

REPOLITIZACIÓN DE LA RELIGIÓN EN SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS¹

Carlos García de Andoin

Doctor en Ciencias Políticas
Ex-asesor de Vicepresidencia de Gobierno (2008-2011)

Sumario: 1. El choque de civilizaciones. 2. El poder de la identidad. 3. Los procesos migratorios. El desafío de la gestión de la diversidad. 4. La polarización política sobre los valores. Caso de España. 5. La voz pública de la religión. 6. Una democracia laica incluyente.

La política ha actuado durante décadas bajo la premisa de la inexorable privatización de la religión. De hecho, había desaparecido prácticamente de la agenda política. Sin embargo, a tenor de los hechos, tales predicciones de la teoría de la modernización “han resultado estar absolutamente equivocadas”². La primera década del 2000 nos ha deparado un inesperado proceso de vuelta de la religión a la vida pública y a la agenda política. A modo de ejemplo indicativo, mencionar que el número de la revista de política internacional *Foreign Policy* de 2006 tomó por título: “Dios vuelve a la política”. Presentaba así el número:

Se suponía que la religión iba a desaparecer a medida que se extendieran la globalización y la libertad. Pero en lugar de ello, está experimentando un fuerte auge en todo el mundo y con frecuencia determina los candidatos que ganan elecciones. Y la intervención divina no ha hecho más que empezar. La democracia

¹ Texto basado en la conferencia impartida bajo el mismo título en el Congreso *Poder y religión en sociedades democráticas* en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, 27 de marzo de 2014.

² Wolfrang MERKEL, *Inclusión y Diversidad. Repensar la Democracia*. Cuadernos de Debate, Fundación Ideas, Madrid, 2009.

está dando voz a los pueblos, que quieren hablar de Dios cada vez más.

Presentamos algunos de los vectores de esta vuelta de Dios a la política.

1. El choque de civilizaciones

El sociólogo norteamericano Huntington propuso, antes del 11 de Septiembre, la tesis del choque de civilizaciones³ (en artículo en 1993 y en libro en 1996). Tras la caída del muro de Berlín en 1989 y, con él, la división del mundo en bloques entre el colectivismo socialista y el capitalismo liberal, en lugar de advenir la *pax* mundial, el conflicto geopolítico se reproduciría no ya en términos de sistemas político-económicos antagónicos sino bajo la emergencia de factores culturales, como choque de civilizaciones, a caballo de la globalización. Teoría discutida pero que contextualizó el terrorismo yihadista y que décadas después es usada para interpretar movimientos de la geopolítica en Europa. Nathan Gardels en un artículo de 2014 sobre el caso de Crimea “Por qué Putin quiere apoderarse de Crimea”⁴ retoma la tesis del choque civilizatorio. Sostiene que “más que el regreso de la guerra fría” nos encontramos ante la “punta de un choque de civilizaciones en la actual era posamericana”. La convergencia de modelos económicos provocada por la globalización y la difusión de la tecnología, en lugar de crear un mundo plano y homogéneo, ha acentuado las diferencias y la reafirmación cultural y política. En el caso de Crimea estamos ante la reafirmación de la civilización ortodoxa y eslava. Una de las 8 que esbozaba Huntington.

³ Samuel HUNTINGTON, *El Choque de Civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, Paidós, 2005.

⁴ Hathan GARDELS, “Por qué Putin quiere apoderarse de Crimea”. *El País*, 13 de marzo de 2014.

En este nuevo paradigma de conflicto mundial las religiones adquieren un papel protagonista. La religión tiene una notable capacidad para la demarcación de una identidad, mayor que la lengua o la nacionalidad. Una persona puede compartir la nacionalidad francesa y argelina, puede hablar también árabe y francés pero lo que no puede ser a la vez es católico y musulmán; son opciones excluyentes.

Además, la religión en un mundo global tiene una capacidad de representación asimismo global. Una identidad nacional argelina, marroquí o saudí quedan muy limitadas en la aldea global, pero decir “islámico” es hablar de una identidad que tiene una capacidad de representación de buena parte de África, Oriente próximo y medio, aún su diversidad interna. Hablar de catolicismo es hablar de 1.000 millones de personas en el mundo, aún su multiformidad. Las religiones son factores de identidad “a escala” de los nuevos tiempos, la escala global. Cuando las identidades nacionales se han quedado chicas y las organizaciones internacionales se alejan de los individuos, las identidades religiosas presentan la escala adecuada para generar identidades de mediación entre el individuo y el mudo.

El choque de civilizaciones –que incluye como desarrollo la discutible tesis de la necesidad de la identidad WASP (blanco, anglosajón, protestante) frente al *melting pot* para la viabilidad de la democracia americana- alcanzó valor explicativo el 11-S en New York y en España con el atentado de Madrid del 11-M. No en vano, en la política exterior, frente al 11-M y sus significados, el Gobierno de Zapatero impulsó, frente a la tesis de la inevitabilidad del choque de civilizaciones, la Alianza de Civilizaciones, hoy programa de la ONU para una labor preventiva frente a los choques tectónicos ente grandes regiones y tradiciones culturales. Fue liderada por España y Turquía, país que parecía haberse convertido en referencia del islamismo democrático y que el autoritarismo presidencialista está poniendo en tela de juicio. Acreditados diplomáticos se negaban a reconocer la dimensión religiosa de la Alianza de Civilizaciones. Sin embargo, acabó por hacerse inevitable la aceptación de su

relevancia y de su concierto en la geopolítica. Cabe destacar diferentes iniciativas en su seno con el objeto de combatir el antisemitismo, la islamofobia y la cristianofobia.

Posteriormente, la primavera árabe, en su frustrada evolución a la democracia, también ha visto la centralidad política de la religión. En Siria, la guerra civil entre chiíes y sunitas fortalece el militarismo y autoritarismo laicos e impide la democracia. En Egipto, el acceso democrático al poder del integrismo religioso ha acabado con la vuelta de los militares con la ayuda de la oposición laica, si bien con efectos indeseados para ésta. Solo en Túnez un labrado pacto, precisamente entre laicos y religiosos, está permitiendo una transición democrática.

Se ha planteado por teóricos y políticos si Islam y democracia son compatibles. Además del caso de Turquía es pertinente tener presente el caso de Indonesia, un país con 240 millones de habitantes, que con un 86% de musulmanes, siendo el mayor país musulmán del mundo, es democrático. Con un claro compromiso de tolerancia, pues la Constitución reconoce expresamente seis religiones y, en consecuencia, se ofrece religión en las escuelas también para las minorías, como la budista, la protestante y la católica.

2. El poder de la identidad

Un segundo vector. De otra manera lo postula el sociólogo catalán Manuel Castells. A finales de los 90 escribe la trilogía “La era de la información” para intentar explicar la nueva época en la que nos adentramos⁵. El volumen referido a la cultura, el segundo, lo titula “El poder de la identidad”.

Sostiene que en un mundo en cambio acelerado se produce una disfunción entre lo tecno-económico y el sentido de la vida de los ciudadanos. El acelerado ritmo de cambio económico y social ha generado un vacío en la vida de los ciudadanos.

⁵ Manuel CASTELLS, *La era de la información (II). El poder de la identidad*. Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Estados, tradiciones y pautas culturales que proporcionaban un *orden* han quedado en entredicho creando un vacío que tiende a ser cubierto por distintas fuentes de identidad. Describe cuatro tipo de fuentes: a) la basada en la nación; b) la fundada en identidades locales: equipos de fútbol, ciudades; c) la que tiene su origen en la naturaleza -la tierra, en la modalidad de la reivindicación indígena, caso de Morales y Correa, o la verde del movimiento ecologista, y d) la asentada en las religiones, entre las que destaca el Islam y el Cristianismo.

Son movimientos de crítica y resistencia al paradigma de la globalización, que, pueden acabar como minoría irrelevante, o que, en función de su capacidad de negociación, podrían – sostenía Castells- proyectarse sobre el conjunto de la sociedad para convertirse en actores influyentes de la configuración del mundo del futuro. Pone como ejemplo de este proceso la transformación operada por el movimiento feminista. En este sentido el pontificado de Francisco podría convertirse en ejemplo de esta transformación anunciada por el sociólogo catalán.

El “poder de la identidad” ha propiciado la aparición de la religión como fundamentalismo. El experto francés Olivier Roy postula, con acierto, que el fundamentalismo es la forma de lo religioso que mejor se adapta a la globalización. Se refiere a un fundamentalismo global, una religión que se desprende de la cultura, de su tradición, en la que la religión cobró densidad histórica. Ella misma se convierte en cultura fácilmente universalizable, pudiéndose practicar en cualquier urbe del planeta. El politólogo del Instituto Europeo de Florencia ha investigado esta metamorfosis de lo religioso en la globalización. En *La Santa Ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura* (2010)⁶ habla del éxito del salafismo y del pentecostalismo como religiones globales fundadas en “una desconexión completa entre marcadores religiosos y marcadores culturales”. Operan una “salida de la cultura” que tiene entre otros efectos, la voladura de

⁶ Olivier ROY, *La Santa Ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Barcelona, Península, 2010.

los puentes entre creyentes y no creyentes disminuyéndose en el conjunto social la evidencia cultural de lo religioso.

En su forma límite nos encontramos con la aparición del extremismo político. La justificación religiosa del terrorismo. Es el caso del grupo yihadista nigeriano Boko Haram. En el vídeo que reivindicaba el secuestro de 223 adolescentes nigerianas, el líder Aboubakar Shekau comenzó diciendo: "Yo secuestre a vuestras hijas y voy a venderlas en el mercado, en el nombre de Dios" (*El País*, 5 de mayo de 2014).

Esta evolución está connotando de valores negativos la religión, siendo asociada a secta, a intolerancia, a conflicto, a discriminación y a violencia. Así que ha cobrado fuerza la pregunta de si "la religión es una fuerza de bien para el mundo", como así se planteaba en el debate Munks en Toronto⁷ entre Tony Blair, convertido al catolicismo, y el escritor ateo Chris Hitchens, fallecido en 2011. Este sostenía que "la religión lo envenena todo", que es por definición absolutista, exclusivista y factor de odio e intolerancia. Ponía como muestra la guerra de los Balcanes, el genocidio en Rwanda o el acuerdo imposible entre palestinos e israelíes.

A ello respondía Blair que es cierto que en un mundo sin religión desaparecerían los fanáticos religiosos pero ello no implicaría la desaparición del fanatismo. Aducía que en el siglo XX, Hitler, Stalin y Pol Pot, sostenían visiones que menospreciaban la religión, pues consideraban la obediencia a la voluntad de Dios como cosa propia de seres débiles.

3. Los procesos migratorios. El desafío de la gestión de la diversidad

Tercer vector. Las sociedades democráticas occidentales son cada vez más heterogéneas. La inmigración ha configurado un paisaje humano y religioso multicolor. En España, en diez

⁷ Debate patrocinado por matrimonio MUNK celebrado ante BBC Internacional en Toronto el 26 de noviembre de 2010. Cfr. <http://www.munkdebates.com/home.aspx>

años, del 2000 al 2010, se produjo un aumento de un 2% a un 12% de inmigrantes con una tasa media de crecimiento anual de un 21,6%. Este proceso ha sido frenado por la crisis, pero sin duda ha transformado con rapidez barrios, ciudades y pueblos: de identidades colectivas relativamente homogéneas a identidades diversas en etnias, lenguas y creencias⁸. Junto a otros factores de cambio cultural y conquistas de derechos, como los de género y orientación sexual, la diversidad ha pasado a constituir un rasgo definitorio de nuestras sociedades.

Pero el proceso de cambio no es armónico. Países europeos con más experiencia migratoria como Francia o el Reino Unido ponen en evidencia las dificultades de integración y las graves consecuencias sociales y políticas derivadas. En España el 11-M aceleró la necesidad de una política proactiva e inclusiva respecto de la diversidad cultural y religiosa. De propugnarse en campaña electoral el eslogan de “más gimnasia, menos religión”, en sólo tres años la política socialista hubo de poner en marcha la Fundación Pluralismo y Convivencia para impulsar la gestión de la diversidad religiosa y cultural. Una de cuyas mejores prácticas, mencionada en Europa, ha sido la elaboración y publicación de libros de Primaria de Islam en castellano, en colaboración con la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE).

No es baladí. La diversidad basada en la identidad, como es este el caso, se resiste a ser disuelta o ignorada, bajo modelos de asimilación. Se multiplican experiencias multiculturales bajo la unión de cultura, territorio y comunidad. En países como Francia, Inglaterra, Holanda, Suiza o Alemania, hay barrios que reproducen un hábitat islámico, donde la segunda y la tercera generación encuentran más identidad y socialización en un Islam global que en el sistema histórico-cultural e institucional que identifica el país en que viven y en el que han nacido.

⁸ Desde la perspectiva religiosa en España se calcula 1.200.000 musulmanes, 800.000 protestantes, 500.000 ortodoxos, 125.000 testigos de Jehová, 30.000 mormones, 10.000 budistas y 40.000 de otras confesiones.

Esta diversidad, como se ha visto, encierra un potencial de división y de conflicto en el conjunto social, pues, basada en la identidad, es más difícil de gestionar que aquella fundada en los conflictos de intereses. En las elecciones europeas (2014) la xenofobia, en un contexto de crisis económica, se ha erigido en una de las banderas de agitación más exitosas de la derecha política. Y sin embargo, como dice el Informe del Comité de Sabios sobre Europa, el envejecimiento demográfico, de no incrementarse notablemente las tasas de natalidad, exige “un aumento neto de más de 100 millones de personas inmigrantes”⁹. De lo contrario “nos planteará problemas de competitividad y de sostenibilidad del estado de bienestar”¹⁰. Por lo cual, las políticas que potencien la inclusión y no discriminación a la vez que el reconocimiento de la diversidad cultural serán todavía más necesarias. Entre ellas, la política religiosa, está llamada a jugar un papel creciente.

Ciertamente la gestión de la diversidad religiosa es un desafío para la democracia. No pocos se preguntan si la “buena racha de Dios va a acabar significando una mala racha para el proyecto democrático” (Paul Valadier). La democracia que conocemos es nacional, al igual que la idea de ciudadanía. Hay quienes sostienen que la unidad de lengua, etnia y creencias es condición necesaria para la democracia nacional. De lo contrario es inviable la democracia nacional.

Sin embargo sobre esto ya advirtió el que fuera primer ministro de Justicia de la II República, Fernando de los Ríos, la “homogeneización del Estado sobre las creencias” acaba por convertirse en el “drama de la libertad espiritual” -y política-¹¹. La democracia es el mejor marco jurídico-político para la inclusión y para la igualdad, también para la diversidad religiosa, étnica y cultural.

⁹ *Informe Europa 2030. Retos y oportunidades*. Mayo 2010, p. 26. http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cmsUpload/Reflection_ES_web.pdf

¹⁰ *Ibidem*, p. 5.

¹¹ Fernando DE LOS RÍOS, *Religión y Estado en el siglo XVI*. Nueva York, Instituto de las Españas, 1928.

4. La polarización política sobre los valores. Caso de España

Cuarto vector. En la década de los ochenta Ronald Inglehart, a partir de sus estudios sobre el cambio cultural en las sociedades occidentales, postuló la tendencia de la política occidental a polarizarse cada vez menos según la clase social y cada vez más según los valores.¹² Es decir que en la agenda política y en la diferenciación de los diferentes programas cada vez tendrían mayor relevancia, fruto del bienestar económico, no las cuestiones relacionadas con la satisfacción de necesidades económicas o de seguridad de la población sino aquellas relacionadas con valores posmateriales entre los que cabía subrayar la autonomía individual, las libertades cívicas y personales, la participación directa en decisiones relacionadas con el trabajo, la comunidad y el gobierno, la diversidad cultural, la emancipación de la mujer, la solidaridad internacional, la paz y el medio ambiente, también las búsquedas de sentido. Valores y demandas que eclosionan en el 68 y que se expresan inicialmente de modo minoritario en los nuevos movimientos sociales de los 70 y 80 (C. Offe¹³).

Este diagnóstico adquirió nueva relevancia tras las elecciones norteamericanas de 2004¹⁴. La polarización política en torno a los valores fue determinante para movilizar un electorado que acabó por inclinar la balanza en favor de Bush. Se había dado la paradoja política de que Bush venció a Kerry precisamente en los estados que desde un punto de vista económico más razones tenían para votar el programa de reformas sociales y económicas de los demócratas. ¿Qué ocurrió? El analista marxista Slavoj Zizej escribió “en Kansas y otros estados de la América profunda, el conflicto de clase

¹² Ronald INGLEHART, *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid, CIS, 1991, p. 283.

¹³ Claus OFFE, *Partidos políticos y movimientos sociales*. Madrid, Sistema, 1994.

¹⁴ José M. MARDONES, “Guerras de laicidad. El laicismo en España”, en *Vida Nueva* 2.452 (2004) 24-30.

económica ha sido trasladado a una oposición entre honestidad y trabajo duro, de un lado, en definitiva los Cristianos Americanos, en el otro, decadentes bebedores liberales que conducen coches extranjeros, fingido patriotismo, partidarios del aborto y la homosexualidad”¹⁵. En realidad el antagonismo de clases pervive, pero se proyecta bajo nuevos temas, particularmente sobre las cuestiones de la diversidad cultural y moral. En la evolución electoral posterior la estrategia del *wasp* (white, anglosaxon, protestant) frente al *melting pot* ha perjudicado al Partido Republicano limitando su base electoral y, por el contrario, ha beneficiado a Obama que ha obtenido amplios apoyos en las grandes minorías hispana y afro-americana, con una notable relevancia del factor religioso (J. Fernández Vallina)¹⁶.

Esta clave de interpretación, la polarización política sobre los valores, también puede aplicarse en el caso español. Las demandas minoritarias de los movimientos sociales que eclosionan en los años 70, a lo largo de los 80-90 alcanzan un notable grado de receptividad social, de modo que en el 2004, como ya antes habían hecho otras izquierdas minoritarias, van a conformar los elementos más característicos del programa socialista de 2004: derechos de ciudadanía, igualdad de género, matrimonio homosexual, paz antimilitarista, solidaridad internacional, cambio climático, políticas medioambientales, energías renovables, sostenibilidad, etc.

Este proceso de cambio cultural convierte los valores en materia potencial para la polarización izquierda-derecha, lo cual, servirá para la configuración de los discursos y políticas respectivas. Cuando no había lugar a la polarización por las políticas económicas -la economía funcionaba- fue la ocasión para los valores. La primera legislatura de Zapatero quedó identificada por esta agenda. Como consecuencia de ello, los

¹⁵ Slavoj ZIZEK, “On populist conservatism” en *Over the Rainbow*, London Review of Book, 26, n. 21 (4 Nov. 2004).

¹⁶ Javier FERNÁNDEZ VALLINA, “Religión y política en las elecciones de Estados Unidos”. En: *Iglesia Viva* 253 (2013) 99-110.

concernidos en el debate no fueron tanto los sindicatos cuanto la religión, en el caso español, principalmente la institución católica. Así, a lo largo de la primera legislatura, para el Gobierno socialista, la Iglesia católica pareció convertirse en el primer partido político de la oposición. Por el contrario, para la jerarquía católica el Gobierno se erigió en su adversario antropológico.

La movilización política de un catolicismo de derechas frente a lo que fue percibido como agresión a sus fundamentos: la patria, por el Estatut y la “negociación” con ETA; la familia, por el matrimonio homosexual; y la religión, por la reforma educativa, no consiguió tumbar las políticas de cambio de valores. De hecho, los Gobiernos de Zapatero afrontaron con buen pulso el matrimonio de personas del mismo sexo, en la primera legislatura, y la legislación de plazos del aborto, en la segunda¹⁷. Incluso al final la presentación del proyecto ley de muerte digna, que el adelanto de las elecciones impidió tramitar y aprobar en el Congreso. Zapatero siempre antepuso, puesto a sostener un conflicto serio con la Iglesia, la prioridad de mantener éste por razón de las políticas de derechos cívicos como el mismo explica. A la pregunta del director de *El País* sobre si pensó en denunciar lo Acuerdos con el Vaticano respondió: “No. Porque no me parecía un tema prioritario, en cuanto a las leyes que directamente benefician a los ciudadanos. No dudé en la ley del

¹⁷ Sobre este particular fue significativa la posición de los cristianos socialistas reclamando una posición más abierta y antidiscriminatoria de la jerarquía respecto del matrimonio homosexual; también en relación al aborto, defendiendo la ley de plazos, pero desde una perspectiva de mal menor, no sobre el principio de un derecho al aborto. Su intervención ayudó a limitar a 14 semanas y a introducir la objeción de conciencia, así como el deber de información a los padres en el caso de la menor de edad mayor de 16. Cfr. Carlos GARCÍA DE ANDOIN, “Prudencia pastoral” en *El País*, 19 de junio de 2005; José BONO, “Obama, Benedicto XVI y el aborto” en *El País*, 1 de noviembre de 2009; “Aborto, ni derecho, ni obligación” en *El País*, 26 de noviembre de 2009; Jordi LÓPEZ-CAMPS, Pilar DE LA VEGA y M. José PEREDA, “A la búsqueda de un terreno común”, en *El País*, 18 de octubre de 2009; en *La Vanguardia*, 18 de octubre de 2009; en *Diario de Burgos*, 22 de octubre de 2009. J. Antonio PÉREZ TAPIAS, “En democracia no hay herejes” en *El País*, 27 de noviembre de 2009.

matrimonio homosexual, no dudé en la de interrupción voluntaria del embarazo, no dudé en Educación para la Ciudadanía, porque incidían directamente en los ciudadanos, en sus derechos y libertades”¹⁸. De hecho, en el inicio de su gobierno en 2004 ya había descartado en visita a Juan Pablo II la denuncia de los Acuerdos Estado-Iglesia de 1979, y cuando la crisis arreciaba, en 2010, desestimaría el impulso de una nueva ley de libertad de conciencia y religiosa, sobre la cual tenía escasa convicción.

Sin embargo, la determinación en estas políticas de derechos de ciudadanía conllevaría una conflictividad con el ámbito católico institucional que acabó reclamando como

¹⁸ Extracto de entrevista a J.L. R. Zapatero de J.M. Romero y V. Gutiérrez en *El País*, 23 de noviembre de 2013.

P. España es un Estado aconfesional que privilegia a la Iglesia católica. ¿Debería acabar la Constitución con ese privilegio?

R. *La forma de Estado, la estructura de España y el tema religioso fueron los tres temas que arrastramos históricamente con motivo de nuestra división. Y son tres temas que encontraron un consenso en la Constitución. Yo solo los reformaría con amplio consenso.*

P. ¿Pensó durante su etapa de Gobierno en revisar los acuerdos con la Santa Sede?

R. *No. Porque no me parecía un tema prioritario en cuanto a las leyes que directamente benefician a los ciudadanos. No dudé en la ley del matrimonio homosexual, no dudé en la de interrupción voluntaria del embarazo, no dudé en Educación para la Ciudadanía, porque incidían directamente en los ciudadanos, en sus derechos y libertades. Pero siempre tuve presente lo que decía la Constitución acerca de la cooperación con la Iglesia católica. Tuve una relación de disputa pública con la Iglesia por las leyes que hice en materia de libertades. Pero releí muchas veces ese artículo siendo presidente y le tengo respeto a ese artículo.*

P. Si hubiera consenso, ¿lo eliminaría?

R. *Sí, con consenso sí. Pero si me dieran la posibilidad de hacer una lista con los 10 puntos para una reforma de la Constitución, no metería este [de la Iglesia].*

P. ¿No apoya por tanto la propuesta de su partido de revisar los acuerdos con la Santa Sede?

R. *Sí, sí, siempre estoy de acuerdo con las propuestas de mi partido. Eso no tiene que ver con la Constitución ni con la Iglesia católica. Algún tipo de colaboración singular tiene que haber porque lo dice la Constitución, a lo mejor no con lo que conocemos como Concordato”.*

contrapartida algunas decisiones dirigidas a serenar las relaciones. ¿Cuáles fueron los campos del diálogo?

En primer lugar, en relación a la educación. En este caso fue imposible un pacto con los obispos, a pesar del intento. Se posicionaron de forma maximalista y frustraron la posibilidad de una negociación sobre la reforma educativa que les había ofrecido la Vicepresidenta De la Vega. Sin embargo, este acuerdo sí fue posible con otros actores católicos. Con la FERE - la enseñanza concertada- con la que junto a determinadas demandas, relativas al concierto educativo, fue pactado el programa de Educación para la Ciudadanía, por el Secretario de Estado A. Tiana. También con los profesores de religión (APRECE), que junto a los sindicatos (UGT, CC.OO. y ELA), consiguieron extender el modelo de contratación estable del profesorado de religión, ya vigente en ESO en el País Vasco que había sido acordado con el Gobierno Vasco y apoyado por los obispos, entre ellos, R. Blázquez, en este momento presidente de la Conferencia Episcopal. Así quedó superada la arbitrariedad y precariedad de la relación laboral, “año a año”, propiciada por los Acuerdos Estado-Iglesia. Asimismo, aún sin acuerdo, se mantuvo la oferta de la enseñanza religiosa en la Escuela Pública, si bien bajo el modelo de una triple opción, tal como así la denominó L. Gómez Llorente, su proponente, que incluía, además de la propia oferta confesional, la enseñanza cultural de la religión y una forma de exención, a través de lo que se llamó la “atención educativa”. Era necesario algún acuerdo. No en vano, la mitad del electorado socialista apoyaba en 2008 la asignatura de religión católica en la escuela pública¹⁹.

En segundo lugar, en relación a la financiación²⁰. En este ámbito se produjo una iniciativa del Gobierno, a propuesta de la Dirección de Asuntos Religiosos y la Vicepresidencia, que los

¹⁹ CIS (2008, nº 2752). Cfr. Alfonso PÉREZ AGOTE, *Cambio religioso en España. Los avatares de la secularización*. Monografías CIS nº 276 (2012) 145 y ss.

²⁰ C. GARCÍA DE ANDOIN, “Laicidad incluyente” en *El País*, 1 de octubre de 2006.

obispos aceptaron. Consistía en la eliminación de la exención de IVA, exigida por la Unión Europea y del complemento presupuestario de la asignación tributaria a cambio de una subida de ésta del 0,52 al 0,7 del IRPF, todo ello, modificando los Acuerdos Estado-Iglesia, a través de un canje diplomático de notas.

En tercer lugar, la colaboración del Estado con la Jornada Mundial de la Juventud en Madrid en 2011. Colaboración que se coordinó desde el Ministerio de la Presidencia con ejemplaridad y máxima austeridad, a diferencia de las prácticas de corrupción y exceso que acompañaron la visita de Benedicto XVI a Valencia en el Encuentro Mundial de las Familias (2006).

Entre las decisiones de estos años también las hubo relativas a responsabilidades políticas. Especialmente el nombramiento del católico alcalde socialista de La Coruña Francisco Vázquez, como Embajador de España ante la Santa Sede, cuya labor de mediación y pacificación fue muy eficaz²¹.

La relevancia política adquirida por la religión obligó en el 37º Congreso del PSOE de 2008 a una amplia reflexión sobre laicidad y religión, “más laicidad para una mejor convivencia”, que luego se ampliaría en la Conferencia Política de 2013. En esta última, el apartado de la ponencia “Laicidad del Estado y relaciones con las confesiones”²² fue el fruto de una labor inédita de 30 personas, en cuatro sesiones de 4 h., con participación de todas las sensibilidades existentes en la militancia y el electorado socialista respecto de la religión, incluidos laicos, de diferentes sensibilidades y religiosos, de variadas confesiones, además de académicos del derecho, la filosofía, la sociología y la religión. También el CIS impulsó una encuesta temática sobre la

²¹ En su haber está la retirada de Jiménez Losantos de la COPE.

²² <http://www.ganarseelfuturo.es/documentos/visor-ponencias/laicidad-del-estado-y-relaciones-con-las-confesiones>

Religiosidad de los españoles (nº 2.752, 8-18 de febrero de 2008)²³.

En este marco de la polarización política sobre los valores ha emergido con densidad propia la cuestión de género. La emancipación de las mujeres topa con fuertes resistencias dentro de las religiones. La desigualdad tiene una dimensión normativa y de reconocimiento. El ejercicio de los derechos políticos, civiles y sociales de las mujeres está sufriendo importantes embates desde fundamentaciones religiosas muy conservadoras y rigoristas de los textos sagrados, como es el caso de la oposición católica al sacerdocio de la mujer, que argumenta que fue el

²³ En este contexto el CIS hizo una encuesta sobre *Religiosidad* (nº 2.752, 8-18 de febrero de 2008) que arroja varios hechos: a) el importante componente católico del electorado del PSOE. El 20,6% de los electores del PSOE es católico practicante, el 53,3% católico no practicante, el 1,4% otra religión, el 15,6% no creyente y el 8,3% indiferente; b) la alta valoración de los ritos de paso sacramentales: el 42,2% de los electores socialistas prefiere el matrimonio religioso, el 22,5% el civil y el 27,3% la convivencia de hecho; el 65,4% bautizaría a su hijo mientras el 26,5% no lo haría; el 57,3% llevaría a su hijo a la Primera Comunión mientras el 29,8% no; c) la importancia de la transmisión de los valores religiosos en la educación en la escuela pública. El 50,5% quiere que sus hijos vayan a religión en la escuela, siendo un 65,8% de entre aquellos los que aducen como razón “porque soy creyente y quiero transmitirle mis convicciones”. El 53,3% considera que debe darse la religión confesional opcional mientras el 14% considera que no debe haber religión o el 20,4% que es partidario de cultura religiosa; d) la discrepancia mayoritaria del electorado del PSOE respecto a las posiciones de la Iglesia católica en materia de divorcio, matrimonio homosexual, adopción, anticonceptivos, eutanasia, fecundación artificial, investigación embrionaria, etc. En el electorado del PSOE predomina la desconfianza respecto a la Iglesia católica: el 7,3% mucha, el 22,5% bastante, el 37,2% poca, el 31,3% ninguna; e) En el caso del aborto es donde aparecen posiciones más matizadas. Respecto al aborto los electores del PSOE dicen sí el 28,9%; si con reservas, el 16,6%; si en determinados casos, el 37,4%; en ningún caso, el 15,1%); f) Una altísima valoración de la figura de Jesucristo, el 46,9% del electorado tiene una valoración muy alta. Es significativo que para el 5,9% Mahoma tiene una valoración muy alta. Carlos Marx presenta una valoración muy alta para el 3,3%; g) Un rechazo a la pretensión de influencia política de las autoridades religiosas: el 64,7% del electorado está de acuerdo en que no deben influir en el voto y un 62,3% de acuerdo que no deben influir en las decisiones de gobierno.

propio Cristo el que “lo ha establecido así” y por tanto ni la propia Iglesia “tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres”²⁴. No sólo en el ámbito católico, diferentes tradiciones religiosas coinciden en el ejercicio de un fuerte control sobre el cuerpo de las mujeres (sexualidad, maternidad, maltrato físico y psíquico,...) operando mecanismos múltiples de dominio y discriminación. La lucha por la igualdad de las mujeres tiene en el ámbito normativo religioso un espacio de disputa de enorme trascendencia, con fuertes aliados en el interior de las propias confesiones. Es sintomático que en los últimos años, sufriendo una crisis económica y social descomunal, el único documento doctrinal de la Conferencia Episcopal Española haya sido el dedicado a la llamada “ideología de género”²⁵. Es una cuestión que tiene impacto en las religiones con un desenganche relevante de mujeres de las generaciones joven y adulta, que se preguntan si es posible ser plenamente mujer y religiosa a la vez. Asimismo incide en las políticas públicas. Sin duda, estimulando la agenda laica, pero también en las propias políticas de igualdad, léase en materia de aborto, con la vuelta en España de la legislación de plazos a la de supuestos.

5. La voz pública de la religión

La vuelta de la religión a la política ha replanteado la cuestión sobre su lugar público en las sociedades democráticas. El abanico de posiciones es amplio. Se han incrementado las voces de quienes pretenden limitar al máximo el papel político de las religiones. Flores D’Arcais en su ensayo *Por una democracia sin Dios*²⁶ se plantea la pregunta “¿es compatible Dios con la democracia?” y dice “la respuesta debería ser un NO perentorio”,

²⁴ JUAN PABLO II, *Ordenatio Sacerdotalis*, 22 de mayo de 1994, nn. 2 y 4.

²⁵ Conferencia Episcopal Española, *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar*. Madrid, EDICE, 2012.

²⁶ Flores D’ARCAIS, *Por una democracia sin Dios*. Madrid, Trotta, 2014, p. 11.

salvo que “la soberanía de Dios” ceda el paso en la vida pública a “la soberanía de los ciudadanos”, quedando aquella “proscrita de la vida pública”.

Sobre esta cuestión ha intervenido el intelectual heredero de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas, afirmando la legitimidad de una presencia de la religión en la deliberación democrática. En el diálogo público que sostiene con J. Ratzinger²⁷ defiende la voz pública de la religión²⁸. Afirma que las religiones pueden influir legítimamente en la formación de la opinión y la voluntad pública con contribuciones relevantes, ya sean convincentes o chocantes, en los correspondientes temas en cuestión. Nuestras sociedades pluralistas, en lo que concierne a las visiones del mundo, conforman una caja de resonancia sensible para tales intervenciones, porque se encuentran cada vez más a menudo escindidas por conflictos de valores que requieren de regulaciones políticas. Las comunidades religiosas pueden afirmarse en la vida política de las sociedades seculares como comunidades de interpretación.

Dice Habermas, “en las polémicas sobre la legalización del aborto o de la eutanasia, sobre las cuestiones bioéticas de la medicina reproductiva, sobre las cuestiones de la protección de los animales y del cambio climático, en todas estas cuestiones y en similares el estado de la argumentación es tan intrincado que en absoluto puede vislumbrarse de antemano qué parte puede invocar las intuiciones morales correctas”²⁹. Es necesario que los gobiernos en sus iniciativas legislativas en estas materias cuenten con los actores religiosos.

Se pregunta Habermas si cuando las Iglesias intervienen en estas cuestiones socavan con ello la separación estado – religión. A lo que él mismo se responde “depende de cómo estos actores religiosos comprendan y practiquen su papel”. Es aquí donde

²⁷ Jürgen HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006.

²⁸ Jürgen HABERMAS, “La voz pública de la religión”, en *Claves de razón práctica*, (2008) 180, pp.4-6.

²⁹ Jürgen HABERMAS, “La voz pública de la religión”, en *o.c.*, p. 6.

establece la delimitación. Si apelan a los “creyentes como *ciudadanos* orientados religiosamente, esto es, como miembros orientados religiosamente de una comunidad *política*” o si, por el contrario, apelan de manera directa a la conciencia religiosa, ejerciendo “una coacción sobre las conciencias” intentando imponer su autoridad espiritual. En este caso no es aceptable.

En esta misma dirección se manifestaba Zapatero, en cuanto presidente de Gobierno, en una entrevista de Flores D’Arcais en la revista *Micromega*³⁰, en la que éste le preguntaba sobre si las movilizaciones de la Iglesia en España contra el matrimonio homosexual no revelaban “una pulsión antidemocrática por parte de la Iglesia”. A ello respondió: “no, sinceramente no, porque creo que la democracia se basa en la posibilidad de poner en discusión las decisiones del poder”. A pesar de poder sostener posiciones equivocadas “tienen perfectamente derecho a discutir y a criticar, ¡no faltaría más!” pero subrayaba, “lo que no tienen derecho es a hacer leyes e imponerlas”. Tampoco, añadía, “tienen derecho a no respetar las leyes”.

Estimo que las religiones y los ciudadanos creyentes tienen el mismo derecho que los demás actores sociales a participar en la vida pública con su opinión, con sus propuestas, con sus valores, desde su sensibilidad axiológica específica. Excluir al actor religioso de la deliberación es poco compatible con el principio democrático. Eso sí, hay que ser exigente, de modo que concurra en igualdad de condiciones sin una pretensión superior y excluyente de verdad. Esta se esconde, de modo especial, en el argumento iusnaturalista.

La Conferencia Episcopal Española, en medio del debate sobre la legalización del matrimonio de personas del mismo sexo, en noviembre del 2004, ofrecía al Gobierno diálogo, cooperación y rebajar la “tensión en el debate político” bajo la condición de que “el legislador se atenga al orden moral y a una Verdad accesible, en principio, para todos”. Su

³⁰ *MicroMega, Periodico settimanale*, nº 1, 2 de Marzo 2006, pp. 1-26.

presidente A. Rouco subrayaba: "no tenemos nada contra el verdadero diálogo en el contexto de una sociedad democrática. La Iglesia no tiene nada que objetar al pluralismo democrático". Y continuaba: "el diálogo verdadero es posible porque existe una Verdad accesible, en principio, para todos". El diálogo "se basa en la verdad del hombre y no es compatible con imposiciones de ningún tipo, tampoco con la pretensión de ciertas teorías que identifican sin más la ley con la justicia. La bondad o maldad de las acciones humanas es anterior a lo establecido por la ley, por la mayoría o el consenso; depende del acuerdo o desacuerdo del objeto en cuestión con la verdad del hombre". Concluyendo: "el legislador ha de atenerse al orden moral, tan inviolable como la misma dignidad humana, a la que sirven las leyes"³¹.

Era una oferta de diálogo democrático tan sólo aparente. Si la legislación no es conforme a la interpretación católica de la ley natural es declarada injusta y el legislador es ilegítimo. No hay lugar para el diálogo.

Permítaseme la detención en este punto. Es sabido que el iusnaturalismo tuvo su papel en la Europa posterior a la guerra de religiones con Grocio, Locke y Hobbes³². Pero desde Hume con su *Tratado de la naturaleza humana* (1740), la convención ha sustituido en la cultura democrática a la teoría del derecho natural adquiriendo carta de ciudadanía con la Constitución americana (1787) y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, aprobada por la Asamblea Nacional francesa

³¹ Nota de prensa de la CEE, 23 de noviembre de 2004.

³² Locke mantendrá todavía que el gobernante está obligado por la razón y la justicia de modo tan definido como sus súbditos y que su poder sobre el derecho positivo surge de la necesidad de mantenerlo de acuerdo a la ley natural, pero propondrá una teoría empírica de las ideas criticando la verdad de las ideas evidentes por sí mismas. El propio Hobbes mantiene el supuesto del derecho natural más como fundamento para la obligación legal que como contenidos. Dirá: "Las leyes naturales prohíben el robo, el homicidio, el adulterio y las distintas clases de mal. Pero lo que debe entenderse entre los ciudadanos por robo, homicidio, adulterio o daño ha de ser determinado por la ley civil y no la ley natural" (Thomas HOBBS, *De Cive*, VI, 16).

(1789). En una sociedad democrática marcada por el pluralismo cosmovisional, la argumentación política de inspiración iusnaturalista, bajo la apariencia de diálogo, esconde una pretensión de imposición. La sustitución de la *naturaleza humana* como horizonte de normatividad política, por la *convención* en una sociedad plural, libre y racional es un cambio que opera la modernidad política y que desprovee a la Iglesia católica del plus de autoridad que en el fondo tal doctrina le confiere para la concurrencia en el debate público. El politólogo N. Bobbio ya problematizó el iusnaturalismo. El llamado derecho natural, no es derecho, pues no cuenta con fuerza coercitiva, ni es natural, porque ésta es una palabra equívoca, para unos el estado natural es la paz, mientras para otros la guerra.

Es cierto que la normatividad moral no puede quedar recluida en el estrecho marco de la ley positiva, ni tampoco la legitimidad de una ley descansa exclusivamente en el apoyo de una mayoría representativa de la sociedad. Pero hoy la legitimidad ética se construye por convención, por deliberación y acuerdo nacido desde diferentes fuentes morales, seculares y religiosas, las que confluyeron en la elaboración de la Carta de los Derechos Humanos (1948). Sin duda ésta hunde sus raíces en el iusnaturalismo, pero valor normativo, en la medida que lo tiene, descansa en la convención. La aspiración de una fundamentación absoluta de estos derechos humanos es legítima, pero su hallazgo imposible. Por otra parte, el problema de fondo en relación a los derechos humanos “no es hoy tanto el de justificarlos, como el de protegerlos”³³ de forma eficaz.

Ciertamente, el iusnaturalismo político esgrimido por la Iglesia católica, por ejemplo, en el caso del debate del matrimonio homosexual, como argumento para hacer ilegítima esta legislación, es incompatible con la democracia, además de plantear graves problemas en relación a los derechos humanos.

³³ Norberto BOBBIO, *El tiempo de los derechos*. Madrid, Sistema, 1991, 61.

Las religiones deben de aceptar la convención como forma de construcción ético-política. No pueden pretender jugar con ventaja. Es preciso acabar, de una parte, con la exclusión de la religión del ágora pública democrática; y, de otra, con la condena de ilegitimidad de las leyes que no se ajustan a la supuesta existencia de un derecho natural.

6. Una democracia laica incluyente

Se ha presentado brevemente un cuadro de los vectores que conforman este proceso de repolitización de la religión en las sociedades democráticas; fenómeno, que por otra parte, aunque parezca paradójico, no es incompatible con el declive de las creencias en nuestras sociedades. Ni la academia ni la política, pueden mirar para otro lado como si la repolitización no sucediera. De hecho los agentes religiosos “aportan normas religiosas a la esfera pública” y, a su vez, hay “normas seculares que inevitablemente irrumpen y afectan a la esfera religiosa” (J. Casanova)³⁴.

Pero esta vuelta de Dios ¿debe ser necesariamente considerada como una reacción antidemocrática y antimoderna? Si la respuesta es positiva, en efecto, la afirmación de la democracia y los derechos de ciudadanía solo es posible bajo políticas de la privatización radical de la religión. Sin embargo, nos tememos que esta actitud excluyente de la dimensión pública de la religión no es compatible con la cultura democrática. No sólo, sino que a la propia democracia, puede convenirle la religión para sus procesos de legitimación social y axiológica.

Tres apuntes conclusivos.

1) Estamos ante una correlación inevitable política-religión para la que la radical distinción decimonónica de lo público *versus* lo privado, Estado *versus* Individuo, es además de irreal poco práctica. Entre el Estado y el individuo se encuentran la

³⁴ José CASANOVA, “Religión, política e igualdad de género” en *Iglesia Viva* 251 (2012) p. 28.

sociedad política y la sociedad civil, espacios donde se constituye el carácter público de la religión en democracia y también el sustrato democrático del Estado. La democracia debe, no sólo aceptar, sino defender el carácter público de las religiones -que no significa estatal- y desde ahí influir para la modernización y ajuste democrático del papel público de la religión.

2) La respuesta adecuada de la democracia ante la repolitización no es la privatización forzosa de la religión, sino un Estado configurado por el principio de laicidad, lo que significa neutralidad y separación³⁵ (A. Fernández-Coronado y G. Suárez-Pertierra). El Estado debe ser exquisitamente neutral, por razón de igualdad, en el trato hacia todos los ciudadanos en el ejercicio de la libertad de conciencia y religiosa de éstos. Libertad religiosa y laicidad se retroalimentan. La laicidad es garantía de pluralismo y de inmunidad de coacción por el Estado. Además, es precisa una clara separación. En este punto es particularmente necesario evitar que las opciones mayoritarias asocien el Estado a sí, en base a estrategias de hegemonía social, que acaban construyéndose sobre la discriminación o la exclusión de otras legítimas opciones de conciencia. Por su parte, el principio de laicidad exige a las confesiones aceptar que la soberanía del poder civil reside en el Estado, la cual alcanza a las comunidades religiosas, como parte de esa sociedad. Asimismo, las instituciones religiosas deben asumir la diferenciación entre el orden político y el orden religioso, y aceptar sin reservas el sistema de libertades “no confundiendo el pluralismo moral con el nihilismo relativista”³⁶ (Díaz-Salazar).

3) Tampoco parece que la no-colaboración sea la respuesta coherente con un Estado del siglo XXI, inspirado en los modelos de gobernanza y gestión estratégica. El Estado, consciente de los beneficios como también de los peligros del papel de las

³⁵ Ana FERNÁNDEZ-CORONADO y Gustavo SUÁREZ PERTIERRA, *Identidad social, pluralismo religioso y laicidad del Estado*. Madrid, Fundación Alternativas. Documento de trabajo, 180/2013.

³⁶ Rafael DÍAZ-SALAZAR, *Democracia laica y religión pública*. Madrid, Taurus, 2007.

religiones en la sociedad, debe tener, desde la separación clara, una actitud proactiva, con los instrumentos y políticas necesarios, en orden a facilitar la contribución positiva de las religiones a la democracia, la cohesión social y los derechos humanos y, a su vez, determinada a evitar la influencia negativa de las mismas, en términos de discriminación, fanatismo o violencia, de acuerdo con el orden constitucional y las leyes.

En fin, la democracia y la religión, por principio, no tienen por qué ser incompatibles. Indudablemente lo son, si de un lado nos encontramos una religión fundamentalista y del otro una democracia laicista. Lo que se propone es una democracia laica incluyente en la convicción de que convendrá a la religión, para evitar riesgos de deriva sectaria o fundamentalista, y a la democracia, para enriquecer su dimensión social, moral y cultural. Es lo que bien expresa el Consejo de Europa en su resolución sobre “Religión y Democracia”³⁷: “Democracia y religión no tienen por qué ser incompatibles. Más bien al contrario. La democracia proporciona el mejor marco a la libertad de conciencia, al ejercicio de la fe y el pluralismo de las religiones, evitando así derivas fundamentalistas; por su parte, la religión por su compromiso moral y ético, los valores que sustenta, por su enfoque crítico y por su expresión cultural es un complemento valioso de la sociedad democrática”.

³⁷ CONSEJO DE EUROPA, Recomendación nº 1396. Estrasburgo, 27 de enero de 1999.

