

Cultura
Laica

Laicidad y religión civil

GUILLEM COMPTE NUNES



Laicidad y religión civil

Guillem Compte Nunes

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie CULTURA LAICA, núm. 17

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero
Secretario técnico

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho
Jefa del Departamento de Publicaciones

Jaime García Díaz
Cuidado de la edición y formación en computadora

Carlos Martín Aguilera Ortiz
Elaboración de portada

Wendy Vanesa Rocha Cacho
Diseño de interiores

Guillem Compte Nunes

Laicidad y religión civil



*Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Jurídicas*

PAULINE CAPDEVIELLE
MARIANA MOLINA FUENTES
PEDRO SALAZAR UGARTE

*Coordinadores
de la Colección Cultura Laica*

Primera edición: 1o. de julio de 2022

DR © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN: en trámite

Contenido

Prólogo	IX
José Luis CABALLERO OCHOA	
Introducción	XV
CAPÍTULO PRIMERO. MAQUIAVELO	1
I. Razón de Estado.	3
II. Religión instrumental	11
CAPÍTULO SEGUNDO. ROUSSEAU	19
I. Voluntad general	21
II. Religión civil	30
CAPÍTULO TERCERO. RELIGIÓN CIVIL.	37
I. Religión civil hoy	39
II. Religión civil del Estado mexicano	47
CAPÍTULO CUARTO. LAICIDAD	57
I. Cuatro laicidades	58
II. Concepciones en común	67

VIII / Contenido

CAPÍTULO QUINTO. LAICIDAD Y RELIGIÓN CIVIL	75
I. Aporías y soluciones preliminares	75
II. Laicidad y religión civil reconsideradas	84
Conclusión	93
Fuentes	99

Prólogo

Escribir sobre la laicidad es una aventura intelectual compleja. Sus aristas son múltiples, de aproximaciones epistémicas diversas, porque su matriz, desarrollo e impacto no ha sido lineal y con un solo propósito. Se ha abierto paso como una conquista de gran envergadura por parte de la humanidad, después de muchos siglos de acentos confesionales o abiertamente teocráticos en el marco de la organización política de las sociedades en buena parte del mundo.

La laicidad se encuentra trazada como una manera de entendernos en la sociedad actual, de dar cabida a lo diverso, de comprender el talante de la neutralidad por parte del poder público, de posibilitar la libertad de conciencia; como un principio en el que se fundamenta el Estado constitucional contemporáneo —al menos en Occidente—, y como un marco que favorece el ejercicio amplio de derechos humanos en conjunción con el fenómeno religioso, como bien apunta el autor.

Por eso es notable cómo Guillem Compte se ha acercado a la laicidad con maestría, erudición, y con soltura, para realizar un muy solvente análisis en perspectiva histórica y de ciencia política, disciplina bajo la que enmarca su perfil como académico e investigador.

El libro nos presenta la perspectiva de pensamiento político a través de dos pensadores que marcaron una ruta fundamental: Maquiavelo y Rousseau. Ambos en posiciones espaciotemporales distantes, condicionados por su circunstancia, en toda la complejidad señalada por Ortega y Gasset. Posiciones políticas que el autor contextualiza claramente y desarrolla de manera puntual, a partir de las grandes confluencias sobre el fenómeno religioso,

X / Prólogo

y particularmente sobre la conformación de una religión civil, como impronta de un Estado sacralizado. El marco de aportación de un pensador renacentista y otro ilustrado, quizás las dos representaciones más señeras de su tiempo en el ámbito del desarrollo de la ciencia política, sirve como telón de fondo para la reflexión del autor.

En este contexto histórico-político, *Laicidad y religión civil* representa una reflexión lúcida sobre la evolución de la laicidad, y en paralelo al desarrollo de una “religión civil”, la del Estado sacralizado. Noción opuesta al sentido de lo laico en su acepción más preclara y contemporánea. Abundo en la provocación del libro en dos estampas, precisamente las que corresponden a la religión civil y a la laicidad.

1. Debo advertir que durante muchos años he pensado al Estado mexicano, especialmente al surgido a partir de la transición liberal de mediados del siglo XIX y que en su forma más acendrada pervivió hasta el final del XX, como uno sacralizado, claramente de religión civil. Las Leyes de Reforma y la Constitución de 1857 no sólo configuraron distancia con la Iglesia, al haberle retirado los privilegios a esa corporación omnipresente en la vida social, y terrateniente, o haber determinado al orden civil como la forma de regular la vida familiar, los bienes, las obligaciones, la dinámica social en su conjunto, con expresión laica del compromiso de los funcionarios públicos, al tomar protesta del cargo incluida.

Me parece que también el Estado se sustituyó como el gestor de una serie de valores, formas de organización de lo social, iconografía incluso, que pretendió tomar el lugar de lo religioso desde una posición sacralizada de lo civil. Se trató justamente de lo que Comte califica como una comunidad política autosacralizada, que se ha erigido ella misma como su “trascendente” (*infra* p. 41); claramente en contrapartida de la trascendencia como ámbito que da sentido último a la existencia humana desde el punto de vista de un grupo religioso (*infra* p. 10).

Los nombres de santos fueron puntualmente sustituidos por héroes de la vida nacional en parques, calles, plazas y poblaciones. Y esto no fue solamente un cambio de nomenclatura, sino una aproximación a los próceres de forma aséptica; se les concibió provistos de todas las virtudes, ahora las seculares, impermeables a ser analizados desde una perspectiva histórica y crítica. La narrativa y el modelo relacional también alcanzó a los objetos de culto, que fueron escrupulosamente sustituidos por los símbolos patrios: la bandera, el himno nacional, con todo y criminalización ante su profanación. Bien dice Compte que la religión civil “adopta, adapta e integra elementos de las religiosidades que subordina” (*infra* p. 42).

Y quizás fue de lo más relevante la conformación de un modelo de ciudadano uniforme, sacralizado en torno a una visión hegemónica de la ciudadanía. Una igualdad homogeneizante, sin reconocimiento de la diversidad, homologada jurídicamente en las diferencias, según la expresión ferrajoliana.* Consecuentemente, la religión civil ha sido proclive al autoritarismo: lo acompaña, lo arropa. Precisamente por ser de manera ostensible ajena a la diversidad, legitimadora de liderazgos mesiánicos que en el orden de la función pública han enaltecido el presidencialismo, propensa a la sujeción de los ciudadanos. Así, no se identifica de ninguna manera con la democracia, más bien la repele.

Aunque Guillem Compte va más lejos y prefigura en ciertas disposiciones de nuestra Constitución —y bien reiteradas en muchas otras, pero la nuestra le sirve de ejemplo—, la concepción preclara de una religión civil en la conformación de un modelo único de nación, en la alusión del concepto de “patria”, la prevención fuerte en contra del agravio a los símbolos patrios, y un largo etcétera que evidenciaría un “dispositivo doctrinal de la religión civil mexicana”, (*infra* p. 53) con dimensiones salvíficas y trascendentes. Una peculiar soteriología mexicana.

* Ferrajoli, Luigi, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, 2a. ed., Madrid, Trotta, 2001, p. 75.

XII / Prólogo

2. La laicidad es exactamente lo opuesto a la religión civil. Su desarrollo incipiente se plasmó en la tolerancia hacia la diferencia, en la renuncia a imponer una sola perspectiva religiosa mediante la fuerza, y ante la pluralidad de confesiones. La bien conocida Paz de Westfalia inauguró un tiempo paradigmático de la organización soberana del Estado, de las relaciones internacionales, y también del principio de tolerancia como aceptación de la religión del otro, y así un principio incipiente de neutralidad, aunque bajo la sujeción al Estado.

La laicidad no es un concepto unívoco, y Guillem Compte se encarga claramente de transitar por las diversas acepciones, incluidas las que denotan al laicismo como una posición que rechaza al fenómeno religioso, hasta la llamada “laicidad positiva” que acoge a la religión como un elemento estructurador del orden social (*infra* p. 65).

Quizás los acentos más fuertes, y en eso gravitarán las diversas posiciones, son el de separación y el de la pluralidad. El primero sintoniza con lo ajeno, la falta de competencia en la materia, con el desconocimiento; en el espacio común de la articulación social, pero con distancia; incluso perfila la tensión en el cenit de una posición dicotómica. Es un sentido afianzado en distintas voces que recupera el autor, y algunas de las más preclaras desde el punto de vista liberal.

Por otra parte, el acento que resalta la diversidad, la inclusión de la policromía de convicciones fundamentales —las religiosas, y su contraparte en el ateísmo, o el agnosticismo— o el situarse frente a la sociedad en la pluralidad identitaria: género, orientación sexual, edad, origen étnico o nacional, raza, incluso las afinidades políticas.

La tradición liberal que, en su forma más diáfana, perfila lo laico como no intromisión de la religión en asuntos del orden público y viceversa, ha dado un vuelco a un talante más democrático. Así, sin pasar por alto la discusión sobre la relación entre laicidad y democracia, me parece que a ese puerto van llegando

los siglos acumulados de una perspectiva de tolerancia religiosa, suspicacias, prejuicios, *modus vivendi*, coexistencia pacífica, y no tanto los arreglos cupulares de entendimiento.

Como principio, como forma de vida, como adopción de la República, la laicidad se va asemejando al sentido amplio de vida democrática con participación de la sociedad civil, si se me permite incorporar esta conclusión personal alimentada por la riqueza de este libro magnífico que el lector tiene consigo.

Lo laico se asume, y lo señala concluyente el autor, como una posibilidad de emancipación de la complicidad ideológica con la religión civil; de permitir la evolución social de la sacralidad; de desterrar cualquier forma de idolatría en una sociedad plural, incluida la idolatría al Estado.

Agradezco el honor de haber podido presentar esta breve reflexión sobre un trabajo que se agradece leer, porque sintetiza una reflexión de años sobre un tema que se domina. Un prologoista se encuentra frente a un trabajo solvente de investigación, justo como éste, cuando se advierte una escritura articulada, el empleo preciso del aparato crítico, un hilo conductor clarísimo entre la reflexión del autor y las fuentes de información, y la capacidad de ejercer la crítica desde el análisis y con propuestas concretas. Y reitero: escribir sobre la laicidad es una aventura intelectual compleja.

José Luis CABALLERO OCHOA**

** Profesor-investigador en el Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

El hombre, en cierto modo, proyecta fuera de sí su anhelo de verdad, su “fin”, para hacer de él el mundo del ser, el mundo metafísico, la “cosa en sí”, el mundo ya existente. Su necesidad de creador inventa de antemano el mundo en el que va a trabajar, anticipándolo; y esta anticipación, esta “fe” en la verdad, es su sostén particular.*

Introducción

El proyecto moderno del cual somos producto se fundamenta en las libertades de conciencia, pensamiento y expresión. “¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración”.** La modernidad emanciparía a las personas del yugo religioso: el tener que forzosamente practicar, o simular practicar, determinada religión. Cada uno puede creer en las verdades últimas que le plazca. ¿O no?

Existe una contradicción básica entre la libertad y el orden social, dado que crear y mantener orden supone restringir compor-

* Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Santiago de Chile, EDAF, p. 376.

** Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2004, p. 83.

XVI/ Introducción

tamientos. La justificación contractualista del Estado moderno aborda este problema, que se ha saldado con la regulación política de las libertades. Pero esta estrategia no puede detallar de antemano cómo procesar socialmente cualquier verdad última. Precisamente, la laicidad se ha dado a la tarea de conjugar, en el marco del Estado, las libertades fundamentales con el fenómeno religioso. Ahora bien, ¿qué sucede si se considera que el mismo Estado es de naturaleza religiosa? En ese caso, ¿la modernidad libera el entendimiento o simplemente sustituye la primacía de la religión tradicional por el imperio de una religión civil? En general, ¿en qué medida se pueden emancipar las mentes y las sociedades de la religión? ¿O es ésta constitutiva del pensar, actuar y emancipar?

Vincular laicidad y religión civil puede parecer extraño de entrada; si el primer concepto remite al Estado laico, el segundo contempla el Estado religioso. En las siguientes páginas argumento que no se trata de un oxímoron; esa impresión resulta de la cooptación de la laicidad por parte del Estado, el cual oculta su condición sacra bajo una fachada secular. El contraste entre la abundante literatura sobre la laicidad y la escasa atención académica a la religión civil (a excepción de Estados Unidos) apunta en esta dirección. En todo caso, analizar la relación entre estos constructos debería —o, al menos, eso espero— abrir el debate y la reflexión en torno a su significado y a la comprensión de la emancipación social, meta que de alguna manera (pero no sin desacuerdos) comparten la laicidad, la religión y el Estado.

Quedan dichos dos de los objetivos del presente texto: relacionar laicidad y religión civil, e invitar al debate y la reflexión. En el camino al primero examino las aportaciones seminales de Maquiavelo y Rousseau, y reformulo qué es la laicidad, lo cual facilita su aplicación al Estado. Así mismo, ilustro la religión civil con algunas consideraciones sobre su operación en el Estado mexicano.

Éste es un estudio exploratorio con enfoque interdisciplinario. Integra múltiples fuentes y no busca respuestas finales, sino

estimular la discusión. Asume la retroalimentación entre teoría y práctica, y aprecia el método genético-evolutivo frecuentemente desplegado en el pensamiento moderno. En este sentido, recorro a las propuestas intelectuales del florentino y el ginebrino, que han probado sobradamente su relevancia política. Los conceptos de laicidad y religión civil se construyen sobre las bases de sus respectivas reflexiones acerca de la razón de Estado y la religión instrumental, y de la voluntad general y la religión civil. La revisión de estos planteamientos originales esclarece el panorama de la laicidad contemporánea y su relación con el Estado.

Organizo la presentación empezando con Maquiavelo; sigo con Rousseau; a continuación, trato la religión civil hoy y considero el caso mexicano; luego examino las diversas interpretaciones de la laicidad; este análisis conduce a su redefinición, lo cual permite aplicarla a la religión civil; y cierro con una conclusión.

CAPÍTULO PRIMERO

MAQUIAVELO

Desde el siglo XIV diversos procesos sociales erosionan el orden feudal y facilitan el cambio de época, entre ellos la irrupción del Renacimiento, movimiento que se arraiga en el ámbito urbano, particularmente en las ciudades-Estado italianas. En el marco renacentista la creatividad estética, intelectual y moral choca con la inercia decadente del orden económico, político y religioso; en ese contexto, Maquiavelo formula su propuesta intelectual.¹ Para los propósitos de este trabajo, cabe destacar dos aspectos del pensamiento maquiaveliano, la relación Estado-religión y la razón de Estado; pero, antes de abordarlos, es menester revisar brevemente los fundamentos de la obra del florentino, que son determinantes para ambas cuestiones.

La originalidad e influencia histórica de Maquiavelo radican en el tema que le ocupa y su manera de indagarlo. Se le ha denominado fundador de la ciencia política, lo cual se justificaría por la integración que realiza de una serie de elementos propios de lo que más adelante constituirá el método científico aplicado al campo político. En primer lugar, el florentino delimita un tema de interés, la política, y un objeto de estudio, el ejercicio del poder o gobierno del Estado. Segundo, teoriza sobre cómo gobernar; procura hallar y sistematizar las regularidades, las llamadas “reglas”² que subyacen tras el fenómeno de la acción de

¹ Meinecke, Friedrich, *Machiavelism: the Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*, New Haven, Yale University Press, 1962, p. 33.

² Véase, por ejemplo, Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Madrid, Gredos, p. 13:

2 / Guillem Compte Nunes

gobierno. Tercero, establece un círculo entre teoría y contrastación empírica, vinculando conocimiento y predicción; con ello busca desarrollar una tecnología o ciencia aplicada del gobierno:

El que estudia las cosas de ahora y las antiguas conoce fácilmente que en todas las ciudades y en todos los pueblos han existido y existen los mismos deseos y las mismas pasiones; de suerte que, examinando con atención los sucesos de la Antigüedad, cualquier gobierno republicano prevé lo que ha de ocurrir, puede aplicar los mismos remedios que usaron los antiguos, y, de no estar en uso, imaginarlos nuevos, por la semejanza de los acontecimientos. Pero estos estudios se descuidan; sus consecuencias no las suelen sacar los lectores, y si las sacan, las desconocen los gobernantes, por lo cual en todos los tiempos ocurren los mismos disturbios.³

Este pasaje ilustra un cuarto elemento, la metodología (reflexión sobre el método) que Maquiavelo utiliza de manera sistemática para recolectar datos y analizarlos, con el fin de determinar las reglas del poder. Los datos provienen de dos fuentes, “los sucesos de la Antigüedad” y “acontecimientos” contemporáneos, incluyendo las vivencias políticas del florentino. La actividad gubernamental proporciona la materia prima a “examinar”.⁴ De la repetición de sucesos políticos similares se derivan, por inferencia, las reglas que presumiblemente articulan el devenir político.

Por último, la metodología maquiaveliana pivota sobre un supuesto epistemológico de realismo político, el cual ha incidido decisivamente en el posterior desarrollo de las ciencias sociales. Tal realismo combina empirismo y racionalismo bajo la primacía

“Así pues, el rey Luis perdió Lombardía por no haber observado ninguna de las reglas observadas por otros que conquistaron dominios y deseaban mantenerlos”.

³ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Gredos, p. 356.

⁴ Maquiavelo omite referirse a la Edad Media, periodo que en su opinión y la de otros renacentistas supone la decadencia de la virtud política.

de la política. Maquiavelo entiende que el mundo es un flujo continuo de eventos, organizado en patrones racionales. Devenir y reglas se compenetran mediante el ejercicio del poder, que es autorreferencial. Este planteamiento rompe con la tradición clásica de sujetar la política a la moral. Nuestro autor afirma lo contrario y rechaza la relevancia ontológica de la religión.⁵ Así, introduce el axioma naturalista de la ciencia social: la búsqueda de explicaciones circunscritas al orden empírico-racional.⁶

1. Razón de Estado

Maquiavelo dirige su obra a quienes ejercen o pretenden ejercer el poder. En esta visión personalista, propia de la época, el Estado no es el agente, sino el paciente del poder. El florentino emplea el término Estado de forma fluida, sin definición ni sistematización, pero sienta las bases de su concepción moderna, entendiéndolo como un ente soberano, políticamente autodeterminado, que establece un gobierno relativamente estable sobre una población en un territorio, y que se erige en oposición a otros Estados. El Estado es un todo orgánico,⁷ que se desarrolla como cualquier organismo natural: nace, madura, se corrompe y muere, a menos que pueda ser renovado.⁸

⁵ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, cit., p. 51: "Pues, muchos son los que han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto ni conocido jamás realmente, y está tan lejos el cómo se vive del cómo se debería vivir, que quien renuncie a lo que se hace en aras de lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su conservación; y es que un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, acabará hundiéndose entre tantos que no lo son".

⁶ Citando a Cassirer, Rafael del Águila precisa que: "Maquiavelo contemplaba la política como un juego de ajedrez: conocía sus reglas e intentaba analizarlas, pero nunca se le ocurrió exigir su cambio". Águila Tejerina, Rafael del, "Maquiavelo y la teoría política renacentista", en Vallespin, Fernando (ed.), *Historia de la teoría política*, t. 2: *Estado y teoría política moderna*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 95, 69-170.

⁷ La distinción Estado versus sociedad civil surge siglos después, a partir de la Revolución francesa y la teorización hegeliana.

⁸ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, cit., p. 509.

4 / Guillem Compte Nunes

Pese a su condición aparentemente pasiva en el lenguaje maquiaveliano, la supervivencia del Estado más allá de uno u otro gobernante sugiere una agencia histórica con base en cierta lógica estatal. La razón de Estado es justamente este principio rector del ejercicio del poder, que constituye al Estado y deriva de él. Aunque la expresión razón de Estado no aparece en su obra, Maquiavelo, al igual que el concepto de Estado, fundamenta su comprensión y aplicación en la modernidad.

La razón de Estado es el ejercicio del poder conforme al dominio estatal. La razón, o explicación, del ser y actuar del Estado es el propio Estado. Como afirma Salvador Giner, “el Estado es presa de su propia lógica interna”;⁹ actúa por necesidad, según su naturaleza. En otras palabras, la razón de Estado es la necesidad de Estado, el imperativo de autoconcordancia.¹⁰

Maquiavelo llega a este mandato considerando el problema de cómo canalizar el conflicto social para alcanzar, mantener y aumentar el poder. De entrada, considera que la discordia no sólo es inevitable, debido a la condición humana, sino que resulta deseable, porque estimula la virtud cívica.¹¹ Lo problemático no es

⁹ Giner, Salvador, *Historia del pensamiento social*, 13a. ed., Barcelona, Ariel, 2013, p. 212.

¹⁰ Según Maurizio Viroli, Maquiavelo desdobra el ejercicio del poder en política y gobierno, sin que quede claro a cuál concede preeminencia. En *El Príncipe* omite el término política y se centra en el gobierno monárquico del príncipe, mientras que en los *Discursos* distingue entre formas de gobierno, recomienda la república y es en ese marco que emplea el término política. Viroli concluye que esta distinción lingüística, junto a su republicanismo, muestra que “Maquiavelo no contribuyó a cambiar el significado de la política”, de su acepción clásica al significado moderno de la política como razón de Estado. Al contrario, el florentino habría promovido el paradigma de la política republicana. Sin embargo, para otro comentarista esta misma taxonomía “sólo puede aceptarse si se tiene en cuenta que el «arte de la política» está necesariamente supeditado al «arte del Estado», que lo precede lógicamente y existencialmente”. Viroli, Maurizio, *De la política a la razón de Estado: la adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, trad. de Sandra Chaparro Martínez, Madrid, Akal, 2009, pp. 166, 212. Forte Monge, Juan Manuel, “Estudio introductorio”, en Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, cit.

¹¹ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, cit., pp. 195 y 196; asimismo, Forte Monge, Juan Manuel, *op. cit.*, p. LXXIX.

el conflicto en sí mismo, sino su tratamiento. En lugar de evitar o minimizar la confrontación, el florentino aconseja conocer sus reglas y, de este modo, gestionarla para los fines deseados. El gobernante debe apropiarse del conflicto, dirigirlo.

El conflicto es una derivada antropológica y se expresa en tres direcciones.¹² Maquiavelo estima que la naturaleza humana es malvada y, por tanto, generadora de choques entre personas y colectividades. No todos pueden ejercer el poder; los pocos que lo hacen deben imponerse a los demás y someterlos a su autoridad.¹³ Así, un primer eje de conflictividad enfrenta a la minoría gobernante con la mayoría gobernada. En segundo lugar, los gobernantes frecuentemente pertenecen a la nobleza, clase interesada en dominar al pueblo llano, que a su vez procura liberarse de ese yugo.¹⁴ Finalmente, el poder constituido en gobierno sobre determinados territorio y población enfrenta a otros poderes soberanos.

Para Maquiavelo el Estado es la solución política que solventa toda esta volatilidad, porque genera orden, estabilidad y autonomía. Ésta es su primera razón de ser. La salud estatal implica, asimismo, la gestión del conflicto con miras a la eficacia política, praxis que conforma una segunda acepción de razón de Estado. La tercera sigue de la conexión que el florentino establece entre virtud y necesidad. Esta asociación se enmarca en su comprensión de los mecanismos de la acción social, integrados en dos pares: necesidad versus libre albedrío, y virtud versus fortuna.

Estos cuatro elementos explican el devenir del mundo y, en consecuencia, su manejo experto determina el éxito político. La necesidad es la restricción de la acción a cierto curso, reduciendo o eliminando el margen para la voluntad; se circunscribe al esquema de causa-efecto, contraponiéndose al libre albedrío. Ma-

¹² Forte Monge, Juan Manuel, *op. cit.*, pp. LXXIII-LXXIV.

¹³ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, *cit.*, p. 56.

¹⁴ *Ibidem*, p. 99; Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, *cit.*, p. 271.

6 / Guillem Compte Nunes

quiavelo contempla acciones necesarias por motivos naturales¹⁵ o como respuesta a situaciones generadas por las instituciones sociales. De otra parte, define la virtud del gobernante como la constelación de saberes y haceres políticamente efectivos, o sea, orientados a la permanencia de (en) el poder. La virtud se (com)prueba por sus efectos y debe cultivarse en la actividad política. Empero, el devenir también está condicionado por la fortuna, una especie de fuerza natural incontrolable que opera de forma incomprensible. El hombre virtuoso debe abordarla con audacia,¹⁶ adaptándose a su naturaleza caprichosa.¹⁷

Las propiedades de estos mecanismos los reagrupan en pares más y menos deseables para el Estado, a saber, necesidad y virtud, versus libre albedrío y fortuna. La primera pareja presenta cualidades políticamente beneficiosas; la segunda, en contraste, conduce a la inestabilidad política. De ahí que Maquiavelo loe la retroalimentación entre necesidad y virtud: la virtud genera acciones necesarias para uno mismo y los demás; y la necesidad conduce o debe conducir a la virtud. En términos de Isaiah Berlin,¹⁸ la virtud entraña una libertad positiva, de saber qué es lo políticamente bueno, y ese conocimiento necesariamente resulta en la elección correcta, lo cual refuerza la disposición virtuosa.

Opera otro círculo entre los niveles individual y colectivo, ciudadano y Estado, en el cual el Estado moldea la virtud ciudadana, “pues los hombres siempre te saldrán malos, a no ser que una necesidad los vuelva buenos”.¹⁹ Por otro lado, el Estado encarna la virtud colectiva, ya que instauro un orden duradero en beneficio de la comunidad política;²⁰ y esta virtud estatal se traduce en necesidad de Estado: “las repúblicas bien organizadas tienen,

¹⁵ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, cit., p. 623.

¹⁶ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, cit., p. 85.

¹⁷ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, cit., p. 542.

¹⁸ Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988.

¹⁹ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, cit., p. 80; Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, cit., p. 551.

²⁰ Echandi Gurdíán, Marcela, “El concepto de Estado y los aportes de Maquiavelo

por necesidad, sucesión de gobernantes virtuosos y, por ello, aumentan y extienden su dominación”.²¹ En fin, una persona plenamente virtuosa no puede sino actuar virtuosamente, de forma virtuosa por necesidad, no por elección. De la misma manera, el Estado, que es la plena encarnación de la virtud cívica colectiva, necesariamente actúa conforme a esa dignidad. Esta virtud necesaria o necesidad virtuosa del Estado es la razón de Estado. Se trata de un razonamiento circular, porque para Maquiavelo la virtud cívica presupone la razón de Estado y viceversa. Si se corrompe esta simbiosis entre pueblo y gobierno, sigue la destrucción del Estado.²²

La razón de Estado es el principio que instituye y energiza al Estado. “La «razón de Estado», por una parte, es el máximo logro en la racionalización de lo moral en lo político, y por otro, tiene un contenido práctico, puesto que va tras la legitimación de la acción política, tras su justificación”.²³ ¿Qué implican estas dos vertientes de la razón de Estado, lógica y actividad? Como lógica, la razón de Estado establece que el Estado es su propio fin, pues sólo sirve a sus intereses. El fin del Estado es, primeramente, ser fundado; luego mantenerse como tal indefinidamente; y, siempre que sea posible, engrandecerse de diversas formas, por ejemplo, adquiriendo territorio, incrementando su gloria o fortaleciendo su posición internacional. Atendiendo a estos parámetros fundamentales, los intereses estatales se ciñen a su integridad política en relación con la estabilidad, autonomía y seguridad-protección interna y externa, lo cual supone, por un lado, el sometimiento de la población a las leyes y, cuando sea necesario, la fuerza. Por otro lado, supone la conducción del “arte de la guerra” contra

a la teoría del Estado”, *Revista de Ciencias Jurídicas*, núm. 119, enero-agosto de 2009, p. 161.

²¹ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, *cit.*, p. 318.

²² *Ibidem*, pp. 509 y 510.

²³ Echandi Gurián, Marcela, “La autonomía de la política y la «razón de Estado» en la filosofía de Nicolás Maquiavelo”, *Revista Estudios*, núm. 21, 2008, p. 129.

8 / Guillem Compte Nunes

Estados rivales,²⁴ al cual el florentino dedica una de sus obras.²⁵ Todo ello presupone y potencia la soberanía del Estado, o sea, su carácter de ente autodeterminado y autoridad suprema que se autolegitima.

De este modo, la razón de Estado se constituye como moral pública que impera sobre la moral privada, religiosa u otra.²⁶ Establece una bondad política que trasciende la de la moral tradicional: el Estado es el Bien que instituye el orden social y facilita los logros colectivos, obviando cualquier legitimación exterior.²⁷ El Estado se adjudica las derivadas morales (en sentido tradicional) positivas de su actuación, y justifica las negativas como efecto colateral inevitable o necesario por razón de Estado.²⁸

De esta moral estatal sobresale el amor a la patria o patriotismo, que, como la religión, favorece la cohesión social; esto mediante un sentimiento que proyecta la figura parental al Estado y la sumisión filial a la ciudadanía. El debate de si nuestro autor se piensa italiano o florentino²⁹ no resta a la enseñanza maquiaveliana de sacrificarse por el Estado.³⁰ La razón de Estado fomenta e instrumentaliza este apego, por ejemplo, para crear y movilizar un Ejército nacional.³¹

Como actividad, la razón de Estado emplea las herramientas que estime necesarias para alcanzar sus fines, principio resumido por el famoso eslogan de que el fin justifica los medios, aunque Maquiavelo no lo expresa así.³² Pero el fin no es cualquiera, sino

²⁴ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, cit., p. 48.

²⁵ Maquiavelo, Nicolás, *El arte de la guerra*, Madrid, Gredos, 2011.

²⁶ Lértora Mendoza, Celina A., "Maquiavelo: razón de Estado y realismo político", en Roche Arnas, Pedro (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, p. 503.

²⁷ Meinecke, Friedrich, *op. cit.*, p. 39; Águila Tejerina, Rafael del, *op. cit.*, p. 125.

²⁸ Cfr. Echandi Gudián, Marcela, "La autonomía de la...", cit., pp. 133 y 134.

²⁹ Águila Tejerina, Rafael del, *op. cit.*, pp. 92-94.

³⁰ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, cit., p. 629.

³¹ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, cit., pp. 40-44.

³² Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, pp. 285 y 286: "Ningún hombre sabio censurará el empleo de algún procedimiento extraordinario para fundar un reino u or-

aquel que anima la razón de Estado, que se visibiliza sobre todo cuando el Estado pelagra.³³ Huelga decir que Maquiavelo cree proporcionar en su obra los conocimientos pertinentes para practicar dicha razón.

La obra de Maquiavelo podría sintetizarse como el descubrimiento de la razón de Estado, de su naturaleza y sus reglas; aunque, más allá de describir, el florentino pretende prescribir, incidiendo en el desarrollo histórico del ejercicio del poder. El reconocimiento y la asimilación del cuerpo teórico-práctico maquiaveliano, por parte del Estado moderno, configura sustantivamente la razón de Estado, como lógica que transmuta la virtud en necesidad política³⁴ y como (macro)práctica política. Ya sea por intención de Maquiavelo o por la interpretación de sus escritos por parte de posteriores seguidores y detractores, la razón de Estado pronto arraiga en el pensamiento europeo como principio político rector, sustituyendo a la filosofía cívica republicana y adquiriendo estatus hegemónico a partir del siglo XVII.³⁵ Con su entronización del Estado, Maquiavelo anticipa la tradición contractualista que inicia Hobbes un siglo después, culminada por Hegel,³⁶ pero sin esa ficción moralina del contrato social, que pretende legitimar la brutalidad del imperio de la fuerza endulzando la aportación seminal del florentino.

El concepto de razón de Estado tendrá con el paso del tiempo dos efectos políticos sustanciales, acaso inadvertidos para el

ganizar una república; pero conviene al fundador que, cuando el hecho le acuse, el resultado le excuse; y si éste es bueno, como sucedió en el caso de Rómulo, siempre se le absolverá".

³³ *Ibidem*, p. 621.

³⁴ El Estado no elige su actuación, sino que se ciñe al curso marcado por su propio interés.

³⁵ Viroli, Maurizio, *op. cit.*, p. 35.

³⁶ Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*, México, FCE, 1997, pp. 114-116.

10 / Guillem Compte Nunes

florentino. Por un lado, promueve la despolitización de la misma política, al instaurar una lógica gubernamental orientada a defender al Estado a toda costa.³⁷ Porque el Estado de la razón de Estado se constituye como una realidad absoluta, que precede, posibilita y arbitra la política. Ésta no puede en ningún caso disponer de los parámetros que conforman la razón de Estado, que son *hechos* políticamente inabordables.³⁸ Por otro lado, esta totalización del Estado supone su sacralización.³⁹ Siguiendo la tradición durkheimiana,⁴⁰ defino religiosidad o proceso religioso como “la forma en que un grupo (o varios) se relaciona con lo trascendente, siendo lo trascendente aquello que el grupo cree que otorga sentido final a la existencia humana, no sólo a sí mismo”.⁴¹ Por tanto, la sacralización del Estado lo configura como espacio trascendental, lo cual genera una religiosidad centrada en éste. En otras palabras, la razón de Estado articula una religión civil, de Estado.

³⁷ Viroli, Maurizio, *op. cit.*, pp. 36-38.

³⁸ La razón de Estado es una construcción política que surge (o se renueva) en una coyuntura histórica concreta; pero, como otras construcciones sociales que terminan siendo reificadas, evoluciona para abstraerse de la historia y presentarse como verdad trascendental. En realidad, estas reificaciones benefician a una minoría, que se perpetúa en el poder y ejerce su dominación apelando a la necesidad, verdad y hasta divinidad del orden que le favorece. Véase, por ejemplo: Fukuyama, Francis, *¿El fin de la Historia? y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2015, p. 57. Así, el discurso de la razón de Estado ha sido frecuentemente una herramienta de manipulación política para ocultar el carácter privado y elitista de la acción gubernamental. Supone un “lavado” de interés, del particular al general, que resulta políticamente conveniente. Viroli, Maurizio, *op. cit.*, p. 320.

³⁹ Por sacralización entiendo la conformación de una esfera trascendental que establece una religiosidad.

⁴⁰ Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, FCE, 2012, p. 100.

⁴¹ Compte Nunes, Guillem, “Religiosidad política de un grupo contestatario mexicano. El caso del Congreso Nacional Ciudadano en la Ciudad de México (2015-2017)”, *Política y Cultura*, núm. 54, 2020, p. 42. En esta definición, lo trascendente no es necesariamente sobrenatural, pero sí supone una elaboración colectiva que trasciende la experiencia sensorial inmediata. Por otro lado, la religiosidad es un proceso social que no implica necesariamente el reconocimiento de quienes la median.

Pese a que Maquiavelo no propone que el Estado adquiriera estatus religioso, aplaude la relación simbiótica entre la religión romana y el Estado al que auxilia.⁴² Que el Estado asuma la función religiosa es un desarrollo implícito en el planteamiento maquiaveliano, porque éste se erige como Señor de aquélla.

¿De qué manera la razón de Estado sacraliza al Estado? Lo coloca por encima de la política, como ente inviolable que trasciende la sociedad. Al considerarlo creador y sustento del orden social, su razón de ser y de actuar es incontestable. Segundo, el Estado fomenta el apego patriótico (fe) en la población para asegurar su lealtad sentimental. Tercero, la razón de Estado establece el principio de inerrancia política, espejo de la inerrancia doctrinal de la Iglesia católica. Siguiendo esta analogía, la razón de Estado es al Estado lo que el Espíritu Santo a la Iglesia: su alma sagrada. Asimismo, la moral estatal potencia los valores trascendentales que el Estado estima necesarios, debilitando los demás. Por último, la razón de Estado sustituye el temor a Dios por el temor al Estado, figura todopoderosa que exige sumisión. En fin, contra la concepción estereotípica de Maquiavelo como ateo, puede interpretarse que en realidad el florentino funda una religión, la religión de Estado (sin que eso signifique que tenía ese propósito o que estableciese un culto al Estado en su época).

II. Religión instrumental

Los fenómenos político y religioso, y su relación, se remontan a los orígenes de la historia humana. En Occidente, el mito del emperador romano Constantino (272-337, d. C.), construido a partir del relato de Eusebio de Cesarea,⁴³ marca el paso de una relación hostil

⁴² Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, *cit.*, pp. 292-295.

⁴³ Hubeňak, Florencio, "La construcción del mito de Constantino a partir de Eusebio de Cesarea", *Polis. Revista de Ideas y Formas Políticas de la Antigüedad Clásica*, núm. 23, 2011, pp. 61-88.

12 / Guillem Compte Nunes

entre poder político y cristianismo a una compleja interconexión, desplegada durante el milenio medieval.⁴⁴

En su análisis, Maquiavelo distingue entre Iglesia y religión.⁴⁵ La Iglesia es la institución que monopoliza la religión cristiana;⁴⁶ la religión es un fenómeno social que históricamente se ha expresado de distintas maneras, entre ellas el cristianismo.⁴⁷ El florentino entiende que cada religión establece su propia moral, es decir, un sistema de valores que orientan la acción humana hacia lo considerado bueno. Tiene en cuenta la moral cristiana, pero no se atiene a ella; más bien, la critica y presenta su propia moral, integrada a su visión política e inspirada por la moral de la religión romana.⁴⁸

A Maquiavelo le interesa la religión como proceso político; de ahí que reformule le relación entre Estado y religión a nivel ontológico y práctico. Considera la política como realidad central, o quizás única, y niega la interpenetración de política y religión. Propone una lectura instrumental, que subordina la segunda cual herramienta de la primera. Desacredita la enseñanza de moralizar la política y plantea la politización —por tanto, relativización— de la moral, propuesta que recuerda al sofismo griego.⁴⁹ La moral

⁴⁴ Giner, Salvador, *op. cit.*, pp. 162-164.

⁴⁵ Dri, Rubén, "La religión en la concepción política de Maquiavelo", en Várnagy, Tomás (comp.), *Fortuna y virtud en la república democrática: ensayos sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, Clacso, 2000, p. 101.

⁴⁶ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, *cit.*, p. 297. Maquiavelo no puede anticipar el impacto de la Reforma, cuyo inicio se ha fechado el 31 de octubre de 1517, cuando el fraile Martín Lutero clava sus 95 tesis en la puerta de una iglesia en Wittenberg. Maquiavelo escribe entre 1499 y 1527. Forte Monge, Juan Manuel, *op. cit.*, pp. CXIII-CXVI.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 425-427.

⁴⁸ La política implica posicionamientos morales; y, viceversa, la moral, plantea-mientos políticos. El antimachiavelismo, desatado tras la muerte del florentino, parte del supuesto de monopolio moral del cristianismo. Zito, Gustavo, "El uso instrumental de la religión y la raíz aristotélica de la virtud en el pensamiento político de Maquiavelo", *Sympoké Revista Filosófica*, julio de 2019, p. 30.

⁴⁹ Rodríguez Iturbe, José, *Maquiavelo y el machiavelismo*, Bogotá, Temis, 2011, p. 38.

maquiaveliana se establece conforme al objetivo de conseguir y asegurar el poder político, siendo el cristianismo y, en general, la religión un recurso, entre otros, para ese propósito.

Esta concepción instrumental se origina en el empirismo del florentino. Maquiavelo ni observa ni siente la realidad específicamente religiosa —la preeminencia ontológica, epistemológica y ética de la fe—; por tanto, relega su papel a consecuencias políticas, como ejemplifica el siguiente pasaje:

Deben, pues, los encargados de regir una república o un reino mantener los fundamentos de la religión que en ellos se profese, y hecho esto, les será fácil conservar religiosa la república y, por tanto, buena y unida; y deben acoger y acrecentar cuantas cosas contribuyen a favorecer la religión, aun las que consideren falsas, tanto más cuanto mayor sabiduría y conocimiento de las cosas naturales tengan. Por haberlo hecho así [de] los hombres sabios nació la opinión de los milagros que se celebran en las religiones, aun en las falsas; porque cualquiera que sea su origen, los prudentes les dan crédito y su autoridad propaga la fe en la muchedumbre.⁵⁰

Otra ilustración concierne el breve gobierno del fraile Girolamo Savonarola. En 1494 la familia Medici huye de Florencia y Savonarola instaura un régimen político moralista, que efectúa una quema de objetos renacentistas que ofenden la moral tradicional. Su purismo religioso le lleva a criticar la corrupción del papado, lo cual pronto redundo en su excomunión y ejecución. Maquiavelo se refiere a él como “profeta desarmado”, comentando que la religión es necesaria pero no suficiente para gobernar.⁵¹ También escribe que los principados eclesiásticos se mantienen con independencia de la actuación de sus gobernantes; no por

⁵⁰ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, cit., p. 296.

⁵¹ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, cit., p. 21.

14 / Guillem Compte Nunes

algún poder sobrenatural, sino por la costumbre del respeto a la autoridad eclesiástica.⁵²

A nivel práctico, pues, el principal servicio que la religión presta al gobernante reside en su capacidad de cohesión social, en el sentido de obediencia colectiva. Maquiavelo establece un paralelismo entre el sentimiento ciudadano y el religioso, ya que ambos se basan en el temor al poder; y argumenta que la piedad popular puede auxiliar al poder político. Por un lado, la religión vehicula creencias y comportamientos que son beneficiosos para asegurar el orden y estabilidad políticos, tales como el patriotismo y la disciplina civil o militar;⁵³ por otro lado, moviliza a las personas hacia fines políticamente beneficiosos: “para mandar los ejércitos, para reunir al pueblo, para mantener y alentar a los buenos y avergonzar a los malos... porque donde hay religión fácilmente se establecen la disciplina militar y los ejércitos, y donde sólo hay ejércitos y no religión es muy difícil fundar ésta”.⁵⁴ La religión se alía con la razón de Estado al posibilitar la continuidad estatal, trascendiendo a sus gobernantes.⁵⁵

Desde este enfoque, Maquiavelo crítica ferozmente a la Iglesia y a la religión cristiana. De la primera subraya la corrupción institucional, específicamente del papado; no porque piense que la corrupción sea mala en sí misma, sino porque la corrupción eclesiástica es demasiado evidente, lo cual causa escándalo e inestabilidad política.⁵⁶ La corrupción, como la religión, puede ser o no políticamente efectiva, según se utilice; en este caso, los papas y otros funcionarios cristianos se equivocan al descuidar las apariencias morales, cosa todavía más grave por la naturaleza de su

⁵² *Ibidem*, p. 37.

⁵³ Maquiavelo, Nicolás, *El arte...*, *cit.*, pp. 185, 212.

⁵⁴ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, *cit.*, pp. 293, 13-15, 299-304, 33, 603 y 604.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 294. En el siglo XX, Gramsci se inspira en esta complementariedad entre ideología y coerción estatal para formular su teoría de la hegemonía, que conceptualmente equivale al profeta armado. Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, Madrid, Era, 1981.

⁵⁶ Zito, Gustavo, *op. cit.*, p. 35.

profesión. De otra parte, el florentino acusa a la Iglesia de la desunión política de Italia, tanto por su incapacidad de establecerse como poder dominante como por su intromisión en la política peninsular, impidiendo que algún otro poder pueda imponerse.⁵⁷ Para Maquiavelo la Iglesia es un agente político más, especializado en la gestión del temor a Dios; no obstante, ni sabe imponer su gobierno ni permite que otro gobierne.

Del cristianismo, ataca su carácter servil. Aunque el temor fundamentalmente la religión, ésta debe educar a la población, tarea crucial ya que el temperamento ciudadano determina la fortaleza política. El cristianismo, con su exaltación de la humildad, el sacrificio, el perdón, la compasión y la caridad, modela ciudadanos y Estados débiles, poco virtuosos. Esto no significa que la religión cristiana no pueda ser de provecho para el gobernante, pero debería reinterpretarse conforme a la virtud maquiaveliana:

Pero la culpa de que se haya afeminado el mundo y desarmado el cielo, es, sin duda, de la cobardía de los hombres que han interpretado la religión cristiana conforme a la pereza y no a la virtud; pues si consideramos que aquélla permite la gloria y la defensa de la patria, deduciremos que quiere que la amemos, que la honremos y que nos preparemos para ser capaces de defenderla.⁵⁸

De acuerdo con el espíritu renacentista, Maquiavelo encuentra en Roma la excelencia religiosa. Elogia la religión romana como modelo a imitar, porque su moral y apoyo del Estado refuerzan el poder político. La gloria, el orgullo, el vigor, la fuerza corporal, la disciplina y otros valores estereotípicamente viriles son mucho más recomendables que la moral “afeminada” del cristianismo.⁵⁹

⁵⁷ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, *cit.*, p. 298.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 416 y 417. Maquiavelo, Nicolás, *El arte...*, *cit.*, pp. 148 y 149.

⁵⁹ Siglos después, Nietzsche retoma este contraste entre servilismo cristiano y voluntad del poder. Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo: maldición contra el cristianismo*, Madrid, Alianza, 1993.

16 / Guillem Compte Nunes

Además, en lugar de interferir en los asuntos de Estado, como hace la Iglesia, la religión romana facilita la actividad gubernamental.⁶⁰

Maquiavelo seculariza la religión otorgándole un rol civil, como la religión romana, y negándole el rol político, en competencia con el Estado, abogado por la Iglesia de su época. Esto constituye un parteaguas en la comprensión moderna de la relación Estado-religión. Quizás no por la originalidad de la propuesta, pues en el Renacimiento florentino circulan opiniones de esta índole, sino por la incipiente teorización de la distinción entre ambas instituciones, y sobre todo por la claridad expresiva con la que nuestro autor presenta el principio de diferenciación: la subordinación instrumental de la religión al Estado.⁶¹

En Maquiavelo se hallan los tres parámetros que marcan la relación moderna entre Estado y religión: diferenciación, subordinación y tolerancia. Los dos primeros, explícitamente; el tercero, de forma tácita y por alusión a la República romana. Los romanos cuentan con una religión propia, que está integrada al Estado; ahí no hay diferenciación Estado-religión. Pero mediante conquista aceptan otras religiones y permiten su coexistencia junto al culto oficial. El Estado tolera esta multiplicidad religiosa siempre y cuando no obstaculice su poder político,⁶² como en tiempos del Imperio demuestra la supresión de revueltas en Judea o las persecuciones a los cristianos. La tolerancia se enmarca en la subordinación política.

⁶⁰ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, cit., pp. 299 y 300.

⁶¹ Viroli, Maurizio, *op. cit.*, p. 182.

⁶² Aja Sánchez, José Ramón, "Tolerancia religiosa romana e intolerancia cristiana en los templos del Alto-Egipto: Raíces y huellas", *Gerión*, vol. 25, núm. 1, 2007, p. 422.

Durante la Edad Media europea, en la península ibérica, al-Ándalus destaca como espacio de tolerancia religiosa entre las religiones monoteístas. Se trata de una “tolerancia discriminatoria” en la que una religión dominante, el islam, protege por razones religiosas a cristianismo y judaísmo a cambio de la sumisión política de sus fieles.⁶³ El Estado divide la ciudadanía en clases, según la religión. En contraste, la cristiandad medieval se caracteriza por su intolerancia religiosa, lo cual supone la persecución de disidentes por medios violentos. En este escenario la relativización del cristianismo por Maquiavelo, en sentido no sólo político sino también moral, introduce la posibilidad de que otras religiones puedan convivir con la religión tradicional. Si una religión se subordina al Estado, nada en la lógica maquiaveliana impide que otras lo hagan, con el beneplácito estatal, como en Roma. Así, diferenciación y subordinación comprenden implícitamente la tolerancia, y el florentino anticipa el posterior curso de la relación entre Estado y religión.

No obstante, la Reforma conduce a una solución intermedia, que consiste en segmentar la religión sin renunciar al patrón católico de interpenetración de política y religión. Serán necesarias las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII para que se asiente el principio de *cuius regio, eius religio*⁶⁴ y se empiece a introducir la tolerancia religiosa, iniciada por el Edicto de Nantes.⁶⁵ Estos desarrollos confirman finalmente la tesis maquiaveliana de recuperar el planteamiento romano. El fenómeno religioso moderno evoluciona, por un lado, con un acercamiento de la religión al Estado, en tanto que éste asume rasgos de aquélla, aunque sin que se formalice un culto oficial como la religión romana; y,

⁶³ García Sanjuán, Alejandro, *Coexistencia y conflictos: minorías religiosas en la península ibérica durante la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada, 2015, pp. 94-100.

⁶⁴ A cada rey, o gobernante o Estado, su religión.

⁶⁵ En 1598, el rey Enrique IV de Francia legaliza el culto calvinista, permitiendo la coexistencia de la religión católica con el nuevo protestantismo, tras la escisión eclesial de la Reforma.

18 / Guillem Compte Nunes

por otro lado, con la regulación estatal de la actividad religiosa, aceptándose la libertad de religión. Los Estados aterrizan la gestión de la religión en distintos arreglos, pero en todo caso atendiendo a los tres parámetros mencionados.

La aportación de Maquiavelo promueve y se encuadra en la secularización de la sociedad occidental. Iniciado en el Renacimiento, este proceso atraviesa todas las esferas sociales, más allá de política y religión, como el arte, la educación o la ciencia. Implica una disminución de la centralidad y relevancia de la religión tradicional en el espacio público. En general, las enseñanzas de la religión cristiana pierden peso en la dirección de la actividad humana. Ello no supone, sin embargo, que la religión tienda a extinguirse; más bien, adquiere otras formas y mediaciones; significativamente, la razón de Estado maquiaveliana introduce el foco en la dimensión religiosa del Estado.

CAPÍTULO SEGUNDO

ROUSSEAU

Si la obra de Maquiavelo ejemplifica políticamente el Renacimiento italiano, el pensamiento de Rousseau prelude un segundo renacimiento de la civilización europea marcado por la Revolución francesa. La Revolución instituye al Estado propiamente moderno, gracias en parte a la influencia intelectual del ginebrino. Del pensamiento rousseauiano interesan aquí los conceptos de voluntad general y religión civil, que primero contextualizaré en el conjunto de su obra, considerando el problema que la motiva y el método de trabajo.

A Rousseau le preocupa la corrupción moral de la sociedad y cómo introducir reformas en las instituciones que permitan regresar a la senda de la virtud. Comparte el proyecto ilustrado del progreso humano, pero disiente del optimismo que usualmente lo acompaña. Realiza su diagnóstico social en dos *discursos*. El primero, *Discurso sobre las ciencias y las artes*,⁶⁶ argumenta que las ciencias y artes del siglo XVIII fomentan la descomposición del tejido social. Las ciencias minan los pilares de la sociedad al cuestionar el patriotismo y la religión; y las artes promueven el gusto por el lujo, que es fruto de la indolencia y la vanidad. Ambas alientan la privatización de la actividad social y, por ende, el debilitamiento de la virtud cívica. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*,⁶⁷ Rousseau explica el pro-

⁶⁶ Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, 4a. ed., Madrid, Tecnos, 1998.

⁶⁷ *Idem*.

20 / Guillem Compte Nunes

ceso histórico que ha conducido a la decadencia moral, en este caso refiriéndose a la economía. Este segundo trabajo evidencia tres pautas metodológicas que atraviesan y orientan los escritos del ginebrino: la introspección guiada por el sentimiento, el análisis genético-evolutivo y el fin emancipador.

Nuestro autor confía en la introspección para dilucidar los principios fundamentales de la naturaleza humana en su situación primigenia, el denominado estado de naturaleza de la tradición contractualista.⁶⁸ Pero esta mirada interior no se limita a especular sobre un pasado remoto, sino que en general constituye, por medio de los sentimientos, la forma en que se aprehende la realidad.⁶⁹ La epistemología sentimental de Rousseau contrasta con el racionalismo cartesiano. En segundo lugar, el *Discurso* sobre la desigualdad ilustra el enfoque genético-evolutivo, de origen aristotélico,⁷⁰ según el cual la potencia de un estado inicial se actualiza en un movimiento en el tiempo. Del estado de naturaleza se desdobra la historia humana, por ello es “absolutamente necesario tener nociones [sobre el estado de naturaleza] para juzgar con propiedad nuestro estado presente”.⁷¹ En otras obras Rousseau emplea el mismo método para exponer su propuesta pedagógica, discurrir sobre el origen de las lenguas, o plantear la

⁶⁸ Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and the First and Second Discourses*, New Haven, Yale, 2002, p. 84: “I think I can distinguish in it two principles prior to reason; one of them interests us deeply in our own preservation and welfare, the other inspires us with a natural aversion to seeing any other being, but especially any being like ourselves, suffer or perish”.

⁶⁹ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza, 1990, p. 392: “Los actos de la conciencia no son juicios, sino sentimientos; aunque todas nuestras ideas nos vengan de fuera, los sentimientos que las aprecian están dentro de vos, y sólo por ellos conocemos la conveniencia o la inconveniencia que existe entre nosotros y las cosas que debemos respetar o rehuir. Existir para nosotros es sentir; nuestra sensibilidad es, de modo irrefutable, anterior a nuestra inteligencia, y hemos tenido sentimientos antes que ideas”.

⁷⁰ Aristóteles, *Política*, Madrid, Istmo, 2005, pp. 96-100.

⁷¹ Rousseau, Jean-Jacques, *The Social...*, *cit.*, p. 82. Traducción propia.

religión civil. Por último, el ginebrino articula una política moral⁷² o teoría crítica; o sea, la movilización del saber con el objetivo de emancipar al género humano. No acepta que la corrupción sea el estado terminal de la sociedad y propone los correspondientes remedios; sin embargo, sus soluciones reflejan cierta desconexión mental con la realidad social de su época.⁷³ Precisamente, en la tensión entre el deber ser rousseauniano y la condición humana radica la riqueza interpretativa de su obra.

I. Voluntad general

El punto de partida de Rousseau para comprender y reformar la realidad social es el estado de naturaleza, que pivota sobre dos principios anteriores a la razón; el deseo de bienestar de uno mismo, al que llama amor de sí, y la aversión al sufrimiento de los demás. La persona es buena por naturaleza; Rousseau se desentiende del pecado original. Además, con la aversión al padecimiento ajeno se supera el egoísmo hobbesiano, ya que el amor de sí adquiere una dimensión social.

Estas inclinaciones son sentimientos innatos que cimientan y subyacen al desarrollo histórico personal y colectivo.⁷⁴ Permiten distinguir entre lo bueno y lo malo, y de esta manera establecen el “principio innato de justicia y de virtud”, al que Rousseau denomina conciencia.⁷⁵ Para el ginebrino la persona es fundamen-

⁷² Negro Pavón, Dalmacio, “El estado moral de Rousseau”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, núm. 83, 2006, pp. 231-258.

⁷³ Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, 3a. ed., México, FCE, pp. 439-454.

⁷⁴ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio...*, *cit.*, p. 283: “La fuente de nuestras pasiones, el origen y el principio de todas las demás, la única que nace con el hombre y nunca le abandona mientras vive, es el amor de su pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra, y de la que todas las demás no son en cierto modo más que modificaciones”.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 390: “Hay pues en el fondo de las almas un principio innato de justicia y de virtud por el cual, a pesar de nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las de los demás como buenas o malas, y es a ese principio al que doy el

22 / Guillem Compte Nunes

talmente un ser dotado de conciencia moral y de una voluntad para ejercerla; en consecuencia, la sociedad prospera o fracasa dependiendo de su cualidad moral colectiva. A decir de Giner, “Al hacer de la conciencia el único reducto incólume del hombre que vive en sociedad, Rousseau la convierte también en núcleo central de su filosofía”.⁷⁶

La conciencia moral es, a la vez, religiosa. Para Rousseau la esencia de la religión consiste en conducirse moralmente, de acuerdo con la naturaleza humana. El culto exterior y las doctrinas especulativas son relevantes en tanto que inciden en el comportamiento social.⁷⁷ Contra Pierre Bayle y otros ilustrados, Rousseau mantiene que no es posible desarrollar una moral no religiosa, algo que se le antoja indiferente al bien.⁷⁸ En fin, moral natural y religión institucional se refuerzan, y ambas orientan o deben orientar la política.⁷⁹

Ahora bien, la sociedad se crea y evoluciona a través de convenciones, y no por naturaleza. La invención de la propiedad privada, cuando empieza el cultivo de la tierra, es el pecado original social que instaura la desigualdad socioeconómica y la opresión política, condición opuesta a la igualdad y la libertad naturales. Mediante el engaño, los ricos instauraron un contrato social que les asegura su posición dominante. Asentadas en ese pacto espurio, las instituciones sociales corrompen el ejercicio de la con-

nombre de conciencia”; p. 392: “...del sistema moral formado por esa doble relación consigo mismo y con sus semejantes es de donde nace el impulso de la conciencia”.

⁷⁶ Giner, Salvador, *op. cit.*, p. 367.

⁷⁷ Rousseau divide la religión en culto, dogma y moral. De los dogmas distingue los que fundamentan la moral y los especulativos. Rousseau, Jean-Jacques, *Letter to Beaumont, Letters Written from the Mountain, and Related Writings*, Hanover, University Press of New England, 2001, p. 139.

⁷⁸ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio...*, *cit.*, p. 677.

⁷⁹ Rousseau, Jean-Jacques, *Letter...*, *cit.*, p. 140: “As for the part of Religion that deals with morality, that is to say justice, the public good, obedience to the natural and positive Laws, the social virtues and all the duties of man and Citizen, it is the business of Government to take cognizance of them. It is on this point alone that Religion falls directly under its jurisdiction, and that it must banish not error, of which it is not the judge, but every harmful sentiment that tends to cut the social knot”.

ciencia individual y colectiva. El acuerdo de los ricos es ilegítimo; puede y debe reformarse en armonía con la naturaleza humana.

Sin pretender regresar al estado de naturaleza, cosa imposible, la solución básicamente consiste en moralizar la sociedad o, en otras palabras, facilitar la expresión del verdadero carácter humano.⁸⁰ Esto implica una reforma a nivel individual, pedagógica, y otra social, que reformula el contrato social. Rousseau publica ambas propuestas, *Emilio* y *Contrato social*, el mismo año, 1762. Por un lado, aboga por un método educativo individualizado que busca el libre desarrollo de la conciencia, sin interferencia de las instituciones sociales y sus enseñanzas distorsionadas. Pese al aislamiento social del proceso formativo, centrado en la relación entre pupilo y tutor, el objetivo final es integrar al educando a la vida pública.⁸¹

Por otro lado, propugna refundar el pacto social. Pese a su armazón contractualista, el contrato rousseauiano rechaza el liberalismo individualista y recupera el republicanismo grecorromano y su colectivismo. Si bien Rousseau ubica la edad de oro social en la era pastoril, su clímax civil corresponde a la *polis* griega. En la ciudad-Estado se produce la deseada integración entre moral y política, ausente en la época del ginebrino: “Los antiguos políticos hablaban incesantemente de costumbres y de virtud; los nuestros sólo hablan de comercio y de dinero”.⁸² Esta distinción entre edades de oro natural y política representa otra tensión —junto al idealismo contrastante con la realidad euro-

⁸⁰ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio...*, *cit.*, p. 316: “Hay que estudiar la sociedad por los hombres, y los hombres por la sociedad: quienes quieran tratar por separado la política y la moral nunca entenderán nada en ninguna de las dos”.

⁸¹ Sabine, George H., *op. cit.*, pp. 446 y 447. Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio...*, *cit.*, p. 620: “...después de ser considerado por sus relaciones físicas con los demás seres, por sus relaciones morales con los demás hombres, le queda considerarse por sus relaciones civiles con sus conciudadanos”.

⁸² Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso...*, *cit.*, p. 23. También véase *Contrato...* (I, 6, pie de página), en donde Rousseau explica “el verdadero sentido” de la palabra ciudad. De su época, Rousseau tiene presente a los cantones suizos. Véase Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato social*, Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 47.

24 / Guillem Compte Nunes

pea— en el pensamiento de nuestro autor, que él mismo reconoce al identificar dos tipos de hombre: el moral, o ciudadano, y el bueno, o natural.⁸³ Éste segundo se erige a sí mismo, mientras que la sociedad constituye al primero.⁸⁴

¿En qué consiste este contrato inspirado por la *polis*? Se funda en un acto colectivo de entrega completa de cada persona a las demás, que crea un cuerpo político estructurador del orden social:

Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *ciudad* y toma ahora el de *república* o de *cuerpo político*, que es llamado por sus miembros *Estado*, cuando es pasivo; *soberano*, cuando es activo; *poder*, al compararlo a sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y se llaman en particular *ciudadanos*, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y *súbditos*, en cuanto sometidos a las leyes del Estado.⁸⁵

La vida en común se basa en esta nueva conciencia colectiva, que se ejerce por medio de la denominada voluntad general, y se expresa en la acción legislativa de los ciudadanos. El pacto recobra la preeminencia griega del todo sobre las partes. Rousseau ilustra este punto con el símil del cuerpo biológico, dejando claro que éste muere en el momento en que se desintegra la vo-

⁸³ Bloom, Allan, "Jean-Jacques Rousseau", en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1993, p. 547. Rousseau se identifica con el hombre bueno.

⁸⁴ No está claro cómo el método pedagógico de Rousseau, que alienta el desarrollo natural, encaja con las exigencias de la vida cívica.

⁸⁵ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, pp. 46 y 47.

luntad general.⁸⁶ Ahora bien, los cuerpos individual y colectivo se diferencian en su experiencia de la libertad. La persona es libre porque puede elegir entre lo bueno y lo malo (libertad negativa), mientras que el cuerpo político necesariamente elige lo bueno (libertad positiva).

Lo bueno a nivel colectivo es el bien común, objeto de la voluntad general, al que el ginebrino califica de sagrado.⁸⁷ Se articula a partir de los principios de igualdad y libertad, con origen en el estado de naturaleza y ahora recreados en el estado político.⁸⁸ El contrato instituye la igualdad política: cada ciudadano tiene los mismos derechos y obligaciones en relación con el Estado. Rousseau insiste en que la ley es general; cualquier particularidad, relativa a tal persona o acción, caería en contradicción.⁸⁹ El contrato instauro la libertad civil, “que está limitada por la voluntad general”.⁹⁰ Como en la *polis*, la libertad colectiva supone el autogobierno, es decir, darse leyes y obedecerlas; en esta empresa la voluntad general sólo responde a sí misma. La ley determina las libertades de los ciudadanos, otorgándoles cierta elección, pero de manera subordinada a la libertad positiva propia de la voluntad general. Rousseau plantea que la virtud cívica es, *a priori*, procurar ajustar la voluntad particular al espíritu de la voluntad general y, *a posteriori*, una vez formulada en ley, obedecerla. Por tanto, “...quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre...”.⁹¹ En suma, el cuerpo político, animado por la voluntad general, antecede y constituye a los ciudadanos; de aquí que el patriotismo, esa leal-

⁸⁶ *Ibidem*, p. 116. Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre la economía política*, Madrid, Maia, 2011, pp. 24 y 25.

⁸⁷ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, p. 130.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 49 y 50, y p. 53, último párrafo.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 65-68.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 50.

⁹¹ *Ibidem*, p. 49.

26 / Guillem Compte Nunes

tad sentimental hacia la comunidad política, sea la virtud cívica suprema. Según Dalmacio Negro:

El fin que persigue Rousseau no es, pues, ni el Estado ni la Sociedad, sino la Comunidad, en la que prevalecen los sentimientos... La Nación, o el sentimiento comunitario de la Nación, como mediadora entre la Sociedad y el Estado, tal como ocurrirá en la revolución francesa.⁹²

La voluntad general es absoluta, inalienable, indivisible, infalible e incorruptible. Es absoluta por ser la única y final autoridad sobre su cuerpo; inalienable, porque no puede desvincularse del mismo; indivisible, por ser ontológicamente colectiva; infalible, porque siempre busca el interés común;⁹³ e incorruptible, porque, aunque no siempre predomine sobre las voluntades particulares, “es siempre constante, inalterable, pura”.⁹⁴ Dado que la ley explícita la voluntad general, nunca puede contradecirla y, como ella, sólo puede ser justa. Rousseau, no obstante, muestra realismo al considerar que la voluntad general complementa las costumbres que anteceden al contrato, religión incluida.⁹⁵

* * *

Rousseau no considera que el contrato sea históricamente factible para cualquier pueblo,⁹⁶ pero sus matices serán ignorados o reinterpretados a futuro, comenzando por la Revolución francesa. En parte, esto es debido a su atractivo retrato de la voluntad general, que permite legitimar cualquier actuación del Estado y en la

⁹² Negro Pavón, Dalmacio, *op. cit.*, p. 240.

⁹³ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, pp. 55-65.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 130.

⁹⁵ Rousseau, *Discurso sobre la economía...*, *cit.*, p. 35: “...para obtener un buen gobierno del estado bastará con que el legislador haya provisto todas las exigencias relativas al lugar, el clima, el suelo, las costumbres particulares del pueblo a instituir”.

⁹⁶ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, pp. 105-110.

práctica puede ser apropiado por la facción política más poderosa. En este sentido, se le critica que la absolutización de la voluntad general pueda resultar en la supresión de las voluntades particulares y que, además, ello se justifique apelando a una libertad verdadera, por encima de la conciencia individual.⁹⁷ El terror revolucionario y otras experiencias totalitarias evidencian los peligros de subordinar toda libertad a una supuesta voluntad general. Por otro lado, la política moral del ginebrino ha inspirado innumerables batallas por la emancipación humana; ahí también sobresale la revolución y su ideario liberador,⁹⁸ plasmado en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano,⁹⁹ de clara inspiración rousseauiana. En todo caso, Rousseau glorifica el sentimiento de pertenencia a una comunidad idealizada, a través del cual se concreta la transformación del Estado en Estado-Nación.

Para nuestro autor el hombre natural es moral y, en consecuencia, esencialmente religioso. El contrato social establece “un cuerpo moral y colectivo”¹⁰⁰ que asume una dimensión religiosa. Más que secularizar la sociedad, a Rousseau le interesa rehabilitar la religión, rescatándola de su incomprensión y abuso en el contrato ilegítimo de los ricos. El estado moral es una reinterpretación de la realidad religiosa, porque “el orden social es un derecho sagrado y sirve de base a todos los demás”.¹⁰¹ Es decir, el cuerpo político satisface el derecho sagrado a la vida en sociedad, del cual emanan todos los demás derechos. Fuera de la comunidad política no hay existencia propiamente humana. En comunidad, la conciencia colectiva integra las voluntades humana y divina: “la voluntad más general es siempre la más justa, y... la

⁹⁷ Sabine, George H., *op. cit.*, p. 450. Este autor expone otras críticas.

⁹⁸ Sanz, José María, “Rousseau y la religión”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 8, 1979, pp. 185-202.

⁹⁹ Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, 1789, disponible en: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/es/declaracion-de-los-derechos-del-hombre-y-del-ciudadano-de-1789>.

¹⁰⁰ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, p. 46.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 36.

28 / Guillem Compte Nunes

voz del pueblo es, efectivamente, la voz de Dios”.¹⁰² Precisamente, los rasgos de la voluntad general —absoluta, inalienable, indivisible, infalible e incorruptible— históricamente han caracterizado a las divinidades, al igual que esta descripción totalizadora: “El soberano, sólo por ser lo que es, es siempre lo que debe ser”.¹⁰³ Rousseau armoniza la relación entre política y religión, resolviendo su tradicional pugna, mediante la asunción del segundo ámbito en el primero.¹⁰⁴ El carisma divino de los reyes se transmuta en el poder sagrado del pueblo. Las revoluciones francesa y estadounidense aprovecharán selectivamente el pensamiento rousseauiano, descartando la no representación¹⁰⁵ y entronizando la soberanía del pueblo y la ley como expresión de la voluntad general, lo cual moderniza la conjugación histórica de sensibilidad popular y gobierno de las élites, y configura el mito, vigente hasta hoy, de la democracia representativa.¹⁰⁶

Pese a diferencias significativas en los planteamientos de Maquiavelo y Rousseau,¹⁰⁷ los conceptos de razón de Estado y voluntad general presentan varios puntos en común. Ambos autores se proponen regenerar la virtud política y para ello recurren a modelos cívicos (idealizados por las fuentes, sin duda) de la Antigüedad. Matices aparte —Rousseau prefiere la *polis* griega y Maquiavelo, la república romana—, construyen sus propuestas a

¹⁰² Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso...*, *cit.*, p. 27.

¹⁰³ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, p. 49. *Cfr.* Éxodo, 3, 14: “Dijo Dios a Moisés: «Yo soy: YO-SOY»”.

¹⁰⁴ Negro Pavón, Dalmacio, *op. cit.*, p. 252.

¹⁰⁵ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, p. 55.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 248.

¹⁰⁷ Recurren a la historia como fuente de datos, pero emplean distintos métodos de análisis, condicionados por su visión de la naturaleza humana. Para Maquiavelo ésta es invariable y, en consecuencia, los comportamientos se repiten en el tiempo, por lo que se puede inferir, mediante la razón, las reglas del ejercicio del poder. Rousseau, en cambio, entiende que la naturaleza humana varía, aunque mantenga el sello original del estado de naturaleza. Aplica un análisis genético-evolutivo para explicar el desarrollo histórico y fundamentar sus propuestas. De otra parte, para el florentino el Estado es objeto del gobernante, mientras que el ginebrino voltea la ecuación: gobernante y gobernados son productos del Estado.

partir de pautas políticas que encuentran en el paradigma republicano grecorromano. Asimismo, los dos pensadores instituyen una nueva moral pública, rompiendo con las tradiciones de su época (consejo a príncipes e interferencia política de la religión, contractualismo e intolerancia religiosa), aunque tengan distintos destinatarios en mente (gobernante, ciudadano). La moral de la razón de Estado coincide con la de la voluntad general en varias facetas: presupuesto antropológico, versión popular, necesidad, concepción jurídica, platonismo y fundación. Maquiavelo y Rousseau sostienen que la virtud cívica se arraiga en el sentimiento antes que la razón, que es su instrumento. La lógica estatal, razón de Estado o voluntad general, vehicula el sentir colectivo y desborda la racionalidad. Entraña la fe del Estado en sí mismo, es decir, el apego afectivo a la verdad, legitimidad, poder, gloria, etcétera, de la comunidad política. Por tanto, segunda faceta, el patriotismo es el pilar de la virtud cívica. El Estado fomenta esa devoción popular a través de la religión (cristiana para Maquiavelo, civil para Rousseau). Tercera, ambos principios enarbolan la bandera de la necesidad, tanto en relación con la existencia del Estado como con sus medios y fines. Apelando al patriotismo, el Estado necesariamente pliega las voluntades particulares a su libertad positiva; al reflexionar sobre el Estado ideal, Rousseau visualiza un pueblo que “pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón del Estado”.¹⁰⁸ En concreto, cuarta, los ciudadanos deben obedecer la ley, que es la manifestación de la voluntad o razón estatal, aunque el Estado puede recurrir directamente a la fuerza, sobre todo “cuando se trata de la salvación de la patria”.¹⁰⁹ En efecto, aunque el Estado tiene un origen y puede perecer (por ejemplo, por conquista), debe defenderse como si fuera y para que sea inmortal. El Estado y el principio vital que lo anima adquieren el estatus de idea platónica, verdadera y eterna. Por

¹⁰⁸ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, cit., p. 71.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 149.

30 / Guillem Compte Nunes

ello, sólo un personaje extraordinario, de perfil demiúrgico, puede fundar el cuerpo político.¹¹⁰

Estos rasgos no sólo muestran una convergencia del pensamiento de ambos filósofos, sino que también evidencian la sacralización del Estado —su reificación y trascendentalización—, ente al que se transfieren cualidades de corte divino,¹¹¹ cimentándose así la fe, devoción y sumisión de los ciudadanos. Dicho esto, Rousseau no cree que esta religiosidad política de corte inmanente sea suficiente para consolidar el cuerpo político, de ahí que introduzca la religión civil.

II. Religión civil

Aunque el contrato social establece un cuerpo moral esencialmente religioso, Rousseau entiende que la religión organizada —articulación de moral, dogma y culto— lo antecede y que deben convivir, no como rivales sino complementándose. El ginebrino emplea la religión en este sentido tradicional para argumentar la fundación del Estado por parte de un “legislador” y para legitimar su funcionamiento mediante la “religión civil”.¹¹²

¹¹⁰ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe...*, cit., p. 20: “Consideremos no obstante a Ciro y a los demás fundadores de reinos: a todos los hallaremos susceptibles de admiración; y de examinarse las acciones e instituciones de cada uno en particular, aparecerán semejantes a las de Moisés, quien tuvo tan alto preceptor. Al escrutar sus vidas y sus acciones no se percibe que obtuvieran otra cosa de la fortuna que la ocasión, la cual les proporciono la materia en la que introducir la forma que les pareció”. Abordo al fundador rousseauiano, el legislador, *infra* capítulo segundo, II.

¹¹¹ De acuerdo con la tesis de Carl Schmitt: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”. Schmitt, Carl, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 37.

¹¹² Gastón Souroujon apunta que, en una primera versión de *Contrato social*, Rousseau escribió el capítulo sobre la religión civil en el reverso del capítulo dedicado al legislador. Souroujon, Gastón, “El acertijo de la profesión de fe puramente civil. Religión y política en Rousseau”, *Fragmentos de Filosofía*, núm. 16, 2018, pp. 83–106.

Para que un Estado inicie su vida política con garantías debe dotarse de una Constitución adecuada,¹¹³ pero ¿quién proporciona ese marco legal? ¿Qué viene primero, ley o pueblo? Citando a Montesquieu, Rousseau plantea la figura del legislador, personaje cuasidivino que da forma jurídica a la república y, hecho esto, se desvincula de ella. Empero este sabio enfrenta una dificultad: el pueblo-en-formación no tiene capacidad para comprender y aceptar la Constitución que le conviene; y ésta no puede ser impuesta por la fuerza, porque eso negaría la voluntariedad del contrato.

Así pues, no pudiendo emplear el legislador ni la fuerza ni el razonamiento, es de necesidad que recurra a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin vencer. He aquí lo que obligó en todos los tiempos a los padres de la nación a recurrir a la intervención del cielo y a honrar a los dioses con su propia sabiduría, a fin de que los pueblos, sometidos a las leyes del Estado como a las de la Naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en la de la ciudad, obedeciesen con libertad y llevasen dócilmente el yugo de la felicidad pública.¹¹⁴

De este modo, el legislador se sirve de la religión para legitimar las leyes.¹¹⁵ Ahora bien, Rousseau enfatiza que no se trata de un vulgar manipulador: “La gran alma del legislador es el verdadero milagro que debe probar su misión”.¹¹⁶ Su altura moral debe justificar el recurso a la ficción divina.

Este empleo de la religión continúa en la operación del Estado, por medio de la religión civil. El ginebrino inventa la eti-

¹¹³ “Para obtener un buen gobierno del estado bastará con que el legislador haya provisto todas las exigencias relativas al lugar, el clima, el suelo, las costumbres particulares del pueblo a instituir”. Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso...*, cit., p. 35.

¹¹⁴ Rousseau, Jean Jacques, *Contrato social...*, cit., pp. 71 y 72.

¹¹⁵ Además, Rousseau concluye el capítulo sobre el legislador reiterando que, “...en el origen de las naciones la una sirve de instrumento a la otra”. *Ibidem*, p. 73.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 72.

32 / Guillem Compte Nunes

queta, pero el concepto se desarrolla con anterioridad, a partir de Maquiavelo.¹¹⁷ Formula la religión civil en el capítulo final de *Contrato social*, a modo de conclusión de la obra.¹¹⁸ La exposición se divide en tres partes. En la primera nuestro autor realiza un breve recorrido por la historia política de la religión y termina planteando el conflicto entre los poderes espiritual y terrenal en el cristianismo europeo, disputa que debilita al Estado y que no ha sido resuelta satisfactoriamente por la filosofía política. La segunda parte presenta una crítica a tres tipos de religión, que denomina religión del hombre, del ciudadano y del sacerdote. La del hombre es la religión natural, el cristianismo en esencia;¹¹⁹ establece la solidaridad humana universal y el mandato del deber. Sin embargo, resulta políticamente catastrófica, porque se orienta al orden espiritual y muestra indiferencia a los asuntos mundanos; en particular, no genera el necesario patriotismo para cohesionar y defender al cuerpo político. Rousseau concuerda con Maquiavelo en que “cuando la cruz hubo desterrado al águila, todo el valor romano dejó de existir”.¹²⁰ En cuanto a la religión del ciudadano, predominó en la Antigüedad, antes del advenimiento del cristianismo. Sus defectos y virtudes se oponen a la del hombre. Está unida al poder político y es patriótica; pero enseña la intolerancia religiosa, lo cual genera un estado de guerra entre pueblos. Por último, la religión del sacerdote refiere al cristianismo medieval, caracterizado por su intromisión en la política. En contraste con las otras dos, es netamente nociva, porque “todo lo que rompe la unidad social no tiene valor ninguno”.¹²¹ Descarta-

¹¹⁷ Souroujon, Gastón, *op. cit.*, pp. 84 y 85.

¹¹⁸ Anteriormente, Rousseau dedica unas líneas a la religión civil en una carta a Voltaire, del 18 de agosto de 1756. Posteriormente, en la primera carta, de *Cartas escritas desde la montaña*, el ginebrino defiende la religión civil de *Contrato social*.

¹¹⁹ Reflejada en la profesión de fe del vicario saboyano en Rousseau, Jean Jacques, *Emilio...*, *cit.*, t. IV, pp. 359-398.

¹²⁰ Rousseau, Jean Jacques, *Contrato social...*, *cit.*, p. 162, en alusión a la mítica conversión al cristianismo del emperador Constantino en el siglo IV.

¹²¹ *Ibidem*, p. 159.

da la religión del sacerdote, la religión civil, que ocupa la tercera parte del capítulo, integra las bondades y supera las carencias de las del hombre y del ciudadano. De nuevo, como para el legislador, la religión constituye una herramienta política de Estado. Pero, a diferencia de la del fundador, la religión civil no es ficción; toma cuerpo, por un lado, del contrato social y, por otro lado, de la religión natural.

Rousseau formula la discusión presentando el criterio de utilidad pública como principio regulador de la relación entre cuerpo y súbdito: “Los súbditos no tienen, pues, que dar cuenta al soberano de sus opiniones sino en tanto que estas opiniones importan a la comunidad”.¹²² Esto aplica a la práctica religiosa, que sólo concierne al Estado en su faceta pública, que no es el culto exterior, sino las consecuencias políticas de la religión, de ahí que nuestro autor afirme que “importa al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes”.¹²³ Y al revés: el Estado —Rousseau— considera que introducir una religión civil será útil para robustecer la vida pública.

La religión civil es un mínimo común denominador religioso en el marco del Estado: “una profesión de fe puramente civil”, con “artículos” o “dogmas” relativos a la moral pública, que remiten a “sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel”.¹²⁴ Profesar significa reconocer adhesión públicamente,¹²⁵ lo cual refuerza el lazo social. “Puramente civil” expresa que esta religión se atiene al criterio de utilidad pública. Su objeto dogmático, la sociabilidad, es en realidad una inclinación innata que el pacto social renueva y la religión civil refrenda. Con este fraseo, Rousseau excluye la posibilidad de no profesión; además, impone duros castigos por transgresiones que interpreta como insociabilidad o traición al Estado.

¹²² *Ibidem*, p. 163.

¹²³ *Idem*.

¹²⁴ *Idem*.

¹²⁵ Souroujon, Gastón, *op. cit.*, p. 93.

34 / Guillem Compte Nunes

El ginebrino distingue entre dogmas “positivos” y “negativos”. Los primeros, de adhesión, se dividen en aquellos sobre el orden sobrenatural (P1a y P1b) y sobre el orden político (P2). Los segundos, de prohibición, se reducen a un dogma, la intolerancia religiosa (N1):

[P1a] La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsor y providente; [P1b] la vida, por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, [P2] la santidad del contrato social y de las leyes; he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los negativos, los reduzco a uno solo: [N1] la intolerancia; ésta entra en los cultos que hemos excluido.¹²⁶

Aunque pueda extrañar que Rousseau piense que la creencia en el más allá (P1) es políticamente necesaria, lo que nuestro autor está planteando es la dimensión política del orden sobrenatural, que inevitablemente incide en el comportamiento social. Que haya una divinidad omnipotente que finalmente juzgue a todos, destinando cada uno a la vida eterna o al infierno, es políticamente muy relevante, porque esta creencia hace reflexionar a potenciales transgresores del orden público. Si el Estado no los castiga, Dios lo hará. Tras este dogma está el temor a Dios, tan elogiado por Maquiavelo.¹²⁷

El segundo dogma (P2) podría formularse, alternativamente, como la santidad de la voluntad general; y concuerda con la sacralización apuntada anteriormente, sólo que con la religión civil Rousseau explicita lo que está implícito en el contrato social. Esta sacralidad implica que la religión civil tolera en su seno a

¹²⁶ Rousseau, Jean Jacques, *Contrato social...*, cit., p. 164.

¹²⁷ Esta interpretación difiere de la lectura culturalista de Cintia Caram y Damián J. Rosanovich. Caram, Cintia, "La función del sentimiento religioso en la república rousseauiana", *Mutatis Mutandis. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 7, 2016, p. 137. Rosanovich, Damián J., "Observaciones sobre el concepto de religión civil en el debate entre William Warburton y Jean-Jacques Rousseau", *Limite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, vol. 12, núm. 40, 2017, p. 53.

otras religiones siempre y cuando armonicen con ella. Esto implica que (N1) no exhiban intolerancia religiosa (desde su teología), como “los [tres] cultos que hemos excluido”, y menos que rivalicen con la voluntad general, como la religión del hombre —por indiferencia— o la del sacerdote —por interferencia—.

La religión civil y la legitimación religiosa del legislador son proyecciones de la voluntad general sobre sí misma que permiten concretizar la abstracta voluntad general en sentimiento, lenguaje y práctica populares. Rousseau piensa que, además de la religiosidad immanente del pacto social, es preciso contar con el apoyo de la religión tradicional, acaso infravalorando la originalidad de su propuesta. Porque estos añadidos, aunque argumentados por el ginebrino, restan a la coherencia del cuerpo político. Éste, al depender de validaciones formalmente religiosas, transfiere poder a esa realidad proyectada como externa (sobrenatural) a él mismo. De esta manera, el Estado ya no es autorreferencial, sino que se enmarca en la religión, lo cual significa que finalmente se obedece la ley por la costumbre del respeto a lo sagrado y no porque ésta exprese la voluntad general. Rousseau acepta que el pueblo sea incapaz de entender su propio poder y que, por tanto, se le deba seducir con jerga religiosa. En tanto que renuncia a una pedagogía política —incongruencia con *Emilio*— que socialice el proyecto radical de reconstituir la religión en Estado, se le puede aplicar la crítica que él formula a Hobbes: que la religión termina(rá) engullendo a la política.¹²⁸ En todo caso, para efectos prácticos, la política de la religión civil, con independencia de que se asuma o no esa etiqueta, entroniza al Estado y sujeta otras religiones a su dominio.

¹²⁸ Rousseau, Jean Jacques, *Contrato social...*, cit., p. 158.

36 / Guillem Compte Nunes

La religión civil (que incluye el mito fundacional) concuerda con la visión utilitaria maquiaveliana de la religión. Por un lado, el temor al castigo divino desalienta la insubordinación civil; por otro lado, el Estado utiliza la religión para legitimar y ejercer su poder. Igualmente, ambos pensadores están de acuerdo en criticar los valores cristianos, que debilitan al Estado, y en aprobar las virtudes republicanas clásicas, que lo fortalecen. Los dos revalorizan el arreglo romano de convivencia político-religiosa, que compatibiliza la sacralización del Estado, incluyendo la posibilidad de una religión de Estado, con la subordinación al Estado de una o más religiones. La Revolución francesa muestra ambas caras: el culto revolucionario como religión civil¹²⁹ y la tolerancia religiosa como uno de sus dogmas.¹³⁰ Se inaugura, así, la era del Estado-Nación, que se asienta en la administración estatal de la economía religiosa.

¹²⁹ Mathiez, Albert, *Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2012.

¹³⁰ Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, artículo 10: "Nadie debe ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, a condición de que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley".

CAPÍTULO TERCERO

RELIGIÓN CIVIL

La discusión sobre la religión civil en el último medio siglo se encuadra en teorías que relacionan la modernidad y el fenómeno religioso. A partir de la Ilustración surge una teoría de la secularización que apunta al progresivo abandono de la creencia en verdades sobrenaturales en favor de una comprensión racional y empírica del mundo; la religión se vuelve privada, residual y antimoderna. Esta concepción, que perdura hasta la segunda mitad del siglo XX, ha sido ampliamente criticada por el sesgo ideológico contra la religión, la falta de desarrollo teórico y apoyo empírico, y su eurocentrismo.¹³¹ Actualmente, se entiende que en el periodo moderno ha ocurrido una descentralización social de la religión tradicional y una transmutación del proceso religioso, que ha adoptado una multiplicidad de expresiones. A decir de Isidoro Moreno, se trata de un “debilitamiento del papel de la religión, que ha sido desalojada de la centralidad del ámbito de lo sagrado y sustituida en esa centralidad por valores e ideologías laicas sacralizadas”.¹³² Esta apreciación asume la teoría de la metamorfosis de la religión, que a su vez implica una noción de religión diferente a la tradicional.

Es Durkheim, siguiendo a Saint-Simon y Comte, quien reformula la comprensión del fenómeno religioso, desvinculándolo de

¹³¹ Çaksu, Al, “Sacralization of Political Power as an Obstacle to Global Peace”, *EU-topías*, núm. 3, 2012, pp. 3 y 4.

¹³² Moreno, Isidoro, “La Trinidad sagrada de nuestro tiempo: mercado, Estado y religión”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. extraordinario, 2003, p. 16.

38 / Guillem Compte Nunes

lo sobrenatural y arraigándolo en lo social. La religión deja de estar definida por la trascendencia absoluta de lo divino, que se revela a su creación. En lugar del contenido sobrenatural, adquiere relevancia la relación con lo sagrado, espacio que además se construiría socialmente. O sea, la religión se redefine como física social y ello permite a sus estudiosos fijarse en comportamientos colectivos que indican una construcción de lo sagrado, o sacralización.¹³³ No se limita a formas concretas de religiosidad y supone un proceso social de sacralización, sin especificarse de antemano qué puede sacralizarse. Esta reconceptualización sostiene que el fenómeno religioso se metamorfosea, adopta distintas formas, según el contexto sociohistórico.

El retroceso de la influencia social de la religión tradicional en Occidente concurre con un desarrollo inverso de sacralización del espacio secular(izado), generándose una trascendencia inmanente (que no necesariamente excluye lo sobrenatural).¹³⁴ En particular, la política institucional —como sugieren las teorizaciones de Maquiavelo y Rousseau, entre otros— despliega su propia sacralidad. La emergencia de una religión civil refleja esta independización de lo político respecto a la religión sobrenatural y el carisma externo que ésta le confería.¹³⁵

¹³³ *Ibidem*, p. 17: "...pertenecen a éste [ámbito de lo sagrado] las ideas, doctrinas, valores, objetivos, normas e instituciones que funcionan, en cada sociedad y época, como motor central de la reproducción social y como base sobre las que los sujetos sociales, individuales y colectivos, cimientan su sentido del mundo y de la vida, legitimando... el orden social dominante".

¹³⁴ Carretero Pasín, Ángel Enrique, "La trascendencia inmanente: un concepto para comprender la relación entre «lo político» y «lo religioso» en las sociedades contemporáneas", *Papeles del CEIC*, vol. 2, núm. 48, 2009, pp. 1-27.

¹³⁵ Algunos analistas prefieren restringir el término religión a la religión sobrenatural, y aunque no niegan la sacralización de lo secular en la modernidad, se refieren a este fenómeno con etiquetas peyorativas, por ejemplo "sucedáneo" (véase Borja, p. 126) o "para-religión" (véase Aguirre, p. 145). Me parece una distinción normativa con escasa fundamentación teórica-empírica. Aguirre Baztán, Ángel, "La «religión civil»", *Tribuna Plural*, núm. 8, 2016, pp. 133-164. Borja, Francisco de, "Religión secular y utopía política: la búsqueda de una definición", *Derecho Público Iberoamericano*, núm. 9, 2016, pp. 121-148.

I. Religión civil hoy

La literatura marca el inicio del interés contemporáneo en la religión civil con el ensayo *Civil Religion in America* de Robert Bellah,¹³⁶ quien retoma el concepto de Rousseau para aplicarlo a Estados Unidos. Este trabajo y, en general, el enfoque del autor ha sido criticado en dos sentidos: porque desatiende la dimensión política de la religión civil, centrándose en la faceta cultural;¹³⁷ y porque Bellah atribuye a la religión civil estadounidense funciones de integración y renovación social, bondades que muchos matizan o descartan.¹³⁸ Por otro lado, alrededor de la Segunda Guerra Mundial se asocia la religión civil con el totalitarismo; en relación con el nacional-socialismo se acuñan los términos religión secular y religión política, que sin embargo no generan debate académico sino hasta fines de siglo, a raíz de los estudios de Emilio Gentile sobre totalitarismo y religión política.¹³⁹ Como señala Marcela Cristi,¹⁴⁰ la religión civil estadounidense y la religión política delimitan los derroteros de la discusión sobre el sentido actual de la religión civil (tabla 1).

Tabla 1. Conceptos de religión civil

<i>Dimensión / Contenido</i>	<i>Tolerancia religiosa</i>	<i>Intolerancia religiosa</i>
Cultura	Religión civil estadounidense (Bellah)	
Política	Religión civil (Rousseau)	Religión política (Gentile)

FUENTE: elaboración propia.

¹³⁶ Bellah, Robert N., "Civil Religion in America", *Daedalus*, vol. 96, núm. 1, 1967, pp. 1-21.

¹³⁷ Cristi, Marcela, *From Civil to Political Religion: the Intersection of Culture, Religion and Politics*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2001.

¹³⁸ Danielson, Leilah, "Civil Religion as Myth, no History", *Religions*, vol. 10, núm. 6, 2019.

¹³⁹ Gentile, Emilio, "Political Religion: a Concept and its Critics – a Critical Survey", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, núm. 1, 2005, p. 27.

¹⁴⁰ Cristi, Marcela, *op. cit.*

40 / Guillem Compte Nunes

Rousseau plantea una religión civil instrumentada por el Estado. En su época la diferenciación entre sociedad política y sociedad civil es todavía embrionaria y, además, resulta contraria a la noción organicista de Estado que el ginebrino tiene en mente, inspirado por la *polis* griega. La dimensión cultural de la religión civil rousseauiana es esencialmente política. Ahora bien, el posterior desdoblamiento de la sociedad civil como tal, en contraposición al Estado, suscita la pregunta de su relación con la religión civil. ¿La religión civil debe ubicarse en la sociedad civil, como sugiere la concordancia adjetival? ¿O, alternativamente, se debe cambiar el término a religión política, para seguir afirmando su estrecha relación con el Estado? ¿Pero, en ese caso, debe distinguirse o no del totalitarismo? No hay consenso académico sobre las respuestas. Siguiendo a Cristi,¹⁴¹ pienso que lo más adecuado es retener la etiqueta religión civil sin descuidar la progresiva complejización histórica del concepto. Esto supone, de una parte, ampliar el campo de operación de la religión civil a la sociedad civil, pero sin olvidar su vinculación al poder político; de otra parte, implica mantener la aplicabilidad del concepto al totalitarismo, recordando la interpretación que de él hizo el jacobinismo.¹⁴²

Tras estas consideraciones preliminares, defino religión civil como la *forma en que una comunidad política se relaciona con*

¹⁴¹ También Cladis, Mark, "Twin Gods, Twin Fears: Religion and Politics", *E-International Relations*, núm. 24, agosto de 2012, p. 10.

¹⁴² Discrepo del enfoque de Salvador Giner, quien ubica la religión civil en la sociedad civil; desvincula el concepto del ejercicio del poder político y lo opone a la religión política. Giner, Salvador, "La religión civil", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, vol. 61, 1993, pp. 23-55. Por otro lado, para Emilio Gentile y Robert Mallett, la distinción clave entre religión civil y religión política es la tolerancia religiosa de la primera versus la intolerancia de la segunda; pero la (in)tolerancia se manifiesta en un continuo empírico (sujeto, además, a consideraciones normativas), no la dicotomía de estos autores. Gentile, Emilio y Mallett, Robert, "The Sacralization of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 1, núm. 1, 2000, pp. 24 y 25.

*sigo misma, erigiéndose ella misma como su trascendente.*¹⁴³ Respecto a la definición genérica de religiosidad, anteriormente mencionada,¹⁴⁴ caben dos precisiones. En primer lugar, el actor que experimenta la religión civil es la comunidad política; con ello no niego la relativa autonomía de la sociedad civil frente al Estado, sino que enfatizo que la religión civil deriva de la estructuración política de una comunidad (en tanto que ésta ejerce o aspira a ejercer su autodeterminación). Asimismo, remito a una comunidad política y no al Estado porque, aunque éste es la articulación política dominante, la religión civil puede manifestarse en estructuraciones subestatales o supraestatales. En otras palabras, la religión civil está ligada a una jurisdicción política, usualmente el Estado, pero otras jurisdicciones pueden generarla, cuando resulta de su interés erigirse como entes políticos autotranscendentes, por ejemplo, las naciones sin Estado que aspiran a independizarse o al menos obtener una autonomía política sustantiva.¹⁴⁵ Dicho esto, aquí me centraré en la religión civil del Estado, matriz política en la que usualmente se despliega la relación entre religión civil y laicidad.

El segundo punto a destacar de esta definición de religión civil es que la comunidad política se autosacraliza. Ello supone su absolutización como Verdad que determina toda la existencia humana.¹⁴⁶ Como otras condensaciones religiosas, la totalización

¹⁴³ Cfr. Aguirre, *op. cit.*, p. 145: "«Religión civil» es un proceso ritual de religación histórico-trascendente, mediante el cual, una nación (o una organización) se cohesiona y construye su identidad cultural colectiva, en el marco político civil".

¹⁴⁴ Véase *supra* capítulo primero, I.

¹⁴⁵ A nivel supranacional, la Unión Europea, por ejemplo, se ha postulado como comunidad política con pretensiones autotranscendentes, pero no está claro (faltan estudios empíricos) hasta qué punto se ha constituido una religión civil europea con arraigo transcultural.

¹⁴⁶ "The sacralization of politics takes place when a political movement: (a) Consecrates the primacy of a collective secular entity, placing it at the centre of a system of beliefs and myths that define the meaning and ultimate goals of social existence, and proscribe the principles that define good and evil". Gentile, Emilio y Mallett, Robert, *op. cit.*, p. 22.

42 / Guillem Compte Nunes

comprende tres dispositivos y cuatro hermenéuticas interrelacionados. Los primeros incluyen un conjunto de creencias (doctrina) sobre la comunidad política como ente trascendente, una subjetividad colectiva (fe) sobre el mismo objeto y un entramado de mediaciones (liturgia: ritos y sacerdotes) para que la comunidad entre en comunión con su yo sagrado. Las hermenéuticas comprenden visiones sobre la naturaleza humana (antropología), la creación del mundo (cosmogonía), el plan de salvación (soteriología) y las verdades sobre el más-allá (escatología).¹⁴⁷ Para dar cuerpo a estos operadores religiosos —dispositivos y hermenéuticas— la religión civil frecuentemente adopta, adapta e integra elementos de las religiosidades que subordina. Los operadores actúan desde y a través del aparato político-administrativo.¹⁴⁸ Es decir, la religión civil se fundamenta en una intencionalidad política institucionalizada, que se evidencia en la instrumentación reiterada y sistemática de dichos operadores por parte del poder político.¹⁴⁹ Esto no significa que los actores humanos involucrados sean conscientes en todo momento de que están fomentando o practicando una religión civil; al contrario, es posible que ésta proceda de forma más bien inadvertida. La intencionalidad política reside en la institucionalización de operadores de sacralización, no en si los practicantes advierten el proceso religioso en el que participan. Las personas nacen en el seno de una red institucional que se ocupa de socializarlas para que le sean fun-

¹⁴⁷ Borja, Francisco de, *op. cit.* Aguirre Baztán, Ángel, *op. cit.*

¹⁴⁸ Para España, Carlos Taibo destaca: "...numerosas instituciones, cual es el caso de la monarquía —de nuevo intocable, por cierto—, de las fuerzas armadas —garantes de la unidad de la patria—, de la Iglesia católica [que en España tiene fuertes lazos con el poder político], de las reales academias, de los museos, bibliotecas y teatros *nacionales*, de un sinfín de *lugares de memoria* —himno, bandera y escudo, conmemoraciones, billetes y sellos, callejeros, monumentos escultóricos— o, por dejarlo ahí, de la exaltación de las virtudes propias que acompaña a los éxitos deportivos". Taibo, Carlos, "Nacionalismo español: silencioso pero ubicuo", *Pasajes. Revista de Pensamiento Contemporáneo*, núm. 26, 2008, p. 32.

¹⁴⁹ Discrepo de la posición de Andrés Ollero, que no advierte premeditación, sino espontaneidad en el establecimiento de una "...ética pública como «religión civil»". Ollero Tassara, Andrés, *Laicidad y laicismo*, México, UNAM, 2010, p. 18.

cionales, o sea, que la reproduzcan; esa habituación, que incluye la práctica religiosa-civil,¹⁵⁰ se orienta a la aceptación del *statu quo*, en lugar de alentar la autocritica y el cambio social.

Sin caer en un planteamiento teleológico, se pueden indicar una serie de rendimientos de la religión civil: perpetuación, legitimación, cohesión, racionalidad y dominación.¹⁵¹ La religión civil facilita la conservación indefinida de la comunidad política al proporcionarle una identidad que se piensa eterna. Segundo, instituye un piso existencial compartido —los fundamentos y confines de la realidad verdadera, posible y deseable— que da sentido y certeza a la experiencia social, encuadrándola en la comunidad política. En otras palabras, legitima la estructura y funcionamiento comunitarios, y su relación con la humanidad, el cosmos y la historia. Fuera de esta autotranscendencia se halla lo impensable y ofensivo —herejía—, o lo irrelevante —intrascendencia—; por ello, la comunidad tiende a reprimir, ocultar o minimizar debilidades que desmienten el marco sagrado. Asimismo, se apela a una lógica política colectiva —llámese voluntad general o “razones de Estado”—¹⁵² para justificar actuaciones que preservan la autosacralización. Tercero, la religión civil, cual “esencia de lo político”, fundamenta el “mantenimiento del orden y de la cohesión social, evitando el surgimiento de aquellas tendencias propiciadoras de la desagregación colectiva”.¹⁵³ Como indica la etimología de religión, la fe civil *religa* la comunidad política; no sólo estableciendo lo común, sino sobre todo su fundamento y límites. Paradójicamente, cuarto, posibilita la racionalidad, ya que ésta sólo puede darse si los actores coinciden en los supues-

¹⁵⁰ Discrepo de Aguirre Baztán, Ángel, *op. cit.*, p. 149, quien señala la autoadscripción como mecanismo de incorporación a la religión civil. Las personas no “...se adhieren a los postulados de la religión civil”, sino que desde la niñez aprenden a practicarla, sin siquiera advertirlo.

¹⁵¹ Giner, Salvador, *La religión civil...*, *cit.*

¹⁵² Moreno, Isidoro, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵³ Carretero Pasin, Ángel Enrique, *op. cit.*, p. 12.

44 / Guillem Compte Nunes

tos irracionales, de fe, que la sostienen.¹⁵⁴ Por último, la religión civil estructura la dominación social de una élite sobre las masas.¹⁵⁵ No es una fe socialmente neutra; sirve a los intereses de cierta minoría que ejerce el poder. Por tanto, forma parte de la hegemonía gramsciana.¹⁵⁶ Estos cinco efectos pueden ser empíricamente comprobables o simplemente imaginados por los fieles, y frecuentemente la percepción de las bondades o maldades de la religión civil depende de la implicación que uno tenga en ella.

Una faceta central de la religión civil es la convergencia del Estado y la nación en Estado-Nación. Históricamente la lealtad al gobernante precede al apego territorial-histórico. Este segundo surge a partir del siglo XVI, a raíz de la acción represora del Estado contra determinadas regiones. Pero es en el Romanticismo decimonónico que el nacionalismo toma su forma étnica, caracterizada por la sacralización del pueblo.¹⁵⁷ El proceso de construcción nacionalista no ha sido ajeno al Estado; al contrario, el poder político ha procurado integrar el impulso nacionalista, aprovechándolo para consolidarse y reprimiéndolo en caso de rivalizar con el nacionalismo estatal. El Estado, hasta hoy, debe lidiar con los nacionalismos no incorporados que se niegan a seguir la doctrina política de un-Estado-una-nación.

Parece haber confusión conceptual entre religión civil y nacionalismo. Diversos autores refieren al nacionalismo (“radical”) como religión (civil).¹⁵⁸ Sin embargo, no son lo mismo. El nacionalismo forma parte de la religión civil, porque sacraliza la comunidad política y porque la religión civil incluye elementos

¹⁵⁴ Giner, Salvador, *La religión civil...*, *cit.* p. 49.

¹⁵⁵ Esto puede implicar la dominación de una clase social sobre otras; por ejemplo, en Estados Unidos, de la clase blanca-anglosajona-protestante sobre otros grupos.

¹⁵⁶ Gramsci, *op. cit.*

¹⁵⁷ Giner, Salvador, *Historia...*, *cit.*, pp. 192 y 193.

¹⁵⁸ Véase por ejemplo, López Vidales, Nereida, “Ritualismo y simbología en el nacionalismo vasco radical. La religión nacionalista”, *Espiral*, vol. 10, núm. 30, 2004, pp. 11-36. Tamayo Ayestarán, Alfredo, “El nacionalismo vasco radical como religión sustitutoria”, *Razón y Fe*, vol. 268, núm. 1377-1378, pp. 59-65.

no nacionalistas, por ejemplo, la creencia en la democracia representativa. Se puede entender el nacionalismo como la piedad popular (sin exclusión de la clase gobernante) de autoexaltación colectiva que permea a la religión civil. Por otro lado, aunque la religión civil se origina y dirige desde el Estado, la devoción nacionalista subsiste en la sociedad civil, con relativa autonomía del poder político institucional.

Ahora bien, pese a su ubicuidad en el Estado-Nación,¹⁵⁹ el Estado demoniza el nacionalismo cuando éste se manifiesta en su contra. Es la herejía del nacionalismo “periférico”, que osa enfrentarse al nacionalismo estatal, cuestionando la “unidad” del Estado-Nación. Ocultando su propio nacionalismo excluyente —xenófobo—, el Estado refuerza su razón de ser —razón de Estado—, como Bien y Orden Supremo, frente a los herejes “nacionalistas”, que sólo dan paso al Caos y a la Maldad.¹⁶⁰ En este sentido, la propuesta del “constitucionalismo” (o “patriotismo constitucional”) enmascara, aparentando racionalidad y legalidad, la coacción del nacionalismo dominante.¹⁶¹ Bajo el ropaje constitucionalista se sacraliza al Estado-Nación y se maldice a los sacrílegos:

Con la resurrección de los muertos —nacionalismos totalitarios, populismos binarios, ciudadanías excluyentes y soberanías absolutas—, el sueño del gobierno del pueblo por la razón populista produce los monstruos que acechan hoy a nuestra democracia constitucional: del lado de la redención popular, la virtud de lo político, la igualdad colectiva y la soberanía ilimitable con capacidad volitiva y decisoria; del lado constitucionalizado, su

¹⁵⁹ Billing, Michael, *Banal Nationalism*, Londres, Sage, 1995.

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. 5 y 6. Taibo, Carlos, *op. cit.*, pp. 29 y 30. Un claro ejemplo de esta demonización del nacionalismo dominado (con la correspondiente idealización del nacionalismo dominante) es el artículo de Javier Rupérez, publicado por un centro de pensamiento (*think tank*) español conservador. Rupérez, Javier, “La unidad nacional y los riesgos del independentismo catalán”, *Cuadernos de Pensamiento Político*, núm. 41, 2014, pp. 33-43.

¹⁶¹ Taibo, Carlos, *op. cit.*, p. 29.

46 / Guillem Compte Nunes

control desde lo jurídico, la autodeterminación del individuo en libertad y los límites al ejercicio del poder.¹⁶²

Este fragmento (cuya selección no distorsiona el mensaje y tono del resto del texto) no sólo pertenece a un artículo académico, sino que ha sido publicado por la *Revista de las Cortes Generales* del Estado español, una publicación “desde el órgano representativo de la soberanía nacional”.¹⁶³ Constituye, por tanto, una comunicación de Estado, que evidencia su nacionalismo exclusivista.

Este artículo también asocia (en su título y contenido) religión y populismo, otro fenómeno que la religión civil *establecida* también ha demonizado, por entender que genera inestabilidad política. Sin embargo, el populismo es una estrategia política empleada no sólo por los llamados populistas, sino por la mayoría de los políticos de las democracias contemporáneas. La estrategia populista, practicada desde la Antigüedad,¹⁶⁴ consiste en crear y explotar una oposición entre los intereses del pueblo, o mayoría gobernada, y aquellos de una élite gobernante. Pero quien procura alcanzar el poder político debe argumentar que representa los intereses de la mayoría, para que ésta le vote; y, además, que está en contra de quienes ahora gobiernan, lo cual implica caracterizarlos como élite no representativa del pueblo. Dicho esto, y aceptando que los movimientos populistas —que se fundamentan en la estrategia populista— generan una religiosidad política,¹⁶⁵ se puede conceptualizar el populismo como renovación de la religión civil. Así como el populismo puede renovar o erosionar la democracia, también incide en la religión civil, por ejemplo, re-

¹⁶² Sanz Moreno, José Antonio, “Teologías populistas versus constitucionalismo democrático, o la pedagogía de la democracia y sus límites”, *Revista de las Cortes Generales*, núm. 107, 2019, p. 115.

¹⁶³ *Revista de las Cortes Generales*, del Estado español, disponible en: <https://revista.cortesgenerales.es/rcg/about>.

¹⁶⁴ Véase, por ejemplo: Platón, *La República*, Madrid, EDAF, 1965.

¹⁶⁵ Compte Nunes, Guillem, *op. cit.*

construyendo su doctrina, fe y liturgia, como evidencian numerosos estudios sobre gobiernos de corte populista.¹⁶⁶ Al igual que el discurso antinacionalista de Estado, el antipopulismo estatal pretende desarmar el cambio político y religioso-civil, reforzando así el *statu quo* político-religioso.

II. Religión civil del Estado mexicano

Es instructivo revisar un texto de Phillip Hammond, que compara Estados Unidos y México, y niega que exista una religión civil mexicana.¹⁶⁷ Hammond formula el contraste a partir de una interpretación peculiar de la religión civil rousseauiana: “Claramente, al llamarla «civil» [Rousseau] pretendía su independencia de la iglesia, y mediante el sustantivo «religión» su autonomía respecto del régimen”.¹⁶⁸ La primera parte efectivamente encaja con el planteamiento de Rousseau, que separa la religión civil de la Iglesia tradicional; pero lo segundo es una exégesis incompatible con la propuesta del ginebrino, porque éste inicia la discusión sobre qué es la religión civil en el marco de lo que “importa al Estado” y, en ese mismo párrafo, introduce los castigos que el Estado debe imponer a descreídos y apóstatas.¹⁶⁹ Por tanto, en términos rousseauianos, es imposible que la religión civil sea “independiente del régimen gobernante”, dado que se gobierna desde el Estado y

¹⁶⁶ Cuvi, Juan, “Refundación y religiosidad: guías para entender al correísmo”, en Cuvi, Juan *et al.* (eds.), *El correísmo al desnudo*, Quito, Montecristi Vive, 2013. Sánchez Patzy, Mauricio, “Introducción a los ritos profanos de Estado”, *Estudios Bolivianos*, núm. 19, 2013, pp. 167-188. Souroujon, Gastón, “Religión, política y muerte. La articulación de trascendencias immanentes en torno a Néstor Kirchner y Hugo Chávez Frías”, *POSTData. Revista de Reflexión y Análisis Político*, vol. 22, núm. 1, abril-septiembre de 2017, pp. 169-201.

¹⁶⁷ Hammond, Phillip E., “The Conditions for Civil Religion: a Comparison of the United States and Mexico”, en Bellah, Robert N. y Hammond, Phillip E., *Varieties of Civil Religion*, Nueva York, Harper & Row, 1980, pp. 40-85.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 44.

¹⁶⁹ Rousseau, Jean Jacques, *Contrato social...*, *cit.*, pp. 163 y 164. Cristi, Marcela, *op. cit.*, pp. 136-142.

48 / Guillem Compte Nunes

es ahí donde se asienta la religión civil. Podría aducirse, en defensa de Hammond, que esto no demuestra que exista una religión civil, porque finalmente Rousseau propone, no afirma, su existencia. Sin embargo, la sacralización de la política, particularmente del Estado-Nación, es un fenómeno consustancial al desarrollo de las sociedades modernas. Entraña la generación de una trascendencia inmanente que niega la separación sacro versus secular planteada por la religión de lo divino. Precisamente, Hammond se aferra a esa concepción religiosa premoderna para argumentar la ausencia de una religión civil en México: “México tiene un nacionalismo vibrante, pero es secular; no es trascendente, sino que permanece bajo el dominio del Estado. Y México continúa apreciando lo trascendental, pero esa apreciación es generalmente apolítica; permanece, peculiarmente, bajo el dominio de la iglesia”.¹⁷⁰ Entiende este autor que la sacralización sólo puede ser trascendental en sentido absoluto; en consecuencia, que el nacionalismo no implica sacralización, sino que es un fenómeno “secular”, inmanente; y que en México “lo trascendental” es “apolítico” y se reduce al “dominio de la Iglesia”. Aunque Hammond proporciona pruebas de una religión civil mexicana —“credo” revolucionario, “héroes” y “padres” de la patria, lugares de memoria histórica, educación pública y arte nacionalistas—, interpreta, de acuerdo con esta dicotomía secular-inmanente versus sagrado-trascendente, que todo ello no configura religión civil alguna. A su parecer, esto es debido a que la religión católica, en contraposición al pluralismo protestante, ha mantenido el monopolio del sentimiento religioso, evitando que el Estado pueda tomar las riendas de lo sagrado. Este razonamiento confunde dos niveles de análisis, la religión civil y la relación entre ésta y otras religiones. Que la religión católica haya dominado el espacio religioso tradicional no significa que no exista una religión civil mexicana que la subordine. En realidad, el Estado mexicano, como otros, impone su autosacralización a

¹⁷⁰ Hammond, Phillip E., *op. cit.*, p. 52. Traducción propia.

cualquier otra religión.¹⁷¹ En contraste con Hammond, para quien la religión civil es “bastante inusual”, concuro con Cristi en que “las religiones civiles a la Rousseau pueden manifestarse de distintas formas y variantes, tales como las teocracias, el mesianismo político, el autoritarismo sacralizado, el totalitarismo, y el nacionalismo secular o religioso”,¹⁷²

Sin embargo, el tema de la religión civil mexicana ha despertado casi nulo interés académico.¹⁷³ Sólo un estudio¹⁷⁴ enmarca la discusión en este concepto. En lo que sigue no pretendo abordar la cuestión ni de forma sistemática ni a profundidad, proyecto que excede por mucho el alcance de este trabajo. Únicamente delinear algunos rasgos de los marcos dogmático y nacionalista con el fin de constatar la operación de tal religión.

El marco jurídico constituye una pieza central de la doctrina civil. Comprende la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos¹⁷⁵ y las normas jurídicas que de ella se derivan. A nivel constitucional destaca el artículo 2o., que inicia “La Nación Mexicana es única e indivisible”. Inmediatamente se otorgan derechos a los pueblos indígenas y afroamericanos, y se enumeran las obligaciones de las autoridades para garantizarlos.¹⁷⁶ Este reconocimiento estatal de la realidad indígena se fundamenta en

¹⁷¹ Por ejemplo, en la Independencia, Reforma y Revolución se descarta cualquier lealtad al catolicismo. Al contrario, éste se somete a la religión civil que se va construyendo a través de estos (y otros) acontecimientos de sacralización política.

¹⁷² Cristi, Marcela, *op. cit.*, p. 142. Traducción propia.

¹⁷³ En América Latina destacan los estudios sobre la religión civil de Uruguay; véase, por ejemplo, Roniger, Luis, “How a Shattered Civil Religion is rebuilt Through Contestation: Uruguay and the Legacy of Authoritarianism”, *Revista de Ciencia Política*, vol. 36, núm. 2, 2016, pp. 411-432.

¹⁷⁴ Maceira Ochoa, Luz, “Dimensiones simbólico-rituales de los museos-lugares de la memoria”, *Alteridades*, vol. 19, núm. 37, 2009, pp. 69-85.

¹⁷⁵ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum.htm>.

¹⁷⁶ La reforma constitucional de 2001, que reconoce la especificidad indígena (y afroamericana, en 2019), es fruto de la insurrección indígena de 1994 en Chiapas y la subsecuente negociación entre el Estado y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

50 / Guillem Compte Nunes

dos axiomas jurídicos: “La Nación tiene una composición pluri-cultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas”, y “el derecho de los pueblos indígenas [y afroamericanos, según el apartado C] a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional”.¹⁷⁷ Con ello se pretende resolver el problema de la relación entre el dogma de la unidad del Estado-Nación y la pluralidad indígena que le antecede. Pero, como indica el redactado, prima enfatizar ese dogma, calificando la autodeterminación indígena-afroamericana de modo que “asegure la unidad nacional”. Curioso es que los comentarios jurídicos¹⁷⁸ omitan explicar la singularidad e indivisibilidad de México y aborden directamente la cuestión indígena, como si la declaración inicial tratara una obviedad que no merece atención alguna.¹⁷⁹ Este dogma, fiel al cuerpo político rousseauiano, motiva a que se consideren “amenazas a la Seguridad Nacional”, por tanto sujetas a represión estatal, los “Actos tendentes

¹⁷⁷ Esta fórmula fue pactada con el EZLN y aparece en el “Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional”, 1996, disponible en: <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=358&cat=6>.

¹⁷⁸ Guerrero Galván, Alfonso y Guerrero Galván, Luis René, “Artículo 2o., Introducción histórica”, en Cámara de Diputados et al., *Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2016, pp. 291-295; González Galván, Jorge Alberto, “Artículo 2o., Comentario”, en Cámara de Diputados et al., *Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*, pp. 300-328; Durand Alcántara, Carlos Humberto, “Artículo 2o., Comentario”, en Cámara de Diputados et al., *Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2016; y Guerrero Agripino, Luis Felipe (coord.), *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Edición comentada*, México, Grañen Porrúa, 2017, t. I, pp. 24-27.

¹⁷⁹ ¿Qué significan exactamente estos dos términos, “unidad nacional”? ¿Por qué esta formulación y no otra? En relación con los pueblos indígenas, ¿el derecho a la libre determinación puede ser coartado *a priori*, o queda adulterado y es en el fondo incompatible con el dogma de un-Estado-una-Nación? Respecto a esto último, cito a González Ruiz, Isaac y Jaimes Murillo, Heber Missael, “Comentario”, en Guerrero Agripino, Luis Felipe, *op. cit.*, pp. 31-36: “De modo que el debate y la defensa jurídica no se sustenta en lo establecido en el artículo 2o. constitucional, sino por lo que no sustenta dicho artículo: la autonomía plena, la nación indígena..., la estructura jurídica y el orden político de la nación indígena coordinada por el Estado en paridad con sus demás entidades...”.

a quebrantar la unidad de las partes [Estados y Ciudad de México] integrantes de la Federación”.¹⁸⁰ Es impensable, por ejemplo, que algún pueblo indígena reclame independizarse de México.

Del artículo 3o. resulta significativo que “La educación que imparta el Estado... fomentará en él [ser humano]”, entre otros valores y en primer lugar, “el amor a la Patria”. Al respecto, el dictamen de reforma constitucional 2019 a los artículos 3o., 31 y 73 argumenta:

Debe destacarse el carácter patriótico que se brinda a la educación en el documento que se analiza, pues éste ayuda a conformar una identidad y conciencia nacionales, libre de todo prejuicio, dotando a los actores del proceso educativo de espíritu crítico y las capacidades necesarias para comprender su entorno como presupuesto básico para mejorarlo...¹⁸¹

Sin embargo, el patriotismo no tiene conexión con ser “libre de todo prejuicio” o dotar de “espíritu crítico”; al contrario, supone un prejuicio: la fe en el Estado-Nación. Así, Kevin Young ha mostrado que los libros de texto de historia de educación primaria ciertamente promueven el patriotismo, pero él concluye:

En el caso de los libros considerados, los valores básicos reflejados incluyen los siguientes: *a)* el respeto por los “héroes”, los líderes, y para el gobierno en general; *b)* la obediencia a las autoridades y la anulación del poder personal de decisión y análisis crítico; *c)* la subordinación de los conflictos internos a favor de la unidad nacional; y *d)* la adherencia a las normas culturales dominantes.¹⁸²

¹⁸⁰ Ley de Seguridad Nacional, artículo 5o., IV, disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lsn.htm>.

¹⁸¹ “Reforma 2019 a los artículos 3o., 31 y 73 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Perfiles Educativos*, vol. 41, núm. 165, p. 196.

¹⁸² Young, Kevin, “Progreso, Patria y héroes: una crítica del currículo de historia de México”, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 15, núm. 45, 2010, pp. 599-620.

52 / Guillem Compte Nunes

“La Patria” aparece en otros dos artículos constitucionales, el 31 y el 130. El primero versa sobre las “obligaciones de los mexicanos” e incluye en la fracción III el deber de “Alistarse y servir en los cuerpos de reserva, conforme a la ley, para asegurar y defender la independencia, el territorio, el honor, los derechos e intereses de la Patria”.¹⁸³ Si bien concierne “los cuerpos de reserva” y no el Ejército, este mandato refleja la priorización del ente estatal-nacional por encima de todo, con base en parámetros sacralizados (independencia, territorio...). Tal preeminencia se costea, en principio, con la vida de las y los ciudadanos si y cuando sea necesario, aunque un jurista se felicita de que “dada la afortunada baja intervención de nuestro país en conflictos armados, tiene poca relevancia social”.¹⁸⁴ En cualquier caso, defender la patria retiene fuerza constitucional para toda la ciudadanía, aun cuando el sacrificio último se haya encomendado a cuerpos especializados. En cuanto al artículo 130, cuyo objeto es “El principio histórico de la separación del Estado y las iglesias”, me limito a subrayar la parte final de la disposición e, que reza: “Los ministros [de cultos religiosos] no podrán... agraviar, de cualquier forma, los símbolos patrios”. En realidad, nadie puede “agraviar” los símbolos patrios, según la Ley sobre el Escudo, la Bandera y el Himno Nacionales;¹⁸⁵ pero en el marco constitucional se quiere enfatizar la subordinación del personal religioso, y por extensión las religiones, a los objetos sagrados que representan el Estado-Nación. Por su parte, la ley sobre los símbolos patrios detalla

¹⁸³ La fracción II explicita la preparación militar: “Asistir en los días y horas designados por el Ayuntamiento del lugar en que residan, para recibir instrucción cívica y militar que los mantenga aptos en el ejercicio de los derechos de ciudadano, diestros en el manejo de las armas, y conocedores de la disciplina militar”.

¹⁸⁴ Domínguez Crespo, César Augusto, “Artículo 31 constitucional”, en Guerrero Agripino, Luis Felipe (coord.), *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Grañén Porrúa, 2017, t. I, p. 316.

¹⁸⁵ Ley sobre el Escudo, la Bandera y el Himno Nacionales, disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lebhn.htm>.

las características de los tres símbolos, su uso y difusión,¹⁸⁶ y su vigilancia, incluyendo una lista de infracciones y sanciones. Los artículos 15 y 21¹⁸⁷ instruyen acerca de cómo “rendir honores” a la bandera nacional en los planteles educativos y, de esta manera, “afirmar entre los alumnos el culto y respeto que a ella [bandera nacional] se le debe profesar”. Es un rito que totemiza la bandera e interioriza el carácter sagrado de la patria en la cándida mentalidad infantil.¹⁸⁸

Los artículos constitucionales 2o., 3o., 31, 130 y sus implicaciones prácticas no agotan el dispositivo doctrinal de la religión civil mexicana,¹⁸⁹ pero esta somera exploración ya dibuja algunas líneas maestras de la sacralización del Estado-Nación llamado México. El nacionalismo abarca otra faceta del paisaje religioso-civil. Citando a Maquiavelo y Rousseau, Bernardo Barranco enmarca el nacionalismo en la religión civil mexicana:

La repetición de símbolos en los Estados modernos funciona como pedagogía de identidad nacional. Queda muy lejano el pronóstico secularista de la extinción de la fe religiosa ante el avance de

¹⁸⁶ El artículo 18 precisa el calendario sagrado: cincuenta y tres “fechas y conmemoraciones” en que debe izarse la bandera completamente o a media asta.

¹⁸⁷ Artículo 15, segundo párrafo: “En los edificios de las Autoridades e Instituciones que prestan servicios educativos, deberá rendirse honores a la Bandera Nacional los lunes, al inicio de las labores escolares o en una hora que las propias Autoridades e Instituciones determinen en ese día, así como al inicio y fin del ciclo escolar”. Artículo 21: “Es obligatorio para todos los planteles educativos del país, oficiales o particulares, poseer una Bandera Nacional, con objeto de utilizarla en actos cívicos y afirmar entre los alumnos el culto y respeto que a ella se le debe profesar”.

¹⁸⁸ Quezada O., Margarita de J., “Las ceremonias cívicas escolares como ritos identitarios”, *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. 39, núm. 1-2, 2009, pp. 193-233.

¹⁸⁹ El artículo 6o. establece una libertad de expresión limitada por el Estado, particularmente: “...en el caso de que [la manifestación de ideas] ataque a la moral... o perturbe el orden público”. Ambos conceptos, moral y orden, suponen la potestad estatal de definir lo bueno y lo malo. En cuanto a normas jurídicas, véase, por ejemplo, el Decreto por el que se establecen las Bases y Procedimientos que rigen la Rotonda de las Personas Ilustres, del Panteón Civil de Dolores, disponible en: http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=698223&fecha=04/03/2003.

54 / Guillem Compte Nunes

la ciencia y el progreso técnico... [En México,] La exaltación de la bandera, el escudo nacional, la Constitución, los héroes patrios, las fechas épicas y patrióticas, el himno y la inflamación de ceremonias solemnes como la transmisión de la banda presidencial son rasgos civiles sustitutivos de la liturgia religiosa tradicional. Los rituales y simbolismos del poder de la religión civil otorgan cohesión social e identidad nacional.¹⁹⁰

Según una reciente encuesta, dos de cada tres mexicanos se sienten “muy orgullosos” de ser mexicanos y ponen su mexicanidad por delante o a la misma altura que su identidad regional.¹⁹¹ Algunos ritos nacionalistas, como el señalado culto a la bandera, dejan poco margen para la creatividad social, insistiendo en la simple repetición, en sumisión al misterio sagrado; otros permiten la agencia o diálogo de los participantes, aunque respetando unas pautas litúrgicas. Luz Maceira ilustra el segundo género con un estudio de las “peregrinaciones” a museos mexicanos, práctica que esta autora explícitamente sitúa en la religión civil.¹⁹² Considera que los museos constituyen verdaderos santuarios civiles, que configuran ritos de socialización simbólica en el universo sagrado nacional(ista). A su entender, la religión civil mexicana contemporánea emana de la ideología del nacionalismo revolucionario del régimen priista, que le ha sobrevivido y persiste singularmente en estos lugares de memoria histórica. En este sentido, Laura Collin analiza cómo a partir de la mitificación estatal de la Revolución se estructura un orden civil sagrado que organiza el sentido político y social.¹⁹³ No obstante, a fines del siglo XX el nacionalismo revolucionario y el régimen priista que

¹⁹⁰ Barranco, Bernardo, “Los lenguajes simbólicos”, *Este País. Tendencias y Opiniones*, 3 de enero de 2019, p. 13, disponible en: <https://estepais.com/impreso/los-lenguajes-simbolicos/>

¹⁹¹ Flores Dávila, Julia Isabel, *Sentimientos y resentimientos de la nación. Encuesta nacional de identidad y valores*, México, UNAM, 2015, pp. 62 y 73.

¹⁹² Maceira Ochoa, Luz, *op. cit.*

¹⁹³ Collin, Laura, *El poder sacralizado. Ensayo sobre la cultura política mexicana del siglo XX*, Tlaxcala, El Colegio de Tlaxcala, 2008.

lo produce entran en crisis.¹⁹⁴ El actual discurso gubernamental de la “Cuarta Transformación” evidencia el prolongado *impasse* por refundar la religión civil mexicana. En aparente oposición al neoliberalismo estatal de las últimas décadas, Andrés Manuel López Obrador hace campaña y gana la presidencia en 2018 con la propuesta de llevar a cabo una Cuarta Transformación nacional, comparable a las tres anteriores —Independencia, Reforma, Revolución—, de ahí su nombre. López Obrador no sólo lidera cierto reacomodo de la producción estatal de lo sagrado, sino que él mismo recurre a un lenguaje moralista, inspirado y articulado desde el cristianismo, como estrategia de comunicación política, poniendo a prueba la laicidad mexicana.¹⁹⁵ El lopezobradorismo, como otros populismos, plantea una renovación de la religión civil, aunque todavía no está claro, primero, si se trata de superar o, más bien, recomponer el nacionalismo revolucionario, y, segundo, si su ideario conseguirá arraigar en el imaginario sagrado y de qué manera. En fin, la comprensión y práctica del nacionalismo mexicano remite a hermenéuticas estructurantes, cuyos mitos generadores pueden sintetizarse en: la raza mestiza, a nivel antropológico; el héroe patrio (junto al *tlatoani* prehispánico y contra el conquistador español), a nivel cosmogónico; el nacionalismo revolucionario (impulsado por figuras mesiánicas-salvadoras), a nivel soteriológico; y, a decir del presidente y sus seguidores, la Cuarta Transformación a nivel escatológico.

Estas consideraciones son indicativas de la presencia y operación de una religión civil mexicana. Este fenómeno justificaría el establecimiento de un programa de investigación interdisciplinario, que cruce las humanidades; por ello, sorprende la indiferencia que hasta ahora ha recibido en México (y otros países). Regresaré a este interrogante más adelante, con una posible explicación.

¹⁹⁴ *Idem*.

¹⁹⁵ Barranco, Bernardo y Blancarte, Roberto, *AMLO y la religión*, México, Grijalbo, 2019. La publicación gubernamental en 2020 de la *Guía ética para la transformación de México* confirma esta orientación moralista.

CAPÍTULO CUARTO

LAICIDAD

Si el interés contemporáneo en la religión civil surge de la reflexión de Bellah sobre la religión civil estadounidense, el discurso público de la laicidad se origina un siglo antes en Francia, con la invención del término para argumentar la educación aconfesional.¹⁹⁶ Desde entonces la laicidad ha sido universalizada, comprendiéndose como fenómeno transversal a los Estados, que hunde sus raíces en los albores de la modernidad y que se ha desarrollado según la trayectoria histórico-política de cada país y región continental.¹⁹⁷ *Grosso modo*, por laicidad se entiende: la diferenciación del Estado respecto a la religión, la subordinación de ésta a aquél, y la tolerancia religiosa auspiciada por el Estado (en el marco de subordinación). De este modo, la laicidad deriva del planteamiento maquieviano de primacía política, que, a su manera, retoma Rousseau. Ahora bien, el detalle conceptual y la práctica sociopolítica de la laicidad están inmersos en complejidad y controversia. De entrada, debe distinguirse entre etiqueta —el sustantivo laicidad, el adjetivo laico—, concepto y fenómeno empírico. En segundo lugar, el nivel conceptual está estrechamente ligado a consideraciones prescriptivas, sin que haya emergido un consenso normativo en cada país y mucho menos a nivel global; se debate qué debe ser la laicidad y

¹⁹⁶ Blancarte, Roberto, *El Estado laico*, México, Nostra, 2008, p. 17.

¹⁹⁷ Para una síntesis del desarrollo de la laicidad en América Latina, véase Blancarte, Roberto, "Laicidad y laicismo en América Latina", *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, núm. 76, 2008, pp. 145-160. Este autor argumenta una distinción entre laicidades de países de cultura protestante, católica y ortodoxa en Blancarte, Roberto, *El Estado...*, *cit.*, pp. 11 y 12.

58 / Guillem Compte Nunes

con ello se pretende incidir en cómo el Estado la practica (políticas públicas, arreglo institucional). En esta discusión con abierto tono polémico participan políticos, líderes religiosos y académicos de todo el espectro ideológico. Paradójicamente, al disputarse cómo el Estado debe ser “laico”, en oposición a ser “religioso” o “confesional”, se puede advertir la religiosidad de Estado. La dimensión conceptual-normativa de la laicidad remite al ejercicio del poder político —cómo debe organizarse la convivencia social— y a la moral social —cómo se debe vivir bajo el poder político—, aspectos vinculados (ya que la gestión de la organización social establece o favorece cierta moral social) y enraizados en sacralizaciones.

I. Cuatro laicidades

La literatura distingue cuatro tipos ideales de laicidad, tanto en sentido sociológico, weberiano, como en la acepción ideológica, de tomar partido. En qué grado estos tipos se mezclan o deben mezclarse forma parte de la discusión, aunque generalmente los autores abogan por uno de ellos. Estos modelos de laicidad provienen de controversias inconclusas que se pueden rastrear a Maquiavelo y Rousseau, lo cual subraya la originalidad y relevancia de su pensamiento. Una tesis central del florentino es que la moral es instrumento, no fundamento, de la política; es decir, la religión, tomada en serio, es políticamente dañina. Esta idea suscita la reacción del antimachiavelismo, que insiste en la necesidad de que la política esté guiada por la religión.¹⁹⁸ Rousseau concuerda parcialmente con Maquiavelo al criticar la religión del sacerdote y formular la religión civil como herramienta estatal. No obstante, el ginebrino concibe un Estado constitutivamente moral, donde, a diferencia del eficacismo maquiaveliano, lo bueno y lo malo se definen según el interés común, que está inextricablemente ligado

¹⁹⁸ Ollero formula este debate como “la atribución de una valoración positiva o negativa a la presencia de lo religioso en la vida social”, pero no ubica su origen en el pensamiento maquiaveliano. Ollero Tassara, Andrés, *op. cit.*, p. 187.

a valores morales universales. Frente al individualismo liberal, el Estado rousseauiano inculca una moral social. Cruzando estos ejes se obtienen los tipos de laicidad (tabla 2).¹⁹⁹

Tabla 2. Tipos ideales de laicidad

<i>Estado / Religión</i>	<i>Políticamente dañina</i>	<i>Políticamente beneficiosa</i>
Moralmente activo	Republicana	Positiva
Moralmente pasivo	Liberal	Pluralista

FUENTE: elaboración propia.

Estos tipos configuran hermenéuticas morales que entienden, en la teoría y la práctica, la libertad y la igualdad distintamente. Lo que para una laicidad constituye el ejercicio innegociable de cierta libertad/igualdad, para la siguiente supone la violación de otra libertad/igualdad que debe tomar precedencia. Aunque la resolución de conflictos entre bienes públicos frecuentemente está sujeta a parámetros situacionales,²⁰⁰ los ideólogos de las laicidades batallan para establecer un paradigma dominante que pueda condicionar la discriminación de los casos particulares.

¹⁹⁹ Juan Linz distingue entre "religión política" (republicana, en la tabla 2), "separación inamistosa u hostil de Iglesia y Estado" (liberal), "separación amistosa de Iglesia y Estado" (pluralista) y "religión politizada" (positiva). Linz, Juan J., "El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo versus la religión-sucedáneo", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 114, 2006, p. 21. Mark Cladis diferencia entre "public landscape as religious space" (republicana), "religion banned from the public landscape" (liberal), "public landscape as varied topography" (pluralista) y "religion over the public landscape" (positiva). Cladis, Mark, "Twin Gods, Twin Fears: Religion and Politics", *E-International Relations*, núm. 24, agosto de 2012. Rafael Díaz-Salazar divide en "laicidad excluyente" (republicana, liberal), una "laicidad de neutralidad" (pluralista) y "laicidad inclusiva de religiones ilustradas y de liberación" (positiva). Díaz-Salazar, Rafael, "Modernización, religiones y laicidad en el sistema-mundo", *Sistema*, núm. 239, 2015, p. 78.

²⁰⁰ Ma. José Roca indica el "carácter relacional [de la laicidad], ya que su función no puede entenderse más que en relación con otros principios. En este sentido, es un principio relativo a otros principios y derechos, y, por tanto, no arroja soluciones universalmente válidas". Roca, Ma. José, "«Teoría» y «práctica» del principio de laicidad del Estado. Acerca de su contenido y función jurídica", *Persona y Derecho*, núm. 53, 2005, p. 238.

60 / Guillem Compte Nunes

La laicidad republicana rechaza la religión, considerándola alienante de la naturaleza humana. Sería en un conjunto de prejuicios, supersticiones y falsedades que repercuten negativamente en la persona y la sociedad. En consecuencia, la relación Estado-religión es sustitutoria:²⁰¹ éste no es imparcial ante el fenómeno religioso, sino que procura eliminarlo de la sociedad por medio de políticas —particularmente la educación pública— que, por un lado, muestren el carácter espurio de lo religioso y, por otro lado, inculquen las virtudes y leyes que deben conformar la convivencia social. Así, el Estado busca emancipar a la sociedad de la religión. Con ese fin, suprime la religión del espacio público, priorizando la igualdad colectivista que caracteriza al régimen republicano, aunque ello pueda generar desigualdad a nivel individual.²⁰² En el fondo, entiende la libertad de conciencia como facultad positiva,²⁰³ es decir, la capacidad —adquirida mediante una socialización adecuada— de escoger la vida republicana.

Históricamente esta laicidad se activa en la Ilustración y, en concreto, la Revolución francesa. Asume como valores centrales el racionalismo universalista y el patriotismo republicano, que implican creencias en el protagonismo humano (humanismo, progreso), el conocimiento empírico-racional y la autonomía personal (libertades individuales) en el marco de la supremacía estatal, la participación ciudadana y la solidaridad social.²⁰⁴ El Estado, abanderado de la razón, es necesariamente antirreligioso porque promueve el antidogmatismo, en oposición a la fe, que recurriría a dogmas, o sea, supuestas verdades fundamentales que no

²⁰¹ Velasco, Demetrio, "La construcción histórico-ideológica de la laicidad", *Iglesia Viva. Revista de Pensamiento Cristiano*, vol. 221, 2005, p. 10.

²⁰² Por ejemplo, discriminación contra quienes por motivos religiosos no concuerdan con los valores republicanos o sus implicaciones prácticas, como en el caso de la prohibición del velo islámico en las escuelas francesas.

²⁰³ Berlin, Isaiah, *op. cit.*

²⁰⁴ Rivera Castro, Faviola, "La laicidad liberal", en Salazar Ugarte, Pedro y Capdevielle, Pauline (coords.), *Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, 2013, t. I, pp. 368 y 369.

derivan del pensamiento crítico, sino de una supuesta revelación externa a la experiencia empírica.

La laicidad republicana no concuerda con las sensibilidades del siglo XXI y suma numerosos críticos. Es peyorativamente denominada “laicismo”, y de este modo se la asimila a otros -ismos que despectivamente etiquetan ideologías desacreditadas (comunismo...) o discriminatorias (sexismo, racismo...). Se ha argumentado que contradice no sólo el pluralismo cultural de las sociedades democráticas contemporáneas,²⁰⁵ sino la misma modernidad, que en realidad no supondría la abolición de la Tradición por la Razón, sino su diversificación en tradiciones.²⁰⁶ También se la acusa de sacrificar las libertades individuales en favor del Estado,²⁰⁷ el cual, según la visión liberal, no debería liderar “la búsqueda axiológica propia del ideal laico moderno”.²⁰⁸ El “laicismo” sería, además, incapaz de diálogo y, por tanto, intolerante y esencialmente tan dogmático como la religión a la que pretende desplazar;²⁰⁹ así, muchos consideran que instituye una suerte de religión, Iglesia o fe.²¹⁰ Incluso ha sido relacionado con el totalita-

²⁰⁵ Viola, Francesco, “Laicidad de las instituciones, sociedad multicultural y religiones”, *Persona y Derecho*, vol. 53, 2005, pp. 94 y 95.

²⁰⁶ Liogier, Raphaël, “Laicidad, modernidad, ciencia: continuidad, rupturas y ambigüedades”, en Salazar Ugarte, Pedro y Capdevielle, Pauline (coords.), *Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, 2013, t. II.

²⁰⁷ Gaytán, Felipe, “Laicidad y secularización en el marco de la Modernidad”, en Salazar Ugarte, Pedro y Capdevielle, Pauline (coords.), *Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, 2013, t. III, p. 359. Rivera Castro, *op. cit.*, p. 382. Esta autora distingue entre “laicidad antirreligiosa ilustrada” y “laicidad republicana”, pero ambas tienen considerable coincidencia.

²⁰⁸ Velasco, Demetrio, *op. cit.*, p. 25.

²⁰⁹ *Idem.* Liogier, Raphaël, *op. cit.*

²¹⁰ Velasco, Demetrio, *op. cit.*, p. 10; Salazar Carrión, Luis, *Laicidad y política*, México, UNAM, 2013, p. 3; Bobbio, Norberto, “Cultura laica y laicismo”, *Iglesia Viva. Revista de Pensamiento Cristiano*, vol. 222, 2005, p. 148; y Bovero, Michelangelo, “¿Qué laicidad? Una pregunta sobre Bobbio y para Bobbio”, en Bovero, Michelangelo *et al.*, *Cuatro visiones sobre la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, p. 4.

risimo, en atención a su mentalidad colectivista y antirreligiosidad intransigente.²¹¹

Al igual que la republicana, la laicidad liberal estima que la religión es dañina, pero no adopta una actitud abiertamente hostil. Propone, más bien, una separación estricta entre política y religión, cuya implementación recae en el Estado, el cual debe constreñir el fenómeno religioso.²¹² Esta disociación conlleva una privatización de la religión, al menos en el sentido de su anulación política. Sin negar que lo religioso pueda estar presente en la sociedad civil, el Estado debe impedir su incidencia en la sociedad política, es decir, en el aparato estatal, los actores político-institucionales, las políticas públicas y en general el discurso político.²¹³

La laicidad liberal se adhiere al liberalismo clásico y, en consecuencia, supone una concepción individual(ista) de la naturaleza humana, que entroniza la autonomía personal y las libertades individuales que de ella se desprenden, entendiendo la libertad de forma negativa.²¹⁴ El Estado sería moralmente pasivo y las libertades de pensamiento y conciencia estarían en la base del edificio social; otras libertades, particularmente la libertad religiosa, no deben infringir estas dos libertades nucleares.²¹⁵ De ahí que el

²¹¹ Liogier, Raphaël, *op. cit.*, p. 47. Ollero Tassara, Andrés, *op. cit.*, pp. 115 y 116, 264 y 265. Pedro Salazar disputa esta aseveración. Salazar Ugarte, Pedro, *La laicidad: antídoto contra la discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2007, p. 35.

²¹² Rodolfo Vázquez delinea una serie de principios que deben fundamentar esta separación. Vázquez, Rodolfo, "Laicidad, religión y deliberación pública", *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 31, 2008, pp. 664 y 665. También Salazar Ugarte, Pedro, *op. cit.*, p. 21.

²¹³ Cladis, Mark, *op. cit.*, pp. 5 y 6. También Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, p. 665. Por otro lado, la anulación política de la religión implica limitar la participación política a los individuos, excluyendo a los grupos de interés: Salazar Ugarte, Pedro, *op. cit.*, pp. 47 y 48; Salazar Carrión, Luis, *op. cit.*, p. 6.

²¹⁴ Berlin, Isaiah, *op. cit.*

²¹⁵ Vega, René G. de la, "¿Puede un Estado laico ser tolerante?", en Moreno-Bonnett, Margarita y Álvarez de Lara, Rosa María (coords.), *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, México, UNAM, 2012, t. II.

Estado adopte una política de imparcialidad de propósitos ante la religión: si bien proscribiera su interferencia política, no critica ni obstruye su ejercicio privado, ni tampoco favorece ningún credo sobre otros, asegurando en estos términos la tolerancia religiosa. Ahora bien, no se excluye que en sus efectos las políticas públicas sean parciales contra determinadas religiones o prácticas religiosas.²¹⁶ Por ello algunos autores insisten en que esta laicidad es anticlerical, definiendo el clericalismo como “la postura según la cual las instituciones religiosas deben desempeñar un papel central en la determinación de los estándares de la vida pública y privada”.²¹⁷ En todo caso, el liberalismo laico se fundamenta en la autonomía del individuo y, por tanto, combate cualquier planteamiento heteronómico o “dogmático”,²¹⁸ por lo que la opción religiosa sigue, nunca antecede, la voluntad.

Atendiendo a su antipatía por la religión, la laicidad liberal ha sido también denominada “laicismo”, pero se distingue del tipo republicano, sobre todo en su defensa de la individualidad (o individualismo, según se piense), que a su vez deriva en la protección limitada de la libertad religiosa. De todas maneras, se la critica por ser incoherente e impracticable, porque reprime la libertad de expresión y, asimismo, ignora que las relaciones entre público y privado, y Estado y sociedad civil son extremadamente porosas.²¹⁹ Y si el Estado favorece el ideario liberal, ¿no

²¹⁶ Rivera Castro, Faviola, “Laicism: Exclusive or Inclusive”, en Vaggione, Juan Marco y Morán Faúndes, José Manuel (eds.), *Laicidad and Religious Diversity in Latin America*, Springer, 2017, p. 53.

²¹⁷ Rivera Castro, Faviola, *op. cit.*, p. 363. También Rudas, Sebastián, “Laicidad y anticlericalismo”, *Ideas y Valores*, vol. 68, núm. 171, 2019, pp. 81-103. En contraste, Salazar Ugarte, Pedro, *op. cit.*, p. 13.

²¹⁸ Salazar Carrión, Luis, *op. cit.*, p. 26.

²¹⁹ Cladis, Mark, *op. cit.*, pp. 6 y 7. Una propuesta liberal (Habermas, Rawls, Rorty), revisada por este autor, para mantener la integridad antidogmática de la esfera pública y permitir la participación religiosa es exigir una traducción del discurso religioso a términos racionales o al menos razonables. Graham Hill proporciona ejemplos empíricos de tal traducción, que ha sido denominada “*strategic secularism*”. Hill, Graham, *Laicidad y religiosidad*, México, UNAM, 2018, pp. 13-28.

64 / Guillem Compte Nunes

cae en el mismo patrón colectivista, si bien con distinto contenido, que el republicanismo? Por otro lado, se objeta que su concepción segregacionista no es suficientemente radical, ya que la laicidad debería entenderse como un proceso de laicización que atraviesa toda la sociedad.²²⁰ Esto contrasta con la lectura por parte de la laicidad positiva, que rechaza el empeño liberal (y republicano) por fundamentar la convivencia social en principios “inmanentes”.²²¹ Entonces el problema no es de insuficiencia, sino de incapacidad.

Las laicidades pluralista y positiva, aunque distintamente, consideran que la religión es beneficiosa. El tipo pluralista plantea la concordia entre Estado y religión, y entre religiones, con base en la autonomía, no divorcio, de las esferas política y religiosa. Autonomía significa legitimación diferenciada: la política remite a fundamentaciones políticas, por ejemplo, la voluntad popular; y la religión, a religiosas, por ejemplo, la voluntad divina.²²² Se permite que la religión participe en el espacio público, política incluida, pero no puede integrarse a las normas jurídicas ni al funcionamiento del aparato estatal (burocracia, políticas públicas).

La laicidad pluralista está motivada por el pluralismo religioso propio de las sociedades democráticas contemporáneas,²²³ cuyo origen se puede rastrear a la Revolución estadounidense.²²⁴ Aprecia que la secularización, lejos de eliminar la religión, supone su diversificación. Interpreta que la convivencia social se construye mediante la participación ciudadana en el mercado de ideas e identidades, el cual se entevera con el fenómeno religioso.²²⁵ De la misma manera que la laicidad liberal, entiende que el Estado

²²⁰ Gaytán, Felipe, *op. cit.*, p. 359.

²²¹ Ollero Tassara, Andrés, *op. cit.*, p. 254.

²²² Blancarte, Roberto, “Definir la laicidad”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 24, 2004, p. 25. Salazar Ugarte, Pedro, *op. cit.*, p. 21. Bobbio, *op. cit.*, p. 149.

²²³ Blancarte, Roberto, *Laicidad y laicismo...*, *cit.*, p. 160.

²²⁴ Liogier, Raphaël, *op. cit.*, sitúa el pluralismo en la base del *ethos* moderno.

²²⁵ Cladis, Mark, *op. cit.*, p. 11.

debe garantizar las libertades individuales y minimizar su actuación moral; pero, a diferencia de ésta, no subordina por principio la libertad de religión a otras libertades, sino que, siguiendo su vocación pluralista, arbitra entre libertades (y otros bienes sociales), procurando fomentar la manifestación identitaria y el intercambio social.²²⁶ La imparcialidad estatal enfatiza, por tanto, la libertad de expresión, la tolerancia religiosa y la no discriminación por razones de religión.

Los críticos liberales de la laicidad pluralista advierten que ésta se diluye a sí misma en su exaltación del diálogo cultural. Pese a que plantea distintas legitimaciones para Estado y religión, finalmente desatiende la incidencia expansiva y negativa de la religión sobre la política. El concepto de autonomía resultaría menos efectivo que el de separación para desplegar arreglos institucionales que protejan las libertades individuales e impidan la tutela religiosa sobre la vida pública.²²⁷ De hecho, esta laicidad ha renunciado a resguardar la política de la intervención religiosa, dado que solamente excluye el marco burocrático-legal, lo cual la situaría en una pendiente resbaladiza hacia el señorío religioso. Esto sucedería con mayor probabilidad en países donde predomine una determinada religión (por ejemplo, catolicismo) o tradición religiosa (por ejemplo, protestantismo conservador),²²⁸ o donde se aproveche la ya generalizada crisis de las instituciones políticas.²²⁹

La laicidad positiva da un paso más en el reconocimiento político a la religión, al considerarla un factor estructurador del orden

²²⁶ Liogier, Raphaël, *op. cit.*, p. 33. Viola, Maurizio, *op. cit.*, p. 98.

²²⁷ Pedro Salazar Ugarte afirma que la laicidad, "...debe combinar el núcleo duro del Estado laico [laicidad liberal] con la vocación incluyente del Estado tolerante [laicidad pluralista]". Salazar Ugarte, Pedro, *op. cit.*, p. 38.

²²⁸ Blancarte, Roberto, *El Estado...*, *cit.*, pp. 53 y 54. Cladis, Mark, *op. cit.*, p. 12, y Velasco, Demetrio, *op. cit.*, p. 20: sobre el protestantismo conservador estadounidense.

²²⁹ Blancarte, Roberto, *El Estado...*, *cit.*, pp. 54 y 55. Hill, Graham, *op. cit.*, pp. 23 y 24.

66 / Guillem Compte Nunes

social —un bien jurídico, en terminología legal—. ²³⁰ Ésta inculca valores fundamentales y facilita la cohesión social. ²³¹ Le incumbe orientar el desarrollo de las políticas públicas, porque éstas deben tomar en cuenta las preferencias religiosas de la población. ²³² En consecuencia, Estado y religión deben cooperar para maximizar el beneficio de la inevitable integración del fenómeno religioso al ámbito público. Es decir, se acepta la participación religiosa en el espacio político y estatal, aunque sin otorgarle liderazgo en la gestión pública. El Estado se piensa agnóstico y la religión no establece un poder alternativo al poder político, que rivalice con éste, sino que constituye una autoridad moral con legítimo derecho a ejercer influencia política, aportando valores y directrices que sustenten, formen y guíen la convivencia social. ²³³

Este enfoque apela al pluralismo cultural contemporáneo, que ha reactivado el interés y respeto por las tradiciones identitarias, religión incluida. El pluralismo remite a valores religiosos pre-existentes que ya han probado su utilidad social. ²³⁴ De ahí que, a diferencia de la laicidad pluralista, el pleno ejercicio de la libertad religiosa supone actuaciones estatales que pueden discriminar a favor de la sensibilidad religiosa mayoritaria. Esta parcialidad se adecua a la natural desigualdad en la diversidad religiosa, o sea, el distinto peso social de las religiones. ²³⁵ El Estado, pues, toma partido moral como facilitador de la moral social enraizada en la religión.

Se ha criticado duramente a la laicidad positiva por no ser laica; sería una fachada para el neoconfesionalismo, una regresión a la histórica intromisión de la religión en asuntos públicos. ²³⁶

²³⁰ Ollero Tassara, Andrés, *op. cit.*, p. 129.

²³¹ Cladis, Mark, *op. cit.*, pp. 3 y 4. Gaytán, Felipe, *op. cit.*, pp. 363 y 364.

²³² Ollero Tassara, Andrés, *op. cit.*, p. 114.

²³³ *Ibidem*, pp. 183, 249 y 250. Roca, Ma. José, *op. cit.*, pp. 243 y 244.

²³⁴ Roca, Ma. José, *op. cit.*, p. 241. Ollero Tassara, Andrés, *op. cit.*, p. 185.

²³⁵ Ollero, Tassara, Andrés, *op. cit.*, p. 141.

²³⁶ En relación con la Iglesia católica, véase Bovero, Michelangelo, *El concepto de laicidad*, México, UNAM, 2013, pp. 14 y 15; Salazar Ugarte, Pedro, *op. cit.*, p. 35; Ga-

Implica, asimismo, la promoción estatal de la superioridad moral de la religiosidad sobre el ateísmo o el agnosticismo.²³⁷ Y viola la no discriminación por motivos religiosos, tanto a nivel individual como entre religiones;²³⁸ por ello, limita la libertad religiosa en lugar de permitir su expresión.

II. Concepciones en común

Hecha esta sumaria revisión de laicidades, apunto a continuación algunos rasgos y supuestos que éstas comparten y que facilitarán la discusión sobre la relación entre laicidad y religión civil. De entrada, cabe reiterar el carácter ideológico de la laicidad en general y de cada tipo en particular. Ideología no en un sentido popular, peyorativo, sino como conjunto de creencias, ni racional ni empíricamente demostrables, sobre cómo debe ser el mundo, en este caso el mundo laico. En otras palabras, los criterios normativos son objeto de opinión y convención, no de demostración. La ideología contiene y se fundamenta, por tanto, en supuestos metafísicos, que trascienden el plano físico de acuerdo racional o experiencial. Implica fe (en que la realidad social debe ser así y no asá) y remite a cierta comprensión moral, reflejada, por ejemplo, en la distinta priorización de las libertades/igualdades de cada laicidad. Por otro lado, la laicidad, aunque puede concebirse como pensamiento o ética, es una ideología de Estado, que delinea cómo éste debe entender la religión y actuar frente a ella.

ytán, Felipe, *op. cit.*, p. 357. Esta crítica puede exagerarse, como hace Rudas, Sebastián, *op. cit.*, p. 95, quien afirma que la Iglesia, "...desconoce los principios de libertad de conciencia y de igualdad en el respeto hacia todos los ciudadanos". Sin embargo, al menos desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia enseña que a la persona, "...no se le puede forzar a obrar contra su conciencia" (*Dignitatis Humanae*, 3).

²³⁷ Cladis, Mark, *op. cit.*, pp. 4 y 5.

²³⁸ Rivera Castro, Faviola, *op. cit.*, pp. 55 y 56. Salazar Carrión, Luis, *op. cit.*, p. 13. Prieto Sanchís, Luis, "Religión y política (a propósito del Estado laico)", *Persona y Derecho*, núm. 53, 2005, p. 135.

68 / Guillem Compte Nunes

Un segundo rasgo compartido es la deseabilidad de la laicidad. Aparte de su conexión con derechos fundamentales (libertades de conciencia, pensamiento, expresión, religión...), frecuentemente se la asocia con la democracia o los valores democráticos. Así, Michelangelo Bovero asevera que “La democracia es laica por definición... Por tanto, un laico no puede no ser un democrático”,²³⁹ En realidad, de la premisa democrática (la democracia es laica) no sigue que la persona laica (o el Estado laico) sea necesariamente democrática. Además, no está claro en qué sentido corre la implicación entre democracia y Estado laico. Podría ser que: *a)* la democracia implique un Estado laico, *b)* el Estado laico implique democracia, *c)* democracia y Estado laico se impliquen mutuamente, o *d)* no hay implicación alguna. Para Roberto Blancarte, que define “la laicidad como un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas o basadas en la voluntad popular”,²⁴⁰ la relación es bilateral. No obstante, otros autores opinan que no todo régimen democrático es laico²⁴¹ o, al revés, que no todo régimen laico es democrático.²⁴² Aceptando ambas posturas, laicidad y democracia no se implican. De hecho, la relación entre estos dos conceptos depende de su definición, lo cual da cabida a múltiples interpretaciones. De la misma manera, se argumenta que la laicidad (o el Estado laico) comporta otras bondades, como la consecución del progreso humano²⁴³ o de los

²³⁹ Bovero, Michelangelo, *El concepto...*, *cit.*, p. 18.

²⁴⁰ Blancarte, Roberto, *Definir la laicidad...*, *cit.*, p. 17.

²⁴¹ “No todas las democracias activan la laicidad”. Algunas democracias son confesionales; en otras, la Iglesia dominante recibe financiamiento público. Díaz-Salazar, Rafael, *op. cit.*, p. 76.

²⁴² Rivera-Castro (*op. cit.*, p. 48) menciona, sin desarrollar la tesis, que el socialismo es (o puede ser) laico. Salazar Ugarte (*op. cit.*, p. 39) afirma: “Un Estado puede ser laico y no ser democrático, pero todo Estado democrático tiene que ser laico”. Esta postura debería responder qué ocurre cuando el proceso democrático resulta en políticas no laicas.

²⁴³ Salazar Ugarte, Pedro, *op. cit.*, p. 15.

derechos humanos.²⁴⁴ Todo ello sugiere una estrategia ideológica de iconización²⁴⁵ de la laicidad, es decir, su asociación simbólica de forma sistemática e intencional al imaginario social acerca de lo bueno (noción estrechamente ligada a lo deseable, necesario o evidente).

En tercer lugar, la discusión sobre laicidad presenta una comprensión binaria y mutuamente excluyente de política y religión, reflejada en la contraposición Estado versus Iglesia(s) y en la predilección por el prefijo anti- (antirreligiosidad, anticlericalismo, antidogmatismo) para construir la identidad laica frente al fenómeno religioso. En esta línea, Felipe Gaytán explica: “Delimitar los asuntos sacros de los civiles, elaborar una moral pública desacralizada y delimitar funciones entre las instituciones fue la agenda que la diferenciación institucional se fijó en la modernidad”.²⁴⁶ De igual modo, la definición de laicidad de Blancarte, citada en el párrafo anterior, opone “formas de legitimidad sagradas a formas democráticas”. Aunque es cierto que en la modernidad la religiosidad *tradicional* ha tendido a diferenciarse del poder político y a someterse, de esto no sigue una dicotomización de política y religión, ni tampoco la desacralización de la política.

Esta visión dicotómica asume que la religión debe ser entendida en su acepción tradicional, de contenido: la religión solamente consistiría en el culto a divinidades sobrenaturales que involucra dogmas irracionales (o, al menos, no razonables). A decir de Pedro Salazar Ugarte, “el pensamiento laico rechaza las verdades sobrenaturales o irracionales que se sustraen a la verificación empírica”.²⁴⁷ Bovero entiende “como religión cualquier conjunto

²⁴⁴ Stavenhagen, Rodolfo, “Laicidad, diversidad cultural y derechos humanos”, *Claroscuro*, núm. 6, 2007, p. 82.

²⁴⁵ Irvine, Judith T. y Gal, Susan, “Language Ideology and Linguistic Differentiation”, en Kroskrity, Paul V. (ed.), *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, Santa Fe, School of American Research, 2000.

²⁴⁶ Gaytán, Felipe, *op. cit.*, p. 354.

²⁴⁷ Salazar Ugarte, Pedro, *op. cit.*, p. 15.

70 / Guillem Compte Nunes

más o menos coherente de creencias y doctrinas, valores y preceptos, cultos y ritos concernientes a la relación del ser humano con lo divino, con lo «sagrado».²⁴⁸ Identifica (o confunde) lo divino con lo sagrado, asumiendo sin más que éste se agota con aquél.²⁴⁹ Por su parte, Blancarte asimila religioso a sagrado: “Lo sagrado o lo religioso [en un régimen laico] deja de ser el elemento central en la legitimidad de los gobernantes”.²⁵⁰ A esta (con) fusión de religión, sacralidad, divinidad y dogma se le contraponen la política, el Estado y el antidogmatismo. Diego Valadés sostiene que “En el Estado laico el ordenamiento jurídico se debe construir conforme a principios universales, generales y abstractos, comunes a todos sus destinatarios y ajenos a las distintas convicciones religiosas y filosóficas presentes en la sociedad”, o sea, “el ordenamiento jurídico es libre de principios metafísicos”.²⁵¹ Salazar Ugarte justifica el individualismo ético —propio, dice, de la laicidad— por:

...principios universales... que no tienen un carácter *trascendente* [énfasis del autor] pero sí un valor objetivo... Como sostiene Rodolfo Vázquez, se trata de principios que “no se construyen arbitrariamente, ni se proponen dogmáticamente, sino que se levantan sobre la aceptación de un dato cierto: el reconocimiento y la exigencia de satisfacción de las necesidades básicas”.²⁵²

Estas oposiciones semánticas entre lo religioso-metafísico-dogmático y lo estatal-objetivo-cierto configuran un posicio-

²⁴⁸ Bovero, Michelangelo, *¿Qué laicidad?...*, cit., p. 6. Igualmente, Gaytán, Felipe, *op. cit.*, p. 361, quien identifica trascendencia con divinidad: “Las formas de organización del espacio público [laico] no están ya mediadas por algo trascendental o divino, sino por reglas institucionales y convenciones sociales que permiten la inclusión de la diversidad y el encauzamiento del conflicto social”.

²⁴⁹ Nótese, por otro lado, que si se suprime la referencia a lo divino, la definición concuerda con la que propongo (véase *supra* capítulo primero, I).

²⁵⁰ Blancarte, Roberto, *El Estado...*, cit., p. 8.

²⁵¹ Valadés, Diego, “Estados laicos y Estados confesionales”, *Este País. Tendencias y Opiniones*, marzo de 2020, p. 13.

²⁵² Salazar Ugarte, Pedro, *op. cit.*, p. 44.

namiento que requiere mayor escrutinio. Lo que entendemos como realidad es una construcción social –colectiva, pero no homogénea– cruzada por creencias e ideologías que desbordan y se imbrican con lo estrictamente empírico-racional. Al respecto, Manuel Barrios explica por qué la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas, que pretende ser postmetafísica, sigue fundamentándose en supuestos que trascienden la racionalidad ilustrada, como por ejemplo “la idea de consenso”.²⁵³ Su argumento puede extenderse a otros teóricos liberales.²⁵⁴ Por otro lado, la misma historia moderna evidencia que las formas de percepción y pensamiento varían en el tiempo y el espacio, lo cual desmiente cualquier esencialismo universalista. En este sentido, Gabriel León realiza una crítica decolonial al constructo de los derechos humanos, caracterizándolo como ideológico, metafísico y etnocéntrico.²⁵⁵ Ahora bien, a esta “teología de la Modernidad”, como la denomina León, apelan los defensores de la laicidad en su pretensión de fundamentar el orden político en principios no religiosos. Por ejemplo:

...no existen los criterios objetivos y metafísicos-teológicos para distinguir el bien del mal, pero el agnosticismo no impide apelar a criterios intersubjetivos razonables. Los derechos humanos, como sostenía [Norberto] Bobbio, son esos criterios universales en tanto intersubjetivos, al ser ampliamente aceptados y capaces de traspasar las barreras culturales, dejando atrás a las tradiciones oscurantistas.²⁵⁶

²⁵³ Barrios Casares, Manuel, “Habermas, ¿un postmetafísico?: Una consideración intempestiva en torno a la disputa de la postmetafísica entre Jürgen Habermas y Dieter Henrich”, *Er. Revista de Filosofía*, núm. 21, 1996, pp. 39–64.

²⁵⁴ Cfr. Cladis, Mark, *op. cit.*, pp. 5 y 6.

²⁵⁵ León García, Gabriel Paris, “Teología de la Modernidad: el discurso mundial de los derechos humanos ante una era posmoderna. Paradojas y contradicciones”, en Moreno-Bonett, Margarita y Álvarez de Lara, Rosa María (coords.), *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810–2010*, México, UNAM, 2012, t. I.

²⁵⁶ Vitale, Ermanno, *Laicidad y teoría política*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013, p. 20.

72 / Guillem Compte Nunes

Igualmente, el derecho positivo se apoya en principios, valores y supuestos injustificables a nivel puramente empírico-racional.²⁵⁷

Luego surge la pregunta de si el Estado laico debe definir qué es la/una religión, cuestión aparentemente básica, que sin embargo recibe escasa atención, quizás porque se da por sentado que Estado y población ya saben qué es la religión: el culto a lo sobrenatural, de carácter dogmático. En esta línea, Faviola Rivera-Castro explica que "...puesto que [en el laicismo liberal] el Estado no reclama su independencia respecto de la religión [sólo respecto de las religiones institucionalizadas], no hay necesidad de especificar con antelación qué se considera religioso y qué no".²⁵⁸ Pero esto solamente desplaza el problema: puede que el Estado no deba definir la religión en general, pero debe, siguiendo el planteamiento de esta autora, precisar qué constituye una religión institucionalizada, lo cual implica, por un lado, trazar una línea divisoria —arbitraria— entre la sí y la no institucionalización; por otro lado, y más importante, subsiste el asunto de la definición, para distinguir la religión institucionalizada de otras formas de institucionalización social. En contraste, María José Roca señala que "Sin un concepto de religión, siquiera sea de modo impreciso y aunque sea con una marcada referencia sociológica, es muy difícil —si no abiertamente imposible— un concepto de laicidad".²⁵⁹ Propone una definición funcional, desvinculada del contenido sobrenatural.²⁶⁰ Para Graham Hill pensar la laicidad también implica definir, explícita o implícitamente, el

²⁵⁷ A decir de León, *op. cit.*, p. 121: "...la razón no se define a sí misma, no sabemos que es razón, por consiguiente hablar de la razón no tiene razón; la verdad es relativa dependiendo de quién lo esté hablando y desde dónde lo esté hablando [...] tanta verdad tienen mis argumentos consistentes como los de otro que hable desde un estatus más oprimido que el mío". Por otro lado, resulta significativo que Rudas, Sebastián, *op. cit.*, emplee el término doctrina para referirse a dogmas religiosos y a la "doctrina liberal" que fundamenta la laicidad por la que este autor aboga.

²⁵⁸ Rivera-Castro, *op. cit.*, p. 53. Traducción propia.

²⁵⁹ Roca, *op. cit.*, p. 250.

²⁶⁰ *Ibidem*. "Religión es aquello que guarda analogía con los fenómenos considerados tradicionalmente como religión... Los contenidos de la fe deben hacer referen-

fenómeno religioso, lo cual entraña politizar la religión.²⁶¹ Una lectura adicional es que ese poder definitorio refleja la sacralización de la política, dado que ésta se erige como jueza de la religión.

Un último rasgo sintomático de estas dificultades conceptuales (con consecuencias prácticas) es la ampliación de la laicidad para incluir otros sistemas de creencias, aparte de la religión, que requerirían una gestión laica idéntica a la proporcionada al fenómeno religioso. Así: “las doctrinas comprensivas, metafísicas o religiosas”;²⁶² “las normas religiosas o filosóficas particulares”;²⁶³ “cualquier proyecto religioso o ideológico que pretenda... imponer sus verdades trascendentes”;²⁶⁴ o “[además de creencias y confesiones religiosas] cualquier ideología, sistema filosófico o concepción ética”.²⁶⁵ Una variedad de este planteamiento expansivo es (casi) identificar laicidad con antidogmatismo, por ejemplo: “Laicismo o laicidad significan adhesión al espíritu de la ilustración, que se puede resumir de la siguiente manera: no recurrir al principio de autoridad”;²⁶⁶ o “cualquier Estado laico rechaza el absolutismo moral o ideológico en cualquiera de sus versiones”.²⁶⁷ Empero ¿cómo se definen estos otros conceptos (metafísica, ideología, filosofía, ética, dogmatismo...)? No se puede simplemente asumir que son asimilables a la religión y, a la vez, que pueden desconectarse de la política y el Estado. La historia del pensamiento político moderno muestra, al contrario, la profunda interrelación entre filosofía o ideología y política. Generar dico-

cia a las cuestiones últimas de la vida humana y tener para los creyentes un valor de gran importancia de carácter íntimamente personal”.

²⁶¹ Hill, Graham, *op. cit.*, pp. 1-3.

²⁶² Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, p. 667.

²⁶³ Baubérot, Jean *et al.*, “Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI”, 2005, artículo 2o.

²⁶⁴ Salazar Ugarte, Pedro, *op. cit.*, p. 38.

²⁶⁵ Prieto Sanchis, Luis, *op. cit.*, p. 115.

²⁶⁶ Vitale, Ermanno, *op. cit.*, p. 7.

²⁶⁷ Salazar Ugarte, Pedro, *op. cit.*, p. 35.

74 / Guillem Compte Nunes

tomías en el plano simbólico no resuelve, en sí mismo, la contradicción ya apuntada: los conceptos y entes políticos comprenden una dimensión metafísica, no justificable por medios únicamente empírico-rationales. La ampliación de la laicidad para incluir estas religiones civiles, por llamarlas de algún modo, implícitamente reconoce esta faceta religiosa de la política (o, por lo menos, de algunas de sus manifestaciones). El desacuerdo radica en si la política y el Estado pueden eventualmente desenredarse de toda religiosidad, entendiéndola como fenómeno ajeno y externo a ellos; o si, al contrario, lo religioso es constitutivo de lo político.

CAPÍTULO QUINTO

LAICIDAD Y RELIGIÓN CIVIL

1. Aporías y soluciones preliminares

Tras considerar laicidad y religión civil por separado cabe ahora problematizar su relación. De nuevo, las propuestas seminales de Maquiavelo y Rousseau tienen explícita o implícitamente mucho que aportar. Ambos pensadores, a su manera, afirman la primacía de la política sobre la religión tradicional (y cualquier otra esfera social), principio que ha desembocado en el concepto y la práctica de la laicidad; al mismo tiempo, atribuyen al Estado características y funciones religiosas, o sea, la operación de una religión civil. Sin embargo, en contra del planteamiento rousseauiano, que abraza la religiosidad estatal, el Estado contemporáneo (democrático-liberal y capitalista) oculta esa faceta, presentándose como no religioso.²⁶⁸ Esta contradicción —si se acepta la presencia generalizada, en todo Estado-Nación, de la religión civil— pone en juego dos puntos de vista incompatibles sobre la laicidad. La pregunta es: ¿radica la laicidad en la supremacía política, concretamente del Estado, sobre la religión, concebida ésta como algo ajeno a lo político? ¿O, al contrario, se trata de la supremacía de un tipo de sacralización, la sacralización política, sobre otras sacralizaciones, que incluyen pero no se limitan a la religión tradicional?

²⁶⁸ "Estado laico" o, en Estados democráticos oficialmente confesionales, con una religiosidad externa, como ropaje folclórico.

76 / Guillem Compte Nunes

La literatura de las laicidades se enfoca a la religión tradicional; sin embargo, deja la puerta abierta a una conceptualización más amplia al incluir “filosofías” (y conceptos afines) en la discusión, aunque sin profundizar en qué filosofías deben considerarse objetos de laicización, más allá de expresiones políticas extremistas, como las ideologías totalitaristas del siglo XX.²⁶⁹ ¿Se podría, por ejemplo, estimar el republicanismo, el liberalismo, el pluralismo o el tradicionalismo como parte de esas filosofías? ¿Cómo se puede justificar excluir (una o varias de) estas ideologías del alcance de la laicidad?²⁷⁰ Y, si no se excluyen, ¿qué sentido tiene decir que la laicidad republicana (o liberal, etcétera) supone laicizar el republicanismo?

Desde esta perspectiva, lo político sería de naturaleza extraña a lo sagrado y derivaría de la razón universal y la experiencia empírica, fuentes presuntamente no sagradas. Estaríamos ante dos órdenes excluyentes: por un lado, la religión, el mito, la fe, la metafísica; por otro lado, la política, el hecho, la razón, la física. De ahí que cualquier sacralización del poder sea anómala, tóxica; en consecuencia, deba ser purgada. A decir de Raphaël Liogier: “Cuando la República... pretende reconstituir una concepción total del mundo y darse a sí misma un contenido espiritual... entonces, insidiosamente, se traiciona”.²⁷¹ El redactado implica la

²⁶⁹ Vitale, Ermanno, *op. cit.*, p. 37.

²⁷⁰ Según Bovero, Michelangelo, *El concepto...*, p. 12: “...ninguna concepción puede realmente definirse «laica» cuando se presenta con un carácter «religioso» como una creencia absoluta y dogmática, a pesar de que no tenga referencia con lo divino”. Pero ¿dónde está la línea entre “una creencia absoluta y dogmática” y otra que no lo es? Por ejemplo, ¿la creencia en las libertades individuales (conciencia, expresión, religión...) es “absoluta y dogmática” o puede relativizarse e incluso suprimirse? O ¿la creencia socialista en la igualdad socioeconómica es más “dogmática” que la creencia liberal en las libertades individuales? En fin, juzgar otras ideologías desde la ideología que se cree verdadera es ya evidencia de sacralización.

²⁷¹ Liogier, Raphaël, *op. cit.*, p. 17. En el mismo sentido, Ollero Tassara, Andrés, *op. cit.*, p. 130; Valadés, Diego, *op. cit.*, p. 11; y Blancarte, Roberto, “Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal”, en Da Costa, Néstor y Algranti, Joaquín, *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, CLAEH, 2006, p. 35.

alternativa de no ser espiritual; de que, al fin y al cabo, la religión civil, como el cáncer, puede ser extirpada del cuerpo político.

En lugar de erigir esta barrera artificial entre religión y política, que se embrolla en sus propias contradicciones, puede entenderse que lo sagrado es constitutivo de lo político o, en otras palabras, que la política es fundamentalmente religiosa. Así, fenómenos como el mito político, la utopía social o las “filosofías” (ideologías políticas) dejan de ser achacables a la superstición; son, más bien, expresiones políticas que transparentan el carácter religioso de lo político. Desde estas miras se aprecia que la empresa de gestionar la convivencia humana —la política, el ejercicio del poder— entraña normar la realidad social; y las normas, el deber ser, involucran creencias, principios y valores enraizados en lo sagrado —sacralizados—. De nuevo Liogier: “La modernidad no abrogó la transcendencia, ya que consagra el Sujeto y su Voluntad, su libertad, su responsabilidad, más allá de toda definición orgánica, biológica, económica, en resumen, material”.²⁷² Las sacralizaciones modernas, lejos de ser irracionales, se imbrican con la racionalidad y la experiencia. De este modo, la religión civil configura al Estado y éste manifiesta su dimensión religiosa en aquélla. Por ello sorprende que el mismo Liogier no perciba, como sí Blandine Chelini-Pont,²⁷³ que el Estado es efectivamente “espiritual”. Entonces, en esta comprensión, el sentido de la laicidad radica en la supremacía de la sacralidad política-estatal sobre cualquier otra sacralización.

Las personas están tan acostumbradas a (co)existir bajo el dictado estatal que no advierten hasta qué punto el Estado define e impone el *modus vivendi*. Este (a)condicionamiento no opera solamente en el espacio público, sino también en el espacio men-

²⁷² Liogier, Raphaël, *op. cit.*, pp. 15 y 16. Igualmente, Viola, Maurizio, *op. cit.*, pp. 84 y 85.

²⁷³ Chelini-Pont, Blandine, “Is *Laïcité* the French Civil Religion?”, *George Washington International Law Review*, vol. 41, núm. 44, 2010, pp. 765-815. Para esta autora, la religión civil francesa se articula desde tres principios: laicidad, República francesa y Francia.

78 / Guillem Compte Nunes

tal, estableciéndose un círculo de retroalimentación.²⁷⁴ A diferencia de otras formas de dominación (por ejemplo, neoliberalismo), el consenso social insiste en la continuidad del Estado, si cabe, a costa de la vida de sus ciudadanos. La religión civil despliega las prácticas estatales y los mecanismos sociales que (re)generan esa creencia colectiva en la necesidad, centralidad y deseabilidad del Estado-Nación. Se advierta o no tal sacralización política, la laicidad —el principio de supremacía estatal sobre otras sacralizaciones— asegura la hegemonía política y religiosa del Estado. De ahí que el “cuestionamiento” de la “especificidad nacional... suscita temores”,²⁷⁵ o que:

...el Estado confesional no es sólo aquél que proclama una religión oficial y protege a una iglesia determinada, sino también aquél que pretende orientar las opciones éticas y aún estéticas de sus ciudadanos, privilegiando la posición de los partidos, sindicatos, empresas de comunicación o asociaciones mayoritarias, o la de sus intelectuales o artistas orgánicos.²⁷⁶

Lo que falta formular es cómo entender la laicidad en el marco de este reconocimiento de la religión civil; pero antes de abordar este asunto, quiero incidir en que el discurso de las laicidades forma parte de la religión civil.

Históricamente el Estado moderno se ha construido, en parte, a través de un proceso de oposición al poder religioso tradicional; su identidad deriva, entre otros factores, de esta lucha ideológica, librada tanto en el plano intelectual como en la práctica política. En consecuencia, el Estado y sus ideólogos (sacerdotes laicos) han integrado una comprensión identitaria negacionista de lo

²⁷⁴ Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

²⁷⁵ Baubérot, Jean *et. al.*, *op. cit.*, artículo 13.

²⁷⁶ Prieto Sanchís, Luis, *op. cit.*, pp. 137 y 138.

religioso en lo estatal.²⁷⁷ Así, en el derecho y la filosofía política influyen (¿predominan?) enfoques de corte ilustrado, contrarios a la religión. El positivismo jurídico pretende la separación entre derecho y moral,²⁷⁸ mientras que el liberalismo contemporáneo se piensa postmetafísico.²⁷⁹ Al imaginario racional-empírico del cientificismo, ampliamente difundido en las sociedades occidentales, se ha contrapuesto, en el discurso público dirigido por el Estado, el “dogmatismo” religioso, sinónimo de superstición, prejuicio e ignorancia. ¿Qué mayor prueba de ello que el sectarismo religioso? (como si la religión tuviese la exclusiva del sectarismo). El Estado-Nación se presenta, en contraste, como hecho objetivo, universal, verdadero, normal, natural... —fachada que en realidad evidencia su dimensión religiosa, aunque haya rechazado esa identificación—. Este ocultamiento de la religión civil incluye el discurso-práctica de las laicidades que, en su desconocimiento del Sacro Estado, lo constituye y refuerza.²⁸⁰ Por ejemplo:

...en cualquier sociedad con un mínimo de pluralismo cívico no existe una única identidad e incluso la que sea mayoritaria no puede aspirar a convertirse en identidad de Estado o identidad colectiva de todo el país. A las religiones, a los nacionalismos y a

²⁷⁷ En palabras de Stuart Hall: “...las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. [La identidad] sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su *afuera constitutivo*”. Hall, Stuart, “Introducción: ¿quién necesita «identidad»?”, en Hall, Stuart y Du Gay, Paul (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 18.

²⁷⁸ Salazar Ugarte, Pedro, *op. cit.*, p. 21. León García, Gabriel Paris, *op. cit.*, pp. 123 y 124.

²⁷⁹ Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, “Los fundamentos prepolíticos del Estado democrático”, *Letras Libres*, núm. 78, 30 de junio de 2005.

²⁸⁰ Como ha argumentado Pierre Bourdieu a lo largo de su obra, las instituciones sociales desarrollan e imponen taxonomías lingüísticas y, en general, esquemas interpretativos que sirven a sus intereses. En este caso, al Estado le interesa asegurar la sumisión de la población, cual comunidad de fieles, sin asumir el costo de reconocerse religioso. Véase, por ejemplo, Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Polity, 1992.

80 / Guillem Compte Nunes

las cosmovisiones ideológicas con pretensiones de imponer su hegemonía cultural les cuesta mucho asumir esta tesis.²⁸¹

En un lado estaría el Estado; en el otro, las religiones, los nacionalismos y las cosmovisiones ideológicas —objetos de la laicidad—, que deben asumir su subordinación al Estado. Pero lo interesante es que el autor supone que el Estado no articula ninguna religión, nacionalismo, ni cosmovisión ideológica dominante, estatal, lo cual resulta absurdo si se considera el Estado-Nación, el capitalismo, el liberalismo, la democracia representativa, etcétera. En fin, el culto al Estado se configura sustantivamente por medio de esta falsa dicotomía de política versus religión, que a su vez facilita la supremacía de la sacralización estatal.

Planteado el problema de la laicidad como competencia entre sacralizaciones y no como dualismo sacro-laico, se postulan tres fórmulas para articularla. Dos de ellas critican la sacralización de la política y proponen su desacralización. Una censura la supuesta intromisión de la política en la religión. En aras de la verdadera religión —la religión sobrenatural—, el Estado debería suprimir el carácter y los atribuidos pseudorreligiosos que ha erróneamente adquirido en la modernidad. Quienes propugnan esta purga religiosa de lo político simpatizan con la laicidad positiva y cargan contra el “laicismo” estatal, religión civil espuria que se asemejaría al totalitarismo.²⁸² Se trata, pues, de una solución tradicionalista (o reaccionaria, según se piense), del regreso al imperio de la religión de lo divino y de la reducción de la política a la dimensión mundana. Esta perspectiva no toma en serio la sacralización política, porque está demasiado comprometida con su concepción religiosa. Así, Negro opina que “La antropología sin compromisos demuestra que la fe en lo divino trascendente

²⁸¹ Díaz-Salazar, Rafael, *op. cit.*, p. 77.

²⁸² Negro Pavón, Dalmacio, “La crisis de lo divino y el laicismo”, *Revista Chilena de Historia del Derecho*, núm. 22, 2010, pp. 1257-1264. Palomino, Rafael, *El laicismo como religión oficial*, 2010, disponible en: <http://bibliotecanonica.net/docsae/btcaeeg.htm>.

es connatural al ser humano”.²⁸³ Aparte de los problemas conceptuales insolubles de esta posición conservadora, tal regresión histórica resulta implausible.

La segunda variante de un proyecto laico de desacralización política pone el acento en la intromisión de la religión en la política. En pos de la verdadera política —de emancipación social— el Estado debería, como en la alternativa tradicionalista, desechar su dimensión religiosa. Se reconoce que la modernidad implica una diversificación de sacralizaciones, Estado incluido, pero habría llegado el momento de desencantar el mundo, como imaginó Max Weber.²⁸⁴ En palabras de Isidoro Moreno:

Sólo una verdadera secularización de todos los sacros, religiosos y laicos, podría desembocar en una sociedad centrada en lo humano, no construida sobre la dominación y las desigualdades sino sobre los Derechos individuales y colectivos y el reconocimiento en igualdad de todas las culturas. Mientras existan Sacros (Absolutos Sociales), todo lo humano seguirá siendo instrumentalizado al servicio de alguno de ellos; o, lo que es lo mismo, de quienes deciden en su nombre para hacer cumplir sus presuntas leyes, presentadas siempre como extrasocietarias e inevitables.²⁸⁵

Esta secularización completa al servicio de la emancipación sería el cometido de la posmodernidad.²⁸⁶ Yves Zarka ambiciona la “destrucción” intelectual de “lo teológico-político”,²⁸⁷ que define como “una relación fuerte y sistemática entre lo teológico y lo político; esto es, un doble dispositivo que conlleva una sacra-

²⁸³ Negro Pavón, Dalmacio, *op. cit.*, p. 1259.

²⁸⁴ Weber, Max, *El político y el científico*, México, Colofón, 2008, p. 96.

²⁸⁵ Moreno, Isidoro, *op. cit.*, p. 25.

²⁸⁶ León García, Gabriel Paris, *op. cit.*, p. 123.

²⁸⁷ Zarka, Yves-Charles, “Para una crítica de toda teología política”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 39, 2008, pp. 27-47.

82 / Guillem Compte Nunes

lización de lo político o una politización de lo sagrado”.²⁸⁸ Para este autor, hostil a la tesis de Carl Schmitt,²⁸⁹ la secularización de la política constituye una tarea inconclusa pero necesaria de la filosofía moderna, porque su sacralización sólo ha conducido al fanatismo y la muerte. Como evidencia preliminar de la viabilidad de este proyecto, Zarka recurre a la conceptualización de la democracia y la religión por parte de Alexis de Tocqueville en su obra *La democracia en América*:²⁹⁰ “La soberanía [del pueblo] es relativizada [por Tocqueville], reducida a una existencia histórica y factual, y la democracia que [ésta] permite concebir es un régimen real que se inventa a sí mismo en la historicidad”.²⁹¹ Por otro lado, “las consideraciones sociopolíticas de Tocqueville sobre la religión no implican teologización o sacralización alguna, ni siquiera implícita, de lo político”.²⁹² Pero una lectura del texto sugiere lo contrario: que el francés sacraliza la democracia²⁹³ y que piensa que la religión se interpenetra con la política.²⁹⁴ En suma, si la primera apuesta de desacralización política añora la época en que reinaba la religión sobrenatural, esta segunda in-

²⁸⁸ Zarka, Yves-Charles, “El retorn contemporani d’allò teològic-polític. Com resistir-hi?” *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, vol. 12, núm.1, 2010, p. 11. Traducido del catalán.

²⁸⁹ Véase *supra* nota 111.

²⁹⁰ Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, Indianapolis, Liberty Fund, 2012, vol. I.

²⁹¹ Zarka, Yves-Charles, *Para una crítica...*, *cit.*, p. 46.

²⁹² *Idem.*

²⁹³ Tocqueville se refiere a la soberanía del pueblo como “dogma”, “hecho omnipotente”, “principio generador”, “ley de leyes”, “verdad incontestable”. Remata el capítulo sobre la soberanía popular con este paralelismo: “The people rule the American political world as God rules the universe. They are the cause and the end of all things; everything arises from them, and everything is absorbed by them”. Tocqueville, Alexis de, *op. cit.*, p. 97.

²⁹⁴ Por ejemplo, Tocqueville cita, con aprobación, una oración pública en apoyo político del pueblo polaco; y defiende que la religión restrinja la acción política o que sea “necesaria” para la República: “Despotism can do without faith, but not liberty”. *Ibidem*, pp. 471 y 472, 475 y 478. Todo esto abona a la imbricación de política y religión que Zarka dice oponer. La separación de Estado y religión se reduce a que los sacerdotes no acceden a cargos electos.

siste, también nostálgicamente, en el proyecto ilustrado de racionalización del mundo, en atención a las laicidades republicana y liberal. Esta pretensión racionalista, sin embargo, no concuerda ni con la trayectoria política moderna ni con muestras contemporáneas de sacralización política.

En todo caso, de ambas formulaciones –sobrenaturalista y naturalista– puede rescatarse el reconocimiento de la historicidad de la política y la necesidad de fiscalizar su inclinación a la reificación. Comparten esta apreciación con el tercer modelo, que, a diferencia de éstas, acepta la interrelación intrínseca de política y religión. En lugar de imaginar una desacralización política, esta perspectiva entiende, siguiendo a Durkheim,²⁹⁵ que ambos fenómenos articulan representaciones de la sociedad sobre sí misma, en particular, sobre su yo ideal-normativo, que se sacraliza. Si anteriormente regía cierta división del trabajo sagrado entre lo divino y lo político, la modernidad supone un giro antropológico que sacraliza lo humano sin eliminar lo divino y pese (o debido) al racionalismo. Ahora bien, la constatación empírica de la conformación de espacios sagrados no sobrenaturales no implica celebrarlos ni exentarlos de la crítica social. En esta línea, Ali Çaksu propone el diálogo interreligioso y la educación en pro de “la paz, seguridad y prosperidad globales” como medidas de prevención contra los fanatismos ligados al nacionalismo y la religión civil.²⁹⁶ Por su parte, Mark Cladis puntualiza que el problema, si lo hay, no radica en la sacralización política *per se*, sino en su contenido –qué exactamente se sacraliza–; y propugna una “religión civil democrática” o “democracia espiritual”.²⁹⁷

²⁹⁵ Durkheim, a su vez, sigue la estela de Ludwig Andreas Feuerbach. Véase López Bolívar, María Cristina, “Feuerbach: el giro antropológico de la teología”, *Perseitas*, vol. 6, núm. 2, 2018, pp. 319–350. Esta concepción antropológica del fenómeno religioso no desecha *a priori* una dimensión sobrenatural.

²⁹⁶ Çaksu, Ali, “Sacralization of Political Power as an Obstacle to Global Peace”, *EU-topias. Revista de Interculturalidad, Comunicación y Estudios Europeos*, núm. 3, 2012, pp. 86 y 87.

²⁹⁷ Cladis, Mark, *op. cit.*, pp. 13 y 14.

84 / Guillem Compte Nunes

La visión de este autor actualiza la religión civil rousseauiana, recordando que el Estado instrumentaliza o puede instrumentalizar la religión para sus fines, y más si se trata de la que le es propia. En Cladis está implícito lo que Simon Critchley termina de explicitar a partir de su análisis de la religión civil en Rousseau: que la política se legitima sacralizándose y, además, que el contenido sacralizado, pese a su fachada reificada, tiene naturaleza histórica, es decir, es una construcción social.²⁹⁸ Teniendo en cuenta su historicidad, Critchley denomina “ficción” a toda sacralización, pero, siguiendo al poeta Wallace Stevens, distingue entre ficción en general y “ficción suprema”, que define como “una ficción que sabemos que es una ficción, pero en la que sin embargo creemos”.²⁹⁹ Aunque concuerdo con el fondo del argumento —la historicidad de las sacralizaciones—, me parece que el término ficción genera confusión, porque connota una irrealidad y una arbitrariedad ajenas al fenómeno; resulta más adecuado emplear la etiqueta construcción.

II. Laicidad y religión civil reconsideradas

Recogiendo el enfoque de Cladis y Critchley, delinearé a continuación una propuesta de conceptualización de la laicidad, y cómo ésta se relaciona con el Estado y su religión civil. Se sustenta en dos supuestos, agnosticismo ontológico y construccionismo epistemológico. El agnosticismo ontológico significa la no respuesta a la creencia en una Verdad o Verdades acerca del mundo. Complementariamente, el construccionismo epistemológico afirma que el

²⁹⁸ Critchley, Simon, “The Catechism of the Citizen: Politics, Law and Religion in, after, with and against Rousseau”, *Continental Philosophy Review*, vol. 42, núm. 1, 2009, pp. 5–34. Critchley ejemplifica esta tesis citando a Edmund Morgan, que documenta la construcción histórica de la “ficción” de la soberanía popular, en sustitución del derecho divino de la monarquía. Morgan, Edmund, *Inventing the People: the Rise of Popular Sovereignty in England and America*, Nueva York, Norton, 1988.

²⁹⁹ Critchley, Simon, *op. cit.*, p. 32. Traducción propia.

conocimiento es una construcción social y que, por tanto, cualquier Verdad o verdad es construida histórica y colectivamente; en otras palabras, todo conocimiento es una creencia social articulada mediante acuerdo o convención.³⁰⁰ Ambas premisas fundamentan, de hecho, la ciencia moderna: el conocimiento se construye por acuerdos derivados del método científico, sin importar si hay Verdad(es). Ahora bien, a diferencia de la ciencia, que procura nivelar la capacidad de aportación al conocimiento científico, el convencionalismo del espacio público implica una lucha entre actores con diferenciales de poder; así, las verdades políticas tienden a servir los intereses de la clase dominante.

Aparte del patrón científico, este enfoque convencionalista sigue el pensamiento de Maquiavelo y Rousseau. En el primero, la figura del fundador indica el origen humano, no sólo del orden político, sino también de la religión; y, a falta de fundador, el príncipe maquiaveliano, aleccionado por la historia política, debe entretejer ambos órdenes para asegurar su posición política o, lo que es lo mismo, la continuidad de su gobierno. Con ello el florentino sienta las bases de la sacralización del Estado, en concreto, de la razón de Estado, a costa de la religión tradicional, que relativiza como herramienta política. Por otro lado, Rousseau recurre a la figura del legislador, afín al fundador maquiaveliano, para estructurar el nuevo contrato social. Este pacto establece la voluntad general, convención sacralizada que, como la razón de Estado, somete las voluntades. Por añadidura, el Estado rousseauiano blande una religión civil que instrumentaliza y relativiza el fenómeno religioso.

En Rousseau y Maquiavelo se hallan semillas del nihilismo nietzscheano que ha marcado este último siglo. Puede interpretarse que Nietzsche, más que romper con la lógica moderna, extrajo su conclusión. La famosa “muerte de Dios” remite al desensamblamiento de toda sacralización para exhibirla como lo que

³⁰⁰ Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas, *op. cit.*

86 / Guillem Compte Nunes

es: una construcción social. Esta postura no tiene que necesariamente desembocar en una huida del sentido social;³⁰¹ tampoco, en relativismo o cinismo; puede entenderse como la experiencia humana de sus propios límites, lo cual introduce el tercer supuesto de este replanteamiento de la laicidad: la antropología religiosa. “Religiosa” significa que participa en una relación colectiva con lo trascendente, espacio que desborda y a la vez dimensiona la experiencia cotidiana. Es decir, lo trascendente constituye la cara invisible del límite experiencial; y las formas relacionales que las comunidades establecen con sus trascendentes –construidos por ellas mismas– configuran las distintas religiosidades. De este modo, la religión supone una exploración de y, a la vez, una sujeción a la comprensión del límite entre el poder y el no poder en distintos niveles (biológico, social; individual, colectivo). Esta perspectiva niega tanto el ateísmo como el agnosticismo antropológico, porque formarse en sociedad comporta adquirir conciencia de esos límites humanos y participar en creencias sociales en torno a ellos. Por lo mismo, la política, que consiste en la gestión del poder (y no poder) social, surge de la experiencia religiosa y contribuye a la (re)producción de lo trascendente.

A partir de estos tres supuestos, y tomando en cuenta el desarrollo histórico acontecido, puede formularse el siguiente postulado: el progreso humano³⁰² consiste en una sucesión de sacralizaciones, lo cual implica una sucesión de desacralizaciones o, poéticamente, un estado de guerra entre ídolos (no su ocaso).³⁰³

³⁰¹ La sospecha [posmoderna] desemboca en incredulidad, y de ésta curiosamente no deriva tanto un rechazo directo y manifiesto sino, más bien, una aplastante indiferencia... De modo que las globales construcciones de sentido dan paso, así, a una gama fragmentada ahora de microsensos efímeros, fugaces, volubles”. Carretero Pasín, Ángel Enrique, “El laicismo, ¿una religión metamorfoseada?”, *Nómadas*, vol. 15, núm. 1, 2007, p. 246.

³⁰² Progreso humano puede interpretarse diversamente, en función de criterios ideológicos. El progreso desde un enfoque de derechos humanos pivota sobre el principio de autonomía individual y colectiva.

³⁰³ Esta tesis no excluye otras razones de progreso, pero sí aprecia la centralidad del fenómeno religioso.

En general, la construcción de una sacralización entraña una profundización de la reflexión comunitaria sobre lo trascendente (teologización, en la religión monoteísta), lo cual resulta en una estandarización ideológica (sistema doctrinal u ortodoxia) que somete las conciencias, y en una ritualización (liturgia) que da cuerpo al vínculo con lo sagrado. Sin embargo, las desviaciones internas al pensamiento ortodoxo (herejías) y los ataques externos desde otras sacralizaciones pueden desacreditar, total o parcialmente, la sacralización en cuestión, generándose de esta manera el cambio religioso, o sea, la reconfiguración del campo de sacralizaciones.³⁰⁴ De ahí que se haya denominado a la utopía “motor de la Historia”; podría decirse lo mismo de otras formas religiosas. Este conflicto entre sacralizaciones supone que los actores se posicionen a favor o en contra de ellas (por ejemplo, ¿facilitan o impiden progresar?); pero nadie puede salirse de la historia y juzgar desde un hipotético Afuera Intemporal, sino que todos juzgan desde sus compromisos trascendentales, que son construcciones históricas.

Llegados a este punto, ¿qué sería la laicidad? Es *el principio y la gestión de la emancipación respecto a sacralizaciones consideradas por cierto colectivo como inadecuadas para el progreso*. Se trata de una definición descriptiva, porque no prejuzga qué criterios normativos delimitan la laicidad; la discriminación de qué sacralizaciones son objeto de emancipación radica en el colectivo, así como la comprensión de emancipación, sacralización y progreso. En tanto que definición de forma o formal, no de contenido o sustantiva, la laicidad es un método; es decir, como el método científico, puede aplicarse en diferentes contextos sociohistóricos.

³⁰⁴ Recurriendo de nuevo al símil científico, el conflicto entre sacralizaciones puede en cierta manera caracterizarse por medio de la teoría de la estructura de las revoluciones científicas de Kuhn. Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971.

88 / Guillem Compte Nunes

“El principio y la gestión...”

La laicidad es dual: comprende un valor, que orienta la acción, y una actuación político-institucional consciente, que facilita el cumplimiento del valor. Como todo principio, la laicidad ha sido sacralizada a través de un proceso de construcción social durante la modernidad y hasta hoy.³⁰⁵

“...de la emancipación social respecto a sacralizaciones...”

El objeto de la laicidad es la emancipación respecto a determinadas sacralizaciones, según el parecer de otras sacralizaciones dominantes para el colectivo en cuestión o para la sociedad.³⁰⁶ Esto es, la laicidad constituye una herramienta para el cambio religioso. El significado del término emancipación y sus implicaciones prácticas derivan del debate público y varía entre comunidades y momentos históricos.

“...consideradas por cierto colectivo...”

El sujeto de la laicidad es una comunidad suficientemente influyente como para poder aplicar, no sólo idear, este principio. La laicidad es un valor y una práctica históricos, enraizados en la convivencia social. Su dimensión invariante, que permite abstraerla en una definición, deriva de cierta interpretación —en este caso, por parte de quien escribe— de su reiteración histórica.

³⁰⁵ Tal sacralización se refleja, por ejemplo, en su mención en constituciones políticas, como la mexicana.

³⁰⁶ Una sacralización dominante a nivel global, hoy día, es el paradigma de derechos humanos. Incluso León García, que critica el discurso hipócrita de los derechos humanos, asevera que, “...la razón de ser de los D. H., se encuentra en las comunidades diversas de la humanidad, [y los D. H.] deben estar al servicio de éstas como instrumento de lucha y emancipación”. León García, Gabriel Paris, *op. cit.*, p. 118.

Nótese que el Estado no aparece como comunidad única ni privilegiada; abordaré el motivo en breve.

“...como inadecuadas para el progreso”

El juicio y la actuación de la laicidad son negativos: buscan suprimir o, al menos, curvar los efectos de aquellas sacralizaciones que la comunidad estima dañinas para su propio devenir o, en general, para el deber ser.

De manera comprimida y con mayor abstracción, la laicidad es la *gestión de sacralizaciones*, desde su propio seno. Esta síntesis recoge los dos elementos nucleares del concepto; el primero revela el carácter metódico (gestión como) e instrumental (gestión para) de la laicidad, mientras que el segundo precisa su espacio de aplicación, el cual también refleja las dos facetas de gestión, porque las sacralizaciones constituyen métodos o formas de vida orientados a fines. De este modo, la gestión de sacralizaciones equivale a un *método sobre métodos*.³⁰⁷ Asimismo, la laicidad puede concebirse como *libertad colectiva de religión*, es decir, el derecho colectivo a identificar, comprender, ponderar y reacomodar el campo de sacralizaciones por razón del mejoramiento social.

Esta propuesta no pretende competir con las cuatro laicidades expuestas anteriormente, como quinta opción ideológica. Procura, más bien, explicarlas desde un marco interpretativo con supuestos que éstas no consideran, pero que resuelven dificultades conceptuales y recapitulan el pensamiento político moderno. Afirma cierta emancipación de la religión, pero —y éste es el punto crucial— sin desechar su papel constitutivo de la experiencia humana. Las cuatro laicidades son condensaciones o momentos de esta laicidad como gestión de sacralizaciones. En

³⁰⁷ Cfr. Bobbio, *op. cit.*, p. 148. Bobbio entiende la laicidad como "método", aunque sin advertir su dependencia de sacralizaciones.

90 / Guillem Compte Nunes

cada una pueden identificarse sacralizaciones desde las cuales se juzga a la religión (usualmente entendida en sentido tradicional); por ejemplo, y sin afán de exhaustividad, la laicidad republicana entroniza la igualdad, la racionalidad y, en general, la ideología republicana; la liberal, la libertad individual, la tolerancia y, en general, la ideología liberal; la pluralista, la ideología del pluralismo cultural; y la positiva, el tradicionalismo; sin olvidar que las cuatro laicidades sacralizan al Estado. Cada una, de acuerdo con su propia constelación de sacralizaciones, conceptúa la religión y cómo subordinarla.

Además de esclarecer las laicidades, la gestión de sacralizaciones ilumina los puntos ciegos de éstas: la dimensión religiosa de la laicidad y la fijación con el Estado. El desprecio del fenómeno religioso deriva de un prejuicio moderno que reduce la religión a la vinculación con lo divino-sobrenatural, desatendiendo su faceta antropológica. Ya he abundado suficientemente en este aspecto. La segunda cuestión conduce a la religión civil. Es comprensible, por motivos históricos, que la laicidad haya sido ligada al Estado (“Estado laico”); no obstante, esta estrecha asociación implica la asunción de la sacralización del Estado en el concepto de laicidad, operación ideológica que ha sido ignorada. Porque el Estado, como toda sacralización, también puede ser objeto de la laicidad, por lo que la definición de ésta debe desligarse de aquél. La laicidad ha sido usualmente comprendida y ejercida en aras de la sacralización estatal y, por ello, integra, en esa versión ideologizada, cierta inconsciencia. Cabe, por tanto, reformular la relación entre laicidad y religión civil.

No es el propósito de este trabajo abogar a favor o en contra de la religión civil, pero sí transparentar, primero, que articula la sacralización estatal y, segundo, que está sujeta a la laicidad, no exenta de ella. Debe advertirse, en primer lugar, que la religión civil favorece a la élite que concentra el poder político. La glorificación del Estado-Nación oculta esta dominación, que es producto de la acción humana. Esta reificación impide, además,

el cambio político sustantivo, porque impone las sacralizaciones estatales sobre la imaginación política, bajo el argumento de un falso realismo, como que “la democracia [representativa-liberal-capitalista...] es el menos malo de los sistemas políticos”³⁰⁸ o que se ha llegado al “fin de la Historia”.³⁰⁹ Finalmente, el Estado adultera la laicidad al someterla a sus intereses; dicho de otra forma, reduce la capacidad social de emancipación. En este sentido, las cuatro laicidades son laicistas: contribuyen a enmascarar la religión civil.

Aplicar la laicidad a la religión civil significa identificar su presencia y funcionamiento, sopesar y debatir públicamente la dimensión religiosa del Estado, y finalmente desacralizar elementos que se consideren inadecuados para el progreso de la sociedad. Esto desde el reconocimiento de la centralidad de las sacralizaciones, no de su rechazo. Tal desacralización conlleva la apertura a otras o nuevas sacralizaciones políticas. Por ejemplo, ya en otro lugar he explicado que el Estado debe redefinirse como pacto voluntario entre pueblos, abandonando la fórmula Estado-Nación, que actualmente erige la dictadura de un pueblo (la Nación) sobre otros;³¹⁰ o que la monarquía viola derechos humanos, lo cual debe conducir a su abolición.³¹¹ La lista de ilustraciones o categorías de laicización del Estado es larga, debido a la acreción histórica de prácticas y elementos sacralizadores. Incluye: el marco jurídico,³¹² la representación social y el funcionamiento de

³⁰⁸ Winston Churchill.

³⁰⁹ Fukuyama, Francis, *op. cit.* El inmovilismo político de estos —por así decir— falsos profetas, acaso señale el agotamiento histórico y decadencia de la sacralización del Estado moderno.

³¹⁰ Compte Nunes, Guillem, “La ideología del Estado español ante el referéndum soberanista catalán”, *Discurso Et Sociedad*, vol. 15, núm. 4, 2021, pp. 776-803.

³¹¹ Compte Nunes, Guillem, “La monarquía viola derechos humanos: el caso español”, *Lex Social*, vol. 4, núm. 2, 2014, pp. 74-104.

³¹² Por ejemplo, José Ramón Cossío y Juan Silva, ministros de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, argumentan (en su voto de minoría en el amparo en revisión presentado por Sergio Witz, con motivo de una denuncia contra su persona por haber publicado un poema “ultrajante” a la bandera mexicana) que el artículo 191

92 / Guillem Compte Nunes

la democracia representativa y de otras ideologías propias del Estado contemporáneo (liberalismo, etcétera), las prácticas patrióticas, la (re)presentación de la historia nacional,³¹³ la educación pública,³¹⁴ la publicidad oficial, el *ethos* militar, la diplomacia, etcétera. La integración de estas iniciativas reguladoras de la religión civil bajo el paraguas de la laicidad redimensiona el alcance y el potencial de este concepto. De otra parte, la desvinculación de Estado y laicidad refleja que ésta radica en la sociedad civil, sin prescindencia de la responsabilidad estatal, por delegación popular, de gestionar otras sacralizaciones.

Una respuesta a este planteamiento sería tacharlo de fantástico, ya que el Estado, *locus* de las políticas públicas de laicidad, no está por la labor de desacralizarse, porque ello supondría una pérdida de poder. En realidad, es imposible saber *a priori* cómo evolucionaría el ejercicio de la laicidad si ésta se conceptuara como gestión de sacralizaciones, pero no es implausible afirmar que, al menos, se reduciría la sujeción al encantamiento estatal. Lo que, a mi parecer, resulta improbable es que la simple lucha ideológica entre laicidades permita avances sustantivos en el desarrollo de las implicaciones del supuesto que todas ellas comparten: que las personas toman precedencia sobre las sacralizaciones. Por otro lado, laicizar la religión civil no supone que la laicidad deba renunciar a gestionar sacralizaciones tradicionales (religiones sobrenaturales) u otras. El problema de la laicidad no es seleccionar un objeto de laicización, sino comprender el panorama de sacralizaciones e incidir en él conscientemente.

del Código Penal Federal, que castiga los "ultrajes" a símbolos patrios, es inconstitucional porque atenta contra la libertad de expresión a costa de la "moral pública", el "orden público" o la integridad simbólica del Estado. Cossío Díaz, José Ramón y Silva Meza, Juan N., "Voto de minoría que formulan el ministro José Ramón Cossío Díaz y el ministro Juan N. Silva Meza en el A. R. 2676/2003 (quejoso: Sergio Hernán Witz Rodríguez), fallado por la Primera Sala de la Suprema Corte en su sesión pública de 5 de octubre de 2005", *Isonomía*, núm. 24, 2006, pp. 201-217.

³¹³ Young, Kevin, *op. cit.*

³¹⁴ Quezada O., Margarita de J., *op. cit.*

Conclusión

La laicidad contemporánea está atrapada en una concepción tradicional de la religión y en su dependencia del Estado. Ambos anclajes se originan en la sacralización de la institución estatal, que erige su autoridad en oposición a la religión tradicional y que, además, articula su propia religiosidad o religión civil para imponerse a otras sacralizaciones. La religión civil ha movilizado esta laicidad ideologizada por la razón de Estado contra otras religiones para mantenerse suprema. Este trabajo no aprueba ni condena tal dinámica, pero sí ha procurado identificarla y liberar la laicidad de su prisión conceptual, para que pueda tener mayor rendimiento epistémico. Con ese propósito se ha aplicado el principio, apuntado por Maquiavelo, de renovación de un ente social, que consiste en regresar a su fundamento histórico.³¹⁵ Para ello he seleccionado a dos pensadores clave de su proceso de construcción.

El florentino expresa, clara y públicamente, la primacía política sobre la realidad social, es decir, que el ejercicio del poder, particularmente por parte del Estado, determina la actividad e interrelación de los actores sociales. El dominio político se autosacraliza en razón de Estado y relativiza a todo lo demás, subordinándolo a su lógica. Así nace, por un lado, la religión de Estado y, por otro, la religión instrumental (aunque, en realidad, Maquiavelo

³¹⁵ "La renovación [de un cuerpo político] sólo puede hacerse... volviendo a las primitivas instituciones, porque los principios de las religiones, repúblicas y reinos, por necesidad contienen en sí algo bueno en que fundan su primer prestigio y su primer engrandecimiento, y como con el transcurso del tiempo aquella bondad se corrompe, si no ocurre algo que la vivifique, por necesidad mata el organismo que animaba". Maquiavelo, Nicolás, *Discursos...*, *cit.*, pp. 509 y 510.

94 / Conclusión

recupera ambas de la experiencia política romana); y se introducen los tres parámetros de laicidad: diferenciación de la religión de Estado ante otras religiones, subordinación de éstas a la primera y, al menos implícitamente, tolerancia religiosa limitada, es decir, sujeta al marco de sumisión. Rousseau enfatiza y relanza la dimensión religiosa del Estado mediante la sacralización de la voluntad general, que se añade a la razón de Estado y cimienta al Estado-Nación. Con la religión civil, plantea la dimensión formativa del Estado, el cual abiertamente instrumentaliza la religión para garantizar la lealtad ciudadana (siguiendo a Maquiavelo, el ginebrino no olvida el referente romano). En fin, ambas propuestas sugieren la sacralización del Estado y, en consecuencia, la necesidad de una gestión estatal de otras sacralizaciones.

A partir de esta interpretación de Maquiavelo y Rousseau, en sintonía con el pensamiento de Nietzsche, la laicidad puede comprenderse como el principio y la gestión de la emancipación respecto a sacralizaciones consideradas por cierto colectivo como inadecuadas para el progreso. Las cuatro laicidades (republicana, liberal, pluralista, positiva) que actualmente luchan por hegemonizarse en y entre países abogan por distintas prioridades en su consideración del panorama de sacralizaciones, cada una argumentando desde su espacio sacro, que incluye en todas al Estado como figura central. Desvinculada conceptualmente la laicidad de la religión civil, puede aplicarse sobre ella para relativizar al Estado y situarlo en el plano de la competencia entre sacralizaciones. Esta perspectiva supone el reconocimiento de la dialéctica entre fines y medios, absolutos y relativos, sacralizaciones e instrumentos; porque entre grupos sociales y momentos históricos lo sagrado se relativiza: las sacralizaciones compiten y evolucionan, y de este modo se produce el cambio social a nivel estructural. Cuando a este choque de construcciones sociales reificadas se le inyecta cierto método, se puede hablar de laicidad. Articular esta manera de entenderla ha sido el cometido de este texto.

Quiero terminar con una reflexión sobre los desafíos que la religión civil presenta para la sociedad civil. Aceptando (i) que la política es constitutivamente religiosa; (ii) que la religión de Estado, o religión civil, ha establecido la supremacía de la sacralización estatal, incluyendo la instrumentalización de la laicidad para los fines del Estado; (iii) que la laicidad, sin embargo, puede desembarazarse de su complicidad ideológica con la religión civil, entendiéndose como gestión de sacralizaciones —religión civil, entre ellas—; y (iv) que, en consecuencia, la laicidad propiamente dicha se ubica en la sociedad civil (con el supuesto democrático de que el Estado está subordinado a la sociedad civil y no al contrario, porque, siguiendo a Rousseau, la ciudadanía es soberana); entonces, ¿qué retos enfrenta hoy la sociedad civil ante la religión civil?

Nuevamente, Maquiavelo y Rousseau pueden asistir en esta tarea. Para comprender la naturaleza de la religión civil he abordado estos autores en su vertiente estatista, es decir, orientada a la consolidación del dominio estatal, empresa que implica, por un lado, la asunción del estatus religioso y, por otro, la instrumentación de la religión (civil y otras); no obstante, su pensamiento es más complejo e integra una dimensión ciudadana que relativiza y, si es preciso, corrige la dominación del Estado.

Sin ser un demócrata, Maquiavelo reconoce la importancia del pueblo en el mantenimiento de una república “fuerte”; acepta como natural la división entre nobleza y pueblo, pero afirma que de ese necesario conflicto nacen: “Todas las leyes que se hacen en favor de la libertad”, dado que: “Las aspiraciones de los pueblos libres rara vez son nocivas a la libertad, porque nacen de la opresión o de la sospecha de ser oprimido”.³¹⁶ En clave contemporánea, este juicio respalda la competencia popular de fiscalizar a la “nobleza” dirigente del Estado, o sea, la clase política, y contribuir sustantivamente al desarrollo de un marco legal

³¹⁶ *Ibidem*, p. 268.

96 / Conclusión

que profundice en la libertad (concepto ciertamente ambiguo y volátil).³¹⁷

Por su parte, el contrato social rousseauiano instituye un cuerpo político netamente *popular*; el Estado no es algo aparte de la sociedad civil, como propugnará Hegel, sino el nombre que la ciudadanía se da a sí misma.³¹⁸ Por ello, el Poder Ejecutivo está subordinado al Soberano, que le delega el encargo de gobernar conforme a la voluntad general.³¹⁹ Para legitimarse, las democracias existentes han recogido la retórica rousseauiana en sus constituciones políticas, donde se afirma que el pueblo es soberano;³²⁰ empero nuestro gobierno representativo contradice la inalienabilidad que Rousseau atribuye a la soberanía popular³²¹ y, en efecto, sus fundadores buscaron instaurar una aristocracia electiva, no una democracia.³²² En todo caso, atendiendo a la propuesta del ginebrino, incumbe al pueblo, o sociedad civil, democratizar la democracia actual.³²³

Dicho lo anterior, la religión civil, cuando se ejerce de manera inadvertida para la población, representa un obstáculo para la libertad y la democracia, porque genera dominación e impide

³¹⁷ *Ibidem*, pp. 510 y 511: "Renace, pues, el bien en una república, o por virtud de un hombre, o por virtud de una ley; y las leyes que renovarán en Roma las primitivas costumbres fueron las de la creación de los tribunos de la plebe, de los censores y todas las demás dictadas contra la ambición y la insolencia de los hombres".

³¹⁸ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, p. 47.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 86.

³²⁰ Por ejemplo, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 39: "La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno" (artículo original, *DOF*, 5 de febrero de 1917).

³²¹ Rousseau, Jean-Jacques, *Contrato...*, *cit.*, p. 55: "...no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse jamás, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo".

³²² Manin, Bernard, *The Principles of Representative Government*, Nueva York, Cambridge, 1997.

³²³ Por ejemplo, Compte Nunes, Guillem, "Apuntes para una refundamentación de la democracia", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, núm. 16, 2021, pp. 379-402.

que la sociedad civil pueda asumir la gestión de esa sacralización estatal, entre otras. Por ello, un primer desafío reside en que la sociedad pueda percatarse de que el Estado es un ente religioso que esconde su condición bajo el discurso de una laicidad basada en una supuesta dicotomía entre él mismo y la religión tradicional. Este reconocimiento puede propiciarse mediante la investigación (académica, periodística, etcétera) sobre la religión civil y la correspondiente divulgación de hallazgos con el fin de informar, educar y concientizar.

Un segundo reto implica desmontar la complicidad de la propia sociedad civil con el Estado para que éste opere irrestrictamente la religión civil. Esto incluye, por ejemplo, realizar una crítica pública al nacionalismo en cuanto a mecanismo estatal de homogeneización, discriminación y sumisión de la ciudadanía; en general, la sociedad civil debe articular un debate público acerca de la conveniencia o no de las prácticas de la religión civil, para ratificar, modificar o suprimirlas —o sea, gestionarlas—, en lugar de que sea el Estado el que imponga su pretendida supremacía a la sociedad.

Tercero, esta capacidad social de liderazgo político supone, a su vez, construir formas organizativas que den continuidad al ejercicio de una laicidad consciente, desvinculada de la religión civil. Muchas de esas estructuras ya existen; la pregunta es qué tanto se asumen defensoras del denominado Estado laico, expresión imprecisa —se trata, más bien, de la sociedad laica— que delata cierta incompreensión de la naturaleza religiosa del ente estatal, a menos que se explicita un distanciamiento respecto a la religión civil.

Un último gran desafío para la sociedad civil estriba en articular y vehicular respuestas políticas a la relativización del Estado, ésta como resultado del cuestionamiento público de la religión civil. El proceso de concientización social sobre la sacralización estatal puede (¿debe?) ocasionar, como en el caso de la religión tradicional, una suerte de secularización del Estado, es decir, su

98 / Conclusión

deconstrucción como fuente de culto. Querrá la gente ¿tener un Ejército? ¿“Rendir honores” a símbolos patrios? ¿Crear en la unidad nacional “indisoluble”? ¿Aceptar una aristocracia disfrazada de democracia? Puede que sí, puede que no; pero seguramente algunas de estas prácticas sostenidas por la religión civil se diluirán, dando paso a otros arreglos ideológicos e institucionales. El punto es que no toda crisis se resuelve con avances, progreso o emancipación (en términos del paradigma de derechos humanos); puede haber regresiones si, como diría Maquiavelo, el pueblo no aprovecha el conflicto para introducir mejoras estructurales que le beneficien —que beneficien a la mayoría—.

La actual década de los años veinte ha iniciado con fenómenos globales (cambio climático, pandemia de la Covid-19, guerra entre Rusia y Ucrania de alcance mundial) que señalan claramente que la humanidad, en conjunto, se está haciendo daño a sí misma y al planeta que habitamos. Parte del problema que enfrentamos radica justamente en la idolatría al Estado moderno, un Estado que establece jerarquías de poder de minorías sobre mayorías y que actúa sin suficiente control popular, esto, entre otros factores, gracias a la religión civil. Maquiavelo y Rousseau contribuyeron significativamente al surgimiento de este Estado y su religión, pero también nos enseñan que finalmente la ciudadanía debe decidir si las estructuras y las sacralizaciones sirven a sus propósitos políticos; de lo contrario, está en nuestras manos cambiarlas.

Fuentes

1. Bibliografía

- ÁGUILA TEJERINA, Rafael del, “Maquiavelo y la teoría política renacentista”, en VALLESPÍN, Fernando (ed.), *Historia de la teoría política*, t. 2: *Estado y teoría política moderna*, Madrid, Alianza, 1995.
- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Istmo, 2005.
- BARRANCO, Bernardo y BLANCARTE, Roberto, *AMLO y la religión*, México, Grijalbo, 2019.
- BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- BERLIN, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988.
- BILLING, Michael, *Banal nationalism*, Londres, Sage, 1995.
- BLANCARTE, Roberto, *El Estado laico*, México, Nostra, 2008.
- BLANCARTE, Roberto, “Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal”, en DA COSTA, Néstor y ALGRANTI, Joaquín, *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, CLAEH, 2006.
- BLOOM, Allan, “Jean-Jacques Rousseau”, en STRAUSS, Leo y CROPSY, Joseph (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1993.
- BOBBIO, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*, México, FCE, 1997.
- BOURDIEU, Pierre, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Polity, 1992.

100 / Fuentes

- BOVERO, Michelangelo, *El concepto de laicidad*, México, UNAM, 2013.
- BOVERO, Michelangelo, “¿Qué laicidad? Una pregunta sobre Bobbio y para Bobbio”, en BOVERO, Michelangelo *et al.*, *Cuatro visiones sobre la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015.
- COLLIN, Laura, *El poder sacralizado. Ensayo sobre la cultura política mexicana del siglo XX*, Tlaxcala, El Colegio de Tlaxcala, 2008.
- CRISTI, Marcela, *From Civil to Political Religion: the Intersection of Culture, Religion and Politics*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2001.
- CUMI, Juan, “Refundación y religiosidad: guías para entender al correísmo”, en CUMI, Juan *et al.* (eds.), *El correísmo al desnudo*, Quito, Montecristi Vive, 2013.
- DRI, Rubén, “La religión en la concepción política de Maquiavelo”, en VÁRNAGY, Tomás (comp.), *Fortuna y virtud en la república democrática: ensayos sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, Clacso, 2000.
- DOMÍNGUEZ CRESPO, César Augusto, “Artículo 31 constitucional”, en GUERRERO AGRIPINO, Luis Felipe (coord.), *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Edición comentada*, México, Grañén Porrúa, 2017, t. 1.
- DURAND ALCÁNTARA, Carlos Humberto, “Artículo 2o., Comentario”, en CÁMARA DE DIPUTADOS *et al.*, *Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2016.
- DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, FCE, 2012.
- FLORES DÁVILA, Julia Isabel, *Sentimientos y resentimientos de la nación. Encuesta nacional de identidad y valores*, México, UNAM, 2015.
- FORTE MONGE, Juan Manuel, “Estudio introductorio”, en MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, Madrid, Gredos.

- FUKUYAMA, Francis, *¿El fin de la historia? y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2015.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro, *Coexistencia y conflictos: minorías religiosas en la península ibérica durante la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada, 2015.
- GAYTÁN, Felipe, “Laicidad y secularización en el marco de la Modernidad”, en SALAZAR UGARTE, Pedro y CAPDEVIELLE, Pauline (coords.), *Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, 2013, t. III.
- GINER, Salvador, *Historia del pensamiento social*, 13a. ed., Barcelona, Ariel, 2013.
- GONZÁLEZ GALVÁN, Jorge Alberto, “Artículo 2o., Comentario”, en CÁMARA DE DIPUTADOS *et al.*, *Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2016.
- GONZÁLEZ RUIZ, Isaac y JAIMES MURILLO, Heber Missael, “Comentario”, en GUERRERO AGRIPINO, Luis Felipe (coord.), *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Edición comentada*, México, Grañén Porrúa, 2017.
- GRAMSCI, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, Madrid, Era, 1981.
- GUERRERO AGRIPINO, Luis Felipe (coord.), *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Edición comentada*, México, Grañén Porrúa, 2017, t. I.
- GUERRERO GALVÁN, Alfonso y GUERRERO GALVÁN, Luis René, “Artículo 2o., Introducción histórica”, en CÁMARA DE DIPUTADOS *et al.*, *Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2016.
- HALL, Stuart, “Introducción: ¿quién necesita «identidad»?”, en HALL, Stuart y DU GAY, Paul (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- HAMMOND, Phillip E., “The Conditions for Civil Religion: a Comparison of the United States and Mexico”, en BELLAH, Robert N.

102 / Fuentes

- y HAMMOND, Phillip E., *Varieties of Civil Religion*, Nueva York, Harper & Row, 1980.
- HILL, Graham, *Laicidad y religiosidad*, México, UNAM, 2018.
- IRVINE, Judith T. y GAL, Susan, “Language Ideology and Linguistic Differentiation”, en KROSKRITY, Paul V. (ed.), *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, Santa Fe, School of American Research, 2000.
- KANT, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2004.
- KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971.
- LEÓN GARCÍA, Gabriel Paris, “Teología de la Modernidad: el discurso mundial de los derechos humanos ante una era posmoderna. Paradojas y contradicciones”, en MORENO-BONETT, Margarita y ÁLVAREZ DE LARA, Rosa María (coords.), *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, México, UNAM, 2012, t. I.
- LÉRTORA MENDOZA, Celina A., “Maquiavelo: razón de Estado y realismo político”, en ROCHE ARNAS, Pedro (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2010.
- LIOGIER, Raphaël, “Laicidad, modernidad, ciencia: continuidad, rupturas y ambigüedades”, en SALAZAR UGARTE, Pedro y CAPDEVIELLE, Pauline (coords.), *Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, 2013, t. II.
- MANIN, Bernard, *The Principles of Representative Government*, Nueva York, Cambridge, 1997.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Gredos.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *El arte de la guerra*, Madrid, Gredos, 2011.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, Madrid, Gredos.
- MATHIEZ, Albert, *Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792)*, Zaragoza, Pressas de la Universidad de Zaragoza, 2012.

- MEINECKE, Friedrich, *Machiavelism: the Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*, New Haven, Yale University Press.
- MORGAN, Edmund, *Inventing the People: the Rise of Popular Sovereignty in England and America*, Nueva York, Norton, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo: maldición contra el cristianismo*, Madrid, Alianza, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poder*, Santiago de Chile, Edaf, 2006.
- OLLERO TASSARA, Andrés, *Laicidad y laicismo*, México, UNAM, 2010.
- PLATÓN, *La República*, Madrid, Edaf, 1965.
- RIVERA CASTRO, Faviola, “La laicidad liberal”, en SALAZAR UGARTE, Pedro y CAPDEVIELLE, Pauline (coords.), *Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, 2013, t. 1.
- RIVERA CASTRO, Faviola, “Laicism: Exclusive or Inclusive”, en VAGGIONE, Juan Marco y MORÁN FAÚNDES, José Manuel (eds.), *Laicidad and Religious Diversity in Latin America*, Springer, 2017.
- RODRÍGUEZ ITURBE, José, *Maquiavelo y el maquiavelismo*, Bogotá, Temis, 2011.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, 4a. ed., Madrid, Tecnos, 1998.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso sobre la economía política*, Madrid, Maia, 2011.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza, 1990.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Letter to Beaumont, Letters Written from the Mountain, and Related Writings*, Hanover, University Press of New England, 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *The Social Contract and the First and Second Discourses*, New Haven, Yale, 2002.

104 / Fuentes

- SABINE, George H., *Historia de la teoría política*, 3a. ed., México, FCE.
- SALAZAR CARRIÓN, Luis, *Laicidad y política*, México, UNAM, 2013.
- SALAZAR UGARTE, Pedro, *La laicidad: antídoto contra la discriminación*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2007.
- SCHMITT, Carl, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *Democracy in America*, Indianapolis, Liberty Fund, 2012, vol. 1.
- VIROLI, Maurizio, *De la política a la razón de Estado: la adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, trad. de Sandra Chaparro Martínez, Madrid, Akal, 2009.
- VITALE, Ermanno, *Laicidad y teoría política*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- WEBER, Max, *El político y el científico*, México, Colofón, 2008.

2. Hemerografía

- AGUIRRE BAZTÁN, Ángel, “La «religión civil»”, *Tribuna Plural*, núm. 8, 2016.
- AJA SÁNCHEZ, José Ramón, “Tolerancia religiosa romana e intolerancia cristiana en los templos del Alto-Egipto: Raíces y huellas”, *Gerión*, vol. 25, núm. 1, 2007.
- BARRIOS CASARES, Manuel, “Habermas, ¿un postmetafísico?: Una consideración intempestiva en torno a la disputa de la postmetafísica entre Jürgen Habermas y Dieter Henrich”, *Er. Revista de Filosofía*, núm. 21, 1996.
- BELLAH, Robert N., “Civil Religion in America”, *Daedalus*, vol. 96, núm. 1, 1967.
- BLANCARTE, Roberto, “Definir la laicidad”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 24, 2004.

- BLANCARTE, Roberto, “Laicidad y laicismo en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, núm. 76, 2008.
- BOBBIO, Norberto, “Cultura laica y laicismo”, *Iglesia Viva. Revista de Pensamiento Cristiano*, vol. 222, 2005.
- BORJA, Francisco de, “Religión secular y utopía política: la búsqueda de una definición”, *Derecho Público Iberoamericano*, núm. 9, 2016.
- ÇAKSU, Ali, “Sacralization of Political Power as an Obstacle to Global Peace”, *EU-topías. Revista de Interculturalidad, Comunicación y Estudios Europeos*, núm. 3, 2012.
- CARAM, Cintia, “La función del sentimiento religioso en la república rousseauiana”, *Mutatis Mutandis. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 7, 2016.
- CARRETERO PASÍN, Ángel Enrique, “El laicismo, ¿una religión metamorfoseada?”, *Nómadas*, vol. 15, núm. 1, 2007.
- CARRETERO PASÍN, Ángel Enrique, “La trascendencia inmanente: un concepto para comprender la relación entre «lo político» y «lo religioso» en las sociedades contemporáneas”, *Papeles del CEIC*, vol. 2, núm. 48, 2009.
- CHELINI-PONT, Blandine, “Is *Laïcité* the French Civil Religion?”, *George Washington International Law Review*, vol. 41, núm. 44, 2010.
- CLADIS, Mark, “Twin Gods, Twin Fears: Religion and Politics”, *E-International Relations*, núm. 24, agosto de 2012.
- COMPTE NUNES, Guillem, “Apuntes para una refundamentación de la democracia”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, núm. 16, 2021.
- COMPTE NUNES, Guillem, “La ideología del Estado español ante el referéndum soberanista catalán”, *Discurso & Sociedad*, vol. 15, núm. 4, 2021.
- COMPTE NUNES, Guillem, “La monarquía viola derechos humanos: el caso español”, *Lex Social*, vol. 4, núm. 2, 2014.

106 / Fuentes

- COMPTE NUNES, Guillem, “Religiosidad política de un grupo con- testatario mexicano. El caso del Congreso Nacional Ciudadano en la Ciudad de México (2015-2017)”, *Política y Cultura*, núm. 54, 2020.
- COSSÍO DÍAZ, José Ramón y SILVA MEZA, Juan N., “Voto de minoría que formulan el ministro José Ramón Cossío Díaz y el ministro Juan N. Silva Meza en el A. R. 2676/2003 (quejoso: Sergio Her- nán Witz Rodríguez), fallado por la Primera Sala de la Suprema Corte en su sesión pública de 5 de octubre de 2005”, *Isonomía*, núm. 24, 2006.
- CRITCHLEY, Simon, “The Catechism of the Citizen: Politics, Law and Religion in, after, with and against Rousseau”, *Continental Phi- losophy Review*, vol. 42, núm. 1, 2009.
- DANIELSON, Leilah, “Civil Religion as Myth, no History”, *Religions*, vol. 10, núm. 6, 2019.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael, “Modernización, religiones y laicidad en el sistema-mundo”, *Sistema*, núm. 239, 2015.
- ECHANDI GURDIÁN, Marcela, “El concepto de Estado y los aportes de Maquiavelo a la teoría del Estado”, *Revista de Ciencias Jurídicas*, núm. 119, enero-agosto de 2009.
- ECHANDI GURDIÁN, Marcela, “La autonomía de la política y la «ra- zón de Estado» en la filosofía de Nicolás Maquiavelo”, *Revista Estudios*, núm. 21, 2008.
- GENTILE, Emilio, “Political Religion: a Concept and its Critics – a Critical Survey”, *Totalitarian Movements and Political Reli- gions*, vol. 6, núm. 1, 2005.
- GENTILE, Emilio y MALLETT, Robert, “The Sacralization of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 1, núm. 1, 2000.
- GINER, Salvador, “La religión civil”, *Revista Española de Investiga- ciones Sociológicas*, vol. 61, 1993.

- HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph, “Los fundamentos prepolíticos del Estado democrático”, *Letras Libres*, núm. 78, 30 de junio de 2005.
- HUBEÑAK, Florencio, “La construcción del mito de Constantino a partir de Eusebio de Cesarea”, *Polis. Revista de Ideas y Formas Políticas de la Antigüedad Clásica*, núm. 23, 2011.
- LINZ, Juan J., “El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo versus la religión-sucedáneo”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 114, 2006.
- LÓPEZ BOLÍVAR, María Cristina, “Feuerbach: El giro antropológico de la teología”, *Perseitas*, vol. 6, núm. 2, 2018.
- LÓPEZ VIDALES, Nereida, “Ritualismo y simbología en el nacionalismo vasco radical. La religión nacionalista”, *Espiral*, vol. 10, núm. 30, 2004.
- MACEIRA OCHOA, Luz, “Dimensiones simbólico-rituales de los museos-lugares de la memoria”, *Alteridades*, vol. 19, núm. 37, 2009.
- MORENO, Isidoro, “La Trinidad sagrada de nuestro tiempo: mercado, Estado y religión”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. extraordinario, 2003.
- NEGRO PAVÓN, Dalmacio, “El estado moral de Rousseau”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, núm. 83, 2006.
- NEGRO PAVÓN, Dalmacio, “La crisis de lo divino y el laicismo”, *Revista Chilena de Historia del Derecho*, núm. 22, 2010.
- PALOMINO, Rafael, “El laicismo como religión oficial”, 2010, disponible en: <http://bibliotecanonica.net/docsae/btcaeg.htm>.
- PRIETO SANCHÍS, Luis, “Religión y política (a propósito del Estado laico)”, *Persona y Derecho*, núm. 53, 2005.
- QUEZADA O., Margarita de J., “Las ceremonias cívicas escolares como ritos identitarios”, *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. 39, núm. 1-2, 2009.

108 / Fuentes

- “Reforma 2019 a los artículos 3o., 31 y 73 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Perfiles Educativos*, vol. 41, núm. 165.
- ROCA, Ma. José, “«Teoría» y «práctica» del principio de laicidad del Estado. Acerca de su contenido y función jurídica”, *Persona y Derecho*, núm. 53, 2005.
- RONIGER, Luis, “How a Shattered Civil Religion is rebuilt Through Contestation: Uruguay and the Legacy of Authoritarianism”, *Revista de Ciencia Política*, vol. 36, núm. 2, 2016.
- ROSANOVICH, Damián J., “Observaciones sobre el concepto de religión civil en el debate entre William Warburton y Jean-Jacques Rousseau”, *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, vol. 12, núm. 40, 2017.
- RUDAS, Sebastián, “Laicidad y anticlericalismo”, *Ideas y Valores*, vol. 68, núm. 171, 2019.
- RUPÉREZ, Javier, “La unidad nacional y los riesgos del independentismo catalán”, *Cuadernos de Pensamiento Político*, núm. 41, 2014.
- SÁNCHEZ PATZY, Mauricio, “Introducción a los ritos profanos de Estado”, *Estudios Bolivianos*, núm. 19, 2013.
- SANZ, José María, “Rousseau y la religión”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 8, 1979.
- SANZ MORENO, José Antonio, “Teologías populistas versus constitucionalismo democrático, o la pedagogía de la democracia y sus límites”, *Revista de las Cortes Generales*, núm. 107, 2019.
- SOUROUJON, Gastón, “El acertijo de la profesión de fe puramente civil. Religión y política en Rousseau”, *Fragments de Filosofía*, núm. 16, 2018.
- SOUROUJON, Gastón, “Religión, política y muerte. La articulación de trascendencias inmanentes en torno a Néstor Kirchner y Hugo Chávez Frías”, *POSTData. Revista de Reflexión y Análisis Político*, vol. 22, núm. 1, abril-septiembre de 2017.

- STAVENHAGEN, Rodolfo, “Laicidad, diversidad cultural y derechos humanos”, *Claroscuro*, núm. 6, 2007.
- TAIBO, Carlos, “Nacionalismo español: silencioso pero ubicuo”, *Pasajes. Revista de Pensamiento Contemporáneo*, núm. 26, 2008.
- TAMAYO AYESTARÁN, Alfredo, “El nacionalismo vasco radical como religión sustitutoria”, *Razón y Fe*, vol. 268, núm. 1377-1378.
- VÁZQUEZ, Rodolfo, “Laicidad, religión y deliberación pública”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 31, 2008.
- VELASCO, Demetrio, “La construcción histórico-ideológica de la laicidad”, *Iglesia Viva. Revista de Pensamiento Cristiano*, vol. 221, 2005.
- VIOLA, Francesco, “Laicidad de las instituciones, sociedad multicultural y religiones”, *Persona y Derecho*, vol. 53, 2005.
- YOUNG, Kevin, “Progreso, Patria y héroes: una crítica del currículo de historia de México”, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 15, núm. 45, 2010.
- ZARKA, Yves-Charles, “El retorn contemporani d’allò teològic-polític. Com resistir-hi?”, *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, vol. 12, núm.1, 2010.
- ZARKA, Yves-Charles, “Para una crítica de toda teología política”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 39, 2008.
- ZITO, Gustavo, “El uso instrumental de la religión y la raíz aristotélica de la virtud en el pensamiento político de Maquiavelo”, *Sympoké Revista Filosófica*, julio de 2019.

3. Otros documentos

- BARRANCO, Bernardo, “Los lenguajes simbólicos”, *Este País. Tendencias y Opiniones*, 3 de enero 2019, p. 13, disponible en: <https://estepais.com/impreso/los-lenguajes-simbolicos/>.

110 / Fuentes

- BAUBÉROT, Jean *et al.*, “Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI”, 2005, artículo 2o.
- Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, 1789, disponible en: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/es/declaracion-de-los-derechos-del-hombre-y-del-ciudadano-de-1789>.
- Revista de las Cortes Generales* del Estado español, disponible en: <https://revista.cortesgenerales.es/rcg/about>.
- VALADÉS, Diego, “Estados laicos y Estados confesionales”, *Este País. Tendencias y Opiniones*, marzo de 2020.
- VEGA, René G. de la, “¿Puede un Estado laico ser tolerante?”, en MORENO-BONETT, Margarita y ÁLVAREZ DE LARA, Rosa María (coords.), *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, México, UNAM, 2012, t. II.

Laicidad y religión civil, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se publicó en versión digital el 1o. de julio de 2022. Se utilizó tipo *Rotis Semi Serif* en 8.5, 9.8 y 10.8 puntos.