquellos preceptos que choquen frontalmente con la CE. Tan legítima puede ser la opción del legislador, como la que se propone en la sentencia de la que se discrepa, pero la función del TC no es la de optimizar la ley, según el Voto particular.

79 En una materia tan relevante y, como se ha indicado arriba, tan conflictiva deberían ser los órganos democráticos competentes (los Estados signatarios en el caso del CEDH; el constituyente en el caso de los ordenamientos jurídicos nacionales) los que se encargasen de introducir o no nuevos derechos siguiendo un criterio de consenso. Esto no sería necesario, obviamente, cuando la derivación de los derechos no fuera problemática.

80 *Cfr.* RICHARDSON, H.S., «Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete Ethical Problems», *Philosophy and Public Affairs,* 1990, pp. 279-310; «Specifying, Balancing and Interpreting Bioethical Principles», *Journal of Medicine and Philosophy* vol. 25 núm. 3, 2000, pp. 285-307.

en el enunciado normativo especificado (que en nuestro caso sería el que contiene el nuevo derecho), pues sólo de este modo uno se está tomando en serio el enunciado inicial. Es decir, no basta con afirmar voluntaristamente que una determinada concreción es la especificación de un enunciado inicial, sino que tiene que haber una conexión efectiva entre ambos. Pero, como se ha señalado arriba, los nuevos derechos están semánticamente conectados a la autonomía individual (que tampoco es un fundamento adecuado o suficiente, como hemos visto), pero no a la privacidad.

En resumen, los nuevos derechos no derivan del derecho al libre desarrollo de la personalidad, porque ello implica incurrir en la falacia lógica de transformar un mero *agere licere* en un derecho, y tampoco derivan del derecho a la vida privada, porque ello implica incurrir en la falacia semántica recién indicada, la cual se produce tanto por la vía más estricta de la conclusión, como por la más laxa de la especificación.

V. Balance

Se ha visto que los derechos emergentes pretenden constituirse en adaptaciones a los nuevos tiempos de los derechos y libertades tradicionales de cualesquiera de las tres generaciones precedentes de derechos. Sin embargo, hemos identificado algunos de ellos que plantean un conflicto creciente en relación a éstos, particularmente, por lo que a este trabajo se refiere, en relación a la libertad religiosa.

Se ha señalado que una exigencia moral debe cumplir cinco requisitos para justificar su pretensión de ser reconocida institucionalmente: universalidad, fundamentalidad, validez moral, prioridad y abstracción. De éstos, el más determinante para nosotros ha sido el relativo a la validez moral, que implica que un derecho tiene que estar fundamentado en una norma moral justificable racionalmente, pero no en una ideología. Ahora bien, toda positivación de un derecho humano entraña aspectos racionales y aspectos valorativos y estos segundos son especialmente susceptibles de contaminación ideológica.

Los nuevos derechos han sido acogidos por el TEDH, siguiendo la estela del TS de EE UU, bajo una nueva concepción de privacidad, que la asimila a la autonomía individual. Esto disuelve la conexión semántica que tiene que existir entre los nuevos derechos y aquel derecho, falseando la derivación, tanto por vía de conclusión, como de determinación. Si bien nuestra jurisprudencia nacional ha optado por la vía del libre desarrollo de la personalidad, como un modo semánticamente más correcto de conectar los nuevos derechos con la autonomía individual, ello ha sido al precio de confundir lo no prohibido con lo permitido.

En consecuencia, es preciso tener en cuenta esta debilidad para enfocar correctamente el conflicto que algunos de los nuevos derechos plantean en

relación con los derechos y libertades tradicionales, en particular con la libertad religiosa, y aquilatar adecuadamente el peso relativo de cada uno de ellos de cara a una eventual ponderación.

VI. Bibliografía

Alexy, R., «La institucionalización de los derechos humanos en el Estado constitucional democrático», *Derechos y libertades: revista del Instituto Bartolomé de las Casas* vol. 8, 2000, pp. 21-42.

Alston, Ph., «Conjuring up New Human Rights: A Proposal for Quality Control», *The American Journal of International Law,* vol. 78, 1984, pp. 607-621.

Ballesteros, A., «Nuevos derechos humanos psicopolíticos», en *Derechos humanos: Perspectivas de juristas iusnaturalistas, t. I: Sistema histórico, antropológico y filosófico de los derechos humanos,* Tirant Lo Blanch, Valencia, 2022, pp. 547-560.

Bobbio, N., *El tiempo de los derechos,* Sistema, Madrid, 1991.

Brems, E., «Birthing New Human Rights. Reflections around a Hypothetical Human Right of Access to Gestational Surrogacy», en Arnauld, A. von; Decken, K. von der; Susi, M. (eds.), *The Cambridge Handbook of New Human Rights: Recognition, Novelty, Rhetoric,* Cambridge University Press, 2020, pp. 326-332.

Caracciolo, *El sistema jurídico: problemas actuales,* CEC, Madrid, 1988.

Cartabia, M., «The Challenges of «New Rights» and Militant Secularism», en Glendon, M.A.; Zacher, H.F. (eds.), *Universal Rights in a World of Diversity. The Case of Religious Freedom,* Pontificia Academia para las Ciencias Sociales, Vaticano, 2012, pp. 428-455.

Diggelmann, O.; **Cleis, M.N**., «How th Right to Privacy Became a Human Right», *Human Rights Law Review* vol. 14, 2014, pp. 441-458.

Gerards, J., «A Right of Access to Law – or Rather a Right of Legality and Legal Aid?», en Arnauld, A. von; Decken, K. von der; Susi, M., *The Cambridge Handbook of New Human Rights,* Cambridge University Press, Cambridge, 2020, pp. 555-561.

Glendon, M.A., «El lenguaje de los derechos», en *Estudios Públicos* vol. 70, 1998, pp. 78-150.

Jhering, R. von, *La lucha por el derecho,* Atalaya, Buenos Aires, 1947.

Mezza, M., «El problema de la inflación de derechos y la incongruencia de las teorías minimalistas», *Universitas: Revista de Filosofía, Derecho y Política, vol.* 23, 2016, pp. 2-12.

Nickel, J., «Human Rights» *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 2019. https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/#WhicRighHumaRigh [Acceso: 11/01/2023.]

Ollero, A., «Los nuevos derechos», *Persona y Derecho* vol. 66, 2012, p. 49-62.

Ollero, A., *Bioderecho. Entre la vida y la muerte,* Aranzadi, Cizur Menor, 2006.

Otero Parga, M., «La inflación de los derechos: un problema de eficacia», en Martínez Morán, N.; Marcos del Cano, A.M.; Junquera de Estéfani, R. (coords.), *Derechos humanos: problemas actuales: estudios en homenaje al profesor Benito de Castro Cid,* vol. 1, 2013, pp. 123-140.

Peces-Barba, G., *Curso de derechos fundamentales,* Universidad Carlos III-BOE, Madrid, 1999.

Pereira-Menaut, A.C., «Pasado y presente de los derechos», *Ius Publicum* vol. 47, 2021.

Pereira, C., «Los nuevos derechos: ¿La clausura de un ciclo?», *Persona y Derecho,* vol. 75, núm. 1, pp. 93-114.

Prieto Álvarez, T., «El derecho constitucional al desarrollo de la personalidad. ¿Procede identificarlo con la libertad general de acción?, *Boletim da Facultade de Direito (Universidade de Coímbra),* vol. 94, 2018, p. 1213-1287.

Puppinck, G., *Mi deseo es la ley: los derechos del hombre sin naturaleza,* Encuentro, Madrid, 2020.

Richardson, H.S., «Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete Ethical Problems», *Philosophy and Public Affairs,* 1990, pp. 279-310.

Richardson, H.S., «Specifying, Balancing and Interpreting Bioethical Principles», *Journal of Medicine and Philosophy* vol. 25 núm. 3, 2000, pp. 285-307.

Rodotà, S., *El derecho a tener derechos,* Trotta, Madrid, 2014.

Sartea, C., «Aventuras y desventuras del derecho a la privacidad», en Santos, J.A.; Albert, M.; Hermida, C., *Bioética y nuevos derechos,* Comares, Granada, 2016, pp. 187-202.

Schulz, W.F.; **Raman, S**., *The Coming Good Society. Why New Realities Demand New Rights,* Harvard University Press, *Cambridge Mass.,* 2020.

Susi, M., «Novelty in Human Rights. The Decrease in Universality and Abstractness Thesis», en Arnauld, A. von; Decken, K. von der; Susi, M., *The Cambridge Handbook of New Human Rights: Recognition, Novelty, Rhetoric,* Cambridge University Press, 2020, pp. 21-33.

Tomás de Aquino *Suma de Teología,* I-II, BAC, Madrid, 2011.

Villey, M., *El Derecho y los derechos del hombre,* Marcial Pons, Madrid, 2019.

Webber, G.C.N.; **Yowell, P**.; **Ekins, R**., *Legislated rights: securing human rights through legislation,* Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL TRÁNSITO DE LA MODERNIDAD A LA POSTMODERNIDAD

Fernando Arlettaz
Universidad de Zaragoza[1]

SUMARIO

I. Introducción. II. Modernidad, secularización y libertad religiosa. II.1. Secularización y autonomía de lo religioso. II.2. La privatización de la religión. II.3. La libertad religiosa: individual y de adhesión. III. La postmodernidad y el nuevo sentido de la libertad. III.1. ¿El fin de la secularización? III.2. ¿El regreso de la teología política? III.3. Hiper-subjetivación de la libertad religiosa y repliegue comunitario. IV. Conclusiones. V. Bibliografía.

I. Introducción

La libertad religiosa es una invención de la Modernidad. Surgió en Europa, como la continuación de los pactos de tolerancia, tras un periodo de guerras de religión. El constitucionalismo, primero, y la internacionalización de los Derechos Humanos, después, hicieron que se expandiera a otros continentes. La libertad religiosa es hoy ampliamente receptada en Constituciones y tratados de Derechos Humanos. En la Postmodernidad, sin embargo, la manera de concebir y ejercer el derecho ha variado, aunque su formulación literal en los textos normativos no haya sufrido alteraciones sustantivas en relación con los antecedentes modernos.

El objetivo de este texto es contrastar el tipo moderno y el tipo postmoderno de la libertad religiosa. Aunque por supuesto este contraste se apoya en ejemplos y casos históricos, el objetivo no es describir los avatares empíricos del derecho en un contexto concreto. Se trata más bien de construir dos tipos ideales con capacidad explicativa en relación con las transformaciones que se señalaban en el párrafo anterior. Por eso mismo, las afirmaciones

1 Profesor en el Centro Universitario de la Defensa, Universidad de Zaragoza. Miembro del Laboratorio de Sociología Jurídica, Universidad de Zaragoza. Dirección de contacto: arlettaz@unizar.es

que se realizan en relación con las características de la libertad religiosa en cada uno de los momentos, aunque aparezcan aquí formuladas en términos a veces tajantes, deberían matizarse un poco cuando de lo que se trate sea de aplicar los tipos ideales a situaciones históricas concretas.

La libertad religiosa es inseparable, en su aparición y desarrollo, de la idea de secularización y, más concretamente, de la privatización de las creencias y prácticas religiosas. Por eso, ambos elementos serán tenidos en consideración para la construcción de los tipos ideales. Cada uno de los dos apartados en los que se estructura el cuerpo de este trabajo, dedicados respectivamente a la Modernidad y a la Postmodernidad, estará dividido en tres sub-apartados paralelos. En el primero de los sub-apartados se abordará el concepto de secularización (en la Modernidad y en la Postmodernidad respectivamente); en el segundo, se tratará de la privatización de la religión en la Modernidad y la (aparente) des-privatización postmoderna; en el tercero, finalmente, se construirán los dos tipos ideales de la libertad religiosa.

II. Modernidad, secularización y libertad religiosa

II.1. Secularización y autonomía de lo religioso

Durante miles de años, las formas de organización social humana se sustentaron en una concepción de lo sagrado que impregnaba la totalidad de la estructura social, al tiempo que existía una escasa o nula diferenciación de las funciones religiosas respecto de otras funciones sociales (la política, la económica, la artística). El mundo estaba completamente sacralizado: cada individuo participaba de la vida religiosa del grupo como participaba del resto de las actividades sociales. El *ethos* normativo que regulaba la vida de las sociedades estaba impregnado por el mismo sentir religioso. Los primeros cambios se dieron con la división del trabajo y la consiguiente formación de una sociedad de clases. El ámbito de lo religioso fue adquiriendo una entidad propia como consecuencia de la profesionalización en el ejercicio de las funciones religiosas. Sin embargo, a pesar de que la división del trabajo implicó la aparición de una clase sacerdotal con funciones específicas de culto, siguió existiendo una íntima relación entre vínculo religioso y vínculo político. Por otra parte, y como consecuencia de este vínculo religioso-político, la distinción profesional no impidió la concentración de potestades políticas y religiosas en la figura del rey-sacerdote.

Hace aproximadamente entre cuatro y seis mil años, la creciente complejidad en la división del trabajo, la producción de un surplus sobre los mínimos de subsistencia, el crecimiento de la organización supra-comunal y supra-tribal y la emergencia de distintos roles ocupacionales y distintas clases sociales profundizaron la diferenciación funcional de las instituciones sociales. La religión comenzó a tener una localización institucional distintiva

en el orden social, aunque la mayoría de la población rural siguiera viviendo en comunidades del tipo más primitivo antes descrito. La especialización institucional de las funciones religiosas y la monopolización de estas funciones en un dominio institucional distinto resultó en una iglesia que, durante la Edad Media, fue capaz de autonomizarse de la autoridad política, contestar su poder y/o entrar en alianza con ella.

El proceso de modernización, que según el punto de vista que se adopte puede identificarse con el ascenso del capitalismo, el desarrollo de complejas formas de división del trabajo o el crecimiento de una racionalidad específica[2], tuvo un impacto decisivo en la autonomización del campo de lo religioso en relación con otros campos sociales. La Modernidad puede caracterizarse a partir de tres grandes transformaciones[3]. En primer lugar, un *vaciamiento del tiempo y el espacio*, es decir, la posibilidad de separarlos de escenas o actividades sociales concretas. En segundo lugar, el *desencrustamiento* (*disembedding*) de los sistemas sociales: en la Modernidad las relaciones sociales son sacadas de los contextos locales de interacción y se reestructuran a través de tramos indefinidos de espacio-tiempo mediante la creación de herramientas simbólicas (medios de intercambio que pueden circular con independencia de las características específicas de los individuos o grupos que los manipulan en una coyuntura concreta y cuyo mejor ejemplo es el dinero) y el desarrollo de los sistemas expertos (sistemas de realización técnica o profesional que organizan amplias áreas de los entornos materiales y sociales en los que se vive). En tercer lugar, la *reflexividad*, consistente en el reexamen y reforma constante de las prácticas sociales a la luz de las nuevas informaciones sobre esas mismas prácticas (a diferencia de las culturas tradicionales, en las que el pasado es honrado y los símbolos son valorados porque contienen y perpetúan la experiencia de generaciones).

Desde los estudios de los padres de la sociología ha estado presente la idea de la secularización como un proceso ligado al desarrollo de la Modernidad. Para ciertas perspectivas radicales, como las que pueden encontrarse en los escritos de Comte o Marx, existiría un proceso de declinación de la religión que llevaría finalmente a su desaparición. Para otras visiones más moderadas, como la de Durkheim que asocia ciertos cambios religiosos a la progresiva división social del trabajo o la de Weber que ve en la Modernidad un proceso creciente de desencantamiento del mundo, la secularización sería más bien una transformación de la religiosidad ligada a su declinación. Para Durkheim, la religión está en el origen del ideal moral que provee la base para la cohesión social. El carácter débil de la conciencia colectiva en las sociedades modernas lleva a la atenuación de las formas religiosas histó-

2 Goody, Jack, *Capitalism and Modernity. The great debate*, Polity Press, Cambridge, 2004. Inglehart, Ronald; Welzel, Christian, «Modernization», en: *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, 2007, https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9781405165518.wbeosm118.

3 Giddens, Anthony, *The consequences of modernity,* Polity Press, Cambridge, 1992.

ricas. Pero la secularización no es un fenómeno específicamente moderno. Toda la historia de la humanidad es la de una progresiva erosión de la religión en sus formas tradicionalmente instituidas. Sin embargo, el rol regulativo de las religiones es asumido por otras formas, que en este sentido pueden llamarse también *religiones* de tipo civil o político, porque la dimensión religiosa en sí misma es inherente al vínculo social[4].

Weber, por su parte, se refiere a los procesos de racionalización que llevan a un *desencantamiento* o *des-magificación* del mundo. Este desencantamiento implica que la visión del mundo como unidad cósmica es reemplazada por una visión descentrada, diferenciada en compartimentos, cada uno con su propia lógica. El mundo es considerado cada vez más como un entorno calculable y manejado por el hombre, es decir, el resultado de un plan controlado. Hay una pluralización de las esferas de valor: la ciencia, la moralidad y el arte se independizan de la religión. Además de esta fragmentación del mundo en diferentes esferas, se produce la primacía de una de ellas sobre las demás: la primacía de la racionalidad la detenta la ciencia. Desencantamiento del mundo y racionalización son las dos caras de una misma moneda.

La racionalización completa de la vida económica se produjo con la Reforma Protestante, ligada al nacimiento de la nueva economía capitalista. Sin embargo, y paradójicamente, el desarrollo posterior de esta forma económica se independizó de las condiciones histórico-religiosas que le habían dado origen. La ética protestante promovió un modo racional de vida y aseguró de este modo un anclaje en términos de una racionalidad con arreglo a valores de modos de comportamiento racionales con arreglo a fines. Sin embargo, en la progresiva modernización, la racionalidad organizativa de los ámbitos administrativos y económicos de acción se liberó de estos fundamentos motivacionales de orientaciones de valor religiosas. Con la racionalización y el desencantamiento del mundo, la producción de sentidos dejó de estar monopolizada por la religión, al tiempo que aparecieron visiones múltiples que se relativizaban entre sí. La religión pasó a ser una opción personal y se recluyó en la esfera privada, viéndose separada de sus funciones de legitimación social[5].

Siguiendo a Durkheim y Weber, hacia mediados del siglo XX se desarrollaron varias teorías que intentaron explicar los procesos modernos de secularización. Peter Berger entendió la secularización como el proceso por el cual diversos sectores de la sociedad y de la cultura se sustraen a la influencia

4 Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, París, [1912]2008. Ver también Bellah, Robert; Benoït, Denis, «Morale, religion et société dans l'oeuvre durkheimniene», *Archives des sciences sociales des religions*, 69, 1990, pp. 9-25.

5 Weber, Max, *Economía y sociedad,* Fondo de Cultura Económica, Madrid, [1922]1993. Weber, Max, *Sociologie des religions. Textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein,* Gallimard, París, [varias fechas]1996. Ver también Séguy, Jean, «Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 61(1), 1986, pp. 127-138.

de las instituciones y de los símbolos religiosos. Enfatizó que las causas del proceso de racionalización (y consiguientemente, de la misma secularización) se encuentran en la propia tradición religiosa judeocristiana, en relación con las infraestructuras prácticas de la vida social. Al igual que Weber, Berger creía que el desencantamiento del mundo aparece ya en la tradición judía que, a diferencia de otras religiones de la Antigüedad, se relaciona con un dios que actúa históricamente y no cósmicamente. El catolicismo representa en este esquema un reencantamiento del mundo, en el sentido de una vuelta a la continuidad divino-humana. El protestantismo, en cambio, libera las fuerzas de secularización. En efecto, el protestantismo es, en relación con el catolicismo, una religión mucho más despojada de elementos mágicos, misteriosos y milagrosos, lo que contribuye en buena medida al proceso de desencantamiento del mundo. Además de la racionalización recién mencionada, los procesos de industrialización también desempeñan su rol en la secularización, porque la naciente economía industrial necesita de cuadros racionalizados. La secularización, además, favorece el pluralismo religioso: como a partir de la Modernidad la adhesión a los grupos religiosos es voluntaria, las diferentes iglesias compiten entre sí para ganar *clientes* por medio de un *marketing* racionalizado[6].

Brian Wilson analizó los procesos de secularización, entendidos como la pérdida de influencia de la religión en las sociedades occidentales, desde una perspectiva algo diferente. No negó que las fuerzas intrínsecas existentes en el propio cristianismo tengan su relevancia en el proceso secularizador, pero el hecho de que existan procesos de secularización en marcha también en sociedades no cristianas obliga a pensar en otros factores. El eje pasa entonces directamente por un proceso de racionalización del mundo, que está en la base de la secularización. Así, a medida que los hombres adquieren formas más racionales de vida, disminuyen los intentos de tipo emocional de dominio del mundo como la religión. Este proceso hace que la sociedad adquiera cada vez más mecanismos de control sobre sí misma: el cambio de enfoque de la otra vida hacia ésta está asociado al desarrollo del sentido de autodirección social. Así, la visión pragmática que se expande en el siglo XIX afecta fuertemente a las religiones: a partir de este momento, todo sistema ideológico debe ser capaz de probarse a sí mismo. En el este contexto, la ciencia se vuelve más confiable que la religión, por sus resultados pragmáticos más palpables[7].

---

6 Berger, Peter, *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, Doubleday, Nueva York, 1967. Berger, Peter, «Secular Branches, Religious Roots», *Society*, 20(1), 1982, pp. 64-66. Ver también Hjelm, Titus, «Peter L. Berger and the sociology of religion», *Journal of Classical Sociology*, 18(3), 2018, pp. 231-248.

7 Wilson, Bryan, *Religion in secular society*, Watts, Londres, 1966. Wilson, Bryan, *Religious sects: a sociological study*, Weidenfeld & Nicholson, Londres, 1970. Ver también Dobbelaere, Karel, «Bryan Wilson's Contribution to the Study of Secularization», *Social Compass*, 53-2, 2006, pp. 141-146.

Ambas teorías de la secularización, así como otras que no es posible analizar aquí por razones de espacio[8], incluyen dentro del concepto al menos dos elementos: por un lado, una tendencia a la diferenciación funcional entre distintas esferas sociales (la económica, la artística y fundamentalmente la política) que se independizan de la religión, la que se constituye así en una esfera más entre otras. Por otro lado, la privatización de las creencias religiosas: las instituciones religiosas se repliegan a su propio ámbito, perdiendo la hegemonía sobre las conciencias de la que antes habían gozado, produciéndose una desmonopolización en la producción de cosmovisiones. La pertenencia a las comunidades religiosas pasa a ser una opción privada, un asunto de elección personal. Es por ello que Thomas Luckmann cree que resulta acertado vincular la secularización a, por un lado, la avanzada especialización funcional de los diferentes ámbitos de lo público (en especial la economía y la política); y, por otro lado, al pluralismo religioso, ya que las diferentes cosmovisiones pasan a estar disponibles para todo el mundo. A diferencia de Berger, que cree que es la secularización la que favorece el pluralismo, Luckmann piensa que la relación causal opera en sentido inverso: el pluralismo religioso tiende a relativizar las propias creencias y abre así el camino para la disminución de su importancia[9].

Hay una tercera dimensión de la secularización que asocia el proceso secularizador con una progresiva decadencia de la creencia y la práctica religiosa en sí mismas. En este sentido, secularización sería equivalente a mayores niveles de ateísmo e indiferencia religiosa, así como a una disminución estadística de la participación de las personas en los ritos religiosos. Esta tercera dimensión es sin duda la más discutida y no podemos aquí analizar su pertinencia. Para nuestros fines basta con señalar que el pluralismo religioso lleva a la subjetivización de la religión, perdiendo las afirmaciones religiosas tradicionales su calidad de evidencias primeras. Éstas dejan de ser realidades objetivas para volverse materia de preferencia personal. Paralelamente, y en relación con el proceso de privatización de las creencias religiosas, la religión tiende a centrarse éticamente en la esfera privada, es decir, sobre la familia y las relaciones sociales. Ahora bien, para conseguir estructurar su identidad en relación con una totalidad significativa, el individuo debe buscar nuevas formas religiosas. Y las encuentra en los diversos modos de auto-realización del yo, es decir, mediante un repliegue a la vida privada. Es lo que Luckmann denomina *la religión invisible*[10].

---

8 Puede verse una exposición de estas teorías en Hamilton, Malcolm, *The sociology of religion,* Routledge, Londres, 1995. Swatos, William H.; Christiano, Kevin J., «Introduction. Secularization Theory: The Course of a Concept», *Sociology of Religion*, 60(3), 1999, pp. 209-228. Arlettaz, Fernando, *Religión, esfera pública, mundo privado*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2015. Stolz, Jörg, «Secularization theories in the twenty-first century: Ideas, evidence, and problems. Presidential address», *Social Compass*, 67(2), 2020, pp. 282-308.

9 Luckmann, Thomas, «Transformations of religion and morality in modern Europe», *Social Compass*, 50(3), 2003, pp. 275-285.

10 Luckmann, Thomas, *Invisible religion,* MacMillan, USA, 1967. Berger, Peter; Luckmann, Thomas, «Aspects sociologiques du pluralisme», *Archives des sciences sociales des religions*, 23, 1967, pp. 117-127.

El paradigma de la secularización ha sido criticado por un sector importante de la disciplina sociológica casi desde su mismo nacimiento. Las críticas al paradigma pueden agruparse, globalmente hablando, en dos categorías. Por un lado están aquellas críticas que se dirigen al postulado central del paradigma, es decir, que cuestionan que exista una efectiva correlación entre Modernidad y secularización. En otras palabras, estas críticas dudan de que en el ingreso de una sociedad en la fase que se conoce como Modernidad (y que implica en grados diversos industrialización, urbanización, racionalización y burocratización de la vida) signifique al mismo tiempo un proceso de secularización (entendida en el sentido de la autonomía de la esfera religiosa, la privatización de las creencias y/o la decadencia de las creencias y las prácticas religiosas). El segundo grupo de críticas no niega que en algún momento pueda haber existido una efectiva secularización asociada a la modernización de las sociedades, pero puntualiza que ciertos fenómenos de las sociedades postmodernas (el integrismo y el fundamentalismo religiosos, los nuevos movimientos religiosos, las nuevas formas de creencia, etc.) mostrarían que el proceso de secularización es reversible y que efectivamente se está revirtiendo. Volveremos sobre este punto en el apartado 3.1.

II.2. La privatización de la religión

Como hemos visto, la secularización es un proceso de diferenciación de esferas funcionales que implica, entre otros cambios, la separación de lo religioso respecto de lo jurídico y lo político. Esta *retirada de la religión* no significa necesariamente un abandono total de la fe religiosa, sino el abandono de un mundo que estaba estructurado por la religión y en el que la religión definía la forma política de las sociedades y la naturaleza de su lazo social. La retirada de la religión es la transmutación del antiguo elemento religioso en algo diferente de la religión, pasando de una situación de dominación global y explícita a una situación de secundarización y privatización de lo religioso[11]. El primer efecto de esta diferenciación es el de privar a la religión de su monopolio en la educación y en la cultura, así como en la legitimación del orden político. La diferenciación funcional favorece una marginalización de las iglesias y de la religión; sin embargo, al privarles de su función legitimadora del orden dominante, también promueve una redefinición de sus roles en educación, cultura, salud, ayuda social, Derechos Humanos, etc., de acuerdo con las características de un mundo más plural.

La secularización de la política y el derecho, a veces denominada *laicización*, presenta dos dimensiones. Por un lado, una creciente independencia de las instituciones políticas y jurídicas respecto de las instituciones y autoridades religiosas (secularización institucional); por otro lado, una creciente independencia de las instituciones políticas y jurídicas respecto de la simbología

11 GAUCHET, Marcel, *La religión en la democracia*, El Cobre Ediciones, Barcelona, 2003, pp. 17-40.

y legitimación religiosas (secularización simbólica). Las dos dimensiones son relativamente independientes y pueden avanzar de manera más o menos autónoma. La secularización institucional se manifiesta en la afirmación de la autonomía del Estado en relación con las instituciones religiosas, aunque se haya mantenido una religión civil, como en los Estados Unidos, o un vínculo con una denominación particular, como el Anglicanismo en Inglaterra o el Luteranismo en Suecia. Lo mismo puede decirse de los partidos políticos, aunque hayan conservado un nombre religioso, como la Democracia Cristiana. La secularización simbólica, en cambio, tiene una situación más matizada. Aunque sólo unos pocos Estados han eliminado totalmente las referencias religiosas de sus Constituciones y de su vida pública, este aspecto del proceso de secularización existe y se encuentra en progreso[12].

La progresiva autonomización de las esferas da una mayor libertad al mundo político en relación con los determinantes religiosos externos (favoreciendo de este modo los procesos de democratización); pero también produce un vaciamiento de contenido de lo político y muestra la necesidad de encontrarle una nueva legitimación. El Estado liberal secularizado vive de presupuestos que él mismo no puede garantizar[13]. Se trata, en primer lugar, de una imposibilidad *de facto* de afianzar el *ethos* necesario al mantenimiento de la sociedad política. Pero es además una imposibilidad *de iure*: el Estado liberal democrático, basado en la libertad, no puede regresar a los tiempos de la *res publica christiana* en busca de legitimidad. Las premisas normativas que se necesitan no han de tomar cuerpo en el propio Estado, sino en el seno de la sociedad. Los ciudadanos deben asumir el *habitus* ético necesario para la supervivencia del Estado basado en la libertad. Esta nueva legitimidad que el Estado moderno tiene que encontrar fuera de sí mismo se vincula con una nueva concepción de la distinción entre lo público y lo privado y con la aparición de una nueva ética pública secular.

Así, la privatización religiosa y la diferenciación de esferas funcionales se traducen en la aparición de una nueva dicotomía propia del pensamiento moderno entre el derecho y la moral; o, para ser más exactos, el derecho y la ética pública que lo inspira, por un lado, y la moral o morales privadas por otro. Según la teoría política dominante, ninguna concepción religiosa puede pretender una posición excluyente como fundamento del derecho y del Estado. La ética pública es la ética política y jurídica del Estado que se identifica con los contenidos de justicia del Estado liberal; la moral privada es el ámbito de los individuos y las iglesias separadas del Estado. La privati-

12 García Inda, Andrés, *Sobre la laicidad*, en: AAVV: *Entre la ética, la política y el derecho. Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 581-601. Taylor, Charles; Maclure, Jocelyn, *Laïcité et liberté de conscience*, La Découverte, París, 2010. Baubérot, Jean; Millot, Micheline, *Laïcités sans frontières*, Éditions du Seuil, París, 2011. Baubérot, Jean, *Histoire de la laïcité en France*, Presses Universitaires de France, Paris, 2021. Haarscher, Guy, *La laïcité*, Presses Universitaires de France, Paris, 2021.

13 Zagrebelsky, Gustavo, *Contra la ética de la verdad*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 35-42.

zación de la religión tiene como consecuencia que ésta debe quedar excluida de la conformación de la ética pública, o al menos, en su significado mínimo, que la ética pública no puede ser una ética religiosa[14].

En una sociedad en la que la religión queda relegada a ser una esfera social más junto a otras y se convierte en una cuestión privada, se hace necesaria una nueva racionalidad que pueda servir de base a la ética pública. Ética pública es sinónimo de justicia. La ética pública es procedimental; no señala criterios, ni establece conductas obligatorias para alcanzar la salvación o la felicidad, ni fija el plan de vida último. Marca criterios para organizar la vida social, de modo que sitúa a cada uno en condiciones de permitirle escoger su propio camino para alcanzar la salvación, la felicidad o establecer su plan de vida último. La ética pública supone un esfuerzo de racionalización de la vida política y jurídica para permitir a las personas elegir su moral privada. La consecuencia de este punto de vista es el pluralismo de las opciones de moralidad privada[15].

La ética pública moderna permite el libre juego de la pluralidad de las perspectivas filosóficas y teológicas, precisamente porque ella es el resultado de la ruptura de un monopolio religioso. La imposibilidad de identificar la ética pública con una ética confesional se deriva del hecho del pluralismo religioso en la Europa moderna. Cuando sólo había una religión compartida por todos los miembros de la comunidad, era posible identificarla con la esfera pública sin más. Pero cuando hubo más de una cosmovisión religiosa en competencia, y para evitar una interminable disputa de plurales confesiones religiosas, todas con pretensiones innegociables de verdad, la solución política fue la de secularizar la discusión sobre la ética pública. La verdad única de la teología católica como base para la ética ciudadana ya no podía ser aceptada sin más. No hubo sin embargo sólo razones conceptuales para admitir tal solución. También había potentes motivos materiales. La disputa entre visiones religiosas inconmensurables había llevado a interminables guerras religiosas con sus devastadoras secuelas para los intercambios económicos.

La ética pública moderna es una ética contractual y secular, ajena a las (disímiles) convicciones religiosas de los miembros de la sociedad plural. La justificación del Estado democrático y secular de derecho se basa en un procedimiento de formación racional de la voluntad que excluye el recurso a un orden axiológico material. En este marco, el pensamiento contractualista de autores modernos como Grocio o Pufendorf ofreció una nueva legitimación

14 Arlettaz, Fernando, «La deliberación democrática y los límites seculares de la argumentación en la esfera pública», en: Ruiz Ruiz, Ramón; Garrido Gómez, Isabel (eds.), *Democracia, gobernanza y participación*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2014, pp. 15-43.

15 Habermas, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris, 1978. Habermas, Jürgen, «¿Cómo es posible la legitimidad por la vía de la legalidad?», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 5, 1988, pp. 21-43. Habermas, Jürgen, «The public sphere», en: VV. AA., *The Information Society Reader*, Routledge, Londres, 2004.

del sistema político. En la Modernidad, el orden institucional se obtiene de la deliberación y de la voluntad de los ciudadanos, que admiten que la política no está determinada por la religión. El orden político no es anterior y superior a la voluntad de los ciudadanos. Por eso es posible distinguir esta ética común respecto de las morales privadas (religiosas o no), de la moral mayoritaria entre los miembros de la sociedad (religiosa o no) y de las morales (religiosas o no) de los grupos minoritarios. La moral privada, por oposición a la ética pública, es un plexo de contenidos que señala los criterios para la salvación o para la felicidad, es decir, orienta el propio plan de vida. La moral privada es personal, es el camino que el individuo puede escoger para alcanzar la autonomía o independencia moral, la felicidad, el bien o la virtud. Su fundamento puede ser religioso (es el caso de la moral del creyente) o secular[16].

Pero, ¿es suficiente una ética puramente procedimental para satisfacer la necesidad de dar contenido al orden jurídico y político? Para el pensamiento liberal la respuesta es afirmativa. La salida del dilema moderno sobre el fundamento del orden jurídico y político se hace por el camino de la total secularización de la esfera estatal, convirtiéndola en un ámbito de determinación puramente procedimental-secular de unas condiciones meramente formales de justicia. El desencantamiento del mundo se traduce así plenamente al ámbito de la ética compartida. El paradigma de esta perspectiva es el requisito kantiano de la posibilidad de universalización como test para la valoración de las leyes. Si sólo lo universalizable tiene la garantía de justicia, sólo será justa aquella norma que pueda ser públicamente debatida y enunciada.

La tradición republicana, en cambio, cree que una perspectiva procedimental tan vacía de contenidos es insuficiente como cemento de la sociedad. El compromiso social puede ser procedimental, pero ha de desembocar en la elección de determinados valores esenciales que mantienen la unidad del cuerpo social. Rousseau especuló sobre la necesidad de una religión centrada en la adoración de la patria. La religión civil era diferente de las religiones sobrenaturales. Estas últimas debían ser toleradas, en tanto se toleraran entre sí. Pero la religión civil debía ser exigida a todo ciudadano. Y todo aquel que no cumpliera sus preceptos, podía ser desterrado, no como impío, sino como insociable. No por haber traicionado los preceptos de una religión sobrenatural, sino por haber traicionado a su comunidad.

La idea de un contenido específico para los acuerdos fundamentales de la sociedad ha sido rediscutida contemporáneamente bajo la etiqueta del patriotismo constitucional[17]. Hasta qué punto un patriotismo constitucional

16 Peces-Barba, Gregorio, «Ética, poder y derecho. Reflexiones ante el fin de siglo», en: AAVV: *Valores, derechos y estado a fines del siglo XX,* Dykinson-Universidad Carlos III, Madrid, 1996, pp. 253-363. Peces-Barba, Gregorio, *La España civil,* Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2005.

17 Muller, Jan-Werner, *Constitutional Patriotism*, Princeton University Press, Princeton, 2008. Muller, Jan-Werner, «A general theory of constitutional patriotism», *International Journal of Constitutional Law*, 6(1), 2008, pp. 72-95.

de contenido denso es compatible con las ideas de la secularidad del Estado y de la separación entre ética (procedimental) pública y morales (materiales) privadas es una cuestión abierta. En cualquier caso, así como el liberalismo tiene el riesgo de que la construcción de una ética compartida sea efectivamente imposible si se prescinde totalmente de ciertos contenidos materiales, el republicanismo asume el peligro inverso de que ciertos contenidos materiales de carácter religioso impregnen la ética pública. Volveremos sobre este punto más abajo.

II.3. La libertad religiosa: individual y de adhesión

La aparición del concepto de libertad religiosa en el discurso jurídico y político es el resultado de una dinámica que se remonta a fines de la Edad Media y comienzos de la Modernidad europea, en íntima relación con el proceso de privatización de las convicciones religiosas. De hecho, la libertad religiosa es el instrumento que, al dejar en manos del individuo la elección de sus opciones vitales últimas, da posibilidad jurídica a la privatización de la religión. La libertad religiosa, considerada por algunos la primera de las libertades modernas, es el resultado de una sucesiva construcción de compromisos políticos, que tiene como antecedente más inmediato un esquema de tolerancia pragmática de la disidencia religiosa.

Con la Modernidad se produjo la ruptura de la unidad religiosa de Europa occidental. El intento de recuperar la unidad perdida llevó a cruentas guerras religiosas, que obligaron a encontrar soluciones de compromiso que permitieran la coexistencia de grupos diferentes y en muchos casos enfrentados. La Modernidad significó la reorganización de la cristiandad medieval y feudal. La aparición del Estado nacional supuso una nueva forma de organización del poder y nuevas instancias de negociación entre lo temporal y lo espiritual. Al mismo tiempo, el avance de la Reforma puso sobre la mesa la necesidad de encontrar nuevas estrategias de relación entre los grupos religiosos dominantes y los movimientos disidentes. Vieron así la luz nuevas formas de relación institucional entre lo temporal y lo espiritual, como también una forma específica de entender la dialéctica tolerancia-intolerancia entre los grupos religiosos nacidos de la ruptura del cristianismo occidental[18].

Se produjo un cuestionamiento de las bases institucionales sobre las que se asentaban las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual. Sin embargo, en un primer momento al menos, el ideal de una comunidad política homogénea desde el punto de vista religioso se mantuvo. Algunos

18 Kamen, Henry, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna,* Alianza, Madrid, 1987. Martínez de Pisón, José, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Tecnos, Madrid, 2001. Kaplan, Benjamin, *Divided by faith : Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe,* Harvard University Press, Massachusetts, 2007.

buscaron esta unidad al interior de cada Estado, fuera éste católico o protestante. Otros, como Erasmo de Rotterdam, creyendo tal vez posible la reunificación de la cristiandad, intentaron tender puentes entre el mundo católico y el mundo protestante. La reunificación de la cristiandad no se realizó. Incluso la unidad al interior de cada reino se mostró como una tarea cada vez más difícil. Se impusieron entonces soluciones de compromiso, que los actores históricos consideraron en la mayoría de los casos como provisionales, consistentes en tolerar las confesiones religiosas diferentes de la confesión del príncipe. Se trataba, en todo caso, de una mera tolerancia pragmática, concedida por el soberano como un limitado derecho a disentir de la verdad religiosa oficial, y no de una verdadera libertad religiosa como derecho inalienable del individuo no sometido a la arbitrariedad del gobernante.

La estrecha relación entre la fe religiosa y el poder secular fue una de las bases en las que se apoyó la Reforma. En algunos casos, como en el de los territorios luteranos, buscando las nuevas ideas religiosas la protección del poder político a cambio de su sumisión. En otros casos, como en Ginebra o Zurich, se siguió el camino inverso, implantando un régimen político de carácter teocrático. La otra innovación de la Reforma estuvo referida a la dialéctica tolerancia-intolerancia: los grupos reformados se mostraron en un primer momento tan intransigentes en cuestiones religiosas como lo había sido hasta entonces la Iglesia Católica y muchos reformadores justificaron las persecuciones en la Sagrada Escritura. Sin embargo, la tolerancia religiosa estaba latente en algunas doctrinas de la Reforma, en particular la luterana. Lutero no fue un teórico de la tolerancia (y mucho menos de la libertad religiosa); en el mejor de los casos, la libertad del cristiano se limitaba al campo de lo interno. Sin embargo, su tesis de la libre interpretación de las Escrituras habría de dar paso a una multiplicación de sectas que tendría importantes consecuencias. Además, aunque las primeras manifestaciones del protestantismo hayan enfatizado la dimensión colectiva del hombre, estaban basadas no en la idea de una comunidad universal, sino en pequeñas comunidades de individuos creyentes, organizados en base a un régimen de asociación. La Reforma favoreció pues la tolerancia, a pesar de los propios reformadores.

La ruptura religiosa comentada llevó a las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, en todo el territorio europeo. Las guerras civiles francesas (1562-1598), la revolución holandesa contra Felipe II (1567-1579), la lucha de la Armada española contra Inglaterra (1588), la rebelión escocesa contra María Estuardo (1565-1568) y la guerra de los Treinta Años (1618-1648) pueden inscribirse en esta lógica[19]. Luego de la paz de Augsburgo (1555), acordada entre los Estados protestantes del Imperio y el emperador Carlos V, se reconoció la elección colectiva de la fe como potestad del príncipe. El príncipe

19 Ishay, Micheline R., *The history of human rights*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 2008, p. 77.

adquirió el *ius reformandi*, es decir, el derecho de fijar la religión de sus súbditos de modo obligatorio. De allí el principio *cuius regio eius religio*, según el cual el súbdito estaba obligado a seguir la religión de su príncipe. Al súbdito que no quería profesar la religión de su príncipe sólo le quedaba el *ius emigrandi*, o sea el derecho de abandonar el territorio. Además, la posibilidad de elegir del príncipe se daba sólo entre la Iglesia Católica o la iglesia cristiana surgida de la confesión de Augsburgo (1530), es decir, la Luterana.

La solución de Augsburgo fue fundamentalmente intolerante; o, si queremos ponerlo en términos más estrictos, se favorecía una tolerancia recíproca entre grupos religiosos, definidos por la autoridad política, pero no había tolerancia para los individuos. No obstante, con el paso del tiempo, en algunos territorios concretos dentro o fuera del ámbito territorial del acuerdo de Augsburgo se fueron reconociendo parcialmente ciertos estatutos de tolerancia a determinados grupos cuyas creencias disentían respecto de la religión oficial. Resulta interesante señalar que, a pesar de la intolerancia de buena parte de la opinión católica, fueron los Estados bajo gobierno católico los que primeramente avanzaron en el sentido de la aceptación de los grupos disidentes (aunque esta situación no fue común a todos los Estados católicos).

Además de las causas religiosas que hemos mencionado, las guerras de finales del siglo XVI y principios del XVII derivaron del surgimiento de los intereses de facciones y en parte también de los problemas políticos inherentes a la formación de un Estado nacional fuerte. La Paz de Westfalia (1648), corolario de la guerra de los Treinta Años, fue de trascendental importancia no sólo para el futuro religioso de Europa, sino para la conformación del sistema de Estados nacionales tal como lo conocemos hoy. Sólo con la Paz de Westfalia la Iglesia Reformada Calvinista pasó a ser la tercera religión reconocida, junto con el catolicismo y el luteranismo. La paz de Westfalia extendió a toda Europa el principio *cuius regio, eius religio* que regía en Alemania desde la paz de Augsburgo. Siguió entonces un periodo de fortalecimiento del poder real, y de consiguiente debilitamiento de los vínculos feudales.

La paz de Westfalia supuso además un cambio respecto de la situación anterior en otro aspecto: a quienes pertenecieran a alguna de las tres iglesias admitidas se les reconocía el derecho a seguir profesando la fe que tenían, incluso si no era la del príncipe territorial. Para los demás cristianos, se mantenía el *ius emigrandi* y se incorporaba una cláusula de tolerancia para su culto privado. Aunque la tolerancia se fue ampliando sucesivamente, ella tenía nuevamente un objetivo instrumental: lograr la paz en un contexto de conflictos religiosos. Esta situación fue vista como una solución provisoria y de compromiso, hasta que pudiera restablecerse la unidad religiosa cristiana. La misma idea de tolerancia limitada apareció en los territorios ingleses.

Los motivos que propiciaron el reconocimiento de estatutos de tolerancia aparecen explicitados en los escritos de los intelectuales de la época. Un primer movimiento bregó por la tolerancia religiosa, como una forma de evitar

la guerra y la violencia, hasta reencontrar la perdida unidad cristiana occidental. El humanismo de comienzos de la Modernidad buscó la reunificación de la cristiandad, sobre la base del consenso en un número mínimo de dogmas compartidos por todos los grupos cristianos y la libertad de creencias en el resto de las cuestiones. Su exponente más destacado fue Erasmo de Rotterdam, quien a fines del siglo XV y comienzos del XVI promovió la tolerancia religiosa aunque sólo fuera como solución provisoria[20].

Desde una perspectiva más teológica y menos política, Hugo Grocio propuso la reunificación de las iglesias protestantes basada en la definición de un núcleo dogmático compartido. Grocio llama a que los grupos reformados se toleren entre sí sobre la base de una intención de unidad religiosa, sustentada en argumentos esencialmente teológicos. El autor holandés afirma que la autoridad política no está sometida más que a Dios y que ella goza de potestad tanto sobre las cosas temporales como sobre las religiosas, ya que los soberanos han sido establecidos por derecho divino para garantizar la tranquilidad pública y el cumplimiento de los deberes de la piedad. Esta visión de la autoridad política, cree Grocio, coincide además con los principios de las iglesias reformadas. No obstante, las creencias religiosas, que son acciones interiores, no pueden subyugarse: la religión no puede ser ordenada. El magistrado, que es un magistrado cristiano, puede utilizar la coerción para mandar a los individuos a someterse a las leyes de Dios en la esfera externa, pero no puede obligarlos a creer o no creer un determinado dogma[21].

Con las revoluciones liberales del siglo XVIII se institucionalizó un cambio político de gran trascendencia en la concepción del pluralismo religioso. La mera tolerancia pragmática del disidente dio paso a una filosofía de la libertad religiosa que quiso colocar al Estado en una posición de respeto de todas las creencias. De este modo, la autoridad pública se desconfesionalizó y las creencias religiosas minoritarias dejaron de ser consideradas como una separación de un canon religioso políticamente establecido, que se toleraba como mal menor, para ser la manifestación del ejercicio de una libertad pública. Esto no implicó, al menos no en lo inmediato y de un modo inequívoco, que el Estado se desligara de cualquier vínculo con las confesiones religiosas y que las tratara a todas de modo igualitario. El reconocimiento de la libertad religiosa coexistió, en muchos casos, con un tratamiento de favor a alguna o algunas confesiones religiosas. Sin embargo, poco a poco fue floreciendo la idea de que una verdadera libertad religiosa exigía que el Estado se mantuviera neutral en relación con las diferentes visiones del mundo que adoptaban los ciudadanos.

---

20 Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*, Tecnos, Madrid, [1516]2007.

21 Grocio, Hugo, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, [1627]2005, www.gutenberg.org. Grocio, Hugo, *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées*, [1751]2005, www.gutenberg.org.

La idea de tolerancia religiosa del liberalismo inglés está en la raíz de la construcción de la libertad religiosa que, nacida al calor de las revoluciones liberales del siglo XVIII, se expandiría con el constitucionalismo de los siglos XIX y XX. John Locke concibió un Estado cristiano en el que las sectas enfrentadas se toleran recíprocamente. La tolerancia religiosa recíproca entre grupos religiosos no excluye que el Estado se configure a sí mismo como un Estado cristiano, aunque no se identifique particularmente con una de las denominaciones en pugna. Las ideas del autor que se han hecho clásicas son las que aparecen en su obra *A Letter Concerning Toleration*. Allí, Locke considera a las iglesias como sociedades voluntarias de hombres, unidos por acuerdo mutuo, con el fin de rendir culto público a Dios en un modo que ellos juzgan que le es aceptable y efectivo para la salvación de sus almas. Y dado que la iglesia es una asociación, ella sólo puede tener sobre sus miembros los poderes que éstos consientan en otorgarle. Por la misma razón, ninguna iglesia puede tener poder sobre individuos que no forman parte de ella, ni sobre otra iglesia. La sociedad civil es también formada por un acuerdo voluntario de hombres, pero con una finalidad distinta: la preservación de los intereses civiles, que incluyen la vida, la libertad, la salud y la posesión de los bienes terrenos.

Para Locke, las divisiones entre las sectas cristianas deben ser toleradas, en primer lugar, porque la tolerancia es conforme al Evangelio. Pero además hay motivos racionales para considerar que la autoridad del magistrado no se extiende a las cuestiones de fe. En primer lugar, porque tal poder no le ha sido encomendado al magistrado ni por Dios (no hay evidencia de que así sea) ni por los hombres (porque ningún hombre podría, aunque quisiera, confiar las decisiones de fe a otro hombre, porque la fe es una cuestión de persuasión personal). En segundo lugar, porque el poder del magistrado consiste solamente en la fuerza externa y, como se ha dicho, la verdadera religión corresponde a la convicción interna. En tercer lugar, porque aunque la fuerza de los príncipes pudiera llevar a convencer las mentes de sus súbditos, no hay ninguna garantía de que la religión del príncipe sea la correcta, y por ello es mejor dejar las decisiones de fe a los propios súbitos[22].

La libertad religiosa se enfrentaba, en cualquier caso, con el problema de la disidencia radical. En su perspectiva política, Locke está pensando en un Estado cristiano, cuyas leyes se ajustan a los patrones morales del cristianismo. La tolerancia recíproca se refiere a las sectas cristianas e incluso podría extenderse a otros grupos próximos; sin embargo, no es ilimitada. Locke incluye tres excepciones al principio de tolerancia. La primera consiste en que no se puede tolerar a los grupos peligrosos para la sociedad. Esto es

22 Locke, John, *An essay on toleration*, en: Locke, John, *Political essays,* Cambridge University Press, Cambridge, [1667]1999, pp. 79-133. Locke, John, *A letter concerning toleration,* Pennsylvania State University, Pennsylvania, [1689]1998. Locke, John, *Second essay: An essay concerning the true original extent and end of civil government*, Pennsylvania State University, Pennsylvania, [1690]1998.

simplemente una consecuencia de los fines asignados a la autoridad civil. La segunda impide el reconocimiento de la tolerancia religiosa a los ateos, ya que al no creer en Dios no se sienten sujetos a las promesas, pactos y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana. Finalmente, no pueden reclamar la tolerancia religiosa los que, al entrar en una iglesia, se someten al servicio de un príncipe extranjero, lo que excluye a los católicos del ámbito de tolerancia.

Los padres fundadores estadounidenses, como Jefferson y Madison, siguieron las premisas de la Ilustración y en especial a Locke. Creían que la religión debía ir a la esfera privada, aunque por supuesto no eran ateos. En esta línea de pensamiento, la primera enmienda a la Constitución estadounidense, en 1791, garantizó que el Estado federal no puede establecer ninguna religión (lo que se conoce como cláusula de no establecimiento), ni prohibir su libre ejercicio (cláusula de libre ejercicio)[23]. La tradición liberal sobre la libertad religiosa ha sido continuada después de Locke por un gran número de autores. La versión contemporánea más acabada de una fundamentación liberal de los derechos es seguramente la de John Rawls[24].

En Francia, donde había tenido lugar la otra gran revolución liberal del siglo XVIII, el contexto histórico era diferente. Francia no era una república nueva, formada por colonos protestantes, sino una antigua monarquía católica en la que el protestantismo, salvo algunos periodos de tolerancia, había sido violentamente reprimido. La libertad religiosa fue consagrada por la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 como una variante de la libertad de opinión y con un límite claro: el orden público establecido por la ley. En un primer momento, el Estado intentó controlar a la Iglesia Católica, creando una especie de iglesia nacional. En una segunda etapa, el Estado llevó adelante políticas de laicización, al tiempo que implantaba una religión civil que buscaba suplantar a la Iglesia Católica nacionalizada. El ejercicio de los derechos civiles estaba asegurado más allá de cualquier convicción religiosa y la laicización era identificada con la separación de las diversas funciones de la vida pública y la liberación del poder de la iglesia[25].

---

23 Eisgruber, Christopher L.; Sager, Lawrence G., *Religious Freedom and the Constitution*, Harvard University Press, Cambridge, 2007. Nussbaum, Martha C., *Liberty of conscience. In defense of America's traditions of religious equality*, Basic Books, New York, 2009. Sehat, David, *The Myth of American Religious Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 2011. Mcconnell, Michael W., «Why Protect Religious Freedom?», *Yale Law Journal*, 123, 2013, pp. 770-810.

24 Rawls, John, *A theory of justice*, Harvard University Press, Massachusetts, [1971]1980. Rawls, John, *Political liberalism,* Columbia University Press, Nueva York, 1993.

25 Poulat, Émile, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Éditions du Cerf, París, 1987. Baubérot, Jean, «Secularism and French Religious Liberty: A Sociological and Historical View», *Brigham Young University Law Review*, 2, 2003, pp. 451-464. Poulat, Émile, *Notre laïcité publique*, Berg International, París, 2003. Baubérot, Jean, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, París, 2004.

Las tesis de los autores franceses que subyacían a las soluciones políticas de la Revolución y de los regímenes republicanos posteriores eran más radicales que las de los anglosajones. Estas ideas llevaron a la separación de las iglesias y el Estado (lo que conllevaba desde su perspectiva la neutralidad religiosa de este último), a la subordinación de la jurisdicción eclesiástica a la jurisdicción del Estado (como garantía de protección de todos los ciudadanos con independencia de sus creencias) y a la completa igualdad de todas las confesiones religiosas. Rousseau había resaltado la utilidad de la religión y la necesidad de una religión civil que fuera nexo de cohesión social. Como el pacto social rousseauniano da al soberano poder dentro de los límites de la autoridad pública e interesa al Estado que cada ciudadano tenga una religión que lo haga amar sus deberes, el soberano puede fijar los artículos de una fe puramente civil. Pero esta religión civil limita sus preceptos a lo que sea necesario para formar buenos ciudadanos. Los súbitos quedan libres de tener las opiniones religiosas que quieran más allá de, y mientras no interfieran con, la religión civil[26]. Los cultos revolucionarios asociados a la Razón y al Ser Supremo fueron la consagración de las tesis roussonianas. Se buscó suplantar la moralidad cristiana por una nueva moralidad burguesa, racionalista y anticlerical. Esta tendencia permaneció latente en la tradición republicana francesa, uno de cuyos pilares, la laicidad, ocupó el lugar de una verdadera moralidad cívica.

Así las cosas, la libertad religiosa moderna se configuró como una libertad individual: cada individuo podía elegir a qué grupo religiosa deseaba pertenecer, sin que éstos pudieran ejercer coacción el uno sobre el otro o sobre los individuos que habrían de constituir su feligresía. Ahora bien, la libertad religiosa era concebida como una especie de libertad de adhesión: los individuos podían elegir a qué grupo deseaban integrarse; pero la existencia misma de estos grupos venía dada de antemano. Por supuesto, la libertad religiosa amparaba también a los individuos que desearan constituir una nueva denominación religiosa. De hecho, el mundo anglosajón (y particularmente estadounidense) será pródigo en nuevas sectas religiosas. Pero esta conformación era, por decirlo de alguna manera, un evento excepcional, que abría la puerta a nuevas posibilidades de adhesión por parte de los individuos.

III. La Postmodernidad y el nuevo sentido de la libertad

III.1. ¿El fin de la secularización?

Desde los años '60-'70 del siglo XX existe la sensación de entrada en un nuevo tiempo histórico. Esos años son considerados a menudo como un punto de inflexión: el comienzo de una sociedad post-industrial y post-for-

26 Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social,* Gallimard, Paris, [1762]1985. Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation,* Flammarion, París, [1762]2009.

dista, el nacimiento de la sociedad de la información o del conocimiento y el comienzo de una verdadera revolución moral. Desde entonces, el sector terciario deviene cada vez más dominante en la economía, los factores de producción intangibles y tecnológicos son cada día más importantes y la familia se vuelve cada vez menos tradicional. La globalización penetra por todas partes: movilización de personas, capitales y mercancías. Se produce un pasaje de la sociedad de consumo a la sociedad de hiper-consumo. Al mismo tiempo se generalizan ciertos problemas, también a escala global, como la pobreza, el desempleo crónico y el riesgo inminente de un desastre ecológico.

En este contexto, el movimiento tecnológico provoca una radicalización del mito racional propio de la Modernidad. Sin embargo, al mismo tiempo, el postulado (típicamente moderno) según el cual las sociedades, guiadas por la razón, serían cada día más eficaces y aumentarían permanentemente el control sobre sí mismas ya no es una evidencia: la evolución social no aparece ahora como el solo resultado de la razón, sino también dominada por la incertidumbre y la imprevisibilidad. La desconfianza en la ciencia y la ruptura del mito del progreso son dos aspectos significativos de la crisis de la razón, en la medida en que es puesta en duda la fe en el futuro que estaba en el corazón de la Modernidad. Pero esto se produce, paradójicamente, en la época en la que la ciencia y tecnología alcanzan un desarrollo nunca antes visto.

Por otro lado, el hiper-individualismo cuestiona el equilibrio entre lo individual y lo colectivo tal como se había entendido desde la Modernidad. Cada individuo quiere construir libremente su identidad personal, escapando a los determinismos sociales de toda clase y a las identidades estables. También en relación con el proceso de hiper-individualización, la Postmodernidad puede ser leída como una radicalización de la Modernidad. El individualismo autoritario-normativo de la primera parte de la Modernidad es reemplazado por un individualismo liviano, hedonista y psicológico, que hace de la vida íntima el principal objetivo de la existencia. El hiper-individualismo no impide la continuidad del proceso de autonomización subjetiva de los seres humanos sino que, por el contrario, es su manifestación más radical[27].

La Modernidad se caracteriza por la homogeneidad: del Estado nación, de las instituciones modernas y de un determinado sistema ideológico. En la Postmodernidad, en cambio, el giro hacia lo privado y la erosión de las identidades colectivas conduce al neo-tribalismo. Es posible constatar el regreso a lo local, la importancia de la tribu y el bricolaje mitológico. Este bricolaje no implica el fin de las ideologías, pero sí su transformación: ellas toman la forma de pequeños relatos, propios de la tribu que los desarrolla. Los grandes relatos de referencia se particularizan, se limitan a un territorio determinado. La vida social no reposa más sobre la asociación contractual

27 Lipovetsky, Gilles, «Moeurs. Virage culturel, persistance du moi», *Le Débat*, 60, 1990, pp. 233-237. Lipovetsky, Gilles, «La société de l'hyperconsommation», *Le Débat*, 124, 2003, pp. 74-98. Lipovetsky, Gilles, *De la légèreté*, Grasset et Fasquelle, París, 2015.

de individuos racionales, sino sobre el juego emocional de las personas que encuentran su expresión cotidiana en una tribu. La cultura heroica, propia del modelo moderno, reposa sobre una concepción del individuo activo, dueño de sí mismo, que se domina a sí mismo y domina la naturaleza. La vitalidad de las tribus postmodernas es, en cambio, una vitalidad no activa, la vitalidad del niño eterno, entre lúdica y anómica[28].

En este contexto, el Estado nacional pierde centralidad. Desde fuera, es cuestionado por los movimientos globalizadores. Desde dentro, por un conjunto de movimientos sociales que tienen un horizonte de referencia que va más allá del Estado. En lugar de concentrarse en la reconstitución del Estado nación o de resolver conflictos macro-económicos, estas fuerzas buscan la construcción de nuevos espacios políticos, sociales o culturales, a través de horizontes y programas más locales. Pero ambas fuerzas reducen la capacidad de control del Estado-nación sobre sus propios asuntos económicos, sociales y políticos, y esto a pesar del reforzamiento continuo de las políticas racionales, seculares y tecnocráticas en muchos ámbitos[29].

En síntesis, la Postmodernidad es una Modernidad generalizada, radicalizada y reflexiva. Los rasgos generalmente atribuidos a la Postmodernidad pueden ser comprendidos como la lógica extensión de los de la Modernidad: la relativización de la ciencia y de la tecnología se produce precisamente porque sus avances se vuelven cada vez más amenazantes; la des-tradicionalización de las formas sociales, las revueltas anti-autoritarias y el hedonismo no son sino la continuidad del proceso de individualización; etc. La ruptura con las visiones providenciales de la historia, la disolución de todo fundacionalismo en el conocimiento, junto con la emergencia de un pensamiento contra-fáctico orientado al futuro y el vaciamiento de la idea de progreso como cambio permanente deben ser vistos como los resultados de la auto-clarificación del pensamiento moderno. Si la esfera de la razón está totalmente liberada, ningún conocimiento puede escapar a la revisión permanente, incluso el que sea resultado del propio pensamiento racional[30].

En un contexto postmoderno en el que coexisten el fundamentalismo y el relativismo[31], las teorías clásicas de la secularización han sido fuertemente cuestionadas. Las críticas al paradigma de la secularización han sido tan severas que algunos de sus antiguos promotores han revisado sus posturas.

---

28 Maffesoli, Michel, «Participation», *Sociétés*, 88, 2005, pp. 15-24. Maffesoli, Michel, «Tribalisme posmoderne», *Sociétés*, 112, 2011, pp. 7-16.

29 Eisenstadt, Shmuel, *Multiple Modernities*, Transaction Publications, Brunswick, 2002. Eisenstadt, Shmuel, «La modernité multiple comme défi à la sociologie», *La Découverte*, 24, 2004, pp. 189-204. Eisenstadt, Shmuel, «Modernity and Modernization», *Sociopedia*, 2010, https://sociopedia.isaportal.org.

30 Giddens, Anthony, *The consequences of modernity*, cit.

31 Gellner, Ernst, *Postmodernism, reason and religion*, Routledge, Londres, 1992.

El caso más significativo es el de Peter Berger, quien en sus últimos escritos abandona totalmente la teoría de la secularización reconociendo que nunca ha tenido gran sustento empírico. El mundo, dice Berger, es tan fervientemente religioso como lo ha sido siempre e incluso más que a comienzos del siglo XX. La teoría de la secularización no puede servir de paradigma general de interpretación sociológica. La teoría sólo sirve para explicar, en el mejor de los casos, ciertas transformaciones en Europa y otros pocos territorios con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, así como en una capa de intelectuales occidentales. La Modernidad y su heredera directa, la Postmodernidad, no llevan a la decadencia de la religión sino a un pluralismo religioso competitivo con el establecimiento de algo similar a un mercado religioso. Aunque puede pensarse en una explicación que vea el resurgir religioso como la búsqueda de un refugio frente a la incertidumbre de la Postmodernidad, o incluso como una reacción frente al intento secularizador de las élites, parece más bien que lo que exige una explicación no es la presencia de lo religioso (que siempre ha estado ahí), sino los casos excepcionales de ausencia. En este sentido, el mundo moderno y el mundo postmoderno serían religiosos, simplemente, del mismo modo en que siempre lo han sido[32].

En un sentido semejante, Thomas Luckmann afirma que las teorías clásicas de la secularización responden a las erróneas asunciones sobre la naturaleza de la religión hechas por los filósofos racionalistas de los siglos XVIII y XIX. La religión no es una fase pasajera en la evolución de la humanidad, sino un aspecto universal de la condición humana. La forma social de la religión en la época moderna está marcada por dos rasgos sustanciales: el alto grado de especialización funcional de los campos públicos (economía, Estado) y el creciente pluralismo. La religión moderna es una religión privatizada y centrada en el individuo. Son precisamente estas características las que se radicalizan en la Postmodernidad. La forma privatizada de la religión está marcada por la ausencia de modelos sociales obligatorios para la universal y persistente necesidad de experiencias de trascendencia de la vida humana y de la búsqueda de sentido a esa vida. Algo semejante ocurre con la moralidad: en las sociedades postmodernas no existe un orden moral unitario. Ninguna jerarquía de concepciones de la vida buena es transmitida y reforzada por un aparato institucional, las nociones de lo bueno y de lo malo se desarrollan en varios canales. La privatización y subjetivación de los códigos de creencias es coherente con la tendencia al desplazamiento de lo religioso desde las grandes trascendencias a las trascendencias medianas de tipo político y, sobre todo, a las pequeñas trascendencias de la vida coti-

32 Berger, Peter, «Sociology: A Disinvitation?», *Society*, 30(1), 1993, pp. 12-18. Berger, Peter, «Secularism in retreat», *National Interest*, 46, 1996, pp. 3-10. Berger, Peter; Zacks, Jonathan; Martin, David; *et al*., *The Desecularization of the World*, Ethics and Public Policy Center, Washington, 1999. Berger, Peter, «The Desecularization of the World: A Global Overview», en: Pfadenhauer, Michaela, *The New Sociology of Knowledge*, Routledge, Nueva York, 2013.

diana. Las creencias religiosas se alejan de las grandes trascendencias, para centrarse en las pequeñas trascendencias constituidas por la autorrealización personal y las libertades individuales. Se trata de una nueva religiosidad basada en el indulgente y semiautónomo yo, de una solipsista moralidad de la autorrealización[33].

III.2. ¿El regreso de la teología política?

La ruptura con la Modernidad se manifiesta en un renacimiento de lo religioso en tanto que proyecto político. Hay aquí una paradoja: al mismo tiempo que la religión se subjetiviza cada vez más, produciéndose una pérdida del monopolio de las creencias religiosas por parte de las comunidades religiosas organizadas, los actores religiosos institucionales dan testimonio de una acentuada presencia pública. Las formas de intervención son distintas según el modo en que se articulen, como resultado de un cierto contexto histórico, las relaciones entre esfera pública y religión. En Europa reaparece la idea, impulsada sobre todo por la Iglesia Católica, de una re-evangelización del continente, alejado de la fe por las tendencias secularistas del mundo contemporáneo. En los Estados Unidos, donde la implicación política de los actores religiosos es clásica y bien conocida, las iglesias se involucran en los debates públicos, directamente y a través de un sinnúmero de otras organizaciones intermedias, como fundaciones y *think-tanks*. En América Latina, tras la declinación del monopolio católico y el reforzamiento de la pluralidad religiosa, los nuevos actores imitan las ambiciones históricas de la Iglesia Católica por controlar el espacio público y las políticas de Estado. Las iglesias intervienen como actores políticos directamente o a través de partidos de explícita filiación religiosa.

Detrás de estos movimientos hay una dimensión política colectiva, un intento de convertir la religión en una fuente importante de lealtad en un momento en que los Estados nacionales han perdido su capacidad de generar los compromisos que en algún momento lideraron. La manifestación más cabal de estas transformaciones es la aparición de los fundamentalismos religiosos con pretensiones políticas, es decir, de grupos religiosos fuertemente aferrados a sus tradiciones dogmáticas que intentan una construcción política a partir de sus postulados teológicos. Aunque es verdad que el concepto de *fundamentalismo* es portador de una gran ambigüedad, dos elementos destacan en el conjunto de las definiciones. Por un lado, la consideración de que existe un conjunto de valores divinos revelados que son inmodificables

33 Luckmann, Thomas, «Transformations of religion and morality in modern Europe», *Social Compass*, 50(3), 2003, pp. 275-285. Luckmann, Thomas, «Reflexiones sobre religión y moralidad», en: Bericat Alastuey, Eduardo, *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, 2008, pp. 15-26.

y que deben respetarse escrupulosamente. Por otro lado, que esos valores han de moldear la vida social, de modo que es un deber de quienes creen en ellos implementarlos a través de las estructuras de poder[34].

Los fundamentalismos cristianos predican una reforma moral sobre la base de los valores familiares tradicionales (que incluye una férrea oposición a los derechos de los colectivos homosexuales y a los derechos sexuales y reproductivos), la libertad de elección educativa de los padres (que supone la oposición a la enseñanza de contenidos que se oponen a sus puntos de vista, ya se trate de la teoría de la evolución o de la educación sexual) y el reforzamiento de la religión en la esfera pública (por ejemplo, a través de plegarias en las escuelas y en ceremonias públicas). Estas reclamaciones de tipo moral se entremezclan con otras más ligados a la pragmática política de los sectores conservadores, como son la oposición a la expansión del rol de protección social del Estado, la defensa de la pena de muerte o la firmeza en la política exterior[35].

En los Estados Unidos, el fundamentalismo cristiano tiene sus antecedentes en la corriente teológica protestante de la primera década del siglo XX que planteaba la literalidad de la Biblia y la separación del mundo, en su creencia de que el mundo estaba por terminar pronto y era mejor mantenerse puro. Esta corriente fundamentalista ha creado una contracultura diametralmente opuesta a la corriente secular sobre la base de una religión que ofrece certezas para desafiar las dudas y los roles cambiantes del mundo[36]. El Pentecostalismo latinoamericano es, en parte, heredero de ciertas correintes evangélicas estadounidenses. Aunque el crecimiento del Pentecostalismo latinoamericano se ubica en términos generales en la vía de la religiosidad privatizada y difusa propia de la Postmodernidad, existe también un sector de las élites religiosas implicado con visiones políticas fundamentalistas. La relación entre Pentecostalismo y modernización en América Latina, así como la relación entre Pentecostalismo y democratización, ha sido largamente discutida[37]. Parece ser cierto en cualquier caso

34 Pace, Enzo; Guolo, Renzo, *Los fundamentalismos*, Siglo XXI, México, 2006, pp. 10-11. Neumann, Peter R., «Fundamentalism and Modernity», en: Dunn, James D.G., *Fundamentalisms: Threats and Ideologies in the Modern World*, I.B. Tauris, Londres, pp. 119-136.

35 Armstrong, Karen, *The Battle for God: A History of Fundamentalism*, Random House, Nueva York, 2001.

36 Dunn, James D.G., «The Roots of Christian Fundamentalism in American Protestantism», en: Dunn, James D.G., *Fundamentalisms: Threats and Ideologies in the Modern World*, I.B. Tauris, Londres, 2016, pp. 9-26. Marsden, George M., *Fundamentalism and American Culture*, Oxford University Press, Oxford, 2022.

37 Contrastar en este sentido las diferentes posiciones. Bastian, Jean-Pierre, «Protestant Churches, Social Plurality and Civil Society in Latin America», en: Kruip, Gerhard; Reifeld, Helmut: *Church and Civil Society*, Konrad Adenauer Stiftung, Alemania, 2007, pp. 35-40. Martin, David, «Pentecostalism: An Alternative Form of Modernity and Modernization?», en: Hefner, Robert W., *Global Pentecostalism in the 21st Century*, Indiana University Press,

que la cultura política emergente del movimiento evangélico latinoamericano no se sitúa en ruptura, sino más bien en continuidad, con el corporativismo propio del catolicismo popular; pero implica una innovación política en cuanto supone desestabilizar las expectativas de monopolio, tanto del poder estatal como de la Iglesia Católica[38]. El catolicismo en general, finalmente, ha aceptado a partir del Concilio Vaticano II la autonomía de las esferas seculares. Sin embargo, no cree que esta autonomía sea absoluta, ni acepta la relegación de la religión y la moralidad a la esfera privada. Al menos una parte del catolicismo tiene una concepción organicista de la sociedad y exige que todas sus partes funcionen en conformidad con ciertos ideales morales, lo que abre la puerta a posiciones conservadoras e integristas[39].

Características diferentes asume el fundamentalismo en el mundo islámico. El Islam ofrece una identidad nacional, notoriamente en el contexto de lucha contra el colonialismo, y desempeña el papel de una especie de Constitución inalterable al amparo de la cual la burguesía puede criticar y en ocasiones tal vez inspeccionar a los *mamelucos* tecnocráticos. Al igual que el fundamentalismo occidental, el fundamentalismo islámico afirma la preeminencia de la ley revelada. El hecho de que la divinidad vaya por delante de la legislación humana no sólo significa que un fundamentalista puede tener dificultades en aceptar la ley moderna y sus prácticas legislativas; también subordina el poder ejecutivo al cuerpo legislativo divino y convierte a los teólogos-abogados en los controladores de la rectitud política. Aunque no es posible desarrollar aquí este punto en detalle, es importante distinguir entre el fundamentalismo que se desarrolla en países musulmanes y el fundamentalismo que tiene lugar en las comunidades musulmanas (minoritarias) presentes en países occidentales[40].

Indiana, 2013, pp. 37-62. Dodson, Michael, «Pentecostals, Politics and Public Space in Latin America», en: Cleary, Edward L y Stewart-Gambino, Hannah, *Power, Politics and Pentecostalism in Latin America*, Routledge, Nueva York, 2018, pp. 25-40.

38 Anderson, Allan, «An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity», Cambridge University Press, Cambridge, 2004. Freston, Paul, *As duas transiçoes futuras: Católicos, protestantes e sociedade na américa latina*, en *Ciencias Sociales y Religión*, 12, 2010, pp. 13-30. Semán, Pablo, «¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen?: Pentecostalismo y política en América Latina», *Nueva Sociedad*, 280, 2019, 26-46.

39 Poulat, Émile, «La querelle de l'intégrisme en France», *Social Compass*, XXXII(4), 1985, pp. 343-351. Milot, Micheline, «Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde», *Cahiers de la Recherche Sociologique*, 30, 1998, pp. 153-178. Davies, Peter, «The Front National and Catholicism: from *intégrisme* to Joan of Arc and Clovis», *Religion Compass*, 4, 2010, pp. 576-587.

40 Choueiri, Youssef, «The Political Discourse of Contemporary Islamist Mouvements», en: Sidahmed, Abdel Salam; Ehteshami, Anoushiravan, *Islamic Fundamentalism*, Routledge, Nueva York, 1996, pp. 19-34. Davidson, Lawrence, *Islamic Fundamentalism: An Introduction*, Praeger, Santa Barbara, 2013.

Las relaciones entre fundamentalismo y Modernidad son conflictivas. Por un lado, es evidente que el fundamentalismo religioso se opone a los avances del mundo moderno, secularizado, plural y democrático, ofreciendo un proyecto de mundo alternativo. El fundamentalismo se inscribe en un rechazo de la razón crítica que es juzgada como disolvente: se rechaza la idea de la misma libertad para todos, la distinción entre lo público y lo privado (porque reduce el ámbito de influencia de la religión) y el relativismo (porque cuestiona la verdad religiosa). Sin embargo, no puede descartarse que, al mismo tiempo, el fundamentalismo sea un producto de la Modernidad, y en particular de la Modernidad en sus formas más avanzadas. En primer lugar, porque puede verse el fundamentalismo como una reacción defensiva frente a los temores que genera la propia Modernidad. La rapidez de las transformaciones sociales genera profundas angustias e incertidumbres; el vacío de sentido producido por la Modernidad radical, desilusionada de las grandes utopías liberales o marxistas, lleva a una grave situación de anomia. Ante el fracaso de los grandes relatos modernos, la necesidad de cosmovisiones que den sentido a la realidad se ha canalizado a través de las nuevas formas religiosas. En segundo lugar, el fundamentalismo ha asimilado en sus métodos el racionalismo pragmático de la Modernidad. El fundamentalismo es un experimento propio de sociedades que han pasado de una economía de excedente agrícola a una economía tecnológica que les permite reproducir indefinidamente sus recursos y asimila rápidamente la racionalidad y los medios tecnológicos modernos.

Así, paradójicamente, la Postmodernidad debe entender que el desafío fundamentalista pertenece, como la reconfiguración religiosa en sí misma, a los desafíos propios de la Modernidad. Este proceso anti-moderno incluye la crítica de la diferenciación institucional entre lo político y otras esferas sociales, la crítica al rol transformador del Estado y, en general, la crítica a los valores humanistas modernos. Hay quienes ven en el auge de los fundamentalismos un *regreso de la teología política*. Desde las revoluciones americana y francesa hasta el colapso del comunismo soviético aproximadamente, la vida política de Occidente habría girado en torno a cuestiones estrictamente políticas. Sin embargo, hoy se enfrentaría de nuevo a las batallas del siglo XVI sobre revelación y razón, pureza dogmática y tolerancia. Occidente estaría ciego ante la persistencia de la religión, obnubilado por la autocomplacencia respecto de las instituciones que él mismo ha desarrollado. Esta autocomplacencia sería un resultado del propio proceso de secularización, que llevaría a pensar en la separación entre lo religioso y lo político como el resultado necesario de toda evolución histórica[41].

41 Lilla, Mark, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, Random House, Nueva York, 2008. Lilla, Mark, «La política de dios», *Claves de Razón Práctica*, 180, 2008, pp. 14-21. Lilla, Mark, «Religión, política y el occidente moderno», *Claves de Razón Práctica*, 201, 2010, pp. 24-29.

Por supuesto, la auto-concepción que presenta a Occidente como resultado deseable y necesario de cualquier desarrollo histórico es falsa. De hecho, en la historia de la humanidad, la situación política del Occidente moderno es más bien una excepción en lo que se refiere a las relaciones entre religión y política. Ahora bien, sacar de este hecho la conclusión de que existe un regreso de la teología política lo suficientemente fuerte como para cuestionar totalmente la privatización de la religión propia de la Modernidad puede ser un poco apresurado. A efectos de este trabajo, nos alcanza con constatar que la idea de privatización religiosa propia de la Modernidad es cuestionada por nuevas reinvidicaciones religiosas, de las que los fundamentalismos son la manifestación más extrema.

III.3. Hiper-subjetivación de la libertad religiosa y repliegue comunitario

La subjetivación de las creencias al comienzo de la Modernidad, de la que la libertad religiosa fue consecuencia al tiempo que condición posibilitadora, implicó dejar en manos de cada individuo decidir a qué conjunto de creencias religiosas (de entre las ofertas de conjuntos de creencias preexistentes) adhería. La hiper-subjetivación religiosa postmoderna va más allá: ya no se trata sólo de que el individuo pueda elegir un conjunto de creencias entre los conjuntos prefabricados que se le ofrecen, sino de que él pueda circular entre diferentes visiones religiosas o construir la suya propia como una especie de bricolaje. Las transformaciones contemporáneas dan nacimiento a una religiosidad difusa: el universo religioso contemporáneo participa del carácter fragmentario, movedizo y disperso del imaginario de la época. Se trata de un complejo más o menos articulado de diferentes tipos de creencias, que los individuos organizan en función de las situaciones concretas en las que se ven involucrados. La religión *light* es la forma más pura de la religión invisible postmoderna. Las pequeñas trascendencias reemplazan a las grandes trascendencias. El lugar privilegiado de estas transformaciones es Occidente, y en concreto Europa, aunque también América Latina participa en ellas[42].

42 Hervieu-Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Éditions du Cerf, París, 1993. Mallimaci, Fortunato; Giménez Béliveau, Verónica, «Creencias e increencias en el cono sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo privado», *Revista Argentina de Sociología*, 5(9), 2007, pp. 44-63. Riis, Ole, «Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalization», en: Koenig, Matthias, *Democracy and Human Rights in Multicultural Societies*, Routledge, Londres, 2007. De la Torre, Rénee; Gutiérrez Zúñiga, Cristina, «Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo», *Sociedade e Estado*, 3, 2008, pp. 381-424. Hervieu-Léger, Danièle, «Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus», *L'année sociologique,* 60, 2010, pp. 41-62. Esquivel, Juan Cruz, «Transformations of religious affiliation in contemporary Latin America: an approach from quantitative data», *International Journal of Latin American Religions*, 1, 2017, pp. 5-23.

En la perspectiva clásica de la secularización, lo que sucedía era que los símbolos y valores religiosos, que perdían reconocimiento social, se refugiaban en el seno de las comunidades religiosas. Ahora las comunidades religiosas organizadas pierden el monopolio de esos símbolos y valores. Se verifica así un movimiento de desmonopolización de lo religioso: no se trata de una pérdida de las creencias, sino más bien de una desregulación del espacio de lo religioso, en el que las comunidades religiosas organizadas son incapaces de retener la masa de fieles. Como consecuencia, se produce la liberación de un capital simbólico que circula por los intersticios de lo social. Estos contenidos se amalgaman con otros provenientes de interpretaciones más o menos exactas de la ciencia y las expectativas de la época[43].

En efecto, una variedad de fuentes proveen el mercado religioso. Los grupos religiosos tradicionales ofrecen un producto que está claramente identificado como religioso. Pero una porción creciente del mercado está ocupada por proveedores relativamente nuevos, que entraron en el mercado en décadas recientes. Aquí se encuentran las nuevas comunidades religiosas y los denominados Nuevos Movimientos Religiosos, entre los que aparecen la corriente *New Age*, la Iglesia de la Cienciología, Hare Krishna o la Divine Light Mission. En cualquier caso, el carácter individual de las nuevas creencias es uno de sus elementos típicos. La religión postmoderna destaca por su fuerte énfasis en la experiencia personal y en la emoción. La importancia social de esta religión alternativa no está basada en el número efectivo de practicantes de determinados grupos, sino en la impregnación difusa de esta forma de religiosidad en el tejido social.

Como una más de las paradojas de la Postmodernidad, la hiper-subjetivación de las creencias viene de la mano de un repliegue comunitarista en los márgenes del espectro religioso. En el contexto actual de hiper-individualización, tribalización y globalización que hemos descrito más arriba, se da un renacimiento de la cuestión identitaria. La globalización ha generado el efecto paradójico de favorecer el renacimiento de identidades locales y de grupo. Este renacimiento de las identidades tiene al menos dos variantes. Por un lado, reivindicaciones por parte de comunidades tradicionalmente asentadas en un territorio (pueblos aborígenes, minorías religiosas nacionales), que ahora exigen un mayor reconocimiento de su especificidad. Por otro lado, reivindicaciones de reconocimiento por parte comunidades recientemente asentadas en un territorio, como consecuencia de los procesos migratorios. El primer fenómeno puede ser comprendido como una reacción provocada por la expansión de un *localismo globalizado* que tiende a imponerse como cultura global así como por la incertidumbre de las condiciones postmoder-

43 Mardones, José María, «De la secularización a la desinstitucionalización religiosa», *Política y Sociedad*, 22, 1996, pp. 123-135. Esquivel, Juan Cruz, «Creencias y actitudes religiosas en sectores empobrecidos de Argentina: individuación y des-institucionalización en los umbrales del siglo XXI», *Sociedad y religión*, 20(32-33), 2010, pp. 60-80.

nas de vida. El segundo fenómeno está ligado a uno de los aspectos esenciales de la globalización: la circulación de personas. Estos desplazamientos generan una subversión del sentido de pertenencia, con desarraigo de categorías sociales enteras y cambios en las formas de identidad.

Los Estados nacionales se constituyeron bajo la ficción de la existencia de un cuerpo social homogéneo, con características culturales propias. Para hacer realidad esta ficción estatal, se desarrollaron complejos mecanismos de asimilación de los grupos presentes en la sociedad a la cultura pública que había sido previamente definida. La creciente revalorización de las identidades particulares contribuye a la redefinición de los límites entre lo público y lo privado en la medida en que tiene como correlato político-jurídico la aparición de demandas de reconocimiento de la propia identidad cultural. Si bien es cierto que la multiculturalidad no es un fenómeno nuevo, no lo es menos que durante mucho tiempo se han gestionado las sociedades estatal-nacionales como si debieran ser monoculturales. El liberalismo no niega el pluralismo, pero lo relega a la esfera de lo privado. La concepción liberal clásica es una concepción débil del pluralismo, que afirma que pueden coexistir un consenso de valores en la esfera pública y una pluralidad de concepciones del bien en la vida privada. Ésta es la interpretación usual de la teoría liberal que asume la existencia de verdades éticas procedimentales en las que se basa la convivencia de diversas formas de vida moral.

Si la etapa del constitucionalismo de los derechos sociales fue una respuesta a demandas de redistribución de bienes económicos, la etapa actual en la que se reclaman derechos identitarios encaja en demandas de reconocimiento de las identidades que se buscan proteger. Un amplio campo contemporáneo de discusión es el de las relaciones entre el derecho de las mayorías a decidir sobre las políticas públicas de acuerdo con los valores y las tradiciones dominantes en una sociedad y el derecho de las minorías a que esas mismas políticas públicas no avasallen su propia identidad. Las reivindicaciones de protección identitaria surgen generalmente en el contexto de grupos numéricamente minoritarios y no hegemónicos. Sin embargo, la progresiva pérdida de su situación hegemónica hace también que grupos sociológicamente mayoritarios desde un punto de vista nominal (como los católicos muchos países de Europa y América) aboguen por el respeto a su identidad religiosa. En sociedades en las que estos grupos eran o son no sólo demográficamente mayoritarios, sino también políticamente hegemónicos, no había lugar para tales reivindicaciones.

Las demandas de reconocimiento de la identidad de un grupo se basan en una ética que resalta la importancia de la identidad del grupo para el individuo. Frente al universalismo del liberalismo, que intenta sustentarse en la idea de una única naturaleza humana que justifica un trato igualitario para todos, las demandas de reconocimiento se apoyan en la inexistencia de una única naturaleza invariable, y postulan por el contrario que el individuo se va conformando como tal en el seno de una determinada cultura. El multicul-

turalismo como propuesta política apuesta por un estatus basado en la idea de que la ciudadanía incluye el reconocimiento de la identidad, lo que exige políticas diferenciadas en favor de ciertos grupos. Es posible defender el multiculturalismo tanto desde perspectivas liberales[44] como desde perspectivas comunitaristas[45]. Ahora bien, son principalmente las teorías comunitaristas las que dan sustento teórico al repliegue comunitario mencionado más arriba. El núcleo de la crítica comunitarista al liberalismo consiste en poner en cuestión la existencia del individuo liberal, como unidad completamente desvinculada de toda tradición (por ejemplo, religiosa). Esta forma de concebir a los seres humanos es, según los comunitaristas, una ficción. A este individuo desvinculado los comunitaristas oponen un ser humano situado, incorporado a las comunidades históricas de donde toma su identidad. El comunitarismo pone el acento sobre lo que liberalismo puede hacer perder a la humanidad: la riqueza de las tradiciones, receptáculos de largos aprendizajes, rápidamente rechazadas por la tradición liberal por los restos de dogmatismo y de opresión del individuo que en ellos puede haber.

El contenido específico del reconocimiento de la diferencia varía en función tanto del grupo considerado como de las finalidades que se atribuyan a la protección diferenciada de ese grupo. En una primera categoría se encuentran los derechos relativos a la autonomía política y jurídica, como fue el caso del sistema del Millet que funcionó en el imperio otomano y del que hoy pueden hallarse algunas reminiscencias en los sistemas jurídicos de algunos Estados que reconocen un pluralismo jurídico sobre la base de la religión. La segunda categoría de mecanismos de reconocimiento de la diferencia cultural está en el otorgamiento de derechos especiales de representación de los miembros del grupo minoritario en las instituciones del Estado. Finalmente, la tercera categoría de mecanismos de protección es la conformada por los derechos de excepción (como la objeción de conciencia), la acción positiva y el reconocimiento de prestaciones estatales positivas a favor de los grupos o de los miembros de los grupos. Todos estos mecanismos entran dentro del concepto de *derechos diferenciados*. No se trata forzosamente de derechos

44 Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1991. Kymlicka, Will, *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights,* Clarendon Press, Oxford, 1996. Kymlicka, Will, *Multicultural odysseys,* Oxford University Press, New York, 2007. Kymlicka, Will, «Multiculturalism: Success, Failure, and the Future», en: Migration Policy Institute (eds.), *Rethinking National Identity in the Age of Migration,* Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, 2012, pp. 33-78. Kymlicka, Will, «Liberal Multiculturalism as a Political Theory of State–Minority Relations», *Political Theory*, 46(1), 2018, pp. 81-91.

45 Taylor, Charles, «The politics of recognition», en AAVV: *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 25-73. Walzer, Michael, *On toleration,* Yale University Press, New Haven, 1997. Sandel, Michael, «Political Liberalism», en: Sadurski, Wojciech, *Justice*, Routledge, Londres, 2001. Taylor, Charles, *A secular age*, The Belknap Press of Harvard, Cambridge, 2007. Walzer, Michael, *Thinking Politically*, Yale University Press, New Haven, 2010. Taylor, Charles, «Interculturalism or multiculturalism?», *Philosophy & Social Criticism*, 38 (4-5), 2012, pp. 413-423.

colectivos, ya que junto con los derechos diferenciados colectivos pueden existir derechos individuales otorgados en razón de la pertenencia a un determinado colectivo.

IV. Conclusiones

La libertad religiosa apareció en Europa a comienzos de la Modernidad. Es heredera directa de los acuerdos de tolerancia entre denominaciones cristianas irreconciliablemente enfrentadas y, en este sentido, puede considerarse una solución pragmática para los conflictos políticos de los inicios de la Modernidad. Los avatares del constitucionalismo exportaron este artefacto europeo a otros continentes y, más tarde, el proceso de internacionalización de los derechos fundamentales a través de tratados y declaraciones lo incorporó al Derecho Internacional de los Derechos Humanos. Al menos en su formulación más elemental, la libertad religiosa está hoy presente en una infinidad de documentos internos e internacionales de Derechos Humanos.

El nacimiento de la libertad religiosa está ligado a los procesos de secularización de las sociedades. Las teorías de la secularización, dominantes durante muchas décadas en la Sociología general y en la Sociología del Derecho en particular, asocian la modernización de las sociedades a un progresivo declive de la religión. Este declive se traduce en una separación de esferas funcionales (que se autonomizan de la religión, la que se vuelve un campo específico con actores profesionalizados), una privatización de la religión (de modo que la esfera pública, al menos en su dimensión estatal, se vuelve independiente de ella) y una disminución de los niveles de creencia y práctica religiosa (esta última dimensión, sin embargo, es bastante más controvertida que las otras dos). La libertad religiosa es al tiempo una consecuencia de la secularización (ya que sólo una sociedad mínimamente secularizada puede pensar en separar la religión de otras esferas sociales y dejar las decisiones religiosas en manos de los individuos) y la herramienta jurídica que la posibilita (porque al permitir la libre elección de las creencias religiosas habilita su privatización).

La libertad religiosa moderna fue concebida como un derecho individual: es el individuo el que decide qué creencias adoptar y qué prácticas ejecutar. Sin embargo, en su ejercicio efectivo, la libertad religiosa moderna es una especie de *libertad por adhesión*: el individuo no crea su propia fe religiosa, sino que, en ejercicio de su libertad religiosa, decide a cuál de las opciones religiosas existentes va a adherir. Por supuesto, la libertad religiosa también permite que se creen nuevos grupos religiosos (algunos mercados religiosos, como el estadounidense, son de hecho muy pródigos en nuevos emprendimientos). Sin embargo, la creación de un nuevo grupo religioso es algo más o menos excepcional, obra de líderes que logran concitar en torno de sí la adhesión de los fieles.

La Postmodernidad, al tiempo que radicaliza las tendencias racionalizadoras e individualistas de la Modernidad, las vuelve paradójicamente contra la propia Modernidad. En este contexto, hay un cuestionamiento a la secularización de las sociedades y la esfera pública. No obstante, no está muy claro si el cuestionamiento se dirige a la secularización en sí misma (afirmando que las sociedades que en algún momento fueron secularizadas se están des-secularizando) o si por el contrario se dirige a las teorías de la secularización (sosteniendo que, en realidad, nuestras construcciones teóricas estaban equivocadas y la Modernidad nunca había tenido un verdadero efecto secularizador, salvo en ciertos contextos muy limitados).

En cualquier caso, aunque la Postmodernidad no supone borrar las fronteras entre la religión y otras esferas sociales (la ciencia, la economía y el Estado siguen siendo percibidos como campos conceptual e institucionalmente separados de la religión), sí introduce en la esfera pública valores y discursos religiosos en apariencia incompatibles con las teorías de la secularización. La creciente asertividad pública de grupos católicos, evangélicos e islámicos (que en sus variantes más radicales adoptan la forma del fundamentalismo) ha llevado a pensar en un regreso de la teología política. Sin llegar a tanto, no puede sin embargo negarse cierta publicización de las religiones.

Así las cosas, la libertad religiosa asume nuevos contornos. Ella sigue estando legalmente reconocida a nivel interno e internacional. Pero su ejercicio efectivo es diferente al de una simple adhesión a un menú religioso prefabricado. La libertad religiosa de los postmodernos es la libertad de construirse a sí mismo una propia religión, combinando los fragmentos de discursos religiosos que circulan por el mundo social. La libertad religiosa hiper-subjetivizada convive, sin embargo, con un repliegue comunitario en los márgenes de lo social. Grupos minoritarios, tal vez como reacción a una hiper-Modernidad que los desorienta y les hace perder puntos de referencia, se vuelven sobre sí mismos y exigen un reconocimiento a su identidad y un derecho colectivo a gestionarla.

V. Bibliografía

Anderson, **Allan**, «An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity», Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Armstrong, **Karen**, *The Battle for God: A History of Fundamentalism*, Random House, Nueva York, 2001.

Arlettaz, **Fernando**, «La deliberación democrática y los límites seculares de la argumentación en la esfera pública», en: Ruiz Ruiz, Ramón; Garrido Gómez, Isabel (eds.), *Democracia, gobernanza y participación*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2014, pp. 15-43.

Arlettaz, **Fernando**, *Religión, esfera pública, mundo privado*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2015.

Bastian, **Jean-Pierre**, «Protestant Churches, Social Plurality and Civil Society in Latin America», en: Kruip, Gerhard; Reifeld, Helmut: *Church and Civil Society*, Konrad Adenauer Stiftung, Alemania, 2007, pp. 35-40.

Baubérot, **Jean**, «Secularism and French Religious Liberty: A Sociological and Historical View», *Brigham Young University Law Review*, 2, 2003, pp. 451-464.

Baubérot, **Jean**, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, París, 2004.

Baubérot, **Jean**; **Millot**, **Micheline**, *Laïcités sans frontières*, Éditions du Seuil, París, 2011.

Baubérot, **Jean**, *Histoire de la laïcité en France*, Presses Universitaires de France, Paris, 2021.

Bellah, **Robert**; **Benoït**, **Denis**, «Morale, religion et société dans l'oeuvre durkheimniene», *Archives des sciences sociales des religions*, 69, 1990, pp. 9-25.

Berger, **Peter**, *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, Doubleday, Nueva York, 1967.

Berger, **Peter**, «Secular Branches, Religious Roots», *Society*, 20(1), 1982, pp. 64-66.

Berger, **Peter**, «Sociology: A Disinvitation?», *Society*, 30(1), 1993, pp. 12-18.

Berger, **Peter**, «Secularism in retreat», *National Interest*, 46, 1996, pp. 3-10.

Berger, **Peter**, «The Desecularization of the World: A Global Overview», en: **Pfadenhauer**, Michaela, *The New Sociology of Knowledge*, Routledge, Nueva York, 2013.

Berger, Peter; **Luckmann**, **Thomas**, «Aspects sociologiques du pluralisme», *Archives des sciences sociales des religions*, 23, 1967, pp. 117-127.

Berger, Peter; **Zacks**, **Jonathan**; **Martin**, **David**; *et al*., *The Desecularization of the World*, Ethics and Public Policy Center, Washington, 1999.

Choueiri, **Youssef**, «The Political Discourse of Contemporary Islamist Mouvements», en: Sidahmed, Abdel Salam; Ehteshami, Anoushiravan, *Islamic Fundamentalism*, Routledge, Nueva York, 1996, pp. 19-34.

Davidson, **Lawrence**, *Islamic Fundamentalism: An Introduction*, Praeger, Santa Barbara, 2013.

Davies, **Peter**, «The Front National and Catholicism: from *intégrisme* to Joan of Arc and Clovis», *Religion Compass*, 4, 2010, pp. 576-587.

De la Torre, Rénee; **Gutiérrez Zúñiga**, Cristina, «Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo», *Sociedade e Estado*, 3, 2008, pp. 381-424.

Dobbelaere, Karel, «Bryan Wilson's Contribution to the Study of Secularization», *Social Compass*, 53-2, 2006, pp. 141-146.

Dodson, Michael, «Pentecostals, Politics and Public Space in Latin America», en: Cleary, **Edward L** y Stewart-Gambino, **Hannah**, *Power, Politics and Pentecostalism in Latin America*, Routledge, Nueva York, 2018, pp. 25-40.

Dunn, James D.G., «The Roots of Christian Fundamentalism in American Protestantism», en: Dunn, James D.G., *Fundamentalisms: Threats and Ideologies in the Modern World*, I.B. Tauris, Londres, 2016, pp. 9-26.

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, París, [1912]2008.

Eisenstadt, Shmuel, *Multiple Modernities*, Transaction Publications, Brunswick, 2002.

Eisenstadt, Shmuel, «La modernité multiple comme défi à la sociologie», *La Découverte*, 24, 2004, pp. 189-204.

Eisenstadt, Shmuel, «Modernity and Modernization», *Sociopedia*, 2010, https://sociopedia.isaportal.org.

Eisgruber, Christopher L.; **Sager**, Lawrence G., *Religious Freedom and the Constitution*, Harvard University Press, Cambridge, 2007.

Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*, Tecnos, Madrid, [1516]2007.

Esquivel, Juan Cruz, «Creencias y actitudes religiosas en sectores empobrecidos de Argentina: individuación y des-institucionalización en los umbrales del siglo XXI», *Sociedad y religión*, 20(32-33), 2010, pp. 60-80.

Esquivel, Juan Cruz, «Transformations of religious affiliation in contemporary Latin America: an approach from quantitative data», *International Journal of Latin American Religions*, 1, 2017, pp. 5-23.

Freston, Paul, *As duas transiçoes futuras: Católicos, protestantes e sociedade na américa latina*, en *Ciencias Sociales y Religión*, 12, 2010, pp. 13-30.

García Inda, Andrés, *Sobre la laicidad*, en: AAVV: *Entre la ética, la política y el derecho. Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, Dykinson, Madrid, 2008, pp. 581-601.

Gauchet, Marcel, *La religión en la democracia*, El Cobre Ediciones, Barcelona, 2003, pp. 17-40.

Gellner, **Ernst**, *Postmodernism, reason and religion*, Routledge, Londres, 1992.

Giddens, **Anthony**, *The consequences of modernity,* Polity Press, Cambridge, 1992.

Goody, **Jack**, *Capitalism and Modernity. The great debate*, Polity Press, Cambridge, 2004.

Grocio, **Hugo**, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, [1627]2005, www.gutenberg.org.

Grocio, **Hugo**, *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées*, [1751]2005, www.gutenberg.org.

Haarscher, **Guy**, *La laïcité*, Presses Universitaires de France, Paris, 2021.

Habermas, **Jürgen**, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris, 1978.

Habermas, **Jürgen**, «¿Cómo es posible la legitimidad por la vía de la legalidad?», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 5, 1988, pp. 21-43.

Habermas, **Jürgen**, «The public sphere», en: VVAA, *The Information Society Reader*, Routledge, Londres, 2004.

Hamilton, **Malcolm**, *The sociology of religion,* Routledge, Londres, 1995.

Hervieu-Léger, **Danièle**, *La religion pour mémoire*, Éditions du Cerf, París, 1993.

Hervieu-Léger, **Danièle**, «Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus», *L'année sociologique,* 60, 2010, pp. 41-62.

Hjelm, **Titus**, «Peter L. Berger and the sociology of religion», *Journal of Classical Sociology*, 18(3), 2018, pp. 231-248.

Inglehart, **Ronald**; **Welzel**, **Christian**, «Modernization», en: *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, 2007, https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9781405165518.wbeosm118.

Ishay, **Micheline R.**, *The history of human rights*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 2008,.

Kamen, **Henry**, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna,* Alianza, Madrid, 1987.

Kaplan, **Benjamin**, *Divided by faith: Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe,* Harvard University Press, Massachusetts, 2007.

Kymlicka, **Will**, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

Kymlicka, **Will**, *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights,* Clarendon Press, Oxford, 1996.

Kymlicka, **Will**, *Multicultural odysseys,* Oxford University Press, New York, 2007.

Kymlicka, **Will**, «Multiculturalism: Success, Failure, and the Future», en: BERTELSMANN STIFTUNG; MIGRATION POLICY INSTITUTE (eds.), *Rethinking National Identity in the Age of Migration,* Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, 2012, pp. 33-78.

Kymlicka, **Will**, «Liberal Multiculturalism as a Political Theory of State–Minority Relations», *Political Theory*, 46(1), 2018, pp. 81-91.

Lilla, **Mark**, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, Random House, Nueva York, 2008.

Lilla, **Mark**, «La política de dios», *Claves de Razón Práctica*, 180, 2008, pp. 14-21.

Lilla, **Mark**, «Religión, política y el occidente moderno», *Claves de Razón Práctica*, 201, 2010, pp. 24-29.

Lipovetsky, **Gilles**, «Moeurs. Virage culturel, persistance du moi», *Le Débat*, 60, 1990, pp. 233-237.

Lipovetsky, **Gilles**, «La société de l'hyperconsommation», *Le Débat*, 124, 2003, pp. 74-98.

Lipovetsky, **Gilles**, *De la légèreté*, Grasset et Fasquelle, París, 2015.

Locke, **John**, *An essay on toleration*, en: LOCKE, John, *Political essays,* Cambridge University Press, Cambridge, [1667]1999, pp. 79-133.

Locke, **John**, *A letter concerning toleration,* Pennsylvania State University, Pennsylvania, [1689]1998.

Locke, **John**, *Second essay: An essay concerning the true original extent and end of civil government*, Pennsylvania State University, Pennsylvania, [1690]1998.

Luckmann, **Thomas**, *Invisible religion,* MacMillan, USA, 1967.

Luckmann, **Thomas**, «Transformations of religion and morality in modern Europe», *Social Compass*, 50(3), 2003, pp. 275-285.

Luckmann, **Thomas**, «Transformations of religion and morality in modern Europe», *Social Compass*, 50(3), 2003, pp. 275-285.

Luckmann, **Thomas**, «Reflexiones sobre religión y moralidad», en: Bericat Alastuey, Eduardo, *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, 2008, pp. 15-26.

Maffesoli, Michel, «Participation», *Sociétés*, 88, 2005, pp. 15-24.

Maffesoli, Michel, «Tribalisme posmoderne», *Sociétés*, 112, 2011, pp. 7-16.

Mallimaci, Fortunato; Giménez Béliveau, Verónica, «Creencias e increencias en el cono sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo privado», *Revista Argentina de Sociología*, 5(9), 2007, pp. 44-63.

Mardones, José María, «De la secularización a la desinstitucionalización religiosa», *Política y Sociedad*, 22, 1996, pp. 123-135.

Marsden, George M., *Fundamentalism and American Culture*, Oxford University Press, Oxford, 2022.

Martin, David, «Pentecostalism: An Alternative Form of Modernity and Modernization?», en: Hefner, Robert W., *Global Pentecostalism in the 21st Century*, Indiana University Press, Indiana, 2013, pp. 37-62.

Martínez de Pisón, José, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Tecnos, Madrid, 2001.

Mcconnell, Michael W., «Why Protect Religious Freedom?», *Yale Law Journal*, 123, 2013, pp. 770-810.

Milot, Micheline, «Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde», *Cahiers de la Recherche Sociologique*, 30, 1998, pp. 153-178.

Muller, Jan-Werner, *Constitutional Patriotism*, Princeton University Press, Princeton, 2008.

Muller, Jan-Werner, «A general theory of constitutional patriotism», *International Journal of Constitutional Law*, 6(1), 2008, pp. 72-95.

Neumann, Peter R., «Fundamentalism and Modernity», en: Dunn, James D.G., *Fundamentalisms: Threats and Ideologies in the Modern World*, I.B. Tauris, Londres, pp. 119-136.

Nussbaum, Martha C., *Liberty of conscience. In defense of America's traditions of religious equality*, Basic Books, New York, 2009.

Pace, Enzo; Guolo, Renzo, *Los fundamentalismos*, Siglo XXI, México, 2006.

Peces-Barba, Gregorio, «Ética, poder y derecho. Reflexiones ante el fin de siglo», en: AAVV: *Valores, derechos y estado a fines del siglo XX,* Dykinson-Universidad Carlos III, Madrid, 1996, pp. 253-363.

Peces-Barba, Gregorio, *La España civil,* Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2005.

Poulat, Émile, «La querelle de l'intégrisme en France», *Social Compass*, XXXII(4), 1985, pp. 343-351.

Poulat, **Émile**, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Éditions du Cerf, París, 1987.

Poulat, **Émile**, *Notre laïcité publique*, Berg International, París, 2003.

Séguy, **Jean**, «Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 61(1), 1986, pp. 127-138.

Rawls, **John**, *A theory of justice*, Harvard University Press, Massachusetts, [1971]1980.

Rawls, **John**, *Political liberalism,* Columbia University Press, Nueva York, 1993.

Riis, **Ole**, «Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalization», en: Koenig, **Matthias**, *Democracy and Human Rights in Multicultural Societies*, Routledge, Londres, 2007.

Rousseau, **Jean-Jacques**, *Du contrat social,* Gallimard, Paris, [1762]1985.

Rousseau, **Jean-Jacques**, *Émile ou de l'éducation,* Flammarion, París, [1762] 2009.

Sandel, **Michael**, «Political Liberalism», en: SADURSKI, Wojciech, *Justice*, Routledge, Londres, 2001.

Sehat, **David**, *The Myth of American Religious Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Semán, **Pablo**, «¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen?: Pentecostalismo y política en América Latina», *Nueva Sociedad*, 280, 2019, 26-46.

Stolz, **Jörg**, «Secularization theories in the twenty-first century: Ideas, evidence, and problems. Presidential address», *Social Compass*, 67(2), 2020, pp. 282-308.

Swatos, **William H.**; **Christiano**, **Kevin J.**, «Introduction. Secularization Theory: The Course of a Concept», *Sociology of Religion*, 60(3), 1999, pp. 209-228.

Taylor, **Charles**, «The politics of recognition», en AAVV: *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 25-73.

Taylor, **Charles**, *A secular age*, The Belknap Press of Harvard, Cambridge, 2007.

Taylor, **Charles**, «Interculturalism or multiculturalism?», *Philosophy & Social Criticism*, 38 (4-5), 2012, pp. 413-423.

Taylor, **Charles**; **Maclure**, **Jocelyn**, *Laïcité et liberté de conscience*, La Découverte, París, 2010.

Walzer, Michael, *On toleration,* Yale University Press, New Haven, 1997.

Walzer, Michael, *Thinking Politically*, Yale University Press, New Haven, 2010.

Weber, Max, *Economía y sociedad,* Fondo de Cultura Económica, Madrid, [1922]1993.

Weber, Max, *Sociologie des religions. Textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein,* Gallimard, París, [varias fechas]1996.

Wilson, Bryan, *Religion in secular society*, Watts, Londres, 1966.

Wilson, Bryan, *Religious sects: a sociological study*, Weidenfeld & Nicholson, Londres, 1970.

Zagrebelsky, Gustavo, *Contra la ética de la verdad*, Trotta, Madrid, 2010.

STAY WOKE! INCLUSIÓN V. LIBERTAD

Marta Albert
Universidad Rey Juan Carlos

SUMARIO

I. Introducción. II. ¿Qué es la cultura *woke*? ¿Cuáles son sus principales referentes filosóficos? III. Cancelación y tolerancia ¿Puede resultar excluyente un movimiento por la inclusión? IV. *Woke* como «religión postmoderna»: algunas consecuencias indeseables de la pérdida del absoluto. V. Conciliando la lucha por la justicia social con la libertad de pensamiento y expresión. VI. Bibliografía citada.

I. Introducción

El objeto de este trabajo consiste en analizar las relaciones entre la denominada «cultura woke» y la libertad (en particular, las libertades de pensamiento y expresión). El título, deliberadamente provocativo, pretende aludir a la paradoja de la que me ocupo más adelante, a saber: cómo un movimiento que nace para la luchar por la inclusión (de los oprimidos pertenecientes a minorías víctimas de una discriminación estructural o sistémica) puede adoptar una deriva excluyente, dejando al margen de la comunidad política (y, en cierto modo, también de la moral) a los individuos y discursos disidentes.

En primer lugar, será necesario describir brevemente qué es la cultura *woke* y, sobre todo, cuáles son sus raíces intelectuales más significativas. A continuación, se analizará, a través de la noción de «cancelación», si realmente lo *woke* posee ese potencial excluyente al que antes me refería. A continuación, la idea del wokismo como religión posmoderna nos servirá para entender la paradoja que ha motivado este estudio, que finalizará esbozando lo que podría ser una «hoja de ruta» para salvar la necesaria reivindicación de la justicia social de las indeseables consecuencias a las que la conduce una fundamentación filosófica básicamente inadecuada.

II. ¿Qué es la cultura *woke*? ¿Cuáles son sus principales referentes filosóficos?

La «explosión» del término «woke» tuvo lugar hace ya diez años, con ocasión del surgimiento del *Black Life Matters,* tras la muerte de Trayvon Martin, acaecida un año antes, concretamente, en 2012, en Florida.

Desde entonces hasta ahora, su uso ha proliferado hasta convertirse en un término «paraguas» que acoge el sistema de ideas que resume la moral de una élite de izquierda norteamericana, primero y europea, después[1].

Ese conjunto (más que sistema) de ideas, teorías y representaciones del mundo y de las interacciones presentes en la vida social incluye desde el activismo por la justicia social crítica, hasta las políticas identitarias fuertes, pasando por las revisiones históricas, como el proyecto 1619[2].

El diccionario Merriam-Webster define «woke» como «consciente y atento a los hechos y cuestiones importantes (especialmente a las cuestiones de justicia racial y social)», y lo califica como *slang,* es decir, jerga, estadounidense[3]. Un significado parecido le otorga el diccionario Cambridge, que define la palabra como un «ser consciente, especialmente de los problemas sociales como el racismo y la injusticia»[4].

En el año 2016, «woke» resultó finalista en el concurso «palabra del año» del Diccionario Oxford (que, curiosamente, ganó «postverdad»), que ofrece una definición similiar del término: «Alerta ante la injusticia en la sociedad, especialmente el racismo», al que, no obstante, añade una información relevante, cuando advierte que el término suele emplearse de modo peyorativo, es decir, para mostrar desacuerdo con las personas que se enfadan con demasiada facilidad por estos temas o bien hablan de ellos con la misma asiduidad que ineficacia[5].

Justamente a partir de 2016, el movimiento *woke* comienza su camino hacia la radicalización, tras el asesinato de George Floyd[6]. *Desde entonces*

---

1 Meseguer, J., «El gran despertar: qué es y por qué importa la revuelta woke», *Nueva Revista,* 181, 2022, p. 5.

2 Se trata de una iniciativa del New York Times Magazine que nace en el aniversario de la llegada de los primeros esclavos a la costa de Virginia. Propone re-escribir la historia de los Estados Unidos desde la asunción del pasado esclavista y la contribución de la comunidad afroamericana a la construcción del Estado, sustituyendo la fecha fundacional clásica, 1776, por la de 1619. The 1619 Project - The New York Times (nytimes.com)

3 Disponible en Woke Definition & Meaning - Merriam-Webster

4 Literalmente, «a state of being aware, especially of social problems such as racism and inequality» (disponible en https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/woke).

5 Disponible en https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/woke_2

6 Caro Morente, J., «Los logros del woke», *Nueva Revista*, 181, 2022. En opinión del autor, la radicalización del wokismo desde 2016 puede rastrearse hasta un doble origen, que

hasta ahora el término ha ido ganando en defensores y detractores, y se han acentuado significativamente los significados negativos vinculados al empleo del término. Sin ir más lejos, el Urban Dictionary, lo define nada menos que como «fariseísmo disfrazado de Ilustración»[7].

Pero, ¿qué puede haber de criticable en estar atento a las injusticias sufridas por los sectores más desfavorecidos de la población?, ¿qué hay de discutible en esta primera aproximación a lo *woke*?, ¿qué podría justificar la acusación de fariseísmo -y otras más graves de las que nos haremos eco a continuación- que se cierne sobre el wokismo?

Para entender el movimiento más allá de las definiciones oficiales del eslogan que le da nombre, es necesario profundizar mínimamente en sus principales referentes filosóficos y culturales. Preguntémonos, por tanto, ¿desde qué cosmovisión se adopta ese enfoque que ilumina para nosotros la discriminación sufrida por determinados colectivos?

Las fuentes intelectuales del wokismo se encuentran, básicamente, en el marxismo y en el post-estructuralismo de Foucault y Derrida, principalmente. En particular, el neomarxismo de la Escuela de Franckfurt, y las teorías críticas que surgen a raíz de él, (singularmente, los *Critical Legal Studies* y la teoría crítica de la raza) jugarán un papel fundamental en la reformulación de la lucha de clases operada por el movimiento, a la que habrá que sumar la idea, fundamental para entender lo *woke*, de la prioridad de la lucha por la hegemonía cultural, tal como fue desarrollada por Gramsci, Laclau, y Mouffe.

Ahora bien, las ideas fundamentales de los pensadores europeos neomarxistas y de los revolucionarios franceses, y sus epígonos, como los *Critical Legal Studies*, son asumidas por el discurso *woke* de una forma «peculiar», que ha llegado a describirse como «mélange americaine», o transmutación norteamericana del ideario importado, en ocasiones, sin una comprensión lo suficientemente profunda de las ideas que se pretenden asimilar[8].

---

se remonta al uso que la élite blanca del partido demócrata da al término. Por una parte, un uso abiertamente político que tiene como objetivo las elecciones presidenciales de 2016. Por la otra, el movimiento *woke* es auto-asumido en un intento de limpiar la *White Guilt* (la culpa blanca) sin romper de paso con el paradigma liberal. ¿Cómo? apoyando la causa de las minorías estructuralmente discriminadas, dada la irreparabilidad del daño ya causado.

7 Literalmente, «self-righteousness masquerading as enlightenment.» disponible en https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Woke

8 Madrid, R., «¿Existe todavía el derecho a la libertad de cátedra? Dos corrientes polémicas en la academia norteamericana contemporánea», *Revista de Derecho*, XXXI, 1, 2018, p. 39. *Vid.*, en el mismo sentido, Cusset, F., *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze and cia. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Melusina, Barcelona, 2005. No en vano, el movimiento *woke* ha sido descrito como una «mezcla inverosímil de neomarxismo […] y liberalismo pasado de rosca», vid., Contreras, JF., *Contra el Totalitarismo blando*, Libros libres, Madrid, 2022, p. 12.

«El capitalismo es esencialmente racista; el racismo es esencialmente capitalista». La afirmación es de IBRAM X. KENDI[9], uno de los principales teóricos del *Black Life Matters*. La cultura *woke* se sostiene sobre el presupuesto de la lucha de clases. El proletariado se sustituye por las minorías que han sido histórica y sistemáticamente discriminadas y la lucha por la igualdad se convierte en lucha por una justicia que prefiere la desigualdad, y la materializa a través de políticas de discriminación positiva[10].

A lo primero contribuirá decididamente la obra de Laclau y Mouffe, que, en su conocido artículo *Socialist strategy: Where next?*[11], defienden la necesidad de reformular la idea de la lucha de clases, dando espacio a nuevos sujetos políticos anticapitalistas que no tienen cabida en la descripción clásica de la clase obrera. De ahí la identificación, desvelada por Kendi, entre capitalismo y racismo. Los negros, las mujeres, los homosexuales, las personas trans y todo colectivo sistemáticamente discriminado son invitados a constituirse en el nuevo proletariado.

Como ha escrito José Antonio Marina[12], en el wokismo es fundamental la exigencia de «reconocimiento» de los derechos del grupo y de la dignidad de las víctimas.

Recordando las tesis de Fukuyama en su obra «Identidad»[13], Marina sostiene la verdad de la tesis de Hegel sobre la historia entendida como una lucha por el reconocimiento, que en el mundo *woke* ha dado un paso más para avanzar hacia la exigencia de compensación por las humillaciones sufridas.

Del marxismo se adopta también la necesidad, no solo de describir e interpretar la realidad, sino de transformarla. Este imperativo, presente desde las *Tesis sobre Feuerbach* («Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo») fue

---

9 KENDI, I.X., *How to be an antiracist*, One World, Random House, New York, 2019. Chapter 12: Class, p. 131. Lo cierto, no obstante, es que el wokismo coexiste sin ningún problema con el capitalismo. De hecho, termina jugando a su favor. Es lo que se conoce como «woke washing»: Las grandes empresas, cuando retiran una obra o la «contextualizan», buscan realizar un control de daños. Todo depende un poco de la atención: Disney puede retirar algunas películas de su canal infantil o cancelar contratos con estrellas poco ejemplares y rodar películas en Xinjiang, donde el gobierno chino tiene a centenares de miles de uigures encerrados en campos de concentración, vid., GASCÓN, D., «Libertad de expresión y cultura de la cancelación», Nueva Revista, 181, 2022.

10 Para un análisis del *Black Live Matters*, vid. MOHLER, A., «Black Lives Matter: Affirm the Sentence, Not the Movement», en *Public Discourse*, 2020, https://www.thepublicdiscourse.com/2020/06/65132/

11 LACLAU, E, MOUFFE, C., «Socialist strategy: Where next?» *Marxism Today* (enero de 1981), especialmente, p. 17.

12 MARINA, J.A., «Elogio y refutación del pensamiento woke», *El Panóptico,* 35. disponible en El Panóptico de José Antonio Marina - Número 35 • José Antonio Marina (joseantoniomarina.net)

13 FUKUYAMA, F., *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimie*nto, trad. de Antonio García Maldonado, Deusto, Madrid, 2019.

recogido por la Escuela de Franckfort, y subsumido bajo el adjetivo «crítico»[14]. El programa del Instituto de Investigación Social se centra en el análisis del capitalismo como sistema de dominación cultural[15], y pasa por desmantelar la estructura social para rehacerla después, de acuerdo con una visión ideológica prescrita por la propia teoría crítica: el «hombre nuevo» al que se refiere Marcuse[16], debe advenir y la misión del filósofo es contribuir a la transformación del mundo que ello implica.

Los «guerreros por la justicia social» (*Social Justice Warriors* (SJW, por sus siglas) aspiran a provocar esa transformación social. Su objetivo necesariamente debe apuntar más allá de la lucha por la igualdad. Es preciso refundar una sociedad que se ha construido sobre presupuestos intrínsecamente excluyentes. La estructura social es radicalmente injusta y no se pueden esperar de ella frutos equitativos[17].

El Derecho, según los autores de la órbita de los *Critical Legal Studies*[18], no es más que una herramienta que sirve para enmascarar el racismo sistémico. Los avances logrados en materia de derechos civiles son, no solo insuficientes, sino también peligrosos en la medida en que crean cierta sensación de igualdad, sin molestarse en destapar y corregir los sesgos contra los negros (léase cualquier otro colectivo estructuralmente discriminado) presentes en el sistema legal, en las instituciones y, en general, en la cultura de Occidente[19].

De esta forma, el propio principio de igualdad ante la ley, la neutralidad estatal, el principio del mérito y la idea misma de Estado de Derecho se convierten en herramientas de perpetuación del privilegio blanco.

El primer principio básico de todo Estado de Derecho, la igualdad ante la ley, debe sustituirse por la discriminación positiva. La justicia debe quitarse

---

14 *Vid.* Horkheimer, M., Adorno, T., *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 2016.

15 Basallo, A., «Raíces y referentes filosóficos de la cultura woke», *Nueva Revista*, 181, 2022.

16 Marcuse, Eros *y Civilización*, trad. de Juan García Ponce, Ariel, Barcelona, 2010, «Más allá del principio de la realidad», p. 123 y ss.

17 Sensoy, O. Y Diangelo, R. «Is Everyone Really Equal?: An Introduction to Key Concepts in Social Justice Education», Multicultural Education Series, J Banks ed., 2017.

18 Como ha señalado Pérez Lledó, el CLS acabó disolviéndose, entre otros motivos, debido al paulatino crecimiento de las teorías críticas que habían surgido, de uno u otro modo, en su seno. CLS «acabó siendo más bien una «red de redes» (de «fem-crits», «race-crits», «lat-crits», homosexuales y lesbianas, multiculturalistas en la red de enfoques críticos del Derecho internacional, etc.), antes de desaparecer incluso como tal. Hoy quedan, a menudo muy activos, esos otros grupos o redes, que pueden verse en buena medida como herederos de CLS o como el resultado de la metamorfosis que CLS experimentó en cuanto movimiento». *Vid.*, Perez Lledó, «Critical Legal Studies en pocas palabras», Teoría y Derecho, n.° 10, 2011, p. 254.

19 Meseguer, J., J., «El gran despertar: qué es y por qué importa la revuelta woke», *cit.,* p. 12.

la venda de los ojos para reparar en el hecho de que la injusticia sistémica a la que han estado sometidos determinados colectivos requiere soluciones diversas. El foco pasa de la igualdad ante la ley a la igualdad efectiva. Como afirman Richard Delgado y Jean Stefancic, en su *Critical Race Theory: An Introduction*[20] esta doctrina viene a desafiar «los fundamentos mismos del orden liberal».

Junto a esta decidida orientación a la praxis, del neomarxismo se hereda también una epistemología que trae a primera plana las preocupaciones de los grandes maestros de la sospecha (Freud, Nietzsche y el propio Marx), y termina validando la tesis de que nuestro conocimiento no es más que el fruto de un acto de dominación.

Esta idea viene reforzada por la herencia postestructuralista (Foucault, Derrida y Lyotard[21]), de la que se importa la tesis de que la realidad, en última instancia, no existe. La idea de naturaleza (especialmente, la humana) es puesta en entredicho y afirmada la tesis de que todo cuanto nos rodea es fruto de la construcción y, por tanto, susceptible de deconstrucción[22]. **Los hechos biológicos, como el sexo y la raza, no son excluidos del elenco de lo inexistente y, por tanto, deconstruible. De hecho, el propio Kendi define la raza como una construcción del poder**[23] **y la ideología de género hará lo propio con el sexo, descrito como algo «asignado al nacer» mediante un acto de dominio**[24].

La deconstrucción de la realidad es principal misión del intelectual, y su objetivo es poner de manifiesto el verdadero motor de la construcción del mundo tal y como lo conocemos: el poder, las relaciones de dominación. Esta tesis sobre la realidad, el poder y su relación con la construcción de nuestra percepción del mundo explica también la relevancia de la batalla por el lenguaje y no oculta la finalidad de la «construcción posterior»: lograr la victoria en la lucha por la hegemonía cultural (aquí entra en escena la obra de Gramsci, en particular los *Cuadernos de la cárcel*[25]).

En definitiva, la teoría crítica neomarxista, reforzada por estas otras referencias culturales, constituye el marco en el que posteriormente se desarro-

---

20 Delgado, R., Stefancic, J., *Critical Race Theory: An Introduction,* New York University Press, 2001, p. 26 y ss.

21 Cusset, F., *French Theory*: Foucault, Derrida, Deleuze, cit., p. 19.

22 Como señala Murray, de hecho, resulta curioso que en las últimas décadas la academia no haya encontrado casi nada que no merezca la pena ser deconstruido, salvo ella misma. vid., Murray, D*., La masa enfurecida. Cómo las políticas de identidad llevaron al mundo a la locura,* trad. David Paradela, Península, Atalaya, 2020, p. 58.

23 «A power construct of collected or merged difference that lives socially», en Kendi, X. I, *op. cit.,* chapter 3, Race.

24 *Vid.*, Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad,* trad .de María Antonia Muñoz, Paidós, Barcelona, 2007.

25 Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, Roma, Einaudi, 1975, p. 1235, entre otras.

llan otras teorías críticas como la postcolonial, la *queer*, la teoría crítica de la raza, el feminismo interseccional, y las teorías críticas del capacitismo, junto con los denominados *fat studies.* Estas teorías están en el corazón del activismo político de la nueva izquierda de los Estados Unidos[26].

Entre tanto no se culmine la tarea de «construcción» de la nueva hegemonía cultural, otra consecuencia de la herencia filosófica del *woke* es la creencia en que las identidades fuertes en las que se sustancia la vida de las personas constituyen algo así como compartimentos estancos. La experiencia de la víctima quedaría, de alguna manera más allá del lenguaje. Solo una víctima puede comprender a otra.

Esta tesis dio el salto a la cultura popular a través de las noticias cuando la poetisa Amanda Gorman, convertida en estrella literaria tras recitar un poema en el acto de investidura de Biden, sostuvo que una autora negra solo podía ser traducida por otra mujer negra o activista[27].

«*Silence is violence»* fue uno de los lemas más populares del *Black Life Matter:* todo lo que no constituya un apoyo explícito a la discriminación positiva de los colectivos estructuralmente discriminados es racismo, homofobia o machismo. La sociedad se polariza en víctimas y victimarios.

III. Cancelación y tolerancia. ¿Puede resultar excluyente un movimiento por la inclusión?

El 7 de julio de 2020 varios intelectuales, de diversas procedencias, enviaron a Harper's Magazine un escrito titulado «Una carta sobre la Justicia y el debate abierto»[28]. Poco después, el contenido de la carta encontró eco en nuestro país, donde varios intelectuales publicaron en el diario El Mundo «Una carta española contra la censura y la cultura de la cancelación»[29].

Los firmantes de ambos textos aplauden las reivindicaciones de los colectivos oprimidos, y la lucha contra la discriminación de que han sido objeto. Sin embargo, lamentan la oleada de intolerancia y el ataque frontal al debate abierto que el movimiento por la justicia social crítica ha traído

---

26 *Vid.*, Pluckrose, H., Y Lindsay, J., Cynical Theories. How Activist Scholarship Made Everything About Race, Gender, and Identity—and Why This Harms Everybody, Swift Press, 2021.

27 Barros, N., «El reto imposible de traducir a Amanda Gorman si eres blanca», *El País*, 11 de marzo de 2021. La periodista afirma que la obligación, que ya existe en Holanda, de que a una persona negra la traduzca otra persona negra no es más que el símbolo de la nueva censura. Disponible en: https://elpais.com/babelia/2021-03-10/el-reto-imposible-de-traducir-a-amanda-gorman-si-eres-blanca.html

28 Disponible en: https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/

29 Disponible en https://www.elmundo.es/opinion/2020/07/20/5f156556fdddffbf0a8b4652.html

consigo. «La inclusión democrática que deseamos (escriben los firmantes del texto en el Harper's) solo será posible si denunciamos el clima de intolerancia que se está expandiendo por todas partes». La limitación del debate, recuerdan, siempre termina por perjudicar a las personas en situaciones más desfavorecidas. El intercambio de ideas es cada vez más restringido. La disidencia de la opinión dominante se condena con el ostracismo, mientras que problemas políticos de gran complejidad se resuelven desde una «cegadora certeza moral». Entre los firmantes, personajes tan dispares como Chomsky o JK Rowling, escritoras, como Atwood, columnistas, profesores de universidad…En el fondo del mensaje, la necesidad de proteger el Estado de Derecho, la libertad de pensamiento y expresión y, en definitiva, la democracia liberal.

La carta firmada meses después por los intelectuales españoles sirve de apoyo a la de Harper's y en ella los firmantes denuncian el «uso perverso de causas justas» para terminar con la libertad de expresión, las presiones a las que son sometidos todos aquellos que desafían el discurso dominante y las consecuencias que, en forma de despidos, cancelación de congresos y otras formas de ostracismo, deben soportar quienes han criticado los abusos cometidos dentro del movimiento *Me Too* o del «anti esclavismo *new age*». Los autores apelan a la responsabilidad de los líderes empresariales, representantes institucionales y editores, y reprueban el «supremacismo moral»[30] que detectan en estas manifestaciones de la izquierda intolerante, lamentando que actitudes de esta naturaleza terminen reforzando el populismo y las posiciones políticas más conservadoras.

En ambos textos se hace referencia explícita a la dimensión más «popular» de la cancelación, que es la que afecta a personajes públicos, a quienes se retira el apoyo[31] por la manifestación, más o menos expresa, de actitudes que denotan algunos de los pecados capitales del wokismo (racismo, homofobia, machismo…)[32].

---

30 La expresión «woke supremacy» se ha acuñado para denunciar la versión radicalizada de la clásica superioridad moral de la izquierda, vid., PALMER, E. 'Woke Supremacy' Definition as Sen. Tim Scott uses phrases to rail against cancel culture. Newsweek. 2020, https://www.newsweek.com/woke-supremacy-definitiontim-scott-phrase-cancel-culture-1575448.
Otras críticas son aún más duras. Lindsay se refiere a la cultura *woke* como «lenilismo 4.0». *Vid.*, DU, G., and JEKIELEK, J., «The Woke Movement is Leninism 4.0», *The Epoch Times*, January 15, 2021, disponible en https://www.theepochtimes.com/the-woke-movement-is-leninism-4-0-political-commentator-dr-james-lindsay_3657659.html?welcomeuser=1

31 Como es sabido, la «cancelación» no constituye, en sentido estricto, una forma de censura previa. Se trata, más bien, de una retirada masiva y orquestada del apoyo social, una suerte de boicot colectivo que se desarrolla fundamental, pero no exclusivamente, a través de las redes sociales.

32 GREENSPAN, R.E. How 'cancel culture' quickly became one of the buzziest and most controversial ideas on the internet. Insider 2020. https://www.insider.com/cancel-culturemeaning-history-origin-phrase-used-negatively-2020-7

En realidad, lo «cancelable» no son solo los personajes famosos, es toda la cultura preexistente. La historia, las manifestaciones culturales más relevantes de un determinado pueblo, sus libros, estatuas, expresiones lingüísticas, películas…[33].

Pero no todos coinciden en esta lectura de los hechos. No son pocos quienes afirman que tal cancelación no existe o no, en todo caso, en la dimensión que sus críticos pretenden. Tras la denuncia de la «cultura de la cancelación» se esconden, según sus detractores, teorías conspiratorias que no resisten un análisis sereno de los hechos.

Caro sostiene que «esta respuesta de la *Alt-right* un tanto «esquizofrénica» y desmedida se puede ver en la creación de un relato totalmente imaginario y conspirador en el que las personas *woke* controlan el país y a la sociedad, multiplicando y amplificando supuestos casos de cancelación y teniendo los campus totalmente tomados por ellos»[34].

De hecho, tras la publicación de la carta del Haper's, aparece en *The Objective* «*A more specific letter on Justice and Open Debate*»[35], en la que se pone en cuestión la existencia de tal cancelación, partiendo de la base de que los autores supuestamente silenciados han logrado hacer visibles sus ideas, nada menos que a través de la privilegiada plataforma que es el Harper's Magazine.

Por lo demás, la respuesta replanta el problema en los términos propios de la cultura *woke*: «*The content of the letter also does not deal with the problem of power: who has it and who does not*»: no haber abordado el problema en términos de poder no constituye una objeción, es una refutación en toda regla que, por otra parte, autoriza a quien la destapa a no ofrecer razones ulteriores que justifiquen sus argumentos. De nuevo, la lógica del poder se convierte en la única semántica válida.

Como ha señalado Sánchez Garrido[36], la dimensión distópica del movimiento *woke* o «woketopía» se hace explícita en su vinculación a la cultura de la cancelación. «Woketopía» es un neologismo que trata de evidenciar el carácter distópico de la cultura *woke*, identificando los rasgos que lo acercan a otras ideologías totalitarias, en la medida en que justifican limitaciones a la libertad en aras del cumplimiento de causas justas, como la equidad o el verdadero progreso.

---

33 Catarinella, P., Abdul Malek, M.R., Ridzuan, M.U.M., & KRAM, S., «The So-called «Cancel Culture» Movement and its Direct Influence on Italian Culture and Language». *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences.* 12(5), 1296 – 1309. p. 1299.

34 Caro Morente, J. «Los logros del woke», *op. cit.*

35 Disponible en: https://objectivejournalism.org/2020/07/a-more-specific-letter-on-justice-and-open-debate/

36 Sánchez Garrido, P., (Don't) be woke, my friend: ¿defensa de las minorías o tiranía distópica? ,Nueva Revista, 181, 2022.

Entre los elementos distópicos de la cultura *woke* no solo se encuentra la cancelación del disidente, a menudo llevada a cabo a través de las conocidas como «shit storms» o «linchamientos digitales». También cabría citar la revisión ideológica de la historia y del canon en el arte, el cine y la literatura[37] o la creación de una «neolengua», en la que no faltan términos de profunda carga ideológica. El clima impuesto por la cultura *woke* no deja de plantear ciertamente alguna concomitancia con los escenarios descritos en *1984*, *Un mundo feliz* o *Farenheit 451*. Hace ya años que David Green advertía que, cuando el poder puede ser usado para silenciar a los críticos, las que antes fueron víctimas terminan, como en *Animal Farm*, por convertirse en agresores[38].

Mención aparte merece, desde mi punto de vista, la situación en las Universidades occidentales. Buena parte de la lucha por la hegemonía cultural a la que antes nos referíamos se ha librado precisamente en las universidades, cuestionando uno de los pilares fundamentales que ha fundado su nacimiento y desarrollo en Occidente: la libertad de cátedra.

Este fenómeno ha sido estudiado, entre otros, por Frank Furedi, quien ha puesto de manifiesto la presencia en la universidad norteamericana de actitudes y prácticas menos tolerantes que las de la sociedad en general [39]. Como ha explicado Raúl Madrid[40], la Universidad no es ajena a la eficacia de determinadas estrategias de dominación del discurso, que definen los límites de lo «decente» y «aceptable», y, por tanto, también los límites de aquello que, por resultar «inaceptable», debe ser erradicado del discurso académico, y también de las instituciones y de los símbolos. Además, estas ideas de lo «decente» y «aceptable», orbitan en torno a la protección de las minorías, cuya protección se justifica en nombre de la dignidad humana y de la equidad.

---

37 No faltan ejemplos de esto último. Entre ellos, cabe destacar la supresión del curso de introducción a la historia del arte en la universidad de Yale. Según el Yale Daily News, «el departamento de arte ha decidido que la clase podría incomodar a algunos estudiantes debido a la blancura, la masculinidad y la rectitud abrumadoras de los artistas que componen el canon occidental". "De hecho, el enfoque en el arte occidental es 'problemático', según dijo el instructor del curso, Tim Barringer, al periódico estudiantil». *Vid.*, Soto Ivar, J., «Yale suprime un curso de arte por ser "demasiado blanco, masculino y occidental", El Confidencial, 28 de enero de 2020. Disponible en https://blogs.elconfidencial.com/cultura/tribuna/2020-01-28/yale-arte-blanco-masculino-occidental_2430935/

38 Green David, We're (Nearly) All Victims Now! How political correctness is undermining our liberal culture, Civitas, Londres, 2006, p. viii.

39 Furedi, F., *What Happened to the University? A Sociological Exploration of its Infantilisation*, Routledge, Londres, 2017, p. vi. También puede consultarse la crítica demoledora de Douglas Murray al ambiente académico, especialmente entre los cultivadores de las ciencias sociales. *Vid.*, Murray, D., *La masa enfurecida. Cómo las políticas de identidad llevaron al mundo a la locura, op. cit.* p. 57 y ss.

40 Madrid, R., «Discurso Académico y Libertad de Cátedra en las Universidades Católicas en el Siglo XXI», Prudentia Iuris, Número Aniversario, 2020, págs. 391-402.

Lo propio de esta estrategia de dominación consiste en «diseñar y disponer una amplia gama de medios para desarticular las opiniones que se sitúen al margen de ella», en nombre de una cierta representación colectiva, en el sentido descrito por Lévy-Bruhl, sobre lo que constituye esta nueva moral»[41]. No es difícil, por tanto, constatar la existencia en el mundo académico de un creciente consenso para el ejercicio de la censura[42].

Muy significativo resulta ya el propio título del artículo publicado en 2014 por la estudiante senior Sandra Korn: «*The Doctrine of Academic Freedom: Let's give up on academic freedom in favor of justice*»[43]. La tesis que defiende puede adivinarse fácilmente: la protección de la libertad de cátedra debe supeditarse al cumplimiento de lo que la autora llama la «justicia académica».

Como bien sugiere Madrid, es preciso recordar que el hecho de que la libertad haya de supeditarse a la justicia no es ningún descubrimiento revolucionario (más bien, se trata de un planteamiento clásico, que puede encontrarse ya en la misma *Ética a Nicómaco*). Sin embargo, el sentido de la expresión «justicia académica» sí introduce un significado nuevo, y, más aún, un nuevo imperativo ético: si una investigación promueve o justifica la opresión, la comunidad académica debe asegurarse de que tal proyecto no pueda seguir adelante.

La sombra de Foucault es alargada y se proyecta también sobre la institución universitaria, transformada, de forma de vida en búsqueda conjunta de la verdad, en otro ámbito que se define en términos de poder. La universidad es un lugar de enfrentamiento y la libertad de cátedra (como antes señalábamos acerca del principio de igualdad ante la ley o la noción misma de Estado de Derecho) se convierte en un instrumento al servicio de la perpetuación del *status quo*, es decir, de la dominación del varón blanco y de la discriminación de los colectivos que conforman el nuevo proletariado.

La tesis de la «Justicia académica» resucita la idea de una justicia material. Sin embargo, los propios presupuestos post estructuralistas de los que parte el planteamiento que la enarbola, la privan de la posibilidad de apelar a cualquier contenido basado en la naturaleza, en este caso, de las relaciones entre las personas en el contexto académico. No queda otra salida que vincular su sentido y función a la lógica del enfrentamiento entre víctimas y victimarios, una vez puesta de manifiesto la imposibilidad epistemológica de remitir su contenido a «lo que es debido»[44].

---

41 Ibid., p. 399.

42 Ibid.

43 Korn, S.Y.L., «The doctrine of academic freedom», Disponible en http://www.thecrimson.com/column/the-red-line/article/2014/2/18/academic-freedom-justice/?, citado por Madrid, R., «¿Existe todavía derecho a la libertad de cátedra?, *op. cit*, p. 44.

44 Madrid, R., «¿Existe todavía el derecho a la libertad de cátedra?» *op. cit.,* p. 46.

Esta forma de entender la libertad de cátedra no solo constituye un recorte a su ejercicio. Representa, como afirma Madrid, un verdadero cambio de paradigma[45], que trae consigo la recuperación, probablemente inconsciente, del concepto de verdad moral, sin acompañarlo de ningún presupuesto filosófico que permita someter a crítica su contenido, que, por otra parte, raramente se hace explicito y que, en última instancia, nos reconduce a la lógica del poder y, por tanto, termina por defender como verdad moral lo que sea útil para alcanzar la victoria.

Por lo demás, la eficacia de las estrategias de dominación del discurso académico no solo se manifiesta en la exclusión de la disidencia. También en el impacto de los resultados de la investigación que se mantienen en la línea del discurso dominante. Boghossian, Lindsay y Helen Pluckrose lograron publicar, bajo nombres falsos, en distintas revistas de humanidades sujetas a revisión por pares varios artículos, de títulos realmente hilarantes y contenido ficticio[46], cuyo único mérito consistía en emplear con maestría la neolengua propia de la cultura *woke*. Una vez destapada la broma, los artículos fueron retirados. Pervive, no obstante, la percepción de que el correcto manejo de la neolengua ha sustituido al rigor académico a la hora de valorar los resultados de una investigación.

IV. *Woke* como «religión postmoderna»: algunas consecuencias indeseables de la pérdida del absoluto

Volvamos a los presupuestos filosóficos de la cultura *woke* para tratar de entender las razones de sus pretensiones totalizantes, o, por mejor decir, totalitarias. Nos interesa ahora no tanto la cuestión de la comprensión de

45 Ibid., p. 47.

46 Boyle, P, (pseudonym) «The conceptual penis as a social construct», Lindsay & Boyle, Cogent Social Sciences (2017), 3: 1330439, https://doi.org/10.1080/23311886.2017.1330439 (Retracted article); Smith (pseudonym) (2018). «Going in Through the Back Door: Challenging Straight Male Homohysteria and Transphobia through Receptive Penetrative Sex Toy Use». Sexuality & Culture. 22 (4): 1542 (Retracted article); Wilson, H., (pseudonym) «Human Reactions to Rape Culture and Queer Performativity at Urban Dog Parks in Portland, Oregon». Gender, Place & Culture: 1–20 (Retracted article). Solo citaremos literalmente el párrafo final del primero de ellos, *The conceptual penis as social construct*, y que el lector extraiga sus propias conclusiones: «An explicit isomorphic relationship exists between the conceptual penis and the most problematic themes in toxic masculinity, and that relationship is mediated by the machismo braggadocio aspect of male hypermasculine thought and performance. A change in our discourses in science, technology, policy, economics, society, and various communities is needed to protect marginalized groups, promote the advancement of women, trans, and gender-queer individuals (including non-gendered and gender-skeptical people), and to remedy environmental impacts that follow from climate change driven by capitalist and neocapitalist overreliance on hypermasculine themes and exploitative utilization of fossil fuels» (p. 6 of 7).

cuanto acontece en términos de poder, sino más bien la otra idea fuerza que explica la cultura *woke*, de carácter epistemológico y, me atrevería a decir, subrepticiamente metafísico: nuestro conocimiento mismo está condicionado políticamente y la realidad carece de entidad, viniendo constituida, de hecho, por nombres y categorías que solo designan construcciones sociales basadas en relaciones de poder, pero no realidades objetivas fuera de la existencia humana.

Interesa pues centrarnos en la negación explícita de la realidad misma, que quizá quepa entender como corolario lógico de la negación de la metafísica, a quien la filosofía había dado muerte siglos antes.

No podemos detenernos aquí a analizar este fenómeno en toda su significación. Únicamente subrayaremos que con la muerte de la metafísica se produce también la pérdida irreparable de su papel epistemológico, tal y como ha sido descrito por Frankl: mantener lo relativo como relativo, impidiendo su absolutivización[47].

Escribía Max Scheler en su imprescindible obra *El resentimiento en la moral*, que el relativista no es más que el absolutista de lo relativo[48]. Creo que algo de esto es lo que le ha ocurrido a la cultura *woke*. Al fundamentar su defensa de los colectivos oprimidos en una cosmovisión filosófica en la que no tiene cabida la metafísica (ni siquiera la física) ha terminado por convertir en absoluta su propia causa. Y es que, si las tesis de Frankl y Scheler son ciertas, lo absoluto resultaría operante (ya sea consciente o inconscientemente) como categoría del pensar humano de manera inevitable, de modo que su negación acarrea la, normalmente inconsciente, absolutivización de lo relativo.

La negación de la metafísica trae consigo, como un bumerang, el nacimiento de lo que antes hemos calificado, en relación al concepto de «justicia académica», verdades morales sin sustento metafísico alguno, que, por esta misma razón, son asumidas acríticamente, sin posibilidad de discusión, ni de refutación.

De ahí que no sean pocos los críticos y comentaristas del movimiento *woke* que lo presentan como «un movimiento cuyo principal resorte es un desvelamiento de la realidad cuasi religioso»[49]. Cabría matizar esta interpretación, a mi juicio, añadiendo que, a diferencia de los movimientos religiosos, que a menudo son conscientes de su estatus epistemológico, la cultura *woke* vendría a operar de hecho bajo la lógica de una religión sin que medie ninguna asunción consciente del carácter «revelado» de algunos de sus principales presupuestos.

---

47 Frankl, V., «Zeit und Verantwortung» en *Der Wille zum Sinn*, Hans Huberm, Bern-Stuttgart-Wein, 1972-1997, 5 Auflg. 2005, pp. 33-66.

48 Scheler, M., Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, *Gesammelte Werke*, Band III, Hrsg. María Scheler, Francke Verlag Bern, 1955.

49 Caro Morente, J., «Los logros del woke», *op. cit.*

Errasti y Pérez Álvarez sostienen que «la Justicia Social termina por ser un evangelio que asume con plena certeza que todas las personas blancas son racistas y todos los varones sexistas, que el racismo y el sexismo son sistemas que pueden existir y oprimir sin que los opresores lo sepan o tengan intención, que el sexo no es biológico sino un espectro, que el lenguaje puede ser violencia literal, la exploración de las razones de la identidad transgénero puede llevar al suicidio, el deseo de remediar la discapacidad y la obesidad son odiosos, y que todo necesita ser descolonizado»[50].

Rafael Alvira da un paso más allá para concebir este rasgo del wokismo como la deriva natural de la idea misma de democracia roussoniana en la que se asienta[51], y en la que también creemos, con el personaje de Baroja, como se cree en la Virgen del Pilar [52].

Helen Pluckrose ha estudiado el movimiento por la justicia social crítica en esta clave, identificando en el universo *woke* elementos propios del fervor religioso, como el tribalismo y el pensamiento mágico; la necesidad de una lucha entre las fuerzas del bien y el mal o la identificación de necesidades sociales y psicológicas que lo *woke* satisface y que eran, hasta ahora, satisfechas por las religiones[53].

Autores como Lindsay, y la propia Pluckrose, demandan que la presencia en el debate público de la Teoría Crítica de la Justicia Social se desarrolle bajo las reglas previstas para las religiones, puesto que, en su opinión, queda fuera de toda duda que, funcionalmente, la cultura *woke* opera en la esfera pública bajo la misma lógica de los credos religiosos, con el añadido de que no resulta identificada como una de ellas, lo que facilita que termine siendo adoptada, en un gesto suicida, como una suerte de «religión oficial» por el propio Estado liberal[54].

---

50 Errasti, J., Pérez Álvarez, M., Nadie nace en un cuerpo equivocado. Éxito y miseria de la ideología de género, Deusto, 2022, p. 174.

51 Alvira, R., Género, Feminismo, «Woke», Transhumanismo en la culminación de la lógica democrática, Conocimiento y Acción, Año 1 Núm. II, enero-junio (2022) Doi: https://doi.org/10.21555/cya.i2.1.2469.

52 «-Ése no era más que un sentimental -dijo de pronto Prats.
- ¿Y qué? -preguntó Juan.
- Creía en la Anarquía como en la Virgen del Pilar.
- En todo lo que se cree, se cree lo mismo -contestó Juan».
Baroja, P., *Aurora Roja*, Biblioteca Libre Omega Alfa, 2018, p. 127.

53 «This «religious faith» is recognizable as much by its effects, such as cancel culture and social-media dogpiles, as by its tenets: knowledge is a social construct; science and reason are tools of oppression; all human interactions are sites of oppressive power play; and language is dangerous» Pluckrose, H.; Lindsay, J., *Cynical Theories: op. cit. Vid. Chapter 1: Postmodernism: A Revolution in Knowledge and Power*

54 En definitiva, se trata de someter al movimiento a la primera enmienda, que, como es sabido, garantiza que el Congreso no puede crear ninguna ley que establezca una religión oficial o prohibir el libre ejercicio de una religión en particular. Esta enmienda protege la libertad de

V. Conciliando la lucha por la justicia social con la libertad de pensamiento y expresión

Como se deduce de las páginas precedentes, en el objetivo de conciliar la lucha por la justicia social con la libertad de pensamiento y expresión se pone en juego mucho más que la buena salud de ambos derechos fundamentales y el logro de sociedades más equitativas. Es la propia supervivencia del modelo de Estado de Derecho (incluso, justamente, en su versión social, como ponían de manifiesto los firmantes de la carta del Harper's) y la forma liberal de entender los límites al poder lo que está, desde mi punto de vista, en juego.

Los que somos conscientes de la labilidad de la conciencia moral no podemos condenar a priori prácticamente ninguna iniciativa tendente a «estar atento», a no pasar desapercibidas las actitudes y conductas moralmente indeseables, a evitar la normalización de lo malo y lo mediocre.

Como ha señalado José Antonio Marina, la rápida expansión de la cultura *woke* «pone de manifiesto odios y esperanzas dispersas. Une las reivindicaciones de las víctimas con el interés por los temas identitarios, las ideas posmodernas sobre el poder y la verdad, y el resentimiento como poderosa motivación del humillado»[55]. Claramente, el wokismo ha sabido conectar con preocupaciones reales y aspiraciones comprensibles de la ciudadanía. Algunos autores defienden que el movimiento contra-*woke* se ha limitado a criminalizar o ridiculizar una serie de protestas legítimas traían de nuevo a la palestra pública la importancia de las cuestiones morales[56].

El hecho, bajo mi punto de vista, es que la invisibilidad de ciertos colectivos sigue siendo una realidad. Las situaciones de opresión y discriminación no son (al menos, no del todo) una invención de la cultura *woke*. Existen y reclaman una respuesta, que, desde mi punto de vista, exige un esfuerzo intelectual del que depende su correcta articulación con los principios básicos de tolerancia y libertad en los que se fundamenta la convivencia en las democracias occidentales. Trataremos a continuación de esbozar brevemente cuál podría ser la «hoja de ruta» de esa respuesta contemporánea a la discrimi-

expresión, de prensa, de reunión, y el derecho de solicitar al gobierno compensación por agravios. El movimiento *woke* se habría convertido en algo así como la «religión oficial» del presente, representando límites reales a la libertad de pensamiento y expresión de los ciudadanos. *Vid.*, Lindsay, J., «A First-Amendment Case for Freedom from the Woke Religion», New Discourses, September, 2020, disponible en https://newdiscourses.com/2020/09/first-amendment-case-freedom-from-woke-religion/; También, Lindsay, J., Nayma, M., «Postmodern religion and the faith in Social Justice», en Areo, 18, 2018. Disponible en https://areomagazine.com/2018/12/18/postmodern-religion-and-the-faith-of-social-justice/

55 Marina, J.A., «Elogio y refutación del pensamiento woke», en Elogio y refutación del pensamiento Woke • José Antonio Marina (joseantoniomarina.net)

56 Lijtmaer, L., *Ofendiditos*, Anagrama, Barcelona, 2019.

nación y a la opresión que, a día de hoy, siguen sufriendo personas pertenecientes a determinados colectivos[57]. Antes, nos detendremos a reflexionar las razones por las que esa respuesta sigue, en términos generales, ausente del panorama académico occidental.

Las dificultades de la cultura *woke* para desarrollarse en un ambiente democrático y liberal sin socavar sus cimientos se explican desde los fundamentos filosóficos que articulan el discurso de la justicia social crítica y que son, en mi opinión, profundamente erróneos. Cabría afirmar que han sido, además, asumidos en buena medida por la filosofía académica contemporánea.

El fracaso de esta ha sido descrito muy acertadamente, a mi juicio, por Lukianoff y Haidt en su obra *The Coddling of the American Mind,* publicada con el significativo subtítulo: «Cómo las buenas intenciones y las malas ideas están condenando a una generación al fracaso»[58].

Los autores denuncian la existencia de ciertas ideas que se han colado de manera subrepticia en las universidades occidentales, transformando por completo su cotidianeidad y el sentido de su actividad, en aras de una bienintencionada e inclusiva idea de la educación, que se está mostrando como potencialmente suicida: la confianza ciega en los propios sentimientos y la concepción de la vida como una lucha de buenos y malos. Dos ideas fácilmente identificables dentro del imaginario colectivo del *woke*.

Otros autores, como Douglas Murray[59], apuntan a otra dimensión del problema, señalando que la filosofía académica y, en general, las humanidades, encontraban tan grotescas algunas de las afirmaciones del wokismo que, simplemente, no les dedicaron el tiempo que su innegable eficacia social hubiera merecido.

La falta de reacción por parte de la academia puede, finalmente, explicarse en otros términos, que tienen que ver con la forma en la que se presentan las restricciones a la libertad impuestas por la cultura *woke*, calificada por autores como Dreher como un «totalitarismo blando». Dreher hace partir su análisis de las intuiciones y percepciones de personas afincadas en Estados Unidos que han vivido en primera persona la experiencia de los totalitarismos del siglo XX. Esta experiencia les otorga una ventaja a la hora de distinguir cuándo estamos ante una amenaza real a la libertad. Para el resto de los estadounidenses, señala Dreher, la vida sigue siendo libre y próspera y esta

57 Nos limitamos obviamente a lo que entendemos por «primer mundo». El problema lógicamente posee una dimensión global que necesariamente relativiza la gravedad de las ofensas padecidas por ciertos colectivos marginados en el contexto de las democracias occidentales.

58 Haidt, J; Lukianoff, G., La transformación de la mente moderna. Cómo las buenas intenciones y las malas ideas están condenando a una generación al fracaso, trad. Verónica Puertollano, Deusto, Barcelona, 2019, p. 62 y ss.

59 Murray, D., La masa enfurecida, *op. cit.*, p. 57.

sensación les ciega a la hora de apercibirse del verdadero estado de salud de la democracia norteamericana[60]. Por otra parte, como señala Contreras, el «totalitarismo blando» es tanto más peligroso cuanto que el Estado ha dejado de representar el único factor de adoctrinamiento[61], lo que necesariamente le vuelve más invisible, menos identificable.

Sea como fuere, al margen de las causas que podrían explicar la pasividad de, al menos, parte de la intelectualidad occidental frente a los riesgos para la libertad que entraña la cultura *woke*, conviene, sobre todo, centrarse en cuáles deberían ser las grandes líneas de esa necesaria reacción.

En primer lugar, cabe indicar la posibilidad de iniciar un camino de retorno hacia los propios orígenes de las reivindicaciones de los colectivos oprimidos, liberándolos de la categorización que les convierte en el nuevo proletariado y que, paradójicamente, también constituye, a su modo, un factor de opresión. Ni el feminismo, ni el pensamiento antiracista compartían en sus inicios el planteamiento neomarxista que conduce a la autocomprensión de sus propias identidades como una suerte de compartimentos estancos, construidos a base de experiencias incomunicables que articulan la lógica de las relaciones víctima-victimario, y que demandan, no la igualdad, sino la discriminación positiva y la adopción de medidas a la carta que logren superar la opresión estructural a la que se encuentran sometidos.

Al revés, ambos movimientos apelaban al acervo de principios de origen cristiano-occidental que tienen en común la reivindicación de la igual dignidad de todos los seres humanos, y la identificación de una serie de principios que tienen sentido en la medida en que son reconocidos como universales[62].

La reivindicación de nuestra común condición de criaturas puede estructurarse, como la ha planteado el propio Habermas, desde presupuestos no fundados teológicamente[63]. Me parece que se trata de un punto de partida antropológico esencial en términos también estratégicos, puesto que conjura tanto cualquier tipo de idea que se oponga a la esencial igualdad entre todos los miembros del género humano (lo que, obviamente, plantea exigencias para la vida social que deberán ser atendidas) como las tentaciones de un excesivo constructivismo en el que nada, absolutamente, nos es dado.

Resuenan aquí las proféticas palabras de Adolf Reinach, cuando, al describir qué es la fenomenología y su voluntad de apuntar «a las cosas mismas», denunciaba ese miedo ante lo que es dado directamente (*die Angst vor der Gegebenheit*) que describía como «un temor extraño o incapacidad de pene-

60 Dreher, R., *Vivir sin mentiras. Manual para la disidencia cristiana,* trad. de Consuelo Val, Encuentro, Madrid, 2021, p. 12 y ss.

61 Contreras, F. Contra el totalitarismo blando, *op. cit.*, p. 11.

62 *Ibid*.

63 Habermas, J. *El futuro de* la *naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Trad. R.S. Carbó. Paidós.Barcelona, 2002, p. 25 y ss.

trar en aquello que es últimamente evidente y reconocerlo como tal, [y que] ha conducido a filosofías no fenomenológicas, en esto y en otros muchos problemas fundamentales, a construcciones insostenibles y a la postre, extravagantes»[64]. Volvamos, pues, a los orígenes de las reivindicaciones de las minorías oprimidas, y hagámoslo sin miedo a encontrarnos con la realidad.

En segundo lugar, me parece necesario retomar la cuestión de las emociones y su estatus desde el punto de vista epistemológico. Nos enfrentamos a una visión del mundo que ha sido agudamente descrita como «preocupada por la ternura, por la sensibilidad» [65]. Importa la ofensa (potencial o real) tal y como es percibida por la víctima. El debate ha dejado de ser un intercambio de ideas y argumentos racionales para convertirse en una relación de poder teñida de sentimientos que transitan desde la culpa al odio y el resentimiento.

No creo que, a estas alturas, sea posible limitarse a denostar el sentimiento y articular una defensa de la argumentación racional como única vía para abordar nuestros naturales desencuentros. Ortega ya señaló hace mucho tiempo que el tema de nuestro tiempo pasaba por encontrar la fórmula correcta para la convivencia entre corazón y razón[66]. Retomar la tradición filosófica que comienza prácticamente en San Agustín y que pasa por Pascal y Scheler, reivindicando una gramática de los sentimientos, un *ordo amoris* que evite que la referencia a la emoción y al sentir nos ahogue en las aguas de la pura arbitrariedad se convierte en un imperativo básico de la respuesta que la cultura contemporánea precisa.

Recuperar la primacía del corazón (ordenado) implica reconocer (en tercer lugar) que, si nos empeñamos en observar todas las interacciones humanas desde la óptica del poder, estamos condenados a obtener finalmente una visión distorsionada de nuestra realidad como seres estructuralmente sociales[67].

Además, se impone la necesidad de una relectura de la narración de las víctimas que incorpore las aportaciones de Nietzsche o el propio Scheler sobre el poder del resentimiento y su capacidad para deformar nuestras lecturas de la realidad. Rémi Braghe ha reivindicado esta tradición cuando advierte que, con la cultura *woke*, «tenemos mil confesiones, pero sin que haya nunca absolución...»[68]. El resentimiento impide de suyo el perdón y, con él, la posibilidad de superar el abismo entre opresores y oprimidos.

---

64 Reinach, A., *Sobre Fenomenología*, traducción de Rogelio Rovira, Encuentro, Madrid, 2014, (versión revisada de una precedente de1986).

65 Gascón, D., «Libertad de expresión y cultura de la cancelación», *op. cit.*

66 Ortega Y Gasset, J., «Corazón y cabeza» (1927) en *El tema de nuestro tiempo y otros ensayos,* Alianza, Madrid, 2022, p. 220.

67 Murray, D., La *masa enfurecida*, *op. cit.*, p. 57.

68 Brague, R., *¿Cultura de la Cancelación o cancelación de la cultura?* Intervención en el Congreso Católicos y Vida Pública, puede seguirse en https://congresotv.ceu.es/videoteca/conferencia-la-cultura-de-la-cancelacion-o-la-cancelacion-de-la-cultura

En quinto lugar, sugeriría, consecuentemente, no la negación de las ofensas, sino la reivindicación de la capacidad casi mágica que el perdón nos proporciona para volver a escribir nuestra historia y la de quien nos ofendió. Decía Spaemann que lo que singulariza al ser humano no es tanto su potencial racional o su capacidad sintiente como la posibilidad de adueñarse de su pasado y de su futuro a través del perdón y la promesa[69].

El prometer nos abre, a su vez, la ventana de la reflexión sobre la identidad postmoderna, para reivindicar, con Luri, la identidad como fundamento del mundo de la vida. Los pronombres personales, escribe, son «como la visagra del mundo de la vida»[70]. La reflexión sobre el yo se vuelve imprescindible en la posmodernidad, y la propuesta que planteamos pasa, una vez más, por retomar la tradición fenomenológica y traer al debate contemporáneo las aportaciones de Ricoer y su categorización de la identidad en relación con su conexión con el tiempo[71]. De nuevo el tiempo, proyectado esta vez hacia el futuro, nos invita a rastrear los anclajes ahistóricos de nuestra identidad, y pensarlos junto a nuestra innegable dimensión histórica. El yo postmoderno, liberado de todas las ataduras que la cultura *woke* presenta como constructos funcionales a la dominación, termina por volverse arbitrario y, por tanto, esclavo de sí mismo.

Junto a la recuperación de la dimensión, si se quiere, «esencial», del yo, hemos de abordar su conexión con la identidad del nosotros. En este sentido, sería necesario apuntar hacia una re-elaboración de estas conexiones, planteadas actualmente en términos de identidades fuertes e incomunicadas. Es preciso elaborar, al menos en sede teórica, un «nosotros» que se piense como un trampolín hacia el conocimiento del «tú» y del «yo» mismo, sin agotar la identidad del individuo en las consecuencias de su pertenencia a una o varias realidades identitarias. Recuperaríamos así, de paso, «la alegría más alta»: «vivir en los pronombres»[72], o, al menos, hacer de los pronombres un lugar habitable: «enterraré los nombres/los rótulos, la historia./Iré rompiendo todo/lo que encima me echaron/desde antes de nacer».

Los versos de Salinas condensan la propuesta fundante de cuánto se ha tratado de esbozar en este ensayo de delimitación de las líneas fundamentales de una alternativa intelectual a la teoría crítica de la justicia social. En realidad, casi todo lo dicho podría reducirse a esto: la propuesta del amor, en vez del poder, como programa emancipatorio para la postmodernidad.

---

69 Zaborowskiy, H, «Conversación con Robert Spaemann «Un animal capaz de prometer y perdonar», *Humanitas,* 13, 42, 2008, pp. 682-693.

70 Luri, G., «Identidad, piedra angular del mundo de la vida», en *Nueva Revista*, febrero 2023, Disponible en https://www.nuevarevista.net/la-identidad-piedra-angular-del-mundo-de-la-vida/#_ftnref1

71 Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

72 Salinas, P., «Para vivir no quiero», (Versos 494 a 521) *La voz a ti debida*. *Razón de amor,* Castalia, Madrid, 2007.

VI. Bibliografía

Alvira, R., Género, Feminismo, «Woke», *Transhumanismo en la culminación de la lógica democrática*, Conocimiento y Acción, Año 1 Núm. II, enero-junio (2022).

Baroja, P., *Aurora Roja*, Biblioteca Libre Omega Alfa, 2018.

Barros, N., «El reto imposible de traducir a Amanda Gorman si eres blanca», *El País*, 11 de marzo de 2021

Basallo, A., «Raíces y referentes filosóficos de la cultura woke», *Nueva Revista*, 181, 2022.

Boyle, P, (pseudonym) «The conceptual penis as a social construct», *Cogent Social Sciences* (2017), 3: 1330439, https://doi.org/10.1080/23311886.2017.1330439. Retracted article.

Brague, R., *¿Cultura de la Cancelación o cancelación de la cultura? Intervención en el Congreso Católicos y Vida Pública*, puede seguirse en https://congresotv.ceu.es/videoteca/conferencia-la-cultura-de-la-cancelacion-o-la-cancelacion-de-la-cultura

Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. de María Antonia Muñoz, Paidós, Barcelona, 2007.

Catarinella, P., Abdul Malek, M.R., Ridzuan, M.U.M., & **Kram, S.**, «The So-called «Cancel Culture» Movement and its Direct Influence on Italian Culture and Language». *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*. 12(5), 1296 – 1309.

Caro Morente, J., «Los logros del woke», *Nueva Revista*, 181, 2022.

Contreras, Jf., *Contra el Totalitarismo blando*, Libros libres, Madrid, 2022.

Cusset, F., *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze And Cia Y Las Mutaciones De La Vida Intelectual En Estados Unidos*, Melusina, Barcelona, 2005.

Delgado, R., Stefancic, J., *Critical Race Theory: An Introduction*, New York University Press, 2001.

Dreher, R., *Vivir sin mentiras. Manual para la disidencia cristiana*, trad. de Consuelo Val, Encuentro, Madrid, 2021

Du, G., and **Jekielek, J**., «The Woke Movement is Leninism 4.0», *The Epoch Times*, January 15, 2021.

Errasti, J., Pérez Alvarez, M., *Nadie nace en un cuerpo equivocado. Éxito y miseria de la ideología de género*, Deusto, 2022.

Frankl, V., «Zeit und Verantwortung» en *Der Wille zum Sinn*, Hans Huberm, Bern-Stuttgart-Wein, 1972-1997, 5 Auflg. 2005, pp. 33-66.

Fukuyama, F., *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*, trad. de Antonio García Maldonado, Deusto, Madrid, 2019.

Furedi, F., *What Happened to the University? A Sociological Exploration of its Infantilisation*, Routledge, Londres, 2017.

Gascón, D., «Libertad de expresión y cultura de la cancelación», *Nueva Revista*, 181, 2022.

Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, Roma, Einaudi, 1975.

Green D, *We´re (Nearly) All Victims Now! How political correctness is undermining our liberal culture*, Civitas, Londres, 2006.

Greenspan, R.E. *How 'cancel culture' quickly became one of the buzziest and most controversial ideas on the internet*. Insider 2020.

Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Trad. R.S. Carbó. Paidós.Barcelona, 2002

Haidt, J; Lukianoff, G., *La transformación de la mente moderna. Cómo las buenas intenciones y las malas ideas están condenando a una generación al fracaso*, trad. Verónica Puertollano, Deusto, Barcelona, 2019.

Horkheimer, M., Adorno, T., *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 2016.

Kendi, I.X., *How to be an antiracist*, One World, Random House, New York, 2019.

Korn, S.Y.L., «The doctrine of academic freedom», Disponible en http://www.thecrimson.com/column/the-red-line/article/2014/2/18/academic-freedom-justice/?,

Laclau, E, Mouffe, C., «Socialist strategy: Where next?» *Marxism Today* (enero de 1981).

Lindsay, J., «A First-Amendment Case for Freedom from the Woke Religion», *New Discourses*, September, 2020.

Lindsay, J., Nayma, M., «Postmodern religion and the faith in Social Justice», en *Areo*, 18, 2018.

Lijtmaer, L., *Ofendiditos*, Anagrama, Barcelona, 2019.

Luri, G., «Identidad, piedra angular del mundo de la vida», en *Nueva Revista*, febrero 2023.

Madrid, R., «¿Existe todavía el derecho a la libertad de cátedra? Dos corrientes polémicas en la academia norteamericana contemporánea», *Revista de Derecho*, XXXI, 1, 2018.

Madrid, R., «Discurso Académico y Libertad de Cátedra en las Universidades Católicas en el Siglo XXI», *Prudentia Iuris*, Número Aniversario, 2020, págs. 391-402.

Marcuse, *Eros y Civilización*, trad. de Juan García Ponce, Ariel, Barcelona, 2010,

Marina, J.A., «Elogio y refutación del pensamiento woke», *El Panóptico*, 35.

Meseguer, J., «El gran despertar: qué es y por qué importa la revuelta woke», *Nueva Revista*, 181, 2022, p. 5.

Mohler, A., «Black Lives Matter: Affirm the Sentence, Not the Movement», en *Public Discourse*, 2020.

Murray, D., *La masa enfurecida. Cómo las políticas de identidad llevaron al mundo a la locura*, trad. David Paradela, Península, Atalaya, 2020.

Ortega y Gasset, J., «Corazón y cabeza» (1927) en *El tema de nuestro tiempo y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 2022

Palmer, E. «'Woke Supremacy' Definition as Sen. Tim Scott uses phrases to rail against cancel culture». *Newsweek*. 2020

Perez Lledó, «Critical Legal Studies en pocas palabras», *Teoría y Derecho*, n.º 10, 2011.

Pluckrose, H., Y **Lindsay, J**., «Cynical Theories. How Activist Scholarship Made Everything About Race, Gender, and Identity—and Why This Harms Everybody», *Swift Press*, 2021.

Reinach, A., *Sobre Fenomenología*, traducción de Rogelio Rovira, Encuentro, Madrid, 2014.

Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

Salinas, P., «Para vivir no quiero», (Versos 494 a 521) *La voz a ti debida. Razón de amor*, Castalia, Madrid, 2007.

Sánchez Garrido, P., «(Don't) be woke, my friend: ¿defensa de las minorías o tiranía distópica?», *Nueva Revista*, 181, 2022.

Scheler, M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Gesammelte Werke, Band III, Hrsg. María Scheler*, Francke Verlag Bern, 1955.

Sensoy, O. y **Diangelo, R.** «Is Everyone Really Equal?: An Introduction to Key Concepts in Social Justice Education», *Multicultural Education Series*, J Banks ed., 2017.

Smith (pseudonym) (2018). «Going in Through the Back Door: Challenging Straight Male Homohysteria and Transphobia through Receptive Penetrative Sex Toy Use». *Sexuality & Culture*. 22 (4): 1542 (Retracted article).

Soto Ivar, J., «Yale suprime un curso de arte por ser "demasiado blanco, masculino y occidental", *El Confidencial*, 28 de enero de 2020.

Wilson, H., (pseudonym) «Human Reactions to Rape Culture and Queer Performativity at Urban Dog Parks in Portland, Oregon». *Gender, Place & Culture*: 1–20 (Retracted article).

Zaborowskiy, H, «Conversación con Robert Spaemann «Un animal capaz de prometer y perdonar», *Humanitas*, 13, 42, 2008, pp. 682-693.

RELIGIÓN Y NACIONALISMO EN LA CONSTRUCCIÓN DE SOCIEDADES INCLUSIVAS

Jaime Rossell
Universidad de Extremadura
rosgran@unex.es

SUMARIO

I. Introducción. II. El derecho fundamental de libertad religiosa y su importancia en la construcción de sociedades plurales e inclusivas. III. Religión y nacionalismo. IV. Religión y nacionalismo en España. V. Bibliografía.

I. Introducción

Suele ser común entre la doctrina jurídica cuando acude a las bases fundantes del Derecho en la cultura occidental, que torne su mirada hacia las civilizaciones que nos precedieron. Y también resulta incontestable que cuando la doctrina se refiere a la influencia del cristianismo en la conformación de la cultura jurídica occidental, argumente cómo «la participación cristiana en la edificación de la cultura jurídica europea… no se limita únicamente a una tarea de guardia y custodia de la tradición romana (sino que)… los teólogos cristianos se incorporarán a una corriente filosófico-jurídica precristiana (que es)… capaz de integrar la concepción iusnaturalista de los filósofos estoicos y la mejor tradición de la jurisprudencia romana»[1].

También en este sentido, Navarro Valls señala que «los europeos pensamos con categorías mentales griegas, los esquemas jurídicos romanos son fundamentales para entender nuestro derecho, pero el sustrato ideológico y ético que empapa el pensamiento y el derecho europeo es, en su base cristiano»[2].

1 Corona Encinas, Alex, «La aportación del cristianismo en la construcción de la identidad europea: Una mirada histórico-jurídica», *Revista de Estudios Europeos*, vol. 79, enero-junio 2022, p. 559.

2 Durán Corsanego, Emilio, «La Europa cristiana», *Verbo*, núm. 441-442, 2006, p. 118.

Weiler, durante el proceso de redacción de la Constitución europea, reivindicó la necesidad de fundamentar en el cristianismo la comunidad ética europea, sin que ello supusiera una quiebra del principio de neutralidad que debía presidir la construcción europea[3]. E incluso el propio Habermas, valedor de un Estado liberal y secularizado, reconocía cómo el cristianismo es un modelo ético en el que, paradójicamente, sigue inspirándose la sociedad democrática moderna de Europa.

Estas opiniones ejemplifican el argumento que se pretende desarrollar a lo largo de este trabajo. La necesidad de reconocer la influencia de la religión en la conformación del actual sustrato jurídico de nuestra sociedad y no olvidar el papel de la misma. Actualmente creo necesario seguir mirando hacia lo religioso en el proceso de construcción de una sociedad inclusiva que está siendo amenazada por fenómenos como el del nacionalismo y el populismo religioso y político.

En la construcción de esa sociedad, si bien entiendo que han de tener un papel relevante las iglesias cristianas, el judaísmo e incluso el Islam, parece necesario centrar la mirada en el cristianismo que ha de jugar un papel fundamental al ser evidente su presencia mayoritaria en la sociedad occidental actual y por identificarse por su respeto a todas las religiones.

Estas raíces religiosas han aportado conceptos como el de tolerancia, libertad, igualdad[4] o fraternidad. Conceptos que durante la Revolución francesa fueron utilizados por los revolucionarios, que adquirieron conciencia del valor de la dignidad y de la libertad del individuo, lo que trajo como consecuencia el reconocimiento de los derechos del hombre en 1789.

Por este motivo no compartimos la afirmación de aquellos que niegan la fundamentación religiosa de un conjunto de derechos que tienen como piedra angular la dignidad de la persona. En este sentido, cobran una enorme fuerza las palabras de San Juan Pablo II cuando, refiriéndose a la Declaración

3 Weiler advertía de cómo un texto constitucional tiene un especial valor a la hora de fijar valores identitarios y culturales compartidos por la comunidad. Y en ese sentido, señalaba cómo la constitución no se otorga a una sociedad, sino que ha de partir de los ciudadanos y ser reflejo de unos valores y principios compartidos. Es en este punto cuando Weiler llama la atención acerca de cómo el cristianismo surge como un primer referente en la percepción de una serie de valores comunes por parte de los pueblos europeos y aboga por su inclusión dentro del texto. Esta demanda de Weiler, que también habían puesto de manifiesto una serie de países, no fueron atendidas. *Vid.* Corona Encinas, Alex, «La aportación del cristianismo…», cit., p. 566.

4 De hecho, el concepto de igualdad hay que entenderlo desde la teoría del derecho natural cuyo origen se vincula al mundo clásico y fue recogido y amparado por el cristianismo. Otro ejemplo de lo que estoy diciendo es el desarrollo, por parte de Francisco de Vitoria, del Ius Gentium, germen del moderno derecho internacional y cuyo objetivo último era conseguir el «bien común de todos», un concepto que como veremos seguidamente tiene una intensa huella cristiana y que fundamenta y legitima los derechos fundamentales. *Vid.* Corona Encinas, Alex, «La aportación del cristianismo…», cit., p. 562.

Universal de los Derechos Humanos, señalaba que «hace cincuenta años el marco político posbélico no permitió que los autores de la Declaración la dotaran de una base antropológica y de referencias morales explícitas; pero sabían bien que los principios proclamados se desvalorizarían rápidamente si la comunidad internacional no procuraba enraizarlos en las diversas tradiciones nacionales, culturales y religiosas»[5].

Argumento que refuerza el Papa Francisco al señalar que «desde una perspectiva cristiana hay una significativa relación entre el mensaje evangélico y el reconocimiento de los derechos humanos según, el espíritu de los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos»[6].

Sin querer entrar en polémica acerca de si la fundamentación de los derechos fundamentales debe responder a posiciones iusnaturalistas o corrientes iuspositivistas, pues excede el motivo de este trabajo, considero necesario señalar que los derechos humanos son ante todo una exigencia moral que necesita de una concreción jurídica por lo que, aunque se trata de un fenómeno de carácter secular, no debemos olvidar que tiene raíces religiosas[7].

Para sostener esta tesis es necesario acudir a los textos de Santo Tomás de Aquino donde se observa cómo se perfila una antropología en la que se detectan exigencias fundamentales para el hombre y se habla de preceptos e inclinaciones naturales del mismo, pudiéndose extraer de ello una serie de normas o preceptos que constituyen los fundamentos de los derechos humanos y que están vinculados, a mi juicio, a la idea o noción del bien común. Un bien común hacia el que estamos inclinados y a través del cual, una vez alcanzado, como señala McIntyre, podremos lograr el bien propio[8].

Para Santo Tomás de Aquino el ser humano se realiza plenamente en la medida que asume su papel en el conjunto del que forma parte, la sociedad en la que vive. Y concibe la ley natural como la razón integradora de los hombres dentro de los colectivos de los que naturalmente forma parte, siendo que por medio de esta ley natural el hombre se dispone hacia el bien común. Un bien común social integral del que forma parte el bien común político, que es el que debe promover y tutelar el Estado[9].

---

5 Mensaje con motivo del Cincuenta aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 30 de noviembre de 1998. *Vid.* https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1998/november/documents/hf_jp-ii_spe_19981130_50th-onu.html

6 Discurso a los Miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede el 8 de enero de 2018. *Vid.* https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180108_corpo-diplomatico.html

7 *Vid.* el estudio de Moltmann, Jürgen, «Théologie et droits de'homme», *Revue des sciences religieuses*, núm. 52, 1978, pp. 299-314.

8 Mcintyre, Alasdair, «Theories of Natural Law in the Culture of Advance Modernity», en: McLean, Edward B. (ed.), *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, ISI Books, 2000, p. 109.

9 *Ibid.*, pp. 109 y ss.

De esta forma, en la tradición aristotélico-tomista «la noción de ley está asociada íntimamente a la noción de bien común (toda vez que)… la ley es concebida como un instrumento para la consecución de dicho bien»[10]. Y el contenido mínimo de ese bien común «sería aquella calidad mínima de la convivencia cuyo respeto y promoción es exigible a ciudadanos y gobernantes»[11].

Finnis, que sigue los postulados de Santo Tomás de Aquino, sostiene que los derechos humanos serán la proyección jurídica de las exigencias que plantea la realización de los bienes básicos en una comunidad política. Él entiende que «uno no puede promover o respetar el bien común sin respetar… aquellos derechos cuyo contenido son los mismos bienes humanos básicos y cuya realización requiere de la cooperación de los restantes miembros de la comunidad política. El respeto de los derechos humanos es así la forma específica en la que se concreta la promoción del bien común»[12].

Se trata de unos derechos que «cada uno de nosotros los tiene porque cada miembro individual de la especie tiene la dignidad de ser persona. Y esto no es un estatus que pueda ser conferido o retirado, sino una realidad que debe ser reconocida»[13], por lo que estos derechos preexisten a la ley civil y deben ser exigidos, ya que el respeto a estos derechos humanos supone el respeto del bien humano, en la propia existencia y en la equivalente humanidad o los derechos humanos de los otros[14].

Por este motivo, «cuando nos referimos a los derechos como fundamentales, aludimos a aquellos que expresan una de las realidades más dignas de la persona, que definen al ser humano como tal, y que no es otra que demostrar su naturaleza de ser racional. Son derechos que se generan en el ámbito propio e innato de la racionalidad y conciencia personales del individuo y que preexisten al ordenamiento positivo del Estado. Por tanto, en la positivización de estos derechos, aunque existe una fundamentación de los mismos que responde a una argumentación filosófica no debemos olvidar que del mismo modo también tienen una argumentación religiosa que es compatible»[15].

Pero sea ese conjunto de derechos reconocidos producto de la ley natural o de los hombres, lo verdaderamente importante es que la ley ayude al hombre a disponerse adecuadamente hacia el bien común, que es el fin último que ha de tender la sociedad. Un bien común que, señala la Constitución

10 Poole, Diego, «Bien común y derechos humanos», *Persona y Derecho*, 59, 2008, p. 107.

11 *Ibid*., p. 112.

12 Cruz Ortiz de Landázuri, Luis María, «Los derechos humanos y el bien común. Una aproximación desde John Finnis», *Persona y Derecho*, vol. 83, 2020/2, p. 554.

13 *Ibid*., p. 567.

14 *Ibid*., p. 568.

15 Rossell, Jaime, «La necesidad de la presencia de la religión en el espacio público en las sociedades democráticas», en: San Miguel Pérez, Enrique (coord..), *Democracia, cristianismo, acción política*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2020, p. 111.

Gaudium et spes[16], se define como «el conjunto de aquellas condiciones del colectivo social que permiten, ya sea a la colectividad como… a sus miembros, alcanzar la propia perfección más plena y rápidamente»[17].

En este punto, Finnis llama la atención sobre la necesidad de que esta ley civil inculque en las personas una serie de virtudes para que estas puedan funcionar como garantes de la justicia y la paz dentro de la comunidad y se alcance el bien común. Para hacerlo posible, mantendrá que los poderes públicos deben promover medidas legislativas que permitan a los ciudadanos la adquisición de dichas virtudes, aunque advertirá de que este papel que han de desempeñar la ley civil y los poderes públicos, en el desarrollo virtuoso del ciudadano para la preservación de los derechos humanos, ha de ser un papel secundario. En opinión de Finnis, el papel principal debe corresponder en primer lugar a la familia y a las instituciones religiosas, que son las que colaboran en la difusión de la moralidad promoviendo las virtudes humanas[18].

Porque, como señala Robert George, «cuando las familias, las organizaciones religiosas y otras instituciones de la sociedad civil no cumplan (o sea incapaces de desempeñar su misión) difícilmente las leyes serán suficientes para preservar la moral pública… y por supuesto la ley funciona mal cuando desplaza a estas instituciones y usurpa su autoridad»[19].

Este es el motivo de que la Constitución *Gaudium et spes* nos advierta de que, en el Estado democrático «aquellos a quienes compete la responsabilidad de gobierno deben poder interpretar el bien común de su propio país, no sólo según la orientación de las mayorías, sino desde la perspectiva del bien efectivo de todos los miembros de la comunidad civil, incluidos también los grupos minoritarios»[20]. Por esta razón, somos de la opinión de que el Estado ha de interpretar qué es el bien común pero no debe determinarlo pues, como señala Salinas, sólo desde la perspectiva del derecho natural así como partiendo de las fuentes religiosas y filosóficas es posible obtener un conjunto de derechos humanos que respondan a unos valores éticos universales y razonables.

«Sólo desde los derechos humanos se puede conseguir el reconocimiento de la dignidad de toda persona (pero también)… sólo desde la dignidad del hombre se puede llegar a una adecuada fundamentación de estos

16 Se trata de la única Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II y fue aprobada el 7 de diciembre de 1965. *Vid.* https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

17 n.º 74.

18 Poole, Diego, «Bien común y derechos humanos», cit., p. 129.

19 George, Robert P., *Para hacer mejores a los hombres*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2002, p. 205.

20 n.º 169.

derechos»[21], motivo por el que creo que es imposible que estos derechos dependan simplemente de unos meros criterios de legalidad esgrimidos por el legislador[22].

Frente al proceso de mitificación que reciben en la sociedad actual las ideas de progreso y de ciencia, y que defienden la idea de una ley que responde exclusivamente a criterios racionales, es necesario, como nos advierte Benedicto XVI, fortalecer los valores objetivos universales y la razón moral a los que ha de aspirar todo ser humano mediante la respuesta que nos da el derecho natural[23].

Por este motivo, únicamente si justificamos la existencia de los derechos humanos desde una filosofía no individualista, podremos defender la conexión entre la existencia de los mismos y el bien común[24]. Un bien común que no se convierte en un límite que, en aras de la convivencia, restrinja los derechos de los individuos sino que se convierte en elemento fundante y definidor de esos derechos[25].

Es evidente que la actual sociedad está en crisis y que en gran medida ello es consecuencia de la progresiva pérdida de libertades que estamos padeciendo. Y esta crisis de la historia de la libertad que estamos sufriendo se ha debido, por un lado, «al aislamiento de otros conceptos de los que es inseparable como la verdad, la justicia, el bien, o la responsabilidad y en segundo término porque se ha buscado una libertad reducida a la categoría de nuevo derecho individual, con el deseo de implantar un concepto radical de libertad que no dependiera de nada, ni de nadie»[26]. Pero una libertad puramente individualista, que además le es impuesta al hombre desde fuera, acaba por convertirse en algo destructivo para el hombre.

---

21 Salinas Mengual, Jorge, «Derechos humanos y libertad religiosa en el pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XXXVI, 2020, p. 231.

22 Como señala Salinas, «esta idea de dignidad y derechos, en el contexto bíblico, se identifica con la idea de filiación, que por el bautismo propicia que la persona pueda participar de la naturaleza divina… implica para el sujeto un coexistir y una corresponsabilidad en la construcción del bien común». Salinas Mengual, Jorge, «Derechos humanos y libertad religiosa…», cit. p. 197.

23 *Vid.*, Ratzinger, Joseph, *Europa, raíces, identidad y misión*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2005, p. 65.

24 «Si abordamos el estudio de los derechos humanos a partir de una noción de naturaleza normativa, que no se identifique con la pura autonomía del hombre, entonces sí podemos plantear la cuestión de si los derechos humanos corresponden al hombre con independencia de su voluntad… en el fondo… la cuestión decisiva: la de si aceptamos o no la condición del hombre como criatura, esto es, fruto de un acto creador». *Vid.* Poole, Diego, *«Bien común y derechos humanos»*, cit., p. 100.

25 *Ibid.*, p. 130.

26 Salinas Mengual, Jorge, «Derechos humanos y libertad religiosa…», cit. pp. 200-201.

En la actualidad, en una gran parte de nuestra sociedad y en la mentalidad de parte de nuestros políticos, sigue existiendo una idea de libertad que la presenta como una liberación frente a las tradiciones morales o espirituales, de manera que el hombre, para ser libre, ha de liberarse de toda atadura exterior y vincularse exclusivamente a su razón. Se entiende que la libertad es un vínculo, pero sólo respecto de la verdad que puede ser conocida a través de la razón. Frente a esta concepción determinista de la idea de libertad, que la reduce al ámbito exclusivo de lo material, Benedicto XVI defiende que el lugar más idóneo de la libertad estará en la dimensión espiritual de la persona, de tal manera que no puede estar sometida a leyes rígidas[27].

Es verdad que, para que exista una auténtica libertad, la que sirve al bien y a la justicia, es necesario que exista un ordenamiento jurídico que la haga efectiva y que garantice su protección y su promoción. Pero ese derecho ha de ser el que busque el bien de todos, el bien común. Por esa razón la auténtica libertad no va a consistir en poseer cada vez más derechos individuales, sino que su crecimiento estará asociado a la progresiva asunción de deberes y responsabilidades[28]. Es en este punto cuando se hace necesario reivindicar el papel que juegan la garantía y la protección de los derechos fundamentales de los individuos y los grupos para la construcción de sociedades inclusivas.

II. El derecho fundamental de libertad religiosa y su necesidad en la construcción de sociedades plurales e inclusivas

La primera de las libertades a las que nos estamos refiriendo, en palabras de Jemolo[29], es la libertad religiosa[30]. Y el primer derecho junto al derecho a la vida, es el derecho fundamental a la libertad religiosa[31] pues, como

27 *Ibid.*, p. 203.

28 *Vid.*, RATZINGER, Joseph, «Verdad y libertad», Humanitas, n.º 14, 1999, p. 21.

29 *Vid.* JEMOLO, Arturo Carlo, *I problema pratici della libertà*, 2.º ed., Ed. Giuffrè, Milan, 1972.

30 Aunque no se trata del único autor que realiza esa afirmación. Por ejemplo Beneyto afirma el «carácter primario y fundamental –'fundante' de las demás libertades– que posee lo que genéricamente se denomina 'el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión' y, en especial, del derecho a la libertad religiosa». BENEYTO, José María, «Artículo 16. Libertad ideológica y religiosa», en: ALZAGA, Oscar (ed.), *Comentarios a las Leyes Políticas. Constitución española de 1978*, vol. II, EDERSA, Madrid, 1984, p. 334; también Soriano pone de relieve que «algunos juristas suelen considerar la libertad religiosa como una libertad primaria: Jemolo concibe... como la primera de las libertades. Viladrich distingue entre el plano existencial, donde está antes el derecho a la vida, y en el plano de la esencia, en el que figura en primer lugar la libertad de pensamiento, creencias y religión». SORIANO, Ramón *Las libertades públicas*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 62.

31 Se trata de un derecho que es «innato, inviolable, imprescriptible de toda persona humana... [y que] es derecho fundamental porque expresa una exigencia de justicia innata a la dig-

señaló Benedicto XVI, «abarca tanto la libertad individual como colectiva de seguir la propia conciencia, tanto en materia religiosa como de libertad de culto. Incluye la libertad de elegir la religión que se estime por verdadera y de manifestar públicamente la propia creencia. Hunde sus raíces en la dignidad de la persona, garantiza la libertad moral y favorece el respeto mutuo»[32].

Un derecho que además es matriz, pues se concreta en un conjunto de derechos que son parte del contenido del mismo y que mantienen una relación de interdependencia con otros derechos fundamentales como la libertad de expresión, la libertad de enseñanza o la libertad de reunión.

Hemos de entender la libertad religiosa como un derecho propio de la dignidad humana que ayuda a que el hombre pueda alcanzar su plenitud, de manera que contribuirá a alcanzar el bien común de la sociedad. Por este motivo defendemos la necesidad de que el Estado promueva una legislación que garantice el desarrollo de este derecho natural, de este derecho fundamental, para cada persona[33] y para cada grupo.

Ahora bien, estas libertades no tendrían nunca un efecto práctico si no fuesen reconocidas por los ordenamientos jurídicos. Por este motivo, es necesario que los Estados reconozcan o regulen estos derechos, para que así el individuo pueda ejercitarlos. Los primeros reconocimientos formales que se hicieron en el mundo Occidental de los denominados derechos de libertad religiosa, pensamiento y conciencia están recogidos en las Declaraciones de Derechos americana y francesa[34] y hoy en día han sido acogidos por prácticamente todos los Estados modernos que reconocen la existencia

nidad de la naturaleza de toda persona humana, y en esta medida contiene una idea o definición de persona». *Vid.*, VILADRICH, Pedro Juan, «Ateísmo y libertad religiosa en la Constitución», *Ius Canonicum*, vol. XXII , 1982, pp. 32-33.

32 BENEDICTO XVI, Adhortatio Apostolica postsynodalis «Ecclesia in Medio Oriente», 14 de septiembre de 2012, n.° 26, *Acta Apostolica Sedis*, An. 104, 5 de Octubre de 2012, p. 762. *Vid.* https://www.vatican.va/archive/aas/documents/2012/ottobre2012.pdf

33 *Vid.*, BENEDICTO XVI, Mensaje a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales el 29 de abril de 2011.*Vid.* https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20110429_social-sciences.html

34 La Declaración de Derechos de Virginia, aprobada el 12 de junio de 1776, señala en su sección 16 que «la religión, o el deber que tenemos para con nuestro Creador, y la manera de cumplirlo, sólo puede regirse por la razón y la convicción, no por la fuerza o la violencia; y por consiguiente todos los hombres tienen igual derecho al libre ejercicio de la religión, de acuerdo con los dictados de su conciencia...». Por su parte, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, aprobada por la Asamblea Nacional Francesa el 26 de agosto de 1789, señala en su artículo (art.) 10 que «nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no altere el orden público establecido por la Ley»; y en su art. 11, «la libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciosos del hombre...».

de los mismos siendo su misión garantizarlos y protegerlos mediante una adecuada regulación jurídica[35].

Actualmente la Unión Europea trabaja en la búsqueda de un ordenamiento jurídico que armonice los de los distintos países miembros y, en este sentido, el derecho fundamental de libertad religiosa con todo lo que supone en cuanto al ejercicio del mismo por parte del individuo o los grupos y la presencia de la religión en el espacio público, no puede ser una excepción. Sobre todo en una Europa que en los últimos decenios ha cambiado su configuración política y humana, convirtiéndose no sólo en una sociedad multicultural sino también multirreligiosa en la que poder generar espacios de inclusión en lo que el individuo y los grupos pueden ejercer sus derechos.

Pero esta sociedad en construcción no debe olvidar sus raíces. Por este motivo, en esta nueva realidad, ya no basta con una simple unión económica y monetaria, sino que debemos entender que es necesario volver a la idea de construir una Europa con alma, como defendió Schuman al señalar que «los países europeos han sido moldeados por la civilización cristiana y ésta es el alma de Europa que hay que hacer revivir»[36], una Europa en la que estén presentes los principios cristianos de solidaridad y fraternidad[37]. Como señala, también en el mismo sentido el Papa Francisco, es necesario estimular a Europa a «redescubrir su propio patrimonio cultural y religioso, de tal manera que, adquiriendo nueva conciencia de los valores sobre los que está edificada, pueda mantener viva al mismo tiempo su propia tradición y seguir siendo un lugar de acogida, heraldo de paz y desarrollo»[38].

Lo cierto es que aunque el derecho fundamental de libertad religiosa está reconocido en los países occidentales, la religión está sufriendo en muchos de ellos un proceso de marginación al considerarse como un elemento sin relevancia e incluso en ocasiones desestabilizador.

En su momento Berten, al analizar la crisis de la Modernidad, nos explicó que «la modernidad fundada sobre la confianza en la razón humana, venía arrastrada por un triple proyecto: (…) el progreso científico (…) el dominio

35 *Vid.* Rossell, Jaime, «La necesidad de la presencia de la religión en el espacio público…», cit., pp. 112-113.

36 Poupard, Paul, «Un alma para Europa. Robert Schuman, 1886-1963», *Pensamiento y Cultura*, núm. 6, 2003, p. 31.

37 Como señala el Papa Francisco «En la "modernidad" se ha intentado construir la fraternidad universal entre los hombres fundándose sobre la igualdad. Poco a poco, sin embargo, hemos comprendido que esta fraternidad, sin referencia a un Padre común como fundamento último, no logra subsistir». Carta Encíclica *Lumen Fidei*, n.º 54, 29 de junio de 2013. *Vid.* https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html

38 Discurso a los Miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede el 8 de enero de 2018. *Vid.* https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180108_corpo-diplomatico.html

total de la naturaleza al servicio de la empresa humana (…) y los proyectos políticos construidos por la voluntad de control sobre la historia de las sociedades humanas»[39]. Frente al fracaso de este modelo, como se ejemplifica en algunas de las sociedades de nuestro entorno y en los conflictos religiosos generados en las mismas, hoy se vuelve a poner de manifiesto la necesidad de una vuelta hacia lo religioso, abriendo otra vez un espacio nuevo para la dimensión espiritual del sentido.

Si bien la secularización se había asociado con progreso situándola en el origen de la modernidad, lo cierto es que hoy en día ya hemos de hablar de sociedades postseculares. «Las ciudades son, cada vez más, cuna de una creciente diversidad religiosa. Las migraciones internacionales y la movilización de las identidades religiosas en la esfera global contribuyen a incrementar la visibilidad de las comunidades religiosas en el espacio urbano»[40]. El hecho religioso, pues la persona además de ciudadano es también creyente, vuelve a ocupar un lugar central en la esfera pública y se convierte en una herramienta fundamental en la construcción de sociedades inclusivas. No cabe pues, como algunos propugnan, relegarlo al ámbito privado.

Y aunque existen en algunos países ejemplos que denotan el interés por legislar en estas cuestiones relativas a la gestión de la diversidad religiosa y su presencia en el espacio público, lo cierto es que no hay una política homogénea y única de la Unión Europea pues no existen competencias para armonizar el derecho relativo a la gestión de la diversidad religiosa, el ejercicio del derecho fundamental por parte del ciudadano o las comunidades o el modelo de relaciones entre el Estado y las Iglesias.

De hecho, los Estados tienen autonomía frente a la Unión Europea respecto de los mecanismos esenciales de organización de la protección de los derechos fundamentales, tal y como se establece expresamente en el artículo 51 de la Carta Europea de los Derechos Fundamentales, que señala que «las disposiciones de la presente Carta están dirigidas a las instituciones y órganos de la Unión, respetando el principio de subsidiariedad, así como a los Estados miembros únicamente cuando apliquen el Derecho de la Unión. Por consiguiente, éstos respetarán los derechos, observarán los principios y promoverán su aplicación, con arreglo a sus respectivas competencias (…).».

En este sentido, y porque así está previsto en los párrafos 1 y 2 del artículo 17 del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea[41], la posición de

---

39 Berten, Ignace, «¿Un alma para Europa?», *Cuadernos de Trabajo Social*, 9, 1996, pp. 226-227

40 Griera, Mar y Burchardt, Marian, «Religión y espacio público: el conflicto en torno a la regulación del velo integral islámico», Papeles del CEIC. I*nternational Journal on Collective Identity Research*, vol. 2016/2, papel 159, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, http://dx.doi.org/10.1387/pceic.16190

41 «1. La Unión respetará y no prejuzgará el estatuto reconocido en los Estados miembros, en virtud del Derecho interno, a las iglesias y las asociaciones o comunidades religiosas. 2. La Unión respetará asimismo el estatuto reconocido, en virtud del Derecho interno, a las organizaciones filosóficas y no confesionales…».

privilegio de que gozaron y siguen gozando algunas confesiones religiosas ha dictado las líneas de cada uno de los sistemas de Derecho eclesiástico vigentes en Europa[42]. Y aunque el reconocimiento del derecho fundamental de libertad religiosa como fundamento de una sociedad democrática[43] y la adopción de principios constitucionales como el de aconfesionalidad o neutralidad estatal e igualdad y no discriminación entre las confesiones ha supuesto en la mayoría de estos países un cambio en cuanto a la regulación que hasta ese momento habían realizado, ello no ha supuesto hasta el momento una desaparición de lo religioso del espacio público.

A pesar de ello, y defendiendo una pretendida neutralidad estatal en materia religiosa, cada vez es más común que en algunos países se exija al ciudadano, que al mismo tiempo es creyente, que ejerza su profesión renunciando a sus convicciones al limitar el ejercicio de su derecho a la objeción de conciencia; o prohibiendo el uso de símbolos religiosos o su exhibición en el espacio público, alegando la necesidad de respetar las creencias de otras personas, lo que implica limitar el derecho de los creyentes a poder manifestar públicamente su fe; o mediante la negación de las raíces culturales y religiosas que son parte de la identidad de muchos países[44].

La propia moral religiosa es expulsada «en nombre de una supuesta neutralidad del poder dominante, que termina imponiendo su moral en todos los ámbitos de la vida social[45] (de manera que) (…) esta obsesión por la neutralidad del poder político, supone (…) la destrucción de la verdadera comunidad, que se funda sobre valores compartidos, fomentados y protegidos también por la autoridad política»[46].

---

42 *Vid.* entre otros, Mazzola, Roberto (ed.) *Diritto e Religione in Europa*, Il Mulino, Bologna, 2012; Emilianides, Achilles, *Religious freedom in the European Union*, Peeters, Leuven, 2011; Doe, Norman (ed.), *Law and Religion in Europe,* Oxford University Press, New York, 2011; *y* Robbers, Gerhard (ed.), *State and Church in the European Union*, Nomos, Baden-Baden, 2005.

43 El propio Tribunal Europeo de Derechos Humanos, en diferentes sentencias, se ha encargado de determinar con claridad que la libertad de pensamiento, conciencia y religión es uno de los fundamentos de las sociedades democráticas. En este sentido pueden consultarse, a modo de ejemplo la Sentencia *Kokkinakis v. Greece, de* 25 de mayo de 1993, (§31); *Sentencia Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova*, de 13 de diciembre 2001, (§114); Sentencia *Buscarini v. San Marino* de 18 de febrero de 1999, (§34), Sentencia *Leyla Şahin v. Turkey*, de 10 de noviembre de 2005, (§104); y Sentencia *S.A.S. v. France, de* 1 de julio de 2014, (§124).

44 *Vid.* Benedicto xvi, Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede el 10 de enero de 2011. *Vid.* https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20110110_diplomatic-corps.html

45 *Vid.* el interesante trabajo de McIntyre, Alasdair, «Social Structures and Their Threads to Moral Agency», *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, núm.74 (289), Jul. 1999, pp. 311-329.

46 Poole, Diego, «Bien común y derechos humanos», cit., pp. 132-133.

Así lo pone de manifiesto Benedicto XVI en la Encíclica *Caritas in veritate* al señalar que «la promoción programada de la indiferencia religiosa o del ateísmo práctico por parte de muchos países contrasta con las necesidades del desarrollo de los pueblos, sustrayéndoles bienes espirituales y humanos. Cuando el Estado promueve, enseña, o incluso impone formas de ateísmo práctico, priva a sus ciudadanos de la fuerza moral y espiritual indispensable para comprometerse en el desarrollo humano integral y les impide avanzar con renovado dinamismo en su compromiso en favor de una respuesta humana más generosa al amor divino»[47].

Pero, como ya hemos apuntado, la posición de los diferentes países europeos frente a la gestión del hecho religioso no ha sido, ni es, la misma. Cada país es producto de su propia historia y como consecuencia de ello es diferente del resto de países miembros, por lo que existen países confesionales como Grecia; con Iglesia de Estado como Suecia, Dinamarca o Finlandia; y países aconfesionales que optan por modelos de laicidad como el francés o el holandés; o de cooperación como el alemán, el italiano y el español.

Lo que es evidente es que la religión ha sido durante siglos un elemento aglutinador de la sociedad, aunque hoy en día, con el establecimiento de nuevas confesiones religiosas en los territorios, se están planteando diversos conflictos que afectan a la convivencia[48]. De hecho, las diferentes confesiones religiosas que históricamente estaban asentadas en estos países ya no juegan el mismo papel que antaño —es el caso de la Iglesia católica y las Iglesias protestantes— y otras, que han irrumpido en los mismos, empiezan a tener gran relevancia, siendo uno de los ejemplos más evidentes el del islamismo[49].

Ya hemos apuntado que desde mediados del siglo pasado y como consecuencia, entre otros factores, de los procesos migratorios que ha sufrido la UE, ésta se ha convertido en una sociedad plurirreligiosa que ha roto con la hegemonía cristiana. Como consecuencia de esta nueva realidad los individuos y las comunidades religiosas, al ejercer su derecho fundamental de libertad religiosa, han generado una serie de nuevas situaciones que han traído consigo el que los diferentes países europeos hayan tenido que modificar sus ordenamientos nacionales. En este sentido, el uso de símbolos religiosos en el espacio público, el reconocimiento de eficacia civil al matrimonio religioso, la construcción y apertura de lugares de culto, la alimentación y la asistencia religiosa en instituciones públicas, la enseñanza religiosa o el

47 Benedicto xvi, Litterae Encyclicae Caritas in veritate, 29 de junio de 2009, n.º 29, *Acta Apostolica Sedis*, An. 101, Agosto 2009. (Consultado en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/la/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

48 *Vid.* la obra de Ferrari, Silvio e Ibán, Iván C. *Diritto e Religione in Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1997.

49 Aunque existen numerosos estudios sobre la materia, basten a modo de ejemplo las Actas del Coloquio internacional realizado en Fez (Marruecos) entre el 14 y 15 de marzo de 2009 y que llevan por título *Le statut juridique de l'islam en Europe*, Ed. Marsam, Rabat, 2010.

estatus de los ministros de culto se han convertido en cuestiones que han necesitado la atención del legislador.

Es en este contexto donde diferentes sucesos acaecidos en países como Francia, Austria, Polonia, Chequia, Hungría, Reino Unido, Holanda, Bélgica, España o Alemania nos muestran por un lado una sociedad que en ocasiones no es capaz de atajar sucesos racistas ni situaciones discriminatorias por parte de las mayorías religiosas y, por otro, cómo personas pertenecientes a minorías religiosas no tienen ningún interés en integrarse en la sociedad de acogida al no aceptar determinadas reglas de convivencia generándose, en ambos casos, un populismo religioso[50] o un nacionalismo religioso que provoca, en no pocas ocasiones, una radicalización de los grupos y de la propia sociedad. Se hace necesario establecer un marco jurídico en el que sea posible generar espacios de inclusión y de integración de estas minorías religiosas para que puedan ejercer su derecho de manera real y efectiva como los ciudadanos que pertenecen a la mayoría religiosa.

España es uno de los países que han intentado otorgar al individuo y a las confesiones un régimen jurídico dentro del cual puedan desarrollar y ejercer el derecho de libertad religiosa, que sea acorde con los principios de libertad[51], igualdad y no discriminación[52] y neutralidad[53], creando un sistema de Derecho eclesiástico en el que todos los individuos vean reconocido su derecho de libertad religiosa, independientemente de la creencia que profesen, y en el que las confesiones gocen de un status similar dentro del ordenamiento interno[54].

---

50 *Vid.*, en este sentido el sugerente ensayo de De Diego González, Antonio, *Populismo islámico*, Ed. Almuzara, Córdoba, 2020.

51 Es el principio básico del que derivan el resto, de manera que los demás principios informadores de la sociedad española dependen del de libertad religiosa en aspectos esenciales de su contenido y de su operatividad. Como ya señaló el Tribunal Constitucional en la STC 24/1982, de 13 de mayo supone la existencia de un área de acción humana (que se refiere a la religión y las creencias) que es inmune a la intervención estatal, respecto de la cual el Estado se prohíbe cualquier concurrencia junto con los ciudadanos en calidad de sujeto de actos o actitudes ante la fe y la religión, sean del signo que fueren.

52 Recogido en el artículo 14 de nuestro texto constitucional, permite el tratamiento diferenciado si no es discriminatorio y obedece a razones objetivas y causas razonables y proporcionadas. Así lo señala la STC 109/1988, de 8 de junio al declarar que «la observancia y el acatamiento del principio y de su concreción como derecho de igualdad no impide que el legislador pueda valorar situaciones y regularlas distintamente mediante trato desigual, pero siempre que ello obedezca a una causa justificada y razonable, esencialmente apreciada desde la perspectiva del hecho o situación de las personas afectadas».

53 Conocido también por la mayor parte de los autores como el principio de laicidad, ya en uno de sus primeros pronunciamientos el Tribunal Constitucional en su STC 1/1981, de 26 de enero, afirmó que la Constitución proclamaba el principio de aconfesionalidad y neutralidad en el artículo 16.3. Esto significa que la religión y las creencias, en sí mismas consideradas, son ajenas al Estado en cuanto tal, de manera que éste no puede adoptar ante lo religioso ninguna actitud propia del sujeto de fe.

54 *Vid.* Rossell, Jaime, «La necesidad de la presencia de la religión en el espacio público…», cit., pp. 115-117.

Para ello, nuestra Constitución, además de los principios anteriormente mencionados, enunció el principio de cooperación[55] que da sentido a nuestro sistema de relaciones Estado–Iglesias y que se ha convertido en un modelo que siguen numerosos países de nuestro entorno[56].

El Estado entiende la cooperación como la predisposición a facilitar y promover las condiciones que hacen posible el acto de fe y los diversos aspectos o manifestaciones que derivan del mismo. Esa predisposición se expresa en el propósito de llegar a un entendimiento con los sujetos colectivos de la libertad religiosa para regular aquellas expresiones del fenómeno religioso con trascendencia jurídica en el derecho estatal. Y es que no podemos olvidar, como se ha señalado anteriormente, que el individuo es ciudadano pero también creyente, por lo que en ocasiones es necesario que el legislador tenga en cuenta cuáles son sus necesidades para poder desenvolverse como ciudadano dentro de la sociedad de la que forma parte.

En consecuencia, el Estado asume su deber de promoción de la libertad religiosa y reconoce a los grupos religiosos como ámbito a través del cual el individuo puede desarrollar su derecho de libertad religiosa. El Estado valora de manera positiva el hecho religioso y establece un sistema de «laicidad positiva», en palabras de nuestro Tribunal Constitucional[57], sin que ello quiebre los principios de neutralidad, igualdad y no discriminación.

Este modelo de laicidad positiva se contrapone a dos ideologías que actualmente vienen a negar o limitar el derecho fundamental a la libertad religiosa: el

55 Recogido en el art. 16.3 de la Constitución, se trata de un principio de carácter instrumental. Los poderes públicos no sólo desempeñan una función garantizadora de los ámbitos de libre inmunidad y represión de las conductas que vulneran o interfieren el ejercicio de los derechos fundamentales, sino que asumen una tarea promocional de los mismos. Como consecuencia de ello, las creencias religiosas se convierten en un objeto de atención específica y privilegiada y la cooperación se mueve en un delicado equilibrio pues, si el Estado no quiere comportarse de forma confesional o discriminar a un ciudadano por motivos religiosos, la cooperación con las confesiones deberá hacerse de manera que queden salvaguardadas la libertad e igualdad del resto de grupos religiosos y de los no creyentes. Pero al mismo tiempo, para ser fiel a dicho principio, no puede considerar la religión como un simple asunto de conciencia que pertenece a la esfera íntima del individuo, sino que ha de valorarlo de forma positiva facilitando y promoviendo las condiciones que hagan posible el ejercicio del derecho de libertad religiosa, tanto de los individuos como de los grupos.

56 *Vid.* en este sentido mi trabajo Rossell, Jaime, «La LOLR en el contexto de la Unión Europea», en: Rossell, Jaime y Nasarre, Eugenio, *La Ley Orgánica de Libertad Religiosa (1980-2020). Por la concordia religiosa y civil de los españoles*, Edic. CEU, Madrid, 2020, pp. 50 y ss.

57 Señala la STC 46/2001, de 15 de febrero, FJ 4, que «el art. 16.3 de la Constitución, tras formular una declaración de neutralidad (SSTC 340/1993, de 16 de noviembre, y 177/1996, de 11 de noviembre), considera el componente religioso perceptible en la sociedad española y ordena a los poderes públicos mantener 'las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones', introduciendo de este modo una idea de aconfesionalidad o laicidad positiva que 'veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y estatales' (STC 177/1996, de 11 de noviembre)».

laicismo y los fundamentalismos religiosos. En el caso del laicismo, como veremos seguidamente, se pretende la exclusión de la religión del ámbito público, se considera la fe como un elemento exclusivamente religioso y se busca instaurar una suerte de religión política como lo fueron el nazismo y el comunismo, lo que desgraciadamente es defendido desde algunos partidos políticos y sectores sociales y parece que está calando en una parte de nuestra sociedad

Ya nos había alertado el Papa Francisco del peligro de este movimiento laicista en su Discurso a los participantes en la conferencia «Repensando Europa»[58] al señalar que, «desafortunadamente, cierto prejuicio laicista, todavía en auge, no es capaz de percibir el valor positivo que tiene para la sociedad el papel público y objetivo de la religión, prefiriendo relegarla a una esfera meramente privada y sentimental. Se instaura así también el predominio de un cierto pensamiento único, muy extendido en la comunidad internacional, que ve en las afirmaciones de una identidad religiosa un peligro para la propia hegemonía, acabando así por favorecer una falsa contraposición entre el derecho a la libertad religiosa y otros derechos fundamentales».

En el caso de los fundamentalismos y los populismos religiosos, éstos defienden un fideísmo irracional que pretende imponer su verdad sin respetar el derecho fundamental de todo individuo a buscar esa verdad[59]. Como señala De Diego, refiriéndose al populismo islámico, «el populismo religioso, violento o no, es altamente diverso pero sus fines últimos convergen. Se trata de imponer a la fuerza una práctica religiosa, que no espiritual, implementando un dogmático sistema moral que suele ir unido a una visión ideológica o política acorde. Para ello, los creyentes se sienten elegidos para hacer llegar un mensaje de *salvación* a otras personas que no lo han solicitado o que no están interesadas en él en virtud de su libertad de conciencia. Sin embargo, tanto para el populista religioso como el ideológico piensan que primero la voluntad del pueblo debe cumplirse y debe imponerse (…) (lo que) ha causado notorios problemas dentro y fuera de las comunidades islámicas dificultando la convivencia y generando malestar social, especialmente en lo que llamamos Occidente (…).»[60].

III. Religión y nacionalismo

Parece evidente que la historia nos ha demostrado cómo la religión es un factor que puede operar como grupo básico de identidad. De hecho, Europa durante siglos ha sido un ejemplo de ello, pues las guerras religiosas fueron una constante a lo largo de la historia. Ahora bien, aunque es cierto que las mismas finalizaron hace mucho tiempo, desgraciadamente, hoy en día, el

58 Celebrada el 28 de octubre de 2017. *Vid.* https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171028_conferenza-comece.html

59 Salinas Mengual, Jorge, «Derechos humanos y libertad religiosa…», cit. p. 213.

60 De Diego Gonzalez, Antonio, *Populismo islámico*, cit., pp. 20 y ss.

uso político de la religión y el uso religioso de la política han venido a desdibujar la regulación que de este derecho fundamental realizan los textos constitucionales en la gran mayoría de los países de nuestro entorno. Además, el resurgimiento del nacionalismo en algunos países europeos, que ha utilizado la defensa de la religión mayoritaria, ha traído consigo una debilitación en el ejercicio del derecho de libertad religiosa por parte de algunas de las minorías que recientemente se han establecido en dichos países.

En este sentido es necesario poner de manifiesto cómo hay características del nacionalismo y de la religión que tienen similitudes. Los aspectos sentimentales e irracionales, el peso de la tradición, la referencia totalizante a su objeto o el idealismo de los que profesan fidelidad, son elementos comunes a la religión y al nacionalismo. De ahí que sean numerosos los autores que señalan que los nacionalismos son la nueva religión civil de nuestro mundo.

«El nacionalismo es un mecanismo que sustenta la idea de nación con la exaltación de elementos tales como la lengua, la etnicidad, la religión, y la conciencia de pertenecer a una entidad política duradera. Se trata de criterios que permiten distinguir entre «nosotros» y «ellos», y que por lo tanto imprimen una forma de identificación para el grupo interno y el externo. En otras palabras define quién es miembro de esa comunidad imaginada…(Y en ese proceso se produce) una idealización de la propia nación que conlleva la aparición de un sentimiento de superioridad nacional, la consideración de la nación como un grupo homogéneo y una aceptación acrítica del Estado nacional y de las autoridades nacionales.

Algunas de estas características no son exclusivas del sistema político y pueden ser homologables en otros sistemas sociales como es el caso de la religión, con la diferencia de que su discurso no está centrado en la consolidación de un Estado Nacional, pero sí en la homogenización de grandes masas de población ante una misma idea de la trascendencia»[61].

Y son estas características las que hacen que la nación y la religión constituyan recursos que permiten resguardar y conformar la identidad personal y la colectiva. Como señala Linz, a lo largo de la historia ha existido «un uso político de la religión para legitimar la autoridad política y la obtención de apoyo para un régimen. Al mismo tiempo, los líderes religiosos han utilizado el apoyo de las autoridades políticas para perseguir su propio ideal y sus propios intereses morales y materiales»[62]. Y aunque es verdad que la religión no ha sido por sí sola un elemento creador de naciones, sino que ha ido siempre unida a otros elementos, normalmente ha actuado como un actor de fortalecimiento nacional e identitario.

---

61 Rodríguez García, José Miguel, «La religión como predictor de las actitudes hacia la nación», *Actualidades en Psicología*, 21, 2007, p. 169.

62 Linz, Juan José, «El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo versus la religión-sucedáneo», *REIS*, 114/06, p. 13.

Pero estos nuevos nacionalismos y populismos que han surgido en los últimos tiempos en los países de nuestro entorno pueden suponer por un lado, la vuelta de las religiones políticas, un fenómeno que se creyó superado con la derrota de los totalitarismos y, por otro, el resurgimiento de la politización de las religiones, fenómenos ambos de los que ya advirtió Linz.

Históricamente las religiones políticas han tratado de competir con las religiones existentes intentando ocupar su posición. Un ejemplo de lo que decimos fueron el advenimiento en la primera mitad del siglo XX del nazismo, el fascismo y el comunismo como ideologías que trataron de suplir las religiones establecidas en esos territorios. Pero este fenómeno no es exclusivo de aquellos regímenes y épocas sino que también estas religiones políticas han tenido éxito en sociedades secularizadas. Sociedades que defendieron adoptar un modelo de laicidad en la gestión del fenómeno religioso, y en las que se ha terminado adoptando una posición hostil hacia la presencia de la religión en la esfera pública al convertirla en el enemigo. Como señala Linz, «las religiones políticas tratan de competir con las religiones existentes, ocupar su posición y, si es posible, destruirlas. Desde el ángulo de las tradiciones religiosas existentes, las religiones políticas son profundamente antirreligiosas. En la medida en que rechazan cualquier referencia a la trascendencia y a las tradiciones religiosas y culturales, desde las religiones existentes no son una religión más, sino una no-religión y una parte del proceso de secularización»[63].

Este modelo hostil de separación entre el Estado y la Iglesia, apoyado actualmente en Europa por algunos partidos políticos, se fundamenta en último término en el rechazo al pluralismo cultural y religioso, que es el respeto por los diferentes sistemas de significados y modelos de conductas sociales. Este modelo, al que calificó como laicista, parte de la idea de que la auténtica comunidad política requiere de un sistema de valores compartidos, de creencias e incluso de rituales patrióticos y civiles que reemplacen a las manifestaciones religiosas en nuestra sociedad secularizada. De esta forma, se desplaza a la religión del espacio público, al ser considerada una fuente de división en la sociedad y se crean «religiones políticas (que) también son parte del proceso de secularización en la medida en que parecen tener éxito en sociedades que han experimentado un proceso de secularización, de pérdida de la fe religiosa»[64].

Este laicismo a modo de religión política comienza a ser una realidad en los gobiernos de algunos países de Europa, siendo un ejemplo muy evidente la Ley de separatismo francés promovida por el presidente Macron y aprobada en 2021 y que puede llevar a que el país derive en un nacionalismo laicista. Se trata de un laicismo estatal militante que se nos presenta al modo de una religión política, propia de sistemas totalitarios o de modelos políticos en los

63 *Ibid.* p. 14.

64 Linz, Juan José, «El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión…», cit., p. 16.

que, en aras de una pretendida neutralidad, como señala el Papa Francisco, se excluye cualquier manifestación religiosa de la vida pública y se degrada a los creyentes a ciudadanos de segunda categoría[65].

Asemejándose a este fenómeno de la religión política, nos encontramos con otro dilema central durante los siglos XIX y XX, que no es otro que la politización de la religión al servicio del nacionalismo o el nacionalismo al servicio de la religión. La aparición de este es consecuencia de la existencia de «dos situaciones que históricamente han facilitado la fusión de religión y política. Por un lado, encontramos algunos regímenes autoritarios que rechazan el individualismo y los valores de la sociedad liberal. Por otro, facilitan también esta fusión ciertas manifestaciones de nacionalismo cultural que aparecen en el proceso de construcción de las naciones o de afirmación de la identidad nacional»[66].

El problema ético del «nacionalismo» como elemento definidor de la esencia pre-política del Estado y de sus fines y objetivos sociales, culturales y jurídicos se le planteó al Magisterio de la Iglesia con los totalitarismos comunista, fascista y con el nacional-socialista alemán. Y ya entonces, Pío XI, el 14 de marzo de 1937, en la Encíclica «Mit brennender Sorge»[67], concluye con la tesis de la diametral incompatibilidad de estos totalitarismos no sólo con los postulados fundamentales de la fe cristiana, sino también con los principios éticos más elementales de la razón humana; mientras que el 19 de marzo del mismo año, en la Encíclica «Divini Redemptoris»[68], condenará al comunismo.

En este sentido, es necesario poner de manifiesto cómo las tomas de posición del Pensamiento Social Cristiano (PSC) sobre la cuestión nacional (la nación y el nacionalismo) no son frecuentes ni abundantes, salvo al comienzo del pontificado de Pío XI (1922), las que realizó los años inmediatamente anteriores a la segunda guerra mundial (1938–1939) y las más conocidas de Juan Pablo II en 1980[69] y 1995[70], en el contexto del fin de la guerra fría y que curiosamente han sido descontextualizadas por parte de un clero «nacionalista». De hecho es necesario subrayar que el PSC siempre ha tratado a

65 Discurso a los Miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede el 8 de enero de 2018. *Vid.* https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180108_corpo-diplomatico.html

66 LINZ, Juan José, «El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión…», cit., p. 20.

67 *Vid.* https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge.html

68 *Vid.* https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html

69 Discurso de San Juan Pablo II ante la Unesco el 2 de junio de 1980. *Vid.* https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco.html

70 Discurso de San Juan Pablo II en la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas el 5 de octubre de 1995. *Vid.* https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html).

la Nación como realidad cultural (o socio–cultural) más que como realidad política. Y que, en contra de los deseos de algunos clérigos y teólogos, ni siquiera el discurso de Juan Pablo II en 1980, tan citado por aquellos, supuso un cambio radical de paradigma.

El PSC no legitima ni ampara las pretensiones nacionalistas y siempre se ha pronunciado de forma crítica y atenta sobre el fenómeno del nacionalismo. Será Maritain quien en su obra «El hombre y el Estado»[71], se aproxime de forma crítica al nacionalismo. Como ha señalado Margenat, ya en los años 50 Maritain denunció «la confusión entre nación y Estado, el mito del Estado nacional y el así llamado principio de las nacionalidades por el que cada grupo nacional debe constituirse en Estado separado… La nación se diviniza y el nacionalismo la pervierte. Entiende que en este proceso la nación es agredida por el nacionalismo, pues se trata de una ilusión, contraria al derecho natural ya que según éste las comunidades políticas tienden a ser configuradas por lo que son y no deben configurarse por lo que ideológicamente son constreñidas a ser. Este nacionalismo es destructor de la civilización y de la nación como cuerpo político»[72]. El nacionalismo, según Maritain, acaba desembocado en el culto ciego a la patria, el culto nacional, a veces racista, que toma la función superior de la moral o de la religión. «En términos más actuales y hoy suficientemente estudiados, contrastados y debatidos, el nacionalismo se convierte en una religión de sustitución»[73].

En esta misma línea, el PSC siempre ha considerado el llamado nacionalismo exagerado como una proposición no aceptable y aunque acepta el valor de la nación como una realidad histórica-cultural, no siempre la identifica con un Estado soberano. De hecho, aun reconociendo el papel central de la nación como sujeto histórico, nunca ha pretendido legitimar las posiciones de los nacionalismos que reclaman para la nación una configuración política como Estado independiente y soberano. Por el contrario, el magisterio pontificio subraya el valor del patriotismo, del amor a la tierra patria, a la vez que subraya los límites de éste cuando se convierte en un nacionalismo inmoderado que desvirtúa ese valor y absolutiza la nación como sujeto político autónomo, independiente de su configuración[74].

Esta fusión entre religión y nacionalismo ha supuesto en ocasiones la politización de la religión para lograr los objetivos tradicionales de la nación y en muchas sociedades ha supuesto una tentación para los líderes religiosos. No siempre es fácil saber si los intelectuales, al elaborar una religión politizada, lo hacen como resultado de sus sentimientos religiosos o como resultado

71 Maritain, Jacques, *El hombre y el Estado*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1992.

72 Margenat Peralta, Josep María, «Cuestión nacional y nacionalismos en el Pensamiento social cristiano», *Revista de Fomento Social,* núm. 73/3, 2018, p. 590.

73 *Ibid.*

74 Margenat Peralta, Josep María, «Cuestión nacional y nacionalismos…», cit. pp. 606-607.

de su compromiso con la construcción de la nación. Mi impresión es que, en muchos casos, como ocurrió con algunos ideólogos del nacional-catolicismo en España, partían de una sincera convicción religiosa aunque posteriormente la religión se instrumentalizó para una agenda política diferente.

«Los líderes religiosos que apoyan el nacionalismo, especialmente en las nacionalidades minoritarias dentro de un Estado, identifican la consecución de la salvación religiosa con la liberación de la nación: sólo una nación libre puede asegurar la búsqueda de la salvación religiosa. La política nacionalista es para ellos un servicio a la religión»[75].

IV. Religión y nacionalismo en España

La Constitución de 1978 y los Acuerdos firmados entre el Estado español y la Santa Sede de 28 de julio de 1976 y de 3 de enero de 1979[76] vinieron a confirmar el cambio del imperativo legal, vigente durante la dictadura del General Franco, de la unidad católica como principio pre-político medular en la configuración jurídico-política del Estado por el del derecho a la libertad religiosa. Y todo ello bajo el supuesto sociológico y político de que la propia Nación Española en su vertebración social y cultural había dejado de ser homogéneamente católica. Por este motivo, la Iglesia católica y por ende el episcopado español, redefinirán su relación con el Estado asumiendo la doctrina del Concilio Vaticano II. «Sus consecuencias doctrinales y pastorales devendrán decisivas en orden a la reformulación de su juicio sobre el valor del «factor nacional» como su condicionante principal, prepolítico, social, cultural y religioso»[77].

Como señala Rouco, «la atención pastoral, más concretamente la magisterial, deja de centrarse en la valoración doctrinal de «la Nación» como principal sujeto pre-político, cultural y sociológico del Estado y de la Religión Católica como el elemento constituyente principal de la Nación Española y determinante de su realidad histórica y de su vigor espiritual para pasar a fijarse en la ponderación eclesial y moral de lo que supone «un nacionalismo», llamémosle particular, dentro del conjunto de un Estado (Estado-Nación o simplemente Estado) y de su inserción legal y ético-jurídico en el mismo, y lo que supondría concretamente para España»[78].

---

75 Linz, Juan José, «El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión…», cit., p. 27.

76 Cuatro fueron los Acuerdos firmados entre el Estado español y la Santa Sede: el Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos; el Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales; el Acuerdo sobre Asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y Servicio militar de clérigos y religiosos; y el Acuerdo sobre Asuntos Económicos.

77 *Vid.* el interesante e imprescindible estudio de Rouco Varela, Antonio María., «El episcopado español y su doctrina sobre el nacionalismo», *Subsidia Canonica*, 25, 2019, pp. 20 y ss.

78 *Ibid.*

Pero ante la evidencia del uso y el desarrollo jurídico-político que los políticos del País Vasco y de Cataluña estaban dando al principio constitucional de «nacionalidad», unido al terrorismo sanguinario de ETA, era necesario que el Episcopado español adoptase una postura doctrinal y pastoral respecto a esta forma de «nacionalismo» que se estaba produciendo dentro de nuestro territorio y que no parecía que fuese a acabar en una España que ya era democrática. Si bien es verdad que San Juan Pablo II había reconocido en sus discursos de 1980 y 1995 el valor moral del factor nacional en la configuración constitucional del Estado como «alma» de la sociedad y del pueblo que lo sustenta, también se opuso a que pudiese esgrimirse «la razón nacional» como un factor suficiente y moralmente decisivo para que «la nación» tenga derecho a constituirse como Estado propio e independiente[79].

Como ya he señalado, el terrorismo nacionalista de ETA hizo necesario que la Conferencia Episcopal se dirigiese a la sociedad española para aclarar las justificaciones ideológicas del terrorismo basadas en el nacionalismo y cómo estas eran contrarias al magisterio de la Iglesia católica. De esta manera, como resultado de la 79.ª Asamblea Plenaria, se publicó el 22 de noviembre de 2002 la Instrucción pastoral «Valoración Moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias»[80]. En dicho documento, bajo el epígrafe «El nacionalismo totalitario, matriz del terrorismo de ETA», se expuso toda una doctrina sobre los límites político-jurídicos en que se debe mover, concebir y actuar el nacionalismo si ha de poder ser considerado como moralmente legítimo.

---

79 En el discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas de 1995, señala San Juan Pablo II que «presupuesto de los demás derechos de una nación es ciertamente su derecho a la existencia: nadie, pues, - un Estado, otra nación, o una organización internacional - puede pensar legítimamente que una nación no sea digna de existir. Este derecho fundamental a la existencia no exige necesariamente una soberanía estatal, siendo posibles diversas formas de agregación jurídica entre diferentes naciones, como sucede por ejemplo en los Estados federales, en las Confederaciones, o en Estados caracterizados por amplias autonomías regionales. Puede haber circunstancias históricas en las que agregaciones distintas de una soberanía estatal sean incluso aconsejables, pero con la condición de que eso suceda en un clima de verdadera libertad… En este contexto es necesario aclarar la divergencia esencial entre una forma peligrosa de nacionalismo, que predica el desprecio por las otras naciones o culturas, y el patriotismo, que es, en cambio, el justo amor por el propio país de origen. Un verdadero patriotismo nunca trata de promover el bien de la propia nación en perjuicio de otras. En efecto, esto terminaría por acarrear daño también a la propia nación, produciendo efectos perniciosos tanto para el agresor como para la víctima. El nacionalismo, especialmente en sus expresiones más radicales, se opone por tanto al verdadero patriotismo, y hoy debemos empeñarnos en hacer que el nacionalismo exacerbado no continúe proponiendo con formas nuevas las aberraciones del totalitarismo. Es un compromiso que vale, obviamente, incluso cuando se asume, como fundamento del nacionalismo, el mismo principio religioso, como por desgracia sucede en ciertas manifestaciones del llamado "fundamentalismo"».

80 *Vid.* https://documentos.conferenciaepiscopal.es/flora/servlet/DocumentFileManager?source=ged&document=ged%3AIDOCS%3A487&resolution=MEDIUM&recordId=cee%3ADOCUS%3A468

Señala el documento que «las naciones, en cuanto ámbitos culturales del desarrollo de las personas, están dotadas de una «soberanía» espiritual propia y, por tanto, no se les puede impedir el ejercicio y cultivo de los valores que conforman su identidad. Esta 'soberanía' espiritual de las naciones puede expresarse también en la soberanía política, pero esta no es una implicación necesaria. Cuando determinadas naciones o realidades nacionales se hallan legítimamente vinculadas por lazos históricos, familiares, religiosos, culturales y políticos a otras naciones dentro de un mismo Estado no puede decirse que dichas naciones gocen necesariamente de un derecho a la soberanía política»[81].

«Por ser la nación un hecho, en primer lugar, cultural, el Magisterio de la Iglesia lo ha distinguido cuidadosamente del Estado. A diferencia de la nación, el Estado es una realidad primariamente política; pero puede coincidir con ser una sola nación o bien albergar en su seno varias naciones o entidades nacionales. La configuración propia de cada Estado es normalmente fruto de largos y complejos procesos históricos. Estos procesos no pueden ser ignorados ni, menos aún, distorsionados o falsificados al servicio de intereses particulares»[82].

Posteriormente, en la 88.ª Asamblea General, una nueva Instrucción Pastoral de 23 de noviembre de 2006, titulada «Orientaciones morales ante la situación actual de España»[83] subrayará los mismos principios doctrinales sobre el nacionalismo en cuanto tal, señalando que «en todo caso, habrá de ser respetada siempre la voluntad de todos los ciudadanos afectados, de manera que las minorías no tengan que sufrir intromisiones o recortes de sus derechos, ni las diferencias puedan degenerar nunca en el desconocimiento de los derechos de nadie ni el menosprecio de los muchos bienes comunes que a todos nos enriquecen»[84].

Pero parte del clero y los religiosos que vivían en Cataluña no parecían ser conscientes de este magisterio o ignoraban el mismo. De hecho, en 1981 en la revista «Qüestions de Vida Cristiana», frente al proceso de armonización eclesial iniciado por Tarancón, pedían que se reconociese la realidad peculiar de la Iglesia catalana señalando que «no se trata, ni política ni eclesialmente, de «armonizar», sino de afirmar el derecho a ser diferentes, lo que no significa poner en cuestión ni la solidaridad, ni las relaciones de justicia y buen entendimiento con las otras Iglesias y las otras naciones que configuran el Estado español»[85].

---

81 n.° 28.

82 n.° 34.

83 *Vid.* https://documentos.conferenciaepiscopal.es/flora/servlet/DocumentFileManager?source=ged&document=ged%3AIDOCS%3A584&resolution=MEDIUM&recordId=cee%3ADOCUS%3A559

84 n.° 72.

85 Nota editorial de presentación del número 109 (noviembre–diciembre de 1981) sobre «L'Església i la nacionalitat catalana»), de la revista entonces publicada por la Abadia de Montserrat, *Qüestions de vida cristiana*, p. 3.

Y con esa idea, la Conferencia Episcopal Tarraconense, constituida en 1969 por los obispos de las provincias eclesiásticas de Tarragona y Barcelona pidió, por medio del Obispo de Solsona, en el Concilio Provincial celebrado en 2005, una Conferencia Episcopal catalana que no tendría que romper necesariamente con la Conferencia Episcopal Española, pues buscaban «una solución jurídica, en orden a una acción evangelizadora y pastoral más eficaz y a una presencia eclesial más significativa en Cataluña, bono y manteniendo la relación institucional con la CEE». Huelga señalar que dicha Conferencia Episcopal catalana no ha sido aprobada por la Santa Sede.

Treinta y dos años más tarde, en 2013, la ya mencionada revista «Qüestions de vida cristiana» publicaba un nuevo número monográfico dedicado a «La independència», con un editorial en el que citaba las palabras del Abad de Montserrat Josep M. Soler y señalaba que «Hoy [2013] deseamos y proclamamos aún más [que en 1963] que la autoconciencia de los catalanes y la articulación de nuestra nación en el Estado actual han puesto de manifiesto (desvetllat) la convicción de que entre los derechos humanos también está el de decidir nuestro futuro»[86].

Curiosamente el año anterior, en 2012, la Conferencia Episcopal Española en una reunión de su Comisión Permanente había retomado el problema del juicio moral sobre el nacionalismo en su Nota final de la CCXXV de su Comisión Permanente del 3 de octubre de 2012, y que llevaba por título «Ante la crisis, solidaridad»[87], señalando al nacionalismo totalitario como uno de los factores más perturbadores de la caridad social que debe inspirar e, incluso, conformar «las relaciones políticas» desde el punto de vista de la doctrina cristiana. En dicho documento se señalaba que «reconociendo, en principio, la legitimidad de las posturas nacionalistas verdaderamente cuidadosas del bien común... ninguno de los pueblos o regiones que forman parte del Estado español podrían entenderse, tal y como es hoy, si no hubiera formado parte de la larga historia de unidad cultural y política de esa antigua nación que es España. Propuestas políticas encaminadas a la desintegración unilateral de esta unidad nos causan una grave inquietud. Por el contrario, exhortamos encarecidamente al diálogo entre todos los interlocutores políticos y sociales. Se debe preservar el bien de la unidad, al mismo tiempo que el de la rica diversidad de los pueblos de España»[88].

Siguiendo a Linz, una de las fuentes más importantes de la politización de la religión, tanto en los regímenes democráticos como en los autoritarios, es la fusión entre religión y nacionalismo. «No es fácil separar la característica

86 *Vid.* Soler, Josep María, «Els valors del catalanisme, com a factor de cohesió social», *Qüestions de vida cristiana*, n.º 247 (sobre «La independència»), pp. 155–163.

87 *Vid.* https://documentos.conferenciaepiscopal.es/flora/servlet/DocumentFileManager?source=ged&document=ged%3AIDOCS%3A7&resolution=MEDIUM&recordId=cee%3ADOCUS%3A839

88 n.º 12.

fundamentalmente política y la iniciativa de usar las identidades religiosas, los símbolos y el apoyo del clero por parte de los movimientos nacionalistas de las raíces religiosas de esta identificación. Sería un error pensar que la motivación de líderes nacionalistas profundamente religiosos y de clérigos que se involucran en movimientos nacionalistas no sea una motivación religiosa y que no intente poner el nacionalismo al servicio de la religión… Y es significativo que en muchas ocasiones estos movimientos gocen del apoyo del clero y de seglares devotos, incluso cuando encuentran la hostilidad y la condena por parte de la jerarquía»[89].

«Los sacerdotes nacionalistas, especialmente en las nacionalidades minoritarias dentro de un Estado, identifican la prosecución de la salvación religiosa con la liberación de la nación: sólo una nación libre puede asegurar la búsqueda de la salvación religiosa. La política nacionalista es para ellos un servicio a la religión… Un factor sociológico que contribuye al uso de la religión por los nacionalismos es que el clero, en muchas ocasiones, procede de familias tradicionales rurales o de pequeñas poblaciones, por lo que es más probable que esté familiarizado con la lengua vernácula. Constituye además la única elite educada que en su actividad profesional de predicar y confesar hace uso del lenguaje de la gente corriente, y naturalmente se resiste a los intentos de imposición del uso de la lengua del Estado»[90].

Ahora bien, los líderes religiosos tienen que ser conscientes de que la politización de la religión no siempre trae consigo beneficios y que normalmente implica una serie de costes para aquellos que defienden dicha postura. Entre esos costes se encuentra la puesta en cuestión, por parte de aquellos que defienden una religión politizada y sus seguidores, de las estructuras de autoridad de la Iglesia, de manera que no puedan controlar a los mismos. Y ese conflicto que se inició por parte de intelectuales religiosos y de determinado clero que lidera movimientos laicos se encontrará con que, como consecuencia de su enfrentamiento con la jerarquía y sus líderes religiosos, esa religión que han politizado se verá deslegitimada frente a los fieles e, indirectamente, el sistema político que se apoyaba en ella, que no era otro que un nacionalismo excluyente.

Y es que ese nacionalismo, que es integrista, lleva implícita la semilla del conflicto con la Iglesia, en el caso español, con la Iglesia católica. Eso es debido a que dicho nacionalismo rechaza tanto la identidad transnacional de la Iglesia como su lealtad al Vaticano, pues se podría cuestionar su nacionalismo como valor supremo. Como se ha señalado anteriormente, este enfrentamiento entre la religión politizada, el nacionalismo religioso, y la propia religión con su vocación universal, puede ser ocultado durante algún tiempo, pero tarde o temprano terminará llevando a una crisis dentro de la propia ins-

89 Linz, Juan José, «El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión…», cit., p. 26.

90 *Ibid.*, p. 27.

titución religiosa. De hecho, baste como ejemplo señalar cómo el País Vasco y Cataluña se han convertido en las dos regiones españolas con un menor número de españoles que se declaran católicos, revelando una desafección entre los fieles y la jerarquía eclesiástica de aquellas diócesis.

Pero de todo ello deben darse cuenta aquellos que son parte de la institución religiosa, los líderes religiosos y los creyentes, que también son ciudadanos. Y los políticos han de entender que, para evitar esos devaneos entre nacionalismo y religión que lleve a religiones políticas o religiones politizadas, es necesario apostar por un modelo liberal de separación entre Iglesia y Estado en el que exista un modelo de cooperación para la gestión de la diversidad religiosa.

Este modelo de relaciones, denominado en España por nuestro Tribunal Constitucional de «laicidad positiva», reduce la interferencia de las autoridades religiosas en el ámbito de la política y también reduce la interferencia del Estado en la esfera religiosa. Un modelo que reconoce el hecho religioso, en abstracto, como algo bueno para el individuo y que por lo tanto no sólo ha de reconocerlo sino que también ha de promocionarlo procurando que los poderes públicos remuevan aquellos obstáculos que no permitan el ejercicio efectivo del derecho fundamental de libertad religiosa tanto por parte del individuo como de las comunidades[91]. Un modelo de laicidad positiva al que deberíamos transitar todos los países europeos si queremos sociedades inclusivas en las que el ciudadano, que al mismo tiempo es creyente, se considere parte de las mismas.

Ello asegura cierto equilibrio en la medida en que se basa en una fórmula de cooperación que garantiza el respeto a la religión; y, en el caso de una sociedad multirreligiosa, el respeto al pluralismo religioso sin imponer un modelo secularizado de sociedad, que reserva al Estado la definición de los significados morales, los objetivos y los valores últimos y que podría degenerar en una suerte de religión política o laicismo militante creando una religión política como parece que está sucediendo en Francia y quieren conseguir algunos partidos políticos en nuestro país o politizando la religión para crear sociedades nacionalistas excluyentes.

V. Bibliografía

AA.VV., *Le statut juridique de l'islam en Europe*, Ed. Marsam, Rabat, 2010.

Beneyto, **José María**, «Artículo 16. Libertad ideológica y religiosa», en: Alzaga, **Oscar** (ed.), *Comentarios a las Leyes Políticas. Constitución española de 1978*, vol. II, EDERSA, Madrid, 1984.

91 *Vid.*, en este sentido, Rossell, Jaime, «El principio de cooperación como herramienta para el desarrollo del derecho de libertad religiosa en España», en: Moreno Antón, María (coord..), *Sociedad, Derecho y Factor Religioso. Estudios en honor del Profesor Isidoro Martín Sánchez*, Editorial Comares, Granada, 2017, pp. 577-589.

Berten, **Ignace**, «¿Un alma para Europa?», *Cuadernos de Trabajo Social*, 9, 1996.

Corona Encinas, **Alex**, «La aportación del cristianismo en la construcción de la identidad europea: Una mirada histórico-jurídica», *Revista de Estudios Europeos*, vol. 79, enero-junio 2022.

Cruz Ortiz de Landázuri, **Luis María**, «Los derechos humanos y el bien común. Una aproximación desde John Finnis», *Persona y Derecho*, vol. 83, 2020/2.

De Diego Gonzalez, **Antonio**, *Populismo islámico*, Ed. Almuzara, Córdoba, 2020.

Doe, **Norman** (ed.), *Law and Religion in Europe*, Oxford University Press, New York, 2011.

Durán Corsanego, **Emilio**, «La Europa cristiana», *Verbo*, núm. 441-442, 2006

Emilianides, **Achilles**, *Religious freedom in the European Union*, Peeters, Leuven, 2011.

Ferrari, **Silvio** e **Ibán**, **Iván** C. *Diritto e Religione in Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1997.

George, **Robert P**., *Para hacer mejores a los hombres*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2002.

Griera, **Mar** y **Burchardt**, **Marian**, «Religión y espacio público: el conflicto en torno a la regulación del velo integral islámico», *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, vol. 2016/2, papel 159, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, http://dx.doi.org/10.1387/pceic.16190

Jemolo, **Arturo Carlo**, *I problema pratici della libertà*, 2.° ed., Ed. Giuffrè, Milan, 1972.

Linz, **Juan José**, «El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo versus la religión-sucedáneo», *REIS*, 114/06, 2006.

Margenat Peralta, **Josep María**, «Cuestión nacional y nacionalismos en el Pensamiento social cristiano», *Revista de Fomento Social* 73/3, 2018.

Maritain, **Jacques**, *El hombre y el Estado*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1992

Mazzola, **Roberto** (ed.) *Diritto e Religione in Europa*, Il Mulino, Bologna, 2012.

Mcintyre, **Alasdair**, «Social Structures and Their Threads to Moral Agency», *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, n 74 (289), Jul. 1999.

Mcintyre, **Alasdair**, «Theories of Natural Law in the Culture of Advance Modernity», en: Mclean, Edward B. (ed.), *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, ISI Books, 2000.

Moltmann, **Jürgen**, «Théologie et droits de'homme», *Revue des sciences religieuses*, 52, 1978.

Poole, **Diego**, «Bien común y derechos humanos», *Persona y Derecho*, 59, 2008

Card. Poupard, **Paul**, «Un alma para Europa. Robert Schuman, 1886-1963», *Pensamiento y Cultura*, n.°6, 2003.

Ratzinger, **Joseph**, «Verdad y libertad», *Humanitas*, n.° 14, 1999.

Ratzinger, **Joseph**, *Europa, raíces, identidad y misión*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2005.

Robbers, **Gerhard** (ed.), *State and Church in the European Union*, Nomos, Baden-Baden, 2005.

Rodríguez García, **José Miguel**, «La religión como predictor de las actitudes hacia la nación», *Actualidades en Psicología*, 21, 2007.

Rossell, **Jaime** «El principio de cooperación como herramienta para el desarrollo del derecho de libertad religiosa en España», en: Moreno Antón, María (coord..), *Sociedad, Derecho y Factor Religioso. Estudios en honor del Profesor Isidoro Martín Sánchez*, Editorial Comares, Granada, 2017.

Rossell, **Jaime**, «La necesidad de la presencia de la religión en el espacio público en las sociedades democráticas», en: San Miguel Pérez, Enrique. (coord..), *Democracia, cristianismo, acción política*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2020.

Rossell, **Jaime**, «La LOLR en el contexto de la Unión Europea», en: Rossell, **Jaime** y Nasarre, **Eugenio**, *La Ley Orgánica de Libertad Religiosa (1980-2020). Por la concordia religiosa y civil de los españoles*, Edic. CEU, Madrid, 2020

Rouco Varela, **Antonio María**, «El episcopado español y su doctrina sobre el nacionalismo», *Subsidia Canonica*, 25, 2019.

Salinas Mengual, **Jorge**, «Derechos humanos y libertad religiosa en el pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XXXVI, 2020.

Soler, **Josep María**, «Els valors del catalanisme, com a factor de cohesió social», *Qüestions de vida cristiana*, n.° 247.

Soriano, **Ramón**, *Las libertades públicas*, Tecnos, Madrid, 1990.

Viladrich, **Pedro Juan**, «Ateísmo y libertad religiosa en la Constitución», *Ius Canonicum*, vol. XXII, 1982.

POLÍTICAS DE INTEGRACIÓN Y RETOS DE LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LA EUROPA ACTUAL

Zoila Combalía
Universidad de Zaragoza

SUMARIO

I. Introducción. II. Claves de la gestión pública de la libertad religiosa a la luz de los actuales contextos sociales. III. Retos y amenazas a la libertad religiosa en Europa. III.1. Escasa atención en la gestión pública a la peculiaridad que presenta la diversidad religiosa. III.2. La amenaza del laicismo combativo frente a la laicidad positiva de los Estados. III.3. Una minusvaloración de lo religioso como consecuencia del «ombliguismo» secular occidental. III.4. Los populismos religiosos. IV. Papel actual de las confesiones religiosas como actores sociales. V. Síntesis conclusiva. 6. Selección de bibliografía citada.

I. Introducción

Históricamente la religión ha sido causa, tanto de importantes conflictos y enfrentamientos, como también de avances y logros para la sociedad. No es, por tanto, un asunto baladí plantearse el modo adecuado de gestión pública del factor religioso, habida cuenta, además, de que se trata de un elemento que, de un modo u otro, en mayor o en menor medida, siempre ha estado presente en cualquier época y cultura.

Algunos podrían argüir que no es tarea de los poderes públicos —al menos en los Estados laicos o aconfesionales— ocuparse de la trascendencia o indicar a los ciudadanos cómo posicionarse en materia de creencias. Ciertamente es así. No obstante, sí es tarea de los poderes públicos proteger los derechos fundamentales de estos —entre los cuales se encuentra el de libertad y no discriminación por motivos religiosos—, así como velar para que el ejercicio de estos derechos se desempeñe dentro del orden público protegido por la ley.

En esta tarea, el Derecho estatal se enfrenta a la singularidad que presenta el fenómeno religioso. Este, sin duda, tiene una destacada dimensión individual: la persona es sujeto religioso —o no religioso— y, como tal, en el caso de la opción positiva, practica unos actos de culto, observa determinadas prescripciones de alimentación, vestimenta, festividades, educa a sus hijos en unas creencias, etc. No obstante, junto a la dimensión individual, lo religioso tiene una importante faceta colectiva, de tal modo que, como señala la Constitución (artículo 16,1[1]), no sólo los individuos, sino también las comunidades son titulares del derecho pues, sin ese reconocimiento colectivo, el derecho individual se vería impedido. Esto es, habitualmente el ejercicio personal de la religión se realiza en el marco de una comunidad y los ordenamientos jurídicos han de ocuparse de unas «entidades» —las confesiones— que, a diferencia de otras como los partidos políticos, los sindicatos, etc., han surgido al margen del Derecho estatal —de hecho, muchas de ellas existían con anterioridad a los Estados— y con unos fines —la salvación de las almas u otros similares— ajenos a este. Sin embargo, estas «peculiares entidades» actúan en la sociedad civil y sus miembros, que, a la vez, son ciudadanos del Estado, acuden a ellas para que celebren sus matrimonios, entierren a sus difuntos, les asistan en hospitales o en prisiones, etc. De ahí que la regulación jurídica estatal de lo religioso sea un tema complejo y, además, delicado por el relevante impacto que tiene en la identidad y dignidad de la persona y en la paz social.

En la función estatal de tutela y promoción de la libertad y la igualdad religiosas, el ordenamiento jurídico puede optar por varios sistemas[2]. De hecho, los tratados de la Unión Europea, siendo conscientes de la singularidad y la vinculación de esas opciones con la historia y la cultura de cada nación, no imponen un único modelo, sino que, siempre que se respeten los derechos fundamentales en la materia, establecen que «*1. La Unión respetará y no prejuzgará el estatuto reconocido en los Estados miembros, en virtud del Derecho interno, a las iglesias y las asociaciones o comunidades religiosas. (…) 3. Reconociendo su identidad y su aportación específica, la Unión mantendrá un diálogo abierto, transparente y regular con dichas iglesias y organizaciones*» (artículo 17 del Tratado de Funcionamiento de la UE)[3].

---

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».

2 Sobre los diferentes modelos vigentes en Europa, ver: López-Medina, Aurora, «La promoción de la libertad religiosa desde la neutralidad: modelos en los sistemas de relaciones Iglesia-Estado en Europa», Revista *General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n.º 56, mayo 2021. Ver también: Robbers, Gerhard (ed.), *State and Church in the European Union*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2019.

3 En Diario Oficial de la Unión Europea C 83/47, de 30 de marzo de 2010. Sobre esta cuestión ver Polo Sabau, José Ramón, *El estatuto de las confesiones religiosas en el Derecho de la Unión Europea. Entre el universalismo y la peculiaridad nacional*, Ed. Dykinson, Madrid, 2013.

En cuanto a las claves para acertar en una adecuada gestión de lo religioso en la actualidad[4], en primer lugar, es necesario partir de la realidad social existente. Ninguna medida jurídica o política puede prescindir de ello, menos en materia tan delicada como es la que nos ocupa. Partiendo de esa realidad y a la luz del objetivo a alcanzar: la convivencia pacífica y el respeto a los derechos de todos, examinaremos los principales obstáculos que se oponen a ello, para concluir con una referencia al papel positivo que, en esa tarea, pueden desempeñar las confesiones y comunidades religiosas como agentes sociales[5].

II. Claves de la gestión pública de la libertad religiosa a la luz de los actuales contextos sociales

¿Cómo se define la población europea en cuanto a pertenencia religiosa? Según los datos aportados por el Eurobarómetro de 2019[6], la mayor parte se considera cristiana (67%), con independencia del nivel de práctica religiosa[7]; un 27% se autoproclama atea, agnóstica o indiferente; y un 6% perteneciente a otras confesiones. Es necesario destacar que, tanto el número de no creyentes, como el de creyentes de confesiones no cristianas, si bien aún minoritario, se ha incrementado muy rápidamente en las últimas décadas. En defini-

4 Las conclusiones de un reciente estudio y recopilación de datos sobre garantía de los derechos de las minorías religiosas en la Unión Europea, apuntan a que, tanto los países que ofrecen mayor protección, como los de menor protección a esos derechos, no comparten un mismo modelo jurídico de relaciones Estado-religión, sino que tienen distintos sistemas. *Cfr.* el estudio en: https://atlasminorityrights.eu/. Para un análisis de esos datos ver: Ferrari, Silvio, «Muslim communities in the EU countries. An overview based on the Atlas of religious or belief minority rights»*,* en Papadopoulou, Lina (ed.), *Islam and human rights in the European Union. Islam et droits de l´homme dans l´Union Européenne*, Comares Ed., Granada 2022, pp. 15-25.

5 Una valoración de la situación de la libertad religiosa en España y de las dificultades que en su ejercicio destacan las confesiones religiosas puede verse en los Informes anuales del Ministerio de Justicia (actualmente en el de Presidencia, Relaciones con las Cortes y Memoria Democrática que, desde el RD 373/2020, de 18 de febrero, ha asumido las competencias en materia de libertad religiosa) en: https://www.mpr.gob.es/mpr/subse/libertad-religiosa/Paginas/informe-anual.aspx. Para un comentario a esos informes ver: Combalía, Zoila, «La libertad religiosa en España 40 años después de la promulgación de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa», en *Derecho y Religión*, n.º 15, 2020, pp. 169-186.

6 Discrimination in the European Union, Special Eurobarometer, 493, European Union: European Commission, 2019, en: https://data.europa.eu/data/datasets/s2251_91_4_493_eng?locale=en

7 Es preciso destacar que, entre los cristianos, no todos pertenecen a la misma iglesia, sino que el 41% son católicos, un 10% cristianos ortodoxos –de diferentes patriarcados–, un 9% protestantes –pertenecientes a diferentes iglesias– y el resto de cristianos no se identifica con ninguna de las anteriores. Es decir, existe diversidad de credos, jurisdicción y tradiciones dentro del cristianismo europeo.

tiva, las sociedades europeas son cada vez más plurales en materia religiosa, siendo especialmente significativa la creciente presencia de población musulmana[8], población que ya no es sólo inmigrante o extranjera, sino que, cada vez en mayor medida, está formada por nacionales europeos[9].

A lo anterior debe sumarse la consideración de que ya no convivimos únicamente con nuestros vecinos, sino que nuestra convivencia, a efectos económicos, jurídicos, culturales, etc., es una convivencia global en la que, lo que ocurre en un determinado país, tiene repercusión en cualquier otro lugar del mundo, debido al incremento de la movilidad, las comunicaciones, las redes sociales o internet. Así se ha visto, por ejemplo, con la reciente pandemia originada en China y que ha afectado a la población mundial; con conflictos bélicos, como la guerra en Ucrania, que ha generado una crisis energética y humanitaria que ha impactado en diferentes países; con determinados mensajes —en algunos casos discursos del odio— difundidos por internet y que llegan a todo el orbe con efectos diferentes en las distintas culturas, etc.

En definitiva, en la sociedad actual —y, por consiguiente, en la Europa actual—, la creciente diversidad y la globalización nos abocan a una convivencia entre personas de diferentes creencias. El interrogante que deberíamos formular es cómo articular una convivencia pacífica en materia religiosa en esa sociedad cada vez más plural. De ello nos ocuparemos a continuación.

En ese contexto social, la convivencia en materia religiosa debería, en mi opinión, sustentarse sobre dos pilares: en primer lugar, la salvaguarda de unos valores mínimos comunes que integran la ciudadanía europea; fundamentalmente, los derechos humanos, la democracia y el Estado de Derecho. Sin esos valores, Europa perdería su esencia y dejaría de ser lo que es. Junto al respeto a esos valores comunes, es igualmente necesario promover una ciudadanía europea que garantice la reciente diversidad; es decir, tenemos que ser capaces de crear un marco en el que haya espacio para todos con independencia de la fe que cada uno profese o de que no profese ninguna,

8 Según destaca un informe del Pew Research Center (https://www.pewresearch.org/religion/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/) la proporción de musulmanes en Europa ha aumentado significativamente y seguirá creciendo en las próximas décadas. Así, entre 2011 y 2017, aumentó más de un punto porcentual, del 3,8% al 4,9% (de 19,5 millones a 25,8 millones). En 2050, el porcentaje de población musulmana en el continente podría duplicarse, llegando al 11,2% o más. Incluso en el improbable caso de que se detuviera la migración, la población musulmana seguiría aumentando hasta un 7,4%, debido a la juventud y a las altas tasas de fertilidad de los actuales residentes musulmanes en Europa. Sobre los retos que esa presencia suscita ver: Combalía, Zoila, «Nuevos desafíos sociales y jurídicos derivados de la presencia del Islam en las sociedades occidentales del s. XXI», en: Combalía, Zoila, Diago M. Pilar y González-Varas, Alejandro (coords.), *Derecho e Islam en una sociedad globalizada*, Ed. Tirant lo Blanch, Valencia 2016, pp. 17-45.

9 En el caso de España, según un informe del Observatorio Andalusí, la población musulmana en 2021 era de 2.120.000, de los cuales 1,2 millones son migrantes (58%), pero 879.808 son ya españoles (42%). *Cfr.* en: http://observatorio.hispanomuslim.es/estademograf.pdf

un marco en el que todos seamos igualmente europeos y no exista incompatibilidad entre las nuevas identidades religiosas y la ciudadana.

De este modo, la tutela de la libertad religiosa ya no es sólo una exigencia de la dignidad de la persona que requiere no ser violentada en materia religiosa y poder expresar y manifestar las creencias libremente sin que su opción –dentro del respeto al orden público– pueda interferir en el grado de consideración ciudadana. Por supuesto que el derecho de libertad religiosa deriva, ante todo, de lo anterior, pero además, desde una perspectiva meramente pragmática, en una sociedad crecientemente global y plural como la que hemos descrito, la protección de la libertad religiosa de todos es el único camino para una convivencia pacífica[10].

III. Retos y amenazas a la libertad religiosa en Europa

Concluíamos que la libertad religiosa es hoy más necesaria que nunca por los actuales contextos sociales de diversidad. Siendo así, sin embargo, se trata de un derecho que, en la Europa actual, no siempre es debidamente valorado y correctamente gestionado. En este sentido, nos detendremos en algunas de las amenazas que se ciernen sobre él.

III.1. Escasa atención en la gestión pública a la peculiaridad que presenta la diversidad religiosa

El primer obstáculo que, en ocasiones, afronta la adecuada gestión de la diversidad religiosa es la inexacta identificación que concurre, en algunas políticas públicas, entre personas pertenecientes a minorías religiosas y extranjeros o inmigrantes. Ciertamente, los movimientos migratorios han sido la principal causa de la presencia en Europa de determinadas minorías, no obstante, en la actualidad, muchos de sus miembros son ya ciudadanos nacionales de los Estados europeos –no sólo por nacionalización, sino también de origen– y, sin embargo, siguen considerándose en amplios sectores de la sociedad menos europeos que los que pertenecen a religiones tradicionales o a ninguna religión. Así, no es infrecuente que, por ejemplo, a un musulmán español, se le pregunte de dónde es, por más que, tanto él como sus padres —o, incluso abuelos—, hayan nacido y vivido siempre en España y no conozca otro país.

No se trata sólo de una errónea percepción social, también las políticas públicas de inclusión desconocen a veces la peculiaridad que presenta la

10 El planteamiento pragmático e, incluso, estratégico, de garantizar la libertad religiosa, ha sido ampliamente debatido en Estados Unidos. Un resumen de ese debate puede encontrarse en: Shah, Timothy (ed.), *Libertad religiosa: Una urgencia global*, Ed. Rialp, Madrid 2013, especialmente págs. 123 y ss.

diversidad religiosa frente a la procedente de la inmigración o la extranjería y las aborda conjuntamente.

Así, políticas públicas habituales para este segundo colectivo como las de aprendizaje del idioma o de las costumbres del país, el acceso a la educación, el trabajo o la vivienda, por ejemplo, no son necesarias para los miembros de minorías religiosas que son nacionales del Estado y, por tanto, conocen perfectamente una lengua o unas costumbres que son las suyas, y no tienen especial dificultad en el acceso al mundo laboral o educativo. A diferencia de estas, otras políticas, como ser tratados con respeto y sin prejuicios, sí que pueden ser comunes a ambos colectivos, al procedente de la inmigración y a las personas pertenecientes a ciertas minorías religiosas, que coinciden en ser sujetos pasivos de estereotipos, recelos o, incluso, odio. Finalmente, existen unas necesidades específicas para las minorías religiosas que no van ligadas necesariamente a la condición de inmigrante o extranjero; así, disponer en su población de lugares de culto, poder celebrar sus festividades, que se respeten sus prescripciones alimenticias o de vestimenta en lugares públicos, etc.

Sin embargo, el desarrollo de esas políticas públicas específicas para la inclusión de minorías religiosas está, en general, menos desarrollado que las de otros colectivos, quizá por falta de concienciación o desconocimiento en los organismos públicos de igualdad de su singularidad e importancia. Para acomodar la reciente diversidad religiosa en Europa es preciso tener en cuenta que, lo que hoy nos cohesiona socialmente, no es que compartamos una misma fe, sino la fe en la libertad y no discriminación por razón de religión; es decir, la fe en los derechos humanos. Y, por ello, el camino a recorrer para lograr esa cohesión pasa por normalizar en la ciudadanía europea las nuevas identidades religiosas presentes, promoviendo las políticas específicas a las que nos hemos referido. A esta normalización de la diversidad religiosa se oponen algunas corrientes que, a mi entender, suponen una amenaza a la paz social. A continuación, me referiré a algunas de ellas.

III.2. La amenaza del «laicismo combativo» frente a la laicidad positiva de los estados

La laicidad o aconfesionalidad de los poderes públicos, en el sentido de no pronunciamiento de estos en materia religiosa, es, en mi opinión, el mejor modo de tutelar la igual libertad religiosa de todos los ciudadanos. Ciertamente, algunos pocos Estados europeos mantienen un sistema confesional, aunque se trata de una confesionalidad más bien formal, que se conserva por razones históricas o de tradición y que se hace compatible con el respeto al derecho de libertad religiosa.

El problema, a mi modo de ver, surge cuando determinadas corrientes defienden la neutralidad religiosa, no ya de las instituciones o de los poderes públicos, sino de los ciudadanos en el espacio social, vetando, sin razón

justificada, que estos porten un signo religioso, celebren una fiesta popular de arraigo y tradición por tener, junto al carácter popular, un origen religioso, traten de impedir la visibilización de la diversidad religiosa no autorizando la construcción de lugares de culto en el casco urbano de las poblaciones o prohibiendo, como ha ocurrido en algún caso, que las mezquitas incorporen su minarete[11], etc. Se trata de planteamientos que propugnan una artificial reclusión de la religión en el ámbito estrictamente privado, quizá por entender que el mejor modo de lograr la cohesión social en un contexto de diversidad es tratar de velar o invisibilizar cualquier identidad o manifestación religiosa, en vez de normalizarla[12].

Así, mientras que, en un modelo de laicidad positiva[13], esta se predica de las instituciones o poderes públicos y lo que se busca es que haya espacio en la sociedad para todos con independencia de la fe que cada uno profese, el laicismo combativo busca eliminar la presencia del hecho religioso, no ya de los poderes públicos, sino de la sociedad[14]. El resultado, en este caso,

11 Ver, por ejemplo, la prohibición de construcción de minaretes en Suiza sometida a referéndum el 29 de noviembre de 2009 y que salió adelante con el voto a favor del 57,5% de los votantes.

12 En esta línea se ha escrito que, para esos planteamientos occidentales, «las religiones deberían quedarse recluidas en el ámbito privado, eliminándose su presencia del espacio público. Con ello se evitaría cualquier tipo de posible influencia en las instituciones o, simplemente, que produzcan problemas a una sociedad que podría haberse librado de estos desestabilizadores agentes, portadores de intransigencia y deseos de imposición de sus criterios. De un modo u otro, el resultado al que parece que nos vemos abocados a llegar indefectiblemente, al menos a corto plazo, es que la libertad religiosa quede relegada a un derecho fundamental de segunda categoría, donde el adjetivo que acompaña al sustantivo quede en un simple recuerdo de lo que fue en otros tiempos» (González-Varas Ibáñez, Alejandro, *Libertad de expresión, libertad religiosa y prevención del terrorismo. Régimen jurídico en los ordenamientos internacional y francés*, Madrid, Dykinson, 2017, pp. 240 y 241). Para una propuesta de equilibrio entre laicidad y libertad, puede verse: Roca, María J., «Laicidad del Estado y garantías en el ejercicio de la libertad: dos caras de la misma moneda», en *El Cronista del Estado de Derecho*, núm. 3, marzo, 2009, pp. 44-51.

13 En los Estados de tradición alemana, suele denominarse como «neutralidad benevolente». Sobre la neutralidad religiosa del Estado en Alemania ver: Roca, María J., «La neutralidad religiosa del Estado en la República Federal de Alemania», en Aláez Corral, Benito y Díaz Rendón, Sergio (eds.), *Modelos de neutralidad religiosa del Estado: experiencias comparadas,* Ed. Tirant Lo Blanch, Ciudad de México, 2021, pp. 341-403. Roca, María J., «Laicidad del Estado y garantías en el ejercicio de la libertad: dos caras de la misma moneda», en *El Cronista del Estado de Derecho*, núm. 3, marzo, 2009, pp. 44-51.

14 «La laicidad supone, como es sabido, el reconocimiento por parte del Estado de su incompetencia en cuestiones religiosas e ideológicas; cuando este término se acompaña del adjetivo positiva, viene a significar que la disposición del Estado en la garantía del derecho de libertad religiosa e ideológica se caracteriza por una actitud cooperativa; mientras que cuando se califica de negativa, estamos más bien ante una postura de indiferencia o distancia frente a cualquier manifestación del ejercicio de estos derechos por parte de los ciudadanos» (Roca, María J., «La neutralidad del Estado: fundamento doctrinal y actual delimitación en la jurisprudencia», *Revista Española de Derecho Constitucional*, 16, 1996, p. 253).

es dificultar el espacio para las personas con creencias que pueden verse forzadas, en su vida pública, a tener que optar entre su identidad religiosa o su identidad ciudadana: esto es, a quitarse el *hiyab* para ir a trabajar, a desplazarse a un polígono industrial o al extrarradio para practicar su culto, a buscar enterramiento religioso fuera de su población o, incluso, de su país, etc. Lejos de eliminar conflictos, esta artificial expulsión del espacio público es, a mi modo de ver, incentivo para el aislamiento, la crispación social o, incluso, la radicalización de quienes se ven excluidos o violentados.

III.3. Una minusvaloración de lo religioso como consecuencia del «ombliguismo» secular occidental

Es también una amenaza para la tutela de la libertad religiosa en una sociedad, como la europea, altamente secularizada, la que deriva de la falta de sensibilidad hacia la importancia que, para una persona con creencias y para su dignidad, tiene el respeto de estas. A lo anterior se suma cierto subjetivismo jurídico que parte de considerar que el individuo es, cada vez en mayor medida, quien define la realidad que le afecta, y que eso debe ser aceptado por el Derecho[15]; la confluencia de ambas corrientes conduce a equiparar creencia y opinión. Ya no es que, en un Estado laico, los poderes públicos no puedan pronunciarse acerca de la veracidad de las creencias, sino que tampoco pueden pronunciarse sobre si algo son creencias y, por consiguiente, si el individuo —o un grupo de individuos— lo califican como creencias, el Derecho debe acudir desplegando su aparato de protección previsto para este derecho fundamental.

Un ejemplo extremo de esta posición es el reconocimiento en varios países[16] de la iglesia pastafari o del monstruo del espagueti volador[17], con el

15 Para una sugerente referencia al polo objetivo y subjetivo del Derecho ver: Roca, María J., «¿Hacia una Ética de mínimos?», en Fernández Lago, José (coord.), *Que resuene en el corazón de Europa: Prioridad de la pregunta por Dios*, Salamanca 2012, pp. 249-267. A la influencia de la Reforma protestante en un desequilibrio entre ambos polos se refiere la autora en: «La influencia de la Reforma protestante en el Derecho», en *e-Legal History Review*, 14, 2012; y en «Incidencia del pensamiento de Lutero sobre la fundamentación del Derecho objetivo y subjetivo», en *e-Legal History Review,* 24, 2017.

16 El 26 de enero de 2016 fue inscrita como iglesia en los Países Bajos, el 10 de diciembre de 2015 se aprobó en Nueva Zelanda la posibilidad de realizar bodas pastafaris con efectos civiles, el 22 de mayo de 2017 fue reconocida en Australia. Asimismo, son varios los países en los que permiten a sus seguidores realizarse la fotografía en documentos oficiales con un colador de pasta en la cabeza.

17 El pastafarismo o iglesia del monstruo del espagueti volador es una «religión» que inventa en 2005 un físico estadounidense agnóstico, Bobby Henderson, como crítica a la política del gobierno de Kansas que exigía, en virtud de la neutralidad de la escuela pública, que, en las aulas, al explicar el origen del universo, se dedicara el mismo tiempo a la teoría del evolucionismo de Darwin que a la teoría del diseño inteligente. Para mostrar que el crea-

argumento de que los poderes públicos no están legitimados para emitir un juicio de valor acerca de si una religión es o no es tal. En España se les denegó por dos veces la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia —la primera en 2010 y la segunda en 2016— y la denegación fue confirmada por la Audiencia Nacional en Sentencia de 19 de octubre de 2020[18]. Si cualquier realidad, por disparatada o inconsistente que sea, es una religión, en vez de elevarlo todo a la categoría de creencia lo que hago es diluir las creencias rebajándolas, en el mejor de los casos, a la categoría de opinión[19], cuando no a la de ocurrencia.

Las creencias, sin embargo, no son una ocurrencia, ni siquiera una opinión. Las opiniones, mereciendo respeto y protección jurídica, no son equiparables a las creencias. Ello porque carecen de una dimensión social e institucional, no determinan en igual medida la identidad de la persona, su posición en el mundo, no crean unos vínculos comunitarios de similar consistencia, etc.[20].

En definitiva, si equiparo religión y opinión, el siguiente paso es la desprotección de la libertad religiosa que se convierte en mera autonomía individual y, como tal, no es susceptible de protección en el ámbito público sino en el privado[21].

---

cionismo no era una teoría científica, Henderson se inventa la teoría del MEV (una deidad semejante a una enorme bola de espagueti con albóndigas) y pide que, en virtud de la neutralidad, se le dedique en las aulas el mismo tiempo que a las otras dos teorías. Como no obtuvo respuesta de las autoridades educativas, difundió su reivindicación en internet y en pocos años obtuvo millones de seguidores. El mismo Henderson se mostró sorprendido por el éxito y declaró que había escrito la carta «principalmente para divertirme». Un detalle de las supuestas creencias, mandamientos, ritos, etc., puede verse en su página web: https://www.pastafarismo.es/.

18 Ver en: https://www.pastafarismo.es/wp-content/uploads/recurso-00000732017.pdf.

19 Al modo de la Declaración, fruto de la Revolución francesa, de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 que reconoció la libertad religiosa en los siguientes términos: «Nadie debe ser incomodado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre y cuando su manifestación no perturbe el orden público establecido por la Ley» (artículo 10).

20 Sostiene McConnell que «la religión es un fenómeno especial, en parte porque juega con una variedad de papeles en la vida de las personas; es una institución, pero es más que eso; es una ideología o visión del mundo, pero es más que eso; es un conjunto de lealtades personales y un centro neurálgico dentro de una comunidad, similar a los lazos de familia, pero es más que eso; es un aspecto de la identidad, pero es más que eso; ofrece respuestas a las preguntas acercad de una realidad última y una conexión con lo trascendente, pero es más que eso. La religión no puede reducirse a un subconjunto dentro de una categoría más amplia» (McConnell, Michael, «The problem of singling out religion», *DePaul Law Review*, 50, 2000, p. 42.

21 Una referencia a la minusvaloración del derecho de libertad religiosa en el ámbito de los Estados Unidos puede verse en: SHAH, Timothy (ed.), *Libertad religiosa: Una urgencia global*, Ed. Rialp, Madrid 2013, pp. 106-119. Se refiere el autor a una tendencia actual en la que «Un número creciente de pensadores y juristas tratan la libertad religiosa con sospecha, incluso con una auténtica falta de respeto. John Finnis advierte de esta tendencia y apunta que algunos 'teóricos jurídicos y constitucionales americanos contemporáneos

III.4. Los populismos religiosos

Un reto al que se enfrenta nuestra sociedad es el de los populismos que, en el ámbito religioso, conducen al peligro de «servirse» de la religión, convirtiéndola en una ideología o herramienta al servicio del poder. Las comunidades religiosas no están exentas del riesgo de ser manipuladas, por ejemplo, cuando son vistas como un posible lugar para la captación de votos en unas elecciones políticas.

Los populismos han venido propiciados por el desarrollo de internet y de las redes sociales que facilitan la difusión de bulos —*fake news*—, aún a sabiendas de su posible falsedad, porque no interesa su veracidad, sino su utilidad para reafirmar la propia posición, a menudo yendo en contra del «otro» —cristianismo versus Islam, agnosticismo versus catolicismo, etc.—[22].

Un paradigma reciente de utilización política de la religión es el papel de la Iglesia ortodoxa rusa en la guerra en Ucrania. A partir de 2011 el gobierno de Putin comienza a utilizar la idea del *Ruskkiy Mir* (mundo ruso) como una realidad que comparte, más allá de las fronteras, una lengua, una cultura y, también, una religión. Ya no es sólo que «*los rusos son ortodoxos*», sino que «*los ortodoxos son rusos*» —o, al menos, pertenecen a ese mundo ruso—[23]. Ade-

---

mantienen que no existe nada en la religión ni en su libre ejercicio que requiera un respeto particular o mención alguna en la Carta de Derechos de la Constitución' (John Finnis, «Darwin, Dewey, Religion and the Public Domain», *Religion and Public Reasons*, vol. 5 de Collected Essays, New York, Oxford University Press, 2011, p. 17)», en p. 107.

22 Así, en un estudio publicado en la Revista Science se concluía que la falsedad se difunde significativamente más rápido y ampliamente que la verdad, en todas las categorías de información. En redes sociales, las noticias falsas tienen un 70% más de probabilidades de ser retuiteadas que las verdaderas. Las historias verdaderas tardan seis veces más en llegar a 1.500 personas que las falsas (Osoughi, Soroush; Roy, Deb y Aral, Sinan. «The spread of true and false news online», *Science*, 2018). En relación con el uso populista de las religiones, véase también González-Varas, Alejandro, «United States and Europe against Terrorism of Fundamentalist Origin: Legal Measures and the Shadow of Populism», *Bulletin of the Transilvania University of Braşov*, Series VII, Vol. 14(63), Special Issue, 2021, pp. 183-196.

23 Sobre las restricciones a la libertad religiosa de las minorías religiosas en Rusia realizadas en nombre de una supuesta «seguridad espiritual», ver: Combalía, Zoila, «Libertad religiosa y seguridad en Rusia y otros países del entorno», *Foro, Nueva Época*, vol. 23, núm. 1, 2020, pp. 223-245.
Similares políticas restrictivas se han extendido a otros países del entorno. Ver en: Peyrouse, Sébastien «Why do Central Asia governments fear religion? A consideration of Christian movements», *Journal of Eurasian Studies*, vol. 1, n. 2, 2010, pp. 135 y 136.
Sobre el marco jurídico y las relaciones Iglesia-Estado en Rusia ver: Simkin, Lev, in, «Church and State in Russia», en Ferrari, Silvio, Durham, Cole Jr. and Sewell, Elizabeth A. (eds.), *Law and religion in post-communist Europe*, Leuven, Peeters, 2003; ver también: Miroshnikova, Elena, «Religion and State in Russia», en Martínez-Torrón, Javier y Durham, Cole (eds.), *Religion and the Secular State: National Reports*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, 2015, pp. 604-605.

más, ese *Ruskkiy Mir* se presenta por el gobierno como adalid de los valores morales ante la decadencia occidental y el Patriarcado ortodoxo de Moscú entra en ese juego estableciendo esa alianza y apoyo al gobierno, lo que ha originado importantes deserciones entre los fieles ucranianos que pertenecían al patriarcado de Moscú[24]. Un ejemplo de esa política es el discurso pronunciado por Putin durante un acto oficial tras la anexión de los territorios del Dombás, el 30 de septiembre de 2022, afirmando lo siguiente: «*¿Queremos tener aquí, en nuestro país, en Rusia, «progenitor número uno, progenitor número dos y progenitor número tres» en lugar de madre y padre (¡se han vuelto locos por completo!)? ¿Queremos que nuestras escuelas impongan a nuestros hijos, desde sus primeros días en la escuela, perversiones que los lleven a la degradación?... ¿Es eso lo que queremos para nuestro país y nuestros hijos?... La dictadura de las élites occidentales tiene como objetivo a todas las sociedades... Es la renuncia a lo que significa ser humano, el derrocamiento de la fe y los valores tradicionales, y la supresión de la libertad; están llegando a parecerse a una «religión al revés»: puro satanismo. Exponiendo a los falsos mesías, Jesucristo dijo en el Sermón de la Montaña: «Por sus frutos los conoceréis». Estos frutos venenosos ya son evidentes para la gente, y no solo en nuestro país, sino también en todos los países, incluidas muchas personas en Occidente… ¡La verdad está con nosotros, y detrás de nosotros está Rusia!*». En esa defensa de los valores tradicionales frente al decadente occidente que defiende el feminismo, la ideología de género, el secularismo, etc., en esa guerra metafísica entre el bien (el Ruskkiy mir) y el mal (occidente) el Patriarcado de Moscú se alinea con el gobierno ruso.

Obviamente no es el único uso político de la religión en el mundo. Podría también mencionarse el caso de Bolsonaro que en sus campañas electorales ser sirvió de las iglesias evangélicas del país, del famoso eslogan de Giorgia Meloni en Italia: «¡Yo soy *Giorgia! Soy una mujer. Soy una madre. Soy italiana. Soy cristiana. ¡No me lo quitaréis!*». *"Sí a la universalidad de la cruz, no a la violencia islamista*» o de Erdogan, transformado el museo laico de Santa Sofía en un símbolo confesional musulmán como respuesta política de Turquía ante los desplantes de la Unión Europea.

IV. Papel actual de las confesiones religiosas como actores sociales

Una vez que hemos apuntado algunas de las amenazas o retos que ha de afrontar la sociedad europea actual para defender la libertad religiosa de

24 Sobre la situación y la dimensión religiosa del conflicto entre Ucrania y Rusia previo a la guerra ver: Casanova, José «Maidán ucranio: la movilización civil por la dignidad y la situación religiosa en Ucrania», en *Concilium: Revista internacional de teología*, n.º 361, 2015, pp. 133-140.

sus ciudadanos, nos referiremos, a continuación, al importante papel que las confesiones y comunidades religiosas pueden desempeñar como actores sociales al servicio del bien común.

En las últimas décadas, y sobre todo quizá a raíz de los atentados del 11-S, se ha incrementado la atención al papel «geopolítico» de las religiones, pero desde una perspectiva casi siempre negativa o a la defensiva: la del miedo y el consiguiente control, con el foco puesto en el peligro de la radicalización, en los lamentables casos de abusos en el seno confesional, etc.

No se ha prestado, sin embargo, atención, en igual medida, al papel positivo que las confesiones y comunidades religiosas pueden desempeñar como agentes de integración e inclusión social, especialmente en una sociedad de retos globales como es la nuestra —pandemia, cambio climático, crisis de los refugiados, etc.—.

Esto es, las confesiones pueden ser una valiosa herramienta para contribuir a la cultura del encuentro, el diálogo y la solidaridad que son necesarias para responder a los desafíos mundiales actuales. Si bien las autoridades públicas, sobre todo en el nivel de instituciones europeas y organismos internacionales, han subrayado la importancia del diálogo interreligioso —incluyendo a los no creyentes— y también del diálogo de estas comunidades con las autoridades públicas[25], sin embargo, generalmente, no termina de ser algo prioritario en las políticas nacionales, regionales o locales.

Un claro ejemplo de la función social que pueden desempeñar las confesiones es la que realizaron durante la pandemia del COVID-19. Así, como se ha puesto de relieve, «durante los peores momentos de la pandemia, las minorías religiosas elaboraron respuestas y soluciones alternativas frente al cierre de los espacios de culto y el impacto socioeconómico y emocional entre sus fieles.

25 La responsabilidad del diálogo de la UE con organizaciones religiosas y filosóficas que establece el artículo 17 del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea (TFUE), la detenta actualmente, en el Parlamento Europeo, el Vicepresidente Primero y, en la Comisión Europea, el Vicepresidente de Fomento del Estilo de Vida Europeo. En 2013, la Comisión Europea publicó unas directrices de aplicación del diálogo previsto en el artículo 17 del TFUE (https://ec.europa.eu/archives/bepa/pdf/dialogues/guidelines-implementation-art-17.pdf) en las que se estipula que los temas a tratar deben estar relacionados con la agenda de la UE y ser acordados por ambas partes, y que las organizaciones participantes deben estar reconocidas a nivel nacional y adherirse a los valores europeos. También se anima a las iglesias o asociaciones participantes a inscribirse en el Registro Europeo de Transparencia, en el que figuran 50 organizaciones religiosas y varias organizaciones filosóficas y humanistas. Las cuestiones abordadas en los últimos tres años se han centrado en los aspectos éticos de la inteligencia artificial, el Pacto Verde Europeo, la pandemia del COVID-19, las políticas de migración y asilo, el futuro de Europa, o cuestiones más generales como como la libertad religiosa y el laicismo, la persecución de los no creyentes y de los cristianos en el mundo, el papel de las iglesias y las religiones en las cuestiones sociales y la contribución humanista a la sociedad. En cuanto al Consejo de la UE celebra reuniones con arreglo al artículo 17 del TFUE dos veces al año en el marco de la Presidencia rotatoria para debatir su programa semestral (cfr. https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2018/614658/EPRS_BRI(2018)614658_EN.pdf).

Además, demostraron ser actores fundamentales de la sociedad civil intensificando su labor social con la población más vulnerable»[26].

V. Síntesis conclusiva

Hemos destacado la importancia que la gestión de la diversidad religiosa alcanza en una Europa cada vez más plural. Esa nueva diversidad hace que el respeto al derecho de libertad religiosa sea, además de una exigencia derivada de la dignidad humana, un elemento clave para la gestión pública de la cohesión social.

¿Cómo integrar a las nuevas minorías religiosas sin que Europa pierda su identidad? La clave que hemos apuntado en estas páginas se asienta, por una parte, en el respeto a unos valores mínimos comunes que constituirían el «alma de Europa». Y es precisamente esa esencia identitaria europea, el respeto a los derechos humanos, lo que nos conduce a promover un marco social en el que haya espacio para todos y en el que todos seamos igualmente europeos con independencia de las creencias que profesemos. Hacer espacio a esas nuevas identidades religiosas nos obliga a cambiar, promover, adaptar; esto es, a implantar nuevas políticas que hasta ahora quizá no eran necesarias pues teníamos unos paisajes sociales bastante uniformes en materia religiosa. Hemos sostenido que esas políticas deberían tener en cuenta la peculiar idiosincrasia del hecho religioso cuya acomodación no siempre se logra con políticas idóneas para la de otros colectivos minoritarios, como, por ejemplo, el de los inmigrantes, con el que aún se sigue identificando a los miembros de determinadas minorías religiosas que, sin embargo, son ya hoy, y en mayor medida lo serán en el futuro, nacionales europeos.

Entre las amenazas a la libertad religiosa que hemos referido en el trabajo, una es la de un laicismo combativo, empeñado en mantenerse ciego a las nuevas realidades sociales y aferrado a respetar sólo las manifestaciones privadas de la religión vetando su visibilidad y presencia en el espacio público, propiciando un clima de aislamiento u hostilidad, cuando no la radicalización, de quienes se ven obligados a esconder su identidad religiosa o a optar entre esta identidad o la ciudadana, mientras que, los ciudadanos no creyentes o creyentes de religiones tradicionales, no sufren esa presión. Supone también una dificultad para la tutela de la libertad religiosa la que deriva de la falta de sensibilidad, en una sociedad altamente secularizada, de la importancia que,

26 Barrera Blanco, José, «Las minorías religiosas frente a la crisis del COVID-19: impactos, desafíos y respuestas», *Cuestiones de Pluralismo*, vol. 2, n.º 2 (2.º semestre 2022) 30 de julio de 2022, este trabajo puede ser consultado en: https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/las_minorias_religiosas_frente_a_la_crisis_del_covid_19__impactos__desafios_y_respuestas/index.html. Sobre la libertad religiosa durante la crisis del COVID en el Derecho comparado ver el número monográfico especial de la Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, n.º 54, octubre de 2020.

para una persona con creencias y para su dignidad, tiene el respeto de estas, propugnando una reducción de la libertad religiosa a mera libertad de opinión. Otro reto al que se enfrenta nuestra sociedad, es el de los populismos —alentados por el incremento de la difusión de bulos o informaciones trucadas— que, en el ámbito religioso, conducen al peligro de «servirse» de la religión, transformándola en una ideología o herramienta al servicio del poder.

El trabajo concluye con una referencia en positivo al importante papel que las comunidades religiosas pueden desempeñar como actores sociales al servicio del bien común, contribuyendo a la cultura del encuentro, el diálogo y la solidaridad que son necesarios para responder a los desafíos globales actuales.

VI. Bibliografía

Aláez Corral, **Benito** y **Díaz Rendón**, **Sergio** (eds.), *Modelos de neutralidad religiosa del Estado: experiencias comparadas,* Ed. Tirant Lo Blanch, Ciudad de México, 2021, pp. 341-403.

Barrera Blanco, **José**, «Las minorías religiosas frente a la crisis del COVID-19: impactos, desafíos y respuestas», *Cuestiones de Pluralismo*, vol. 2, n.º 2 (2.º semestre 2022) 30 de julio de 2022, este trabajo puede consultarse en: https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/las_minorias_religiosas_frente_a_la_crisis_del_covid_19__impactos__desafios_y_respuestas/index.html.

Casanova, **José** «Maidán ucranio: la movilización civil por la dignidad y la situación religiosa en Ucrania», en *Concilium: Revista internacional de teología*, n.º 361, 2015, pp. 133-140.

Combalía, **Zoila**, «La libertad religiosa en España 40 años después de la promulgación de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa», en *Derecho y Religión*, n.º 15, 2020, pp. 169-186.

«Libertad religiosa y seguridad en Rusia y otros países del entorno», *Foro, Nueva Época*, vol. 23, núm. 1, 2020, pp. 223-245.

«Nuevos desafíos sociales y jurídicos derivados de la presencia del Islam en las sociedades occidentales del s. XXI», en: Combalía, **Zoila**, Diago M. **Pilar** y González-Varas, **Alejandro** (coords.), *Derecho e Islam en una sociedad globalizada*, Ed. Tirant lo Blanch, Valencia 2016.

Ferrari, **Silvio**, **Durham**, **Cole Jr**. and **Sewell**, **Elizabeth A.** (eds.), *Law and religion in post-communist Europe*, Leuven, Peeters, 2003.

González-Varas Ibáñez, **Alejandro**, *Libertad de expresión, libertad religiosa y prevención del terrorismo. Régimen jurídico en los ordenamientos internacional y francés*, Madrid, Dykinson, 2017.

«United States and Europe against Terrorism of Fundamentalist Origin: Legal Measures and the Shadow of Populism», *Bulletin of the Transilvania University of Braşov*, Series VII, Vol. 14(63), Special Issue, 2021, pp. 183-196.

López-Medina, Aurora, «La promoción de la libertad religiosa desde la neutralidad: modelos en los sistemas de relaciones Iglesia-Estado en Europa», *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n.º 56, mayo 2021.

Martínez-Torrón, Javier y **Durham, Cole** (eds.), *Religion and the Secular State: National Reports*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, 2015.

McConnell, Michael, «The problem of singling out religion», *DePaul Law Review*, 50, 2000.

Papadopoulou, Lina (ed.), *Islam and human rights in the European Union. Islam et droits de l´homme dans l´Union Européenne*, Comares Ed., Granada 2022.

Peyrouse, Sébastien «Why do Central Asia governments fear religion? A consideration of Christian movements», *Journal of Eurasian Studies*, vol. 1, n. 2, 2010.

Polo Sabau, José Ramón, *El estatuto de las confesiones religiosas en el Derecho de la Unión Europea. Entre el universalismo y la peculiaridad nacional*, Ed. Dykinson, Madrid, 2013.

Robbers, Gerhard (ed.), *State and Church in the European Union*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2019.

Roca, María J., «Incidencia del pensamiento de Lutero sobre la fundamentación del Derecho objetivo y subjetivo», en *e-Legal History Review,* 24, 2017.

Roca, María J., «Laicidad del Estado y garantías en el ejercicio de la libertad: dos caras de la misma moneda», en *El Cronista del Estado de Derecho*, núm. 3, marzo, 2009, pp. 44-51.

Shah, Timothy (ed.), *Libertad religiosa: Una urgencia global,* Ed. Rialp, Madrid 2013.

Páginas web con información relevante sobre libertad religiosa en Europa:

Atlas of Religious or Belief Minority Rights: https://atlasminorityrights.eu/

European Network of Equality Bodies (Equinet): https://equineteurope.org/equinet-at-a-glance/areas-of-work/religion-or-belief/

Informes anuales sobre la libertad religiosa en España del Ministerio de Justicia (actualmente en el de Presidencia, Relaciones con las Cortes y Memoria Democrática) en: https://www.mpr.gob.es/mpr/subse/libertad-religiosa/Paginas/informe-anual.aspx.

LA CRISIS DE LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD POSMODERNA

Andrés García Inda[1]
Universidad de Zaragoza

SUMARIO

A modo de introducción: una imagen. I. Crisis… ¿qué crisis? II. Situando el análisis. III. Mutaciones de lo religioso. IV. ¿Una nueva religión? Humanitarismo vs. Humanismo. V. Bibliografía.

«No se pierde la fe, se cambia de dioses»
G. Insausti.

A modo de introducción: una imagen

En la lectura sucede como en la vida: cuando te acercas al final tiendes a volver, aunque sea de un modo fragmentario, al principio, como tratando de recapitular. Volvamos al principio de este libro, a la imagen de la portada que da entrada a los análisis y las reflexiones de este volumen, y en la que se observa un episodio medieval de una quema de libros. En la escena se ve a un hombre lanzando un libro a una hoguera en la que ardían otros volúmenes, en lo que parece ser un episodio histórico más de intolerancia religiosa (o contra la religión). Dicha imagen ha sido en ocasiones utilizada para ilustrar el debate sobre la tolerancia y la libertad religiosa. De hecho, si se busca en internet, la misma sirve para ilustrar autos de fe y eventos diversos como el de la hoguera de las vanidades de Savonarola, en el siglo XV, o la quema de ejemplares del Talmud en el siglo XVI, entre otros. Pero en realidad la imagen utilizada no muestra propiamente una represiva e intolerante quema de libros, sino lo que era un test de «racionalidad» de la época: una prueba de fuego. Se trata de un detalle, convenientemente recortado, de una tabla de Pedro Berruguete que se conserva en el Museo del Prado y en la que se representa el milagro que la tradición atribuye a

1 Laboratorio de Sociología Jurídica. Facultad de Derecho. Universidad de Zaragoza (España). E-mail: agi@unizar.es

santo Domingo de Guzmán en su polémica contra los albigenses[2]. Como se sabe, santo Domingo de Guzmán es el fundador de la Orden de Predicadores (dominicos) en el siglo XIII, en medio de la cruzada contra la herejía cátara, una corriente gnóstica y maniquea del cristianismo. Según la tradición, santo Domingo habría sometido a una prueba definitiva su propia doctrina, haciendo quemar uno de sus libros junto a otro de los doctores albigenses, y así como éste se habría consumido en las llamas, el del religioso burgalés se habría salvado milagrosamente de la quema, elevándose por encima del fuego. Nosotros tendemos a quedarnos con el detalle de la imagen de los libros ardiendo, preocupados, con razón, por el fenómeno de la intolerancia que en nuestro tiempo ha tomado nuevas formas, como la de la cancelación[3]. Pero si ampliamos la imagen veremos que el problema de fondo tiene que ver con el debate que suscita el libro que se eleva sobre el fuego, un debate que hoy tomas nuevas formas pero que en realidad tiene mucho que ver con el de entonces.

I. Crisis… ¿qué crisis?

Como en tantos otros casos, en éste la dificultad de abordar o desarrollar el tema propuesto viene dada por la propia indeterminación o vaguedad de los términos que lo definen: ¿de qué hablamos realmente cuando hablamos de «crisis»? ¿y de religión? ¿y de posmodernidad o posmodernismo? De hecho se trata de una indeterminación algo circular: Hay quienes interpretan la presunta «crisis de la religión» (o lo que podamos entender por tal) como un fruto de las derivas relativistas y antimetafísicas de la posmodernidad, de manera que es ésta la que explica la primera; y hay quienes, al revés, entienden que la supuesta crisis actual de la religión es lo que define y ayuda a entender la sociedad posmoderna, de manera parecida a como la crisis anterior, la de la secularización, ayudaba a entender la sociedad moderna. Pero en cualquier caso la vaguedad e inflación del término crisis ha hecho que este acaba en cierto modo perdiendo su fuerza significativa o su capacidad para explicar la realidad. Todo está en crisis (o aparenta estarlo) y al parecer siempre se está así. La crisis ha perdido su carácter temporal o momentáneo y ha devenido en una característica o una condición permanente de nuestras sociedades, lo que por otra parte podría considerarse un rasgo profundamente religioso o cristiano, o como un momento o lugar teológico, si por ejemplo tenemos en cuenta lo que decía el famoso teólogo protestante Karl Barth en el prólogo a la tercera edición de su comentario

2 Puede verse la imagen y un breve comentario histórico-artístico sobre la misma aquí: https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/santo-domingo-y-los-albigenses/8159c487-73ed-48ba-be82-591b40b843ba

3 *Vid.* por ejemplo una aproximación reciente en Bonete Vizcaíno, Fernando, *Cultura de la cancelación*, Ciudadela, Madrid, 2023.

a la *Carta a los romanos*, cuando escribía que «el «espíritu de Cristo» es la crisis en la que se encuentra *todo*»[4].

Más que entenderla como declive o decadencia, como se entendió erróneamente la crisis de la religión en la modernidad, la crisis es sinónimo de mutación o transformación. De hecho, la «crisis» religiosa de la posmodernidad podría interpretarse como una «metacrisis» o «postcrisis» de la religión, si se permite la expresión: como una «crisis de la crisis», tal como entendió ésta la modernidad. Con la *modernidad* —iniciada, pongamos, en 1789— la *secularización* se interpretó inicialmente como un proceso inevitable de ocaso o desaparición de la religión, que se pensaba que acabaría jugando un papel residual frente al avance imparable de la razón y el progreso científico. Por el contrario, la *posmodernidad*, cuyo punto de partida podríamos situar en 1968 y el pensamiento bautizado en torno a esa efeméride[5], se interpretaría en términos de *postsecularización*, entendida como crisis de la secularización. Con otras palabras, si la modernidad había supuesto un proceso de desmitificación, la posmodernidad es, como dice Carlos Díaz, el momento de la «desmitificación de la desmitificación»[6]. Pero eso no quiere decir que el ocaso de la secularización, tal como tradicional y erróneamente se había interpretado ésta, supusiera un retorno o un «revival» del fenómeno religioso en el sentido de una «vuelta a la fe». Podríamos caer en el mismo e ingenuo error de diagnóstico en el que cayeron los primeros análisis de la secularización, que no vieron (o no pudieron ver) que ésta agrupaba diversos procesos sociales que podían compartir, o no, algunos elementos comunes. Como señaló en su momento José Casanova, la secularización apunta por lo

4 Barth, Karl, *Carta a los romanos*, trad. A. Martínez de la Pera, BAC, Madrid, 1998 (1.ª ed. 1918), p. 61 (cursivas en el original). Sobre la crisis como lugar teológico cfr. por ejemplo Lázaro, Manuel, *La crisis como lugar teológico*, Ed. Sindéresis, Madrid, 2014. De todas formas, como escribe T. Halík a propósito de la crisis del cristianismo, el término mismo acaba por aburrir: «¿Ha habido acaso algún período sin crisis? ¿Es nuestra época realmente excepcional con sus crisis? ¿No es este sentimiento de exclusividad solo una ilusión que se apodera de cada generación? ¿No es incluso una expresión de egoísmo narcisista, una enfermedad típica de esta época que, cuando no podemos hablar de nuestros éxitos en superlativo, intentamos al menos exagerar nuestras crisis? ¿No restamos importancia y minusvaloramos las crisis del pasado solo porque no tienen relación con nosotros?». *Cfr.* Halík, Tomáš, *La tarde del cristianismo*, trad. E. Molina, Herder, Barcelona, 2023, pp. 89-90.

5 Por utilizar la expresión, ya clásica, de Ferry, Luc & Renaut, Alain, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1988.

6 Díaz, Carlos, *Manual de historia de las religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997, p. 589. Para James K.A. Smith, «(...) es precisamente la crítica posmoderna de Derrida, Lyotard y Foucault la que ha desenmascarado este mito del discurso científico neutral capaz de «situar» la supuesta irracionalidad del discurso teológico. Todos los discursos y disciplinas parten de compromisos y creencias que son en última instancia de naturaleza religiosa. Ningún discurso científico (ya sea de ciencias naturales o sociales) se limita a revelarnos unos hechos de la realidad que la teología debe acatar; más bien, todo discurso es, en algún sentido, religioso». Smith, James K.A., *¿Quién teme al posmodernismo? Llevarse a Derrida, a Lyotard y a Foucault a la Iglesia*, trad. P. Lara, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2022, p. 169.

menos a tres fenómenos diferentes que no necesariamente se dan de forma conjunta en los diferentes países o sociedades: la decadencia o desaparición de las prácticas o creencias religiosas, la privatización de la religión y la diferenciación de esferas seculares[7]. Del mismo modo, la postsecularización, como desarrollo, transformación o reacción a la secularización, implica también fenómenos y procesos diversos lo que dificulta una definición en términos absolutos y obliga a situar el análisis. Como dicen algunos autores, lo único que parece claro es que la sociedad postmoderna ha tenido primero que ser moderna (con todo lo que eso pueda significar), y la postsecular previamente secular.

II. Situando el análisis

Si miramos a la realidad española podemos distinguir históricamente, como hace Rafael Ruiz, dos formas distintas de secularización en dos momentos distintos[8]: una primera, a finales del siglo XIX y principios del XX, fuertemente conflictiva y caracterizada por el anticlericalismo; y una segunda, en las últimas décadas del siglo XX, cuyos rasgos principales serían la des-espiritualización y la indiferencia. Entre ambas mediaría una época, la de las primeras décadas del franquismo, de fuerte re-catolización y uso de la religión como una forma de control social (nacional-catolicismo). Es en el nuevo siglo XXI cuando podemos empezar a hablar de postsecularización en España, para hacer referencia a una nueva realidad religiosa caracterizada por la pluralidad y la aparición de nuevas espiritualidades. Pero, en cualquier caso, si se observa la evolución de las creencias y la práctica religiosa en los últimos 30 ó 40 años, la secularización en España no comporta el declive o la desaparición de la religión sino muy levemente. Como muestra Ruiz Andrés, desciende enormemente el porcentaje de españoles que definiríamos como católicos practicantes, pero a la vez sube considerablemente el porcentaje de ciudadanos que se consideran católicos no practicantes; se incrementa también, aunque más levemente, el porcentaje de población que se define como agnóstico, ateo y no creyente; y se mantiene el porcentaje de población perteneciente a otras religiones.[9]

Esa nueva realidad está en consonancia, por un lado, con una nueva forma de vivir la religión en la que la creencia ya no está necesariamente vinculada no solo a la práctica ritual, sino a la pertenencia a una iglesia o una orga-

7 Casanova, José, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Editorial PPC, Madrid, 2000; ID, «Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada», *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 7, 2007, en: https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/issue/view/530/604

8 Sigo aquí a Ruiz Andrés, Rafael, *La secularización en España. Rupturas y cambios religiosos desde la sociología histórica*, Cátedra, Madrid, 2022.

9 *Ibídem*, pp. 190-191.

nización institucional. Así en el cruce de las categorías tradicionales (creyentes/no creyentes; practicantes/no practicantes) aparecen nuevas formas de vivir lo religioso, por ejemplo los que podríamos llamar practicantes no creyentes; o del mismo modo que se puede creer sin pertenecer también se puede pertenecer sin creer, por utilizar los términos del conocido estudio de 1990 del sociólogo Grace Davis sobre la religión en Gran Bretaña desde 1945: «*Believing without belonging*». Por otro lado, la alternativa a la fe o la creencia ya no es necesariamente el ateísmo o la increencia, sino más bien el escepticismo, la duda o la indiferencia[10]. ¡O la *fluidez*!, podríamos decir, por utilizar un término tan propio de nuestro tiempo. Como insiste T. Halík, en la escena postsecular «no deja de crecer el número de personas que, preguntados sobre qué religión profesan, responden que ninguna. Los sociólogos han denominado a este grupo de personas como *nones*». Y añade: «En este momento, los nones representan el tercer grupo más amplio del planeta tras los cristianos y los musulmanes. En su interior se incluye una variedad insólita de creencias y de orientaciones existenciales (*belief* y *faith*). Al observador externo puede sorprenderle que, entre los nones, los ateos supongan solo un porcentaje pequeño»[11]. Ese hecho, el aumento de aquellos que no se enmarcan en una religión organizada pero tampoco se consideran increyentes o ateos, constituye al decir de este psicólogo, sociólogo y teólogo checo uno de los tres fenómenos más llamativos de las transformaciones de la religión en el mundo actual. Los otros dos serían, según él, la transformación de la religión en espiritualidad y la transformación de la religión en una ideología política identitaria[12]. En ese sentido, el llamado «retorno» de la religión no es tampoco sinónimo de ocaso de la secularización. Más que desaparición o retorno deberíamos hablar de transformaciones o mutaciones de lo religioso. O de lo sagrado. La religión adopta nuevas formas y funciones en consonancia con el narcisismo imperante. Y esos cambios afectan, como no podía ser de otro modo, a la propia definición del fenómeno religioso.

III. Mutaciones de lo religioso

Esas transformaciones conllevan el surgimiento de una nueva religiosidad, una «*devotio postmoderna*», como escribe João Manuel Duque, en correspondencia con la nueva «era del vacío»[13]. Es una religiosidad blanda o

10 Bericat Alastuey, Eduardo, «Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 121, 2008, pp. 13-53. Disponible en: https://reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_121_0011202129393005.pdf

11 Halík, T., *La tarde del cristianismo*, *op. cit.*, p. 136.

12 *Ibídem*, p. 129.

13 Duque, João Manuel, *El Dios ocultado*, trad. M. Lázaro, Sígueme, Salamanca, 2017, p. 130. Y una reciente aproximación teológica a la cultura posmoderna en Justo, Emilio J., *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2020.

«soft», que adopta la forma de un objeto de consumo y cuyos rasgos generales podríamos resumir con el teólogo portugués en los siguientes[14]:

- *Fragmentación y particularismo*: La religiosidad es una respuesta a las necesidades emocionales inmediatas, tanto individuales como colectivas. De ahí que la trascendencia entendida como una alteridad universal se vea sustituida por «"pequeñas y medianas trascendencias" del ámbito subjetivo o meramente intersubjetivo». Se multiplica así la oferta de referencias de sentido lo que favorece «la proliferación del neopaganismo y del pluralismo politeísta, así como la fragmentación de lo religioso».
- *Individualismo*: Se insiste a menudo en el carácter individualista de la religiosidad postmoderna, en consonancia con el individualismo consumista imperante. Se extiende una religión de entretenimiento y «al gusto», como una especie de «Disneyland espiritual»[15]; o una religión entendida como una suerte de «bricolaje doméstico, hecho a partir de innumerables piezas y materiales suministrados por el inmenso mercado de las creencias, de los símbolos y de los ritos». Aunque, como el mismo João M. Duque señala, es un individualismo «más colectivista y menos personalista de lo que se piensa».
- *Desinstitucionalización*: La nueva religiosidad postmoderna, también en consonancia con el contexto, es refractaria a la organización institucional lo que deriva en una disminución de las prácticas religiosas entendidas como signo de pertenencia.
- *Integrismo*: Según Duque, el integrismo sería un rasgo también característico de la «*devotio postmoderna*», pero más como reacción a la religiosidad postmoderna, que como propiamente postmoderna. Frente a la fluidez o la disolución de las creencias y las prácticas, aparecerían nuevas formas de expresión religiosa buscando la solidez y la pureza identitaria. Lo interesante y paradójico del caso, según Duque, es que este integrismo también se da en el interior de los grupos anti-institucionales, «precisamente como resultado de su propia desinstitucionalización, que elimina la posibilidad de una libertad asegurada por la institución».
- *Misticismo difuso y terapéutico*: El rigorismo al que se hacía referencia anteriormente se conjuga con un misticismo bastante «light» o incoherente desde el punto de vista doctrinal. Es un nuevo irracionalismo que apunta al reencantamiento de realidades diversas como la ciencia, los astros, la naturaleza, la política, el deporte, la música...

14 Para los rasgos que se indican a continuación, cfr. Duque, J.M., *El Dios ocultado*, *op. cit.*, pp. 132ss.

15 Lyon, David, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, trad. M.A. Galmarini, Cátedra, Madrid, 2002.

La fe religiosa se considera como una experiencia emocional o una sensibilidad no solo ajena a la razón, sino en oposición a ella.

– *Religión mediática*: En la postmodernidad, como dice Pierangelo Sequeri, la comunicación ha confiscado al ser[16]. De ahí la estrecha alianza entre el mercado de lo religioso y los medios de comunicación. La religiosidad acaba siendo una cuestión de *marketing* hasta el punto de que a veces es imposible distinguir «qué constituye la oferta sagrada, si es el contenido o es el medio. A una cultura mediática le corresponde no sólo una religión mediática, sino la propia religión de los *mass media*, como si estos fueran sus templos y sacerdotes»[17].

Esa religiosidad posmoderna no solo transforma a las religiones tradicionales, sino que favorece también el surgimiento de nuevas «postreligiones», movimientos para-religiosos o religiones de reemplazo de tipo naturalista, orientalizante, fantástico...[18] Tales religiones (o postreligiones, al decir de C. Díaz) son «mutaciones» de otros fenómenos religiosos porque, como nos recuerda C. Díaz, citando a Zubiri, en cierto modo toda religión es siempre una reforma que no comienza de cero: «El orto de una religión es siempre una reforma. Una reforma que no comienza en cero. Esto es lo esencial. Y justamente porque no empieza en cero, la constitución de una religión nueva es algo esencialmente histórico y progresivo. Entonces, este no comenzar en cero significa, en segundo lugar, que la reforma consiste formal y positivamente en una rectificación. El fundador y reformador de una religión pretende rectificar cosas que a su juicio eran erróneas o torcidas en el estadio anterior de esa religión. Esto es cuanto podemos saber acerca del nacimiento de las religiones. La inmensa mayoría de las religiones que hallamos sobre la Tierra están ahí sin que se sepa exactamente cómo han nacido»[19]. Esas nuevas religiones posmodernas, precisamente por su carácter fragmentario y particularista, pueden no tener una vocación de universalidad, lo que les legitima para presentar su oferta en ese mercado de lo religioso caracterizado por la pluralidad y la apertura. Sin embargo, entre esas mutaciones de lo religioso en la sociedad posmoderna podríamos distinguir una muy importante que sí se presenta con pretensión de universalidad y de disputar —si así puede

16 Sequeri, Pierangelo, *Contra los ídolos posmodernos*, trad. M.ª Pons, Herder, Barcelona, 2014.

17 Como escribe Chantal Delsol, en la sociedad del final de la cristiandad «los animadores de los platós de televisión son los centinelas y a veces los cancerberos de la moral común»; DELSOL, Chantal, *La fin de la chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge*, Cerf, Paris, 2021, p. 108.

18 Díaz, C., *Manual de historia de las religiones*, *op. cit.*, pp. 601ss. En la línea planteada por J.M. Duque, para C. Díaz esos movimientos se caracterizan por el politeísmo, la desidentificación cúltica comunitaria, narcisismo, la «gurucracia», el rechazo de la culpabilidad, la ausencia dimensión profética, el sincretismo, la informalidad, etc. *Ibídem*, pp. 595ss.

19 Zubiri, Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1993, p. 169; Díaz, C., *Manual de historia de las religiones*, *op. cit.*, p. 36.

decirse— la legitimidad del espacio público (aunque hoy día, evidentemente, esa «disputa» adopte formas muy diferentes a las de los siglos pasados): *el humanitarismo* entendido como la nueva religión «global» posmoderna, un nuevo sistema de creencias surgido precisamente como una transformación del *humanismo* cristiano, pero en radical oposición a él.

Ortega diferenciaba las ideas de las creencias. Éstas, decía, son ideas «básicas» que constituyen el humus en el que arraigamos o el suelo sobre el que nos movemos. Las creencias, decía Ortega, «no son ideas que tenemos, sino ideas que somos», no nos encontramos *con* ellas ni hacemos nada con ellas, a diferencia de las ideas, sino que estamos o nos encontramos *en* ellas[20]. Ideas y creencias siempre están en movimiento. Estaríamos tentados de pensar, como decíamos anteriormente a propósito de la noción de crisis, que lo que diferencia a la nuestra de otras épocas es precisamente ese posible desajuste. Pero para comprender nuestro tiempo también necesitamos preguntarnos hasta qué punto las creencias han dejado de serlo, y vivimos de las ideas, o han cambiado las creencias. Porque, como escribe Armando Zerolo en su último libro a propósito de la distinción orteguiana, a veces ocurre que «mientras pisamos la calle que no pensamos, pensamos en las ideas que no pisamos»[21]. Las ideas parecen ir por un lado y las creencias por otro: «Cuando las creencias dejan de serlo y vivimos de las ideas parece como si se perdiera un pie en la realidad y se anduviese sobre arenas movedizas. ¿Qué sucede cuando se desvanecen las certezas, los *moeurs* sobre los que se asienta el comportamiento ético? ¿Qué sucede cuando no se puede *estar* en el *ser* porque la razón ya no confía en lo que es? Sucede que «muerta ya la antigua creencia, sin posesión aún de la nueva, el hombre se *finge* creencias, hace como que cree, mediante una resolución de la voluntad»»[22].

IV. ¿Una nueva religión? Humanitarismo *vs.* humanismo

En *La fin de la chrétienté*, la filósofa francesa Chantal Delsol diagnostica el final de la era cristiana. Como ella misma ha insistido, no se trata del final del cristianismo como religión, sino de una crisis cultural, o de la civilización que hasta ahora había estado protagonizada por el humanismo cristiano[23].

---

20 Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, en *Obras completas. Vol. V*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, pp. 384-385.

21 Zerolo, Armando, *Época de idiotas. Un ensayo sobre el límite de nuestro tiempo*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2022, p. 46.

22 *Ibídem*, p. 48. La cita que recoge A. Zerolo es de *Aurora de la razón histórica*, de J. Ortega y Gasset.

23 Delsol, Chantal, *La fin de la chrétienté,* op.cit. En nuestro entorno ha abordado la cuestión Quintana Paz, Miguel Ángel, «¿Estamos ante el fin de la Cristiandad?», *The Objec-*

Esa crisis para Delsol supone una doble inversión, tanto normativa (o moral) como ontológica, de la que surge un nuevo paganismo: el humanitarismo, fruto según la autora de la agonía e ideologización del cristianismo. Por un lado, es una inversión o una revolución normativa, por cuanto nos encontramos en uno de esos momentos, raros en la historia, en los que la sociedad se halla habitada por dos grandes paradigmas o sistemas morales que luchan entre sí, y en los que uno acaba tomando el relevo del otro[24]; esa nueva moral es el humanitarismo. Esa transición, añade Delsol, no es el fruto de un capricho o de la mera voluntad, ni se produce en el vacío; si es posible la inversión normativa es «porque los fundamentos sobre los que reposaba la antigua moral han sido reemplazados por otros»[25]. Así, por otro lado, el final de la Cristiandad es también el resultado de un proceso de ruptura e inversión ontológica, en el que «las elecciones ontológicas primordiales —sobre el significado del lugar del hombre en el universo, la naturaleza del mundo o de los dioses— se invierten»[26]. La nueva moral humanitaria presupone y conlleva una nueva antropología, aunque en este caso sea más bien *una no-antropología*. Como apostilla Delsol, «lo que funda una civilización no es la verdad —porque todos la reclaman—, es la creencia en una verdad. Y sólo esta creencia garantiza la duración en el tiempo de las elecciones originales»[27].

En general, popularmente tiende a identificarse el humanitarismo con el humanismo, como una versión desarrollada de éste. Pero en realidad el humanitarismo es una propuesta antitética a la de humanismo cristiano. «El humanismo era una cultura, que irradiaba e inspiraba, siempre secundaria

tive 23/11/2022 Disponible en: https://theobjective.com/elsubjetivo/opinion/2022-11-23/estamos-ante-fin-cristiandad/; ID, «¿Se ha acabado la Cristiandad?», *Ideas (Fundación Disenso)*, núm. X, 2023. Disponible en: https://fundaciondisenso.org/2023/01/08/se-ha-acabado-la-cristiandad/. Ambos insisten en que no se trata de una crisis o desaparición del cristianismo, sino de la Cristiandad, entendida como civilización. Eso tampoco quiere decir que el cristianismo se reduzca a una moral humanista. Al respecto, cfr. el clásico de González Ruiz, José M.ª, *El cristianismo no es un humanismo*, Península, Barcelona, 1973; también Gómez Caffarena, José, *La entraña humanista del cristianismo*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1988. En todo caso, si consideramos, como hacía Jean Daniélou, que no hay verdadera civilización que no sea religiosa, lo que Delsol (y otros) nos están indicando es también el surgimiento de una nueva religión o la transformación o mutación de la concepción de lo sagrado: un nuevo sistema (o sistemas) de creencias, que viene a sustituir al anterior, del que paradójicamente surge.

24 Delsol, Chantal, *La fin de la chrétienté*, *op. cit.*, p. 46. Esa «caída de los principios cristianos es acompañada, y en parte causada, por una crisis de conciencia, un cuestionamiento de sí mismo en forma de juicio general. En otras palabras, la inversión normativa se realiza bajo la égida de la culpa, lo que la vuelve violenta y llena de amargura», *Ibídem*, p. 69. Por eso tampoco es raro que se produzcan nuevas versiones de las antiguas quemas de libros o de los tradicionales autos de fe.

25 *Ibidem*, p. 81.

26 *Ibidem*, p. 83.

27 *Ibidem*, p. 84.

respecto a la religión que la fundaba. El humanitarismo es una religión, e incluso una ideología, una teoría autoritaria que somete la vida, desde arriba, a su ley. La evolución es significativa para entender este nuevo antagonismo, que se despliega como un conflicto cultural»[28]. Podríamos decir que, así como el humanismo de raigambre cristiana era una moral surgida de la religión, el humanitarismo contemporáneo es una religión surgida de la moral; o una moral con vocación de religión universal. De ahí que el relativismo coexista con un moralismo ilimitado, con pretensiones de totalidad; no es una propuesta nihilista, sino puritana[29]. Pero los presupuestos antropológicos de ambos sistemas de creencias son radicalmente opuestos. «El humanitarismo, la moral contemporánea —dice Delsol—, es una moral enteramente volcada hacia el bienestar del individuo, *sin ninguna visión antropológica*. Lo que cuenta es el deseo y el bienestar instantáneo»[30]. O más bien habría que decir que la suya es una antropología negativa, en la que la consideración de lo sagrado se desplaza del ser humano al mundo o la naturaleza (cosmopanteísmo). A diferencia del humanismo tradicional, el humanitarismo descansa sobre una concepción gnóstica del ser humano, que disocia la materia del espíritu. «La transformación del humanismo en humanitarismo traduce una forma de subversión de la religión original en la que lo humano se ve reducido a su dimensión biológica y material. Es una continuación de la moral del Evangelio, pero la negación de la trascendencia»[31]. El humanitarismo también contiene un proyecto de salvación, o incluso una escatología, aunque sea intramundana y ajena a la noción de pecado y a las dimensiones trágicas de la condición humana. La compasión sustituye a la caridad, dice Mahoney; o los proyectos de perfeccionamiento transhumano rompen —aparentemente al menos— la condición del límite[32]. El humanitarismo es, podríamos decir, la religión de la moral de la elección sin límite.

---

28 Delsol, Chantal, *Le crépuscule de l'universel*, Cerf, Paris, 2020, p. 31.

29 En ese mismo sentido Mahoney, Daniel J., *The Idol of Our Age. How the Religion of Humanity Subverts Christianity*, Encounter Books, New York, 2018, p. 2; y Manent, Pierre, *Cours familier de philosophie politique*, Gallimard, Paris, 2001, que en relación a la «religion de la Humanidad» de A. Comte, señala: «la religion de la Humanidad es el cristianismo y más específicamente el catolicismo, con todos los vicios que Nietzsche le ve, pero si la grandeza que comporta la creencia en Dios, es decir en un ser *más grande* que la humanidad» (p. 209).

30 Delsol, Chantal, *La fin de la chrétienté*, *op. cit.*, p. 64, la cursiva es nuestra. Y quien va a proporcionar ese bienestar es el poder, que se ve así legitimado por la nueva teodicea, ya que su función consiste en proteger a las personas de sí mismas. *Cfr.* NEGRO PAVÓN, Dalmacio, «La agonía de la Cristiandad», *Cuadernos CEU-CEFAS*, núm. 2 (invierno 2022), p. 67. Disponible en: https://cefas.ceu.es/cuadernos-cefas/

31 Delsol, Chantal, *Le crépuscule de l'universel*, *op. cit.*, p. 208.

32 «Free-floating compassion substitutes for charity», dice Mahoney, Daniel J., *The Idol of Our Age*, *op. cit.*, p. 13. Sobre el transhumanismo como proyecto escatológico cfr. Diéguez Lucena, Antonio, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona, 2017, pp. 20-21, que lo define como «el único proyecto de salvación laica, pretendidamente realizable aquí, en este mundo, capaz de atraer fieles seguidores en

Humanismo o humanitarismo	
Sacralidad del ser humano: El ser humano en el centro desde un punto de vista metafísico y moral, lo que le dota de dignidad	Sacralidad del mundo (cosmopanteísmo): el mundo (o la naturaleza) en el centro
El ser humano como cuerpo y espíritu («inteligencia sentiente», al decir de Xavier Zubiri): *encarnación*	Disociación cuerpo – espíritu (trans/pos/humanismo): la materia sin espíritu o el espíritu sobre la materia.
El ser humano como persona (libertad «situada»: ser social)	El ser humano como individuo (libertad «total»).
Responsabilidad personal	Victimización personal y responsabilización colectiva
Humanismo stricto sensu	Filantropía o moralismo humanitario
Escatología y proyecto de salvación: la fe (gracia) y las obras	Proyecto de salvación aquí: tecnología y transhumanismo
La fe monoteísta y la religión como moral	La moral como religión y el fervor moralizante («hipermoralismo»)

Algunos pensarán que hablar en tales términos del humanitarismo nos lleva a incurrir en una falsa analogía con el cristianismo. Pero no estamos diciendo que el proyecto humanitarista sea una religión *como* el cristianismo, sino que, en cierto modo, por su vocación de hegemonía, y en el contexto de las transformaciones de la posmodernidad, viene a jugar el papel de éste, y a alterar así radicalmente la noción de religión[33]. Y nos obliga a pensar las raíces religiosas de la crisis cultural o de civilización en la que nos encontramos. En ese sentido, por volver a la mirada con la que iniciábamos estas notas, «la crisis de la religión en la sociedad posmoderna» tiene más

un número considerable». También Errasti, José y Pérez Álvarez, Marino, *Nadie nace en un cuerpo equivocado. Éxito y miseria de la identidad de género*, Deusto, Barcelona, 2022, explican el posmodernismo, la teoría queer y la justicia social como una religión secular gnóstica, aunque insisten en que eso «no significa (...) que sean una religión, ni tampoco un sustituto de la religión». No en su sentido tradicional, claro. Y en un sentido similar, sobre el *wokismo* como religión, cfr. Lindsay, James, «A First-Amendment Case for Freedom from the Woke Religion», *New Discourses* 09/09/2020. Disponible en: https://newdiscourses.com/2020/09/first-amendment-case-freedom-from-woke-religion/ También Quintana Paz, Miguel Ángel, «¿Se ha acabado la Cristiandad?», *op.cit.*, pp. 17ss, se refiere al *wokismo*, no como religión, sino como proyecto civilizatorio alternativo (y opuesto) a la Cristiandad. Para una reflexión antropológica sobre el límite, no me resisto a citar a LURI, Gregorio, *En busca del tiempo en que vivimos. Fragmentos del hombre moderno*, Deusto, Barcelona, 2023.

33 En ocasiones se ha señalado como una debilidad metodológica de la sociología religiosa el hecho de que ésta abordara el estudio del hecho religioso desde la perspectiva cristiana o, como mucho, de las grandes religiones del libro. Y de ahí la necesidad de pasar de la sociología de la religión a la de las religiones, o del estudio de lo que éstas tienen en común a la comprensión de lo que les diferencia.

que ver con la prueba de fuego que muestra el conjunto de la tabla de santo Domingo y su polémica con el gnosticismo de los albigenses, que con las represivas quemas de libros que parecía representar el detalle de la parte inferior de la misma; aunque desgraciadamente éstas sigan produciéndose, en cierto modo como resultado de las transformaciones que implica el final de la cristiandad y la hegemonía de un nuevo sistema de creencias que también pugna por imponer su propia ortodoxia. En ese debate, por último, hay quienes han subrayado el carácter pasivo o conformista de este humanitarismo contemporáneo, en el sentido de que la nueva (pretendida) religión de la humanidad (en alusión a A. Comte), precisamente por sus propios fundamentos antropológicos, paradójicamente «no es productiva de comunidad»[34]. Se trataría de una gran narrativa globalizadora —para algunos totalizante, para otros totalitaria (aunque sea un totalitarismo «blando»)[35]— que, más que ayudarnos a vivir más humanamente, erosionaría los anclajes sociales y las mediaciones políticas que nos vinculan y hacen posible la búsqueda del bien común y la libertad.

V. Bibliografía

Barth, **Karl**, *Carta a los romanos*, trad. A. Martínez de la Pera, BAC, Madrid, 1988 (1.ª ed. 1918).

Bericat Alastuey, **Eduardo**, «Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 121, 2008, pp. 13-53. Disponible en: https://reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_121_0011202129393005.pdf

34 Mahoney, Daniel J., *The Idol of Our Age*, *op. cit.*, p. 15: «Las buenas obras, las obras humanitarias, son bienvenidas, por supuesto, pero uno puede amar a la Humanidad a través de un sentimentalismo vago y poco exigente. Amar a los seres humanos reales es otra cosa completamente distinta. Implica el ejercicio de las virtudes cardinales y teologales, que tienen poco o ningún lugar en la nueva disposición humanitaria. A su manera, el humanitarismo no es ni política ni moralmente exigente. Hace que la vanguardia de la humanidad se sienta engreída y satisfecha de sí misma, sin necesidad de la gracia ni del pleno ejercicio de las virtudes morales cívicas. Crea un mundo que no tiene lugar ni para la magnanimidad (...), ni para la humildad (...). El humanitarismo secular postula un mundo sin héroes ni santos, un mundo en el que la capacidad de admirar lo que es inherentemente admirable está profundamente socavada». Sobre la crisis de la moral del heroísmo, cfr. Redeker, Robert, *Los centinelas de la humanidad. Filosofía del heroísmo y de la santidad*, trad. J.M.ª Sánchez Galera, Homo Legens, Madrid, 2020; y por nuestra parte: García Inda, Andrés, *Como un buen samaritano. Los deberes, entre la ética y el Derecho*, Sibirana Ediciones, Zaragoza, 2021, pp157ss.

35 En el primer caso: Manent, Pierre, *Le regard politique*, entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini, Éditions Flammarion, Paris, 2010, pp. 212ss; ID, «Human Unity Real and Imagined. An alternative to the false religion of humanity», *First Things*, October 2012. Disponible en: https://www.firstthings.com/article/2012/10/human-unity-real-and-imagined. En el segundo: NEGRO PAVÓN, Dalmacio, «La agonía de la Cristiandad», *op. cit.*

Bonete Vizcaíno, **Fernando**, *Cultura de la cancelación*, Ciudadela, Madrid, 2023.

Casanova, **José**, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, 2000.

Casanova, **José**, «Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada», *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 7, 2007, Disponible en: https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/issue/view/530/604

Delsol, **Chantal**, *Le crépuscule de l'universel*, Cerf, Paris, 2020.

La fin de la chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge, Cerf, Paris, 2021.

«Cristianismo sin Cristiandad», *Cuadernos CEU-CEFAS*, núm. 2 (invierno 2022), pp. 45-52. Disponible en: https://cefas.ceu.es/cuadernos-cefas/

Díaz, **Carlos**, *Manual de historia de las religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997.

Diéguez Lucena, **Antonio**, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona, 2017.

Duque, **João Manuel**, *El Dios ocultado*, trad. M. Lázaro, Sígueme, Salamanca, 2017.

Errasti, **José** y **Pérez Álvarez**, **Marino**, *Nadie nace en un cuerpo equivocado. Éxito y miseria de la identidad de género*, Deusto, Barcelona, 2022.

Ferry, **Luc** & **Renaut**, **Alain**, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1988.

García Inda, **Andrés**, *Como un buen samaritano. Los deberes, entre la ética y el Derecho*, Sibirana Ediciones, Zaragoza, 2021.

Gómez Caffarena, **José**, *La entraña humanista del cristianismo*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1988.

González Ruiz, **José M.ª**, *El cristianismo no es un humanismo*, Península, Barcelona, 1973.

Halík, **Tomáš**, *La tarde del cristianismo*, trad. E. Molina, Herder, Barcelona, 2023.

Justo, **Emilio J.**, *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2020.

Lázaro, **Manuel**, *La crisis como lugar teológico*, Ed. Sindéresis, Madrid, 2014.

Lindsay, **James**, «A First-Amendment Case for Freedom from the Woke Religion», *New Discourses* 09/09/2020. Disponible en: https://newdiscourses.com/2020/09/first-amendment-case-freedom-from-woke-religion/

Luri, **Gregorio**, *En busca del tiempo en que vivimos. Fragmentos del hombre moderno*, Deusto, Barcelona, 2023.

Lyon, **David**, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, trad. M.A. Galmarini, Cátedra, Madrid, 2002.

Mahoney, **Daniel J.**, *The Idol of Our Age. How the Religion of Humanity Subverts Christianity*, Encounter Books, New York, 2018.

Manent, **Pierre**, *Cours familier de philosophie politique*, Gallimard, Paris, 2001.

Manent, **Pierre**, *Le regard politique*, entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini, Éditions Flammarion, Paris, 2010.

Manent, **Pierre**, «Human Unity Real and Imagined. An alternative to the false religion of humanity», *First Things*, October 2012. Disponible en: https://www.firstthings.com/article/2012/10/human-unity-real-and-imagined

Negro Pavón, **Dalmacio**, «La agonía de la Cristiandad», *Cuadernos CEU-CEFAS*, núm. 2 (invierno 2022), pp. 53-73. Disponible en: https://cefas.ceu.es/cuadernos-cefas/

Ortega y Gasset, **José**, *Ideas y creencias*, en *Obras completas. Vol. V*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.

Parmaksiz, **Umut**, «Making sense of the postsecular», *European Journal of Social Theory*, núm. 21/1, 2018, pp. 98-116. https://doi.org/10.1177/1368431016682743

Quintana Paz, **Miguel Ángel**, «¿Estamos ante el fin de la Cristiandad?», *The Objective* 23/11/2022. Disponible en: https://theobjective.com/elsubjetivo/opinion/2022-11-23/estamos-ante-fin-cristiandad/

«¿Se ha acabado la Cristiandad?», *Ideas (Fundación Disenso)*, núm. X, 2023. Disponible en: https://fundaciondisenso.org/2023/01/08/se-ha-acabado-la-cristiandad/

Redeker, **Robert**, *Los centinelas de la humanidad. Filosofía del heroísmo y de la santidad*, trad. J.M.ª Sánchez Galera, Homo Legens, Madrid, 2020.

Ruiz Andrés, **Rafael**, *La secularización en España. Rupturas y cambios religiosos desde la sociología histórica*, Cátedra, Madrid, 2022.

Sequeri, **Pierangelo**, *Contra los ídolos posmodernos*, trad. M.ª Pons, Herder, Barcelona, 2014.

Smith, **James K.A.**, *¿Quién teme al posmodernismo? Llevarse a Derrida, a Lyotard y a Foucault a la Iglesia*, trad. P. Lara, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2022.

Zerolo, Armando, *Época de idiotas. Un ensayo sobre el límite de nuestro tiempo*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2022.

Zubiri, Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.

CÓDIGOS **COMENTADOS**

COLEX

LA **EDITORIAL JURÍDICA** DE **REFERENCIA** PARA LOS **PROFESIONALES** DEL **DERECHO** DESDE **1981**

DESCUBRA MÁS OBRAS EN:

www.colex.es

Editorial Colex SL Tel.: 910 600 164 info@colex.es

DESARROLLOS, CRISIS Y RETOS ACTUALES DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

La gestión pública del elemento religioso en nuestra sociedad occidental posmoderna plantea hoy dudas importantes. Los poderes públicos están interfiriendo sobre la libertad religiosa de sus ciudadanos, ahogando cualquier voz discrepante en los medios de comunicación oficiales y vertiendo estereotipos tan confusos como interesados.

Esta controvertida gestión pública del elemento religioso se enmarca dentro de un proceso de evidente crisis religiosa. Una crisis que, marcada por un hondo relativismo, no es ajena a un laicismo combativo ante toda visibilidad de elementos religiosos en el espacio público, propiciando un clima de evidente hostilidad. Una crisis que bebe de la insensibilidad de la secularización social extrema, que pretende reducir la creencia religiosa a una simple cuestión de opinión. Una crisis que, no obstante, también plantea apasionantes retos futuros. Más aún en una sociedad marcada por el pluralismo y la diversidad, y que parece abocada hacia una nueva convivencia entre personas de diferentes creencias.

La libertad religiosa es una cuestión de dignidad humana. Pero también afecta a la cohesión social, a su organización e, incluso, a la identidad, tanto de las minorías como en clave nacional. Sobre todo esto, y muchas otras cosas más, trata este libro, cuyos capítulos han sido abordados por prestigiosos especialistas procedentes de la Filosofía del Derecho y del Derecho eclesiástico.

COORDINACIÓN

Guillermo Vicente y Guerrero.

AUTORES

Marta Albert, Fernando Arlettaz, Zoila Combalía, María Elósegui, Andrés García Inda, Jaime Rossell, José Ignacio Solar Cayón, Oscar Vergara, Guillermo Vicente y Guerrero.

ISBN: 978-84-1359-929-8

9 788413 599298