Pensamientos sobre sociedad plural y dimensión religiosa

Javier Hervada

En nuestros días es frecuente establecer la siguiente afirmación, indiscutida como axioma evidente: el Estado pluralista debe tener como regla de su actitud ante el fenómeno religioso —como regla de las relaciones entre la Iglesia y el Estado— la libertad religiosa. Pues bien, analizar este axioma y desarrollar las consecuencias del análisis es lo que me propongo en estas líneas.

No me extrañaría que, al decir esto, el lector pensase que, puesto que los axiomas no son analizables, no tengo a esa afirmación como axiomática. Y pensaría bien, porque un examen riguroso de ella nos muestra demasiadas quiebras como para tenerla cual verdad indiscutible y sin necesidad de demostración por evidente. Pero pensaría mal si interpretase esta actitud mía como un desacuerdo total ante ella. Digamos que pienso que es una tesis sustancialmente verdadera, mas con matices lo suficientemente importantes como para no parecer inútil e impertinente volver una vez más sobre ella.

1. *Precisando términos: pluralismo y pluralidad religiosa*

Con el término pluralismo se suele designar indistintamente un hecho y un principio. Y porque se hace indiscriminadamente, conviene precisar. Pluralismo es nombre de principio —de doctrina—, no de hecho; el nombre del hecho es pluralidad. Una sociedad en la que existan diversas actitudes religiosas no es, por este hecho, una sociedad pluralista, sino una sociedad *plural*, aunque más ajustado sería decir *varia*. En todo caso, una variedad o multiplicidad de cosas no se llama, en lengua castellana, pluralismo, sino pluralidad. Se dice, por ejemplo, «una pluralidad de marcas», no «un

pluralismo de marcas». El sufijo *ismo* designa actitudes e ideas, no hechos. Por eso pluralismo es nombre de una actitud y, desde otro punto de vista, de un principio.

Espero que el lector habrá comprendido que si he descendido a estos detalles no es por pruritos gramaticales, sino por el deseo, antes manifestado, de precisar. Creo, en efecto, que hay una confusión de ideas en el uso del término pluralismo, del que es efecto la confusión terminológica.

El pluralismo es la actitud que entiende deseable la pluralidad y de ahí eleva a la categoría de principio —el principio del pluralismo— que la pluralidad debe ser reconocida y fomentada como el estado normal y perfecto de la sociedad.

Fácilmente puede advertirse que, mientras la pluralidad es un hecho que puede darse en todos los órdenes, no ocurre así con el pluralismo, que tiene unos límites claros: en aquello en lo que no hay más que un estado normal de las cosas, no cabe el pluralismo. Que respecto a la salud —por ejemplo— haya pluralidad de estados es un hecho inevitable; pero no parece razonable el pluralismo, pues ello significaría que el estado de salud y el estado de enfermedad serían considerados igualmente *normales* y *deseables*. La enfermedad no se fomenta ni se juzga deseable; se lucha contra ella, aunque se acepte como inevitable que haya enfermedades y que algunas de ellas sean irremediables.

Esto nos da la pauta para juzgar el pluralismo en general. Allí donde cabe hacer la antigua distinción entre *doxa* (opinión) y *alétheia* (verdad) el pluralismo debe ceñirse a la opinión, a lo opinable. Y en este campo, el pluralismo es la actitud deseable y exigida por la naturaleza de las cosas, la única actitud que respeta los derechos fundamentales del hombre en relación a su condición de ser libre. En cambio, el pluralismo como principio universal se asienta en la ruptura de la distinción entre opinión y verdad, reduciendo la verdad a la opinión; sólo así el pluralismo puede presentar visos de racionalidad. El pluralismo como principio universal es una consecuencia del relativismo.

Conviene, pues, distinguir entre pluralismo religioso y pluralidad religiosa. La pluralidad religiosa es un hecho social: en la sociedad religiosamente plural existe diversidad de actitudes religiosas. El pluralismo religioso es, en cambio, la actitud que entiende la pluralidad religiosa como el estado normal y perfecto de la sociedad. No hace falta añadir que una cosa es aceptar la pluralidad y otra muy distinta ser pluralista en materia religiosa. La pluralidad religiosa se puede aceptar por varias razones y desde luego se debe aceptar por causa de la libertad religiosa. No sólo aceptarla, sino incluso

defenderla cuando se pretende la unidad atacando la libertad religiosa. Pero eso, insisto, no es pluralismo, si se entiende que el estado normal y perfecto de la sociedad no es la pluralidad religiosa, sino la unidad (se sobreentiende la unidad *libre*), aunque tal estado se reduzca en la práctica a una unidad tendencial.

El pluralismo religioso es una actitud que tiene su origen en el relativismo aplicado a la materia religiosa. Puesto que, según el relativismo, no hay verdades absolutas en materia religiosa, el estado normal de la sociedad sería la pluralidad de actitudes y opciones religiosas; la pluralidad sería el estado normal —y en cuanto tal deseable— porque siendo relativa la verdad religiosa, la multiplicidad de opiniones sería lo auténticamente normal, lo natural y, en cuanto tal, el estado perfecto y deseable.

En síntesis, mientras la pluralidad de religiones se reduce a ser un hecho, el pluralismo religioso es una actitud y un principio.

No hace falta insistir, a la vista de estas precisiones, que hoy nos encontramos con un lenguaje equívoco y confuso, porque ambas cosas se designan incorrectamente con el nombre de pluralismo, no siendo fácil a veces distinguir en qué sentido se usa esta palabra.

2. *Sociedad plural y sociedad pluralista*

Siguiendo con las precisiones hechas, lo mismo hemos de decir con otros términos utilizados, tales como sociedad plural y sociedad pluralista. Ambos términos se usan frecuentemente como sinónimos —más exactamente, lo habitual es hablar de sociedad pluralista—, siendo así que ambas designan dos hechos distintos.

Sociedad plural es, simplemente, aquella sociedad en la que de hecho se dan variedad de opiniones y de opciones en las distintas materias. Apenas es necesario añadir que, en general, toda sociedad es plural, al menos en lo que concierne a buen número de cosas, a la vez que toda sociedad que no esté en fase de descomposición es una y uniforme en ciertas verdades, opciones y valores.

Sociedad pluralista, en cambio, es aquella sociedad en la que priva el pluralismo, esto es, aquella sociedad dominada por la mentalidad pluralista. Al igual que ocurre con la pluralidad, el pluralismo social admite grados, según sea mayor o menor el número de materias sobre las que la sociedad se manifiesta pluralista.

Aclaremos, finalmente, que el ámbito que ha venido en llamarse la civilización occidental, el pluralismo dominante es el relativista, de donde sociedad pluralista se ha hecho casi sinónima de sociedad relativista.

Si aplicamos ahora esta distinción a la materia religiosa, es claro que hay sociedades uniformes —siempre en términos de grandes mayorías, que son las que sociológicamente cuentan a efectos de calificar a las sociedades— y hay sociedades plurales. Junto a esta distinción, hay una subdistinción de las sociedades plurales que abarca también dos tipos: sociedades plurales con tendencia a la uniformidad y sociedades pluralistas. En el primer supuesto, las varias fuerzas religiosas tienden a inspirar a la entera sociedad, pudiendo darse tres situaciones distintas: de lucha, de mera coexistencia pacífica y de mutuo respeto y concordia. En el segundo supuesto —la sociedad pluralista—, la mayoría social observa el fenómeno religioso desde el punto de vista del relativismo; se considera deseable, supuesto el hecho religioso, la permanencia de la pluralidad, por cuanto se trataría de meras opiniones u opciones libres.

3. *El Estado pluralista*

Hechas las anteriores observaciones, nos toca ahora analizar la expresión «Estado pluralista». La primera dificultad, bien conocida, procede de la misma palabra Estado, que igual designa al pueblo políticamente organizado que a la organización político-administrativa del pueblo dotado de soberanía. Para nuestro objeto, nos interesa el segundo sentido, por cuanto el primero es equivalente al de sociedad antes usado. Dado, pues, que nos referimos a la organización político-administrativa de un pueblo soberano, ¿qué puede significar Estado pluralista? Un caso bien claro lo tenemos en España, pues el art. 1 de la Constitución de 1978 proclama que España se constituye en un Estado que propugna, como uno de los valores superiores de su ordenamiento jurídico, el pluralismo político. Aunque ceñido al ámbito político, ¿qué quiere decir aquí pluralismo? Es evidente que no se trata de un hecho —la pluralidad—, pues habla de un valor y *valor superior*. Si tenemos en cuenta el resto de los valores superiores enunciados —la libertad, la justicia y la igualdad—, así como el sentido que tienen al referirlos al ordenamiento jurídico, parece claro que se trata de principios informadores de las leyes y demás normas, tanto en el momento de su emanación como en el de su interpretación y aplicación. En la Constitución española, el pluralismo político quiere decir que el Estado acepta como un valor positivo —y se organiza en consecuencia— la pluralidad de opiniones y de opciones políticas existentes en la sociedad española, expresadas por el cauce de los partidos políticos (art. 6). El sentido

del precepto constitucional se advierte mejor, si se tiene en cuenta que posee un claro matiz de contraste frente al régimen del Movimiento Nacional, que se basaba, como valor superior político y como principio informador, sobre la unidad en la ideología sustancial, aunque admitiendo el contraste de pareceres en lo accidental. Del Movimiento entendido como *comunidad* de todos los españoles en una serie de principios fundamentales, se pasa a la democracia de la que se tiene por consustancial la pluralidad. Esta *pluralidad* política, aceptada como valor superior y principio informador del ordenamiento jurídico, es el pluralismo político.

Con este ejemplo quizás estemos en mejores condiciones para desentrañar el sentido del término Estado pluralista. Un Estado pluralista es aquel que adopta como principio informador de su ordenamiento jurídico la pluralidad de la sociedad en unos determinados aspectos. Y digo en unos determinados aspectos, porque ya he dicho que el pluralismo no puede ser absoluto, pues toda sociedad ha de basarse en la coincidencia en unos ciertos valores y en unas ciertas verdades para subsistir. Es claro —por seguir el ejemplo puesto— que el pluralismo político del Estado español tiene unos límites: el marco constitucional; la Constitución es el mínimo de comunidad de todos los españoles exigido por el derecho. Sólo que, mientras en el régimen del Movimiento Nacional la comunidad era sustancial —en la ideología básica—, en la democracia que le ha seguido la comunidad es formal: el marco de la Constitución.

Esto supuesto, ¿qué podrá significar el Estado pluralista en materia religiosa? En realidad se trata de una confusión de lenguaje, porque el tal Estado pluralista en religión ni ha existido, ni existe, ni debería existir.

Estado pluralista en materia religiosa propiamente quiere decir que se trata de un Estado que tiene como principio informador de su ordenamiento jurídico el pluralismo religioso. Es, pues, un Estado que *asume* el factor religioso como parte o elemento de la organización política y jurídica del pueblo. Esta es la clave del asunto: sin asunción del factor religioso no hay Estado pluralista, sino Estado neutro, Estado laico o Estado no confesional, en el marco —acaso— de una sociedad plural. El pluralismo religioso es una especie de confesionalidad, de positiva asunción de la pluralidad religiosa como valor y principio informador del ordenamiento jurídico.

Sigamos con el ejemplo de España. ¿Es España un Estado pluralista en lo religioso? El art. 16 de la Constitución es claro y tajante al respecto: ninguna confesión tendrá carácter estatal; ninguna, ni todas juntas. El factor religioso no es asumido —jurídica-

mente— por la organización político-administrativa del Estado español.

La pluralidad religiosa —a diferencia del pluralismo político— no se asume como parte de la estructura estatal. Se la tiene —en caso de existir— como un hecho social propio de los ciudadanos y de la sociedad, cuya existencia se reconoce para garantizar la libertad religiosa y para mantener relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones. El factor religioso queda así como algo propio de otras estructuras —distintas de las estatales— con las cuales podrá haber relaciones de cooperación. El Estado español, que es pluralista en lo político, no es ni pluralista ni confesional en lo religioso. El factor religioso, sencillamente, no es un factor constituyente del Estado.

Estado pluralista sería aquel Estado cuya confesionalidad fuese el pluralismo religioso. Por eso decía que el Estado pluralista es una especie de Estado confesional y que no ha existido nunca ni existe en la actualidad. La frase «el Estado pluralista debe tener como regla de su actitud ante el fenómeno religioso la libertad religiosa» sólo puede traducirse como «el Estado, en una sociedad plural (o incluso, en una sociedad pluralista), debe tener como regla de su actitud ante el fenómeno religioso la libertad religiosa».

4. *Estado confesional, Estado aconfesional y Estado neutro*

Aunque no esté contenido necesariamente en la expresión usual «Estado pluralista», parece claro que, cuando se hace la afirmación que es objeto de nuestro análisis, el sentido que suele dársele es que el Estado «pluralista» —el Estado en una sociedad plural— no debe ser un Estado confesional. Debe basarse en la libertad religiosa, no en la confesionalidad.

a) Ante todo quisiera hacer notar que la contraposición confesionalidad-libertad religiosa que aparece implícitamente en la proposición enunciada, no es, en línea de principio, evidente. Para que fuese evidente sería preciso que confesionalidad y libertad religiosa fuesen antitéticas, es decir, que una excluyese a la otra. Pero esto no es así, aunque sea cierto que, hasta no hace todavía muchos años, conocidos sectores —no reconociendo la existencia del derecho de libertad religiosa— entendían que la confesionalidad suponía un régimen antitético de la libertad en materia religiosa, sin excluir, en cambio, la tolerancia. Siendo la libertad religiosa un derecho de todo hombre, también debe ser reconocida por un Estado confesio-

nal, de modo que un régimen de confesionalidad que reconozca a la vez la libertad religiosa no es injusto. Aceptado este principio, parece que la cuestión se centra en la sociedad plural. El Estado, en una sociedad plural, debería basarse en la libertad religiosa, mientras que el Estado, en una sociedad religiosamente uniforme, podría ser confesional. Pero la evidencia sigue brillando por su ausencia, porque también el Estado confesional debe basarse en la libertad religiosa, no sólo respecto de las minorías marginales, sino respecto de la propia mayoría, siendo como es la libertad religiosa un derecho de *todo* hombre. No es un derecho de las minorías, sino un derecho de todos los ciudadanos. Por lo tanto, todo Estado —sea o no plural la sociedad— debe basar sus relaciones con las comunidades religiosas en la libertad religiosa. En realidad, lo que acaso quiera decirse con la afirmación analizada sea que, en una sociedad plural, el Estado debe ser no confesional, o sea aconfesional.

Siempre en línea de principio, habría que aclarar que, supuesta una sociedad plural, depende del grado y extensión de la pluralidad el que la confesionalidad o la aconfesionalidad del Estado sean lo más congruente con el bien común. Como toda decisión de la prudencia política, decidirse por una u otra forma está sujeta a múltiples circunstancias difícilmente captables a priori. En cualquier caso, supuesto que el Estado adopte la aconfesionalidad, que es el supuesto más común en nuestro contexto cultural —y el caso de España actualmente—, importa señalar qué es, verdaderamente, un Estado aconfesional.

b) Hasta no hace mucho tiempo la actitud del Estado ante la religión se polarizó en dos términos: Estado confesional o Estado neutro (o laico).

¿Qué es el Estado neutro o laico? Tal como históricamente se ha dado, el Estado neutro o laico es aquel Estado que funda sus relaciones con las comunidades religiosas sobre el principio del desconocimiento, por parte del Estado, de la religión en cuanto tal. Se trata de una separación basada en el desconocimiento de la religión.

Examinemos más despacio este punto. La separación entre Iglesia y Estado puede significar dos cosas. Primera, que ninguna religión concreta es asumida como parte o factor integrante de la estructura estatal; esto es lo propio de todo Estado no confesional. Segunda, que el Estado desconoce —y por consiguiente rechaza— la dimensión religiosa como valor relevante en la conformación de la vida social, limitándose a dejar en libertad a los ciudadanos

—como personas privadas— para vivir religiosamente. Esto segundo es el rasgo típico del Estado laico o neutro.

Es de observar que el segundo tipo de separación —la propia del Estado laico o neutro— se basa en una ideología y en una forma de pensar sobre la dimensión religiosa. No se la reconoce como integrante de la vida social y pública, sino solamente como un derecho del ciudadano en lo que atañe a su esfera privada. Obedece, pues, a una toma de posición sobre la religión. En otras palabras, es una forma de confesionalidad: la confesionalidad laicista. El Estado laico o neutro no profesa una religión, porque profesa una ideología que postula una vida social y pública desvinculada del factor religioso. Es un tipo de confesionalidad ideológica: la agnóstica o laicista.

Entiendo, por ello, que la bipolaridad Estado confesional o Estado neutro no es correcta. Hay una tercera posibilidad, que es el Estado aconfesional abierto, o simplemente aconfesional.

c) La libertad religiosa debe ser tratada por el Estado —al menos— como un derecho humano que es; lo mínimo exigible es que reciba un tratamiento igual al resto de los derechos humanos. Pues bien, la posición del Estado respecto de los derechos humanos se centra en tres cosas: reconocerlos, garantizarlos y fomentarlos.

Cancelada la época en la que los derechos humanos eran entendidos como meras libertades formales, hoy se afirma unánimemente que los derechos humanos deben ser reconocidos como derechos sustanciales, es decir, realmente ejercibles por poseer el sujeto los bienes necesarios para ello. De ahí una consecuencia importante: ya no basta que el Estado reconozca formalmente estos derechos, sino que se pide de él la ayuda necesaria para su real ejercicio y una política que favorezca positivamente el uso y disfrute de los bienes que son su objeto.

Trasladando esto al derecho de libertad religiosa, es claro que el Estado debe adoptar, ante el bien que es su objeto —la religión—, una actitud positiva de reconocimiento, garantía y ayuda. El Estado aconfesional debe reconocer la práctica religiosa como un bien personal y social —los bienes objeto de los derechos humanos tienen ambas dimensiones—, que debe ser garantizado y fomentado.

Ya se ve que Estado confesional y Estado laico o neutro son dos figuras muy distintas y representan actitudes políticas dispares. Ambos tienen de común el no tener ninguna religión concreta como parte o factor de su constitución política; pero su actitud ante el hecho religioso es diferente. El Estado laico desconoce la dimensión religiosa en la vida social, el Estado aconfesional la reconoce en

toda su amplitud; el Estado laico se limita a respetar el derecho formalmente considerado, el Estado aconfesional lo fomenta y ayuda.

Esta diferente actitud se muestra con gran claridad en el campo de la escuela pública. Mientras el Estado neutro desplaza la enseñanza religiosa de la escuela pública, el Estado simplemente aconfesional garantiza y ayuda esta enseñanza en sus escuelas. Ocurre que, ante la religión, el Estado neutro o laico es un Estado cerrado, es decir, que se conforma y actúa desconociéndola; en cambio, el Estado simplemente aconfesional —el verdadero Estado aconfesional, pues el Estado laico no lo es, como hemos indicado antes— es un Estado *abierto*; aunque no asuma ninguna confesión religiosa como factor de su constitución política, reconoce la religión como un factor positivo de la vida social.

De lo dicho parece desprenderse que en lugar de afirmar que el Estado *pluralista* debe tener como regla de su actitud ante el fenómeno religioso la libertad religiosa, habría que decir que el Estado *aconfesional* debe basarse en dicha regla.

5. *La libertad religiosa como derecho y como principio*

Surge ahora una nueva pregunta: ¿la libertad religiosa puede ser calificada de *principio* o de *regla* de las relaciones entre la Iglesia y el Estado?

a) La pregunta no es nada baladí, pues la libertad religiosa es, de suyo, un *derecho* de los ciudadanos; siendo un derecho subjetivo, ¿cómo puede ser un *principio* de acción política y de organización constitucional del Estado, o cómo puede ser una regla o norma? Parece que si es un derecho subjetivo no es una norma ni un principio del ordenamiento jurídico.

Que un derecho humano sea considerado como principio de la acción política y de la constitución del Estado parece ser un corolario de la teoría política liberal. Recordemos brevemente los puntos básicos de esta teoría. Según ella, la sociedad tuvo su origen en el *pactum unionis* o contrato social, en cuya virtud los ciudadanos cedieron a la sociedad su derecho de soberanía absoluta a excepción de los derechos fundamentales —inalienables—, que son los derechos humanos; fundamentalmente: la vida, la felicidad, la libertad, la seguridad, la propiedad y la resistencia a la opresión. La finalidad de toda asociación política sería la salvaguardia de los derechos naturales del hombre. Siendo ésta la finalidad de la sociedad, nacida del contrato social, es claro que la salvaguardia

de los derechos humanos (los derechos naturales según el liberalismo originario) se erige en fundamento de la organización de la sociedad y del ejercicio del poder. La vida social se entiende como el libre juego de los individuos en el ejercicio de sus derechos; y la función del Estado como la de guardián de ese libre juego (Estado gendarme). De este modo los derechos humanos aparecen como la base y el fundamento del gobierno, de acuerdo con la conocida fórmula de la Declaración de derechos del Buen Pueblo de Virginia.

Ahora bien, esto no significa que cada uno de los derechos humanos se considere como un principio informador del ordenamiento jurídico, sino que, supuesto que la finalidad originante de la sociedad es la salvaguardia de los derechos humanos, esta finalidad da lugar a una serie de principios informadores del ordenamiento jurídico y de la constitución política, de los cuales podemos señalar algunos: el principio de legalidad, el principio de igualdad ante la ley, el principio de limitación del poder, el principio de separación de poderes, el principio de libertad, el principio de seguridad jurídica, etc. Por supuesto que se añade el postulado del respeto a los derechos naturales del hombre, pero esto no es propiamente un principio informador del ordenamiento jurídico, sino el efecto propio de estos derechos; si son derechos, deben respetarse. Es un postulado, no un principio. De ahí que si la literatura jurídica y política se ha ocupado con amplitud de los citados principios, ha silenciado el pretendido principio de respeto de los derechos humanos, porque no existe tal principio. Puede hablarse —y de hecho algunas veces se habla— de ese principio, pero en tal caso se alude a una declaración de propósitos de acción política, no a algo calificable jurídicamente de principio informador del ordenamiento jurídico.

Cuando la teoría liberal se refirió a la dimensión religiosa no habló del «principio de libertad de cultos»; la libertad de cultos o de conciencia se entendió como un *derecho*. En cambio, habló de un principio: el de separación entre la Iglesia y el Estado.

¿Qué es un principio informador? Un principio informador es una *directriz básica* de ordenación de la vida política y social. Parece, en consecuencia, claro que un derecho subjetivo no es un principio. La libertad de cultos o de conciencia no fue lógicamente entendida como principio, sino como lo que es, un derecho subjetivo. En cambio, la directriz básica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado se situó en la separación, que es el principio liberal de esas relaciones.

b) Del «principio de libertad religiosa» comenzó a hablarse después del Concilio Vaticano II en los ambientes católicos, al entenderse por una serie de autores que el principio de confesionalidad debería sustituirse por el de libertad religiosa. Con ello querían decir que el principio de confesionalidad o coordinación entre Iglesia y Estado debería sustituirse por el reconocimiento de la libertad religiosa. Bastaría que el Estado reconociese la libertad religiosa y, a su vez, la Iglesia sólo debería pedir al Estado ese reconocimiento.

A mi juicio hay en esta propuesta un error básico: la libertad religiosa es un derecho de los ciudadanos y de las comunidades religiosas, que debe ser reconocido y tutelado en cualquier régimen de relaciones entre la Iglesia y el Estado, confesional o no confesional; no es un principio o directriz básica de ordenación de esas relaciones.

El llamado «principio de libertad religiosa» parece aludir a un régimen de aconfesionalidad. Al decir que el régimen de confesionalidad debe sustituirse por el de libertad religiosa, se está afirmando que debe irse a un régimen de aconfesionalidad, unido al reconocimiento de la libertad religiosa. Pero la aconfesionalidad no es suficiente por sí sola para sustentar un sistema de relaciones entre la Iglesia y el Estado. Aun en el caso de un Estado aconfesional que reconozca, garantice y ayude el ejercicio del derecho de libertad religiosa —tal como antes apuntábamos—, las relaciones entre la Iglesia y el Estado sobrepasan el ejercicio del derecho.

La visión liberal de la estructura de la sociedad hace mucho tiempo que ha mostrado su radical miopía e insuficiencia. La sociedad no se limita a ser un juego de relaciones entre individuos, ni tampoco la relación entre el Estado y los cuerpos sociales se ciñe a las clásicas relaciones poder-ciudadanos. Mucho más cuando los cuerpos sociales traspasan los límites de un Estado o, como es el caso de la Iglesia Católica, se trata de un cuerpo social dotado de personalidad internacional en su cabeza. Las relaciones entre el Estado y los cuerpos sociales se plantean desde un punto de vista más amplio. De hecho siempre ha sido así, aun cuando este fenómeno se esté haciendo más aparente en nuestros días. Un ejemplo patente lo encontramos en los sindicatos; pensar que el sistema de relaciones entre el Estado y los sindicatos se puede limitar al reconocimiento de la libertad de sindicación es estar fuera de la realidad.

Como me parece que es estar fuera de la realidad pensar que las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica puede ceñirse al simple reconocimiento de la libertad religiosa, por lo menos allí

donde el catolicismo es una mayoría o una minoría muy significativa. No cabe duda que en algunos países y en determinadas épocas puede ser suficiente el solo reconocimiento de la libertad religiosa, pero me parece irreal elevar esta situación a principio paradigmático.

El principio de aconfesionalidad postula normalmente otros principios. Por ejemplo, en la Constitución española de 1978, junto al principio de aconfesionalidad, aparece el de cooperación. De hecho —no hablo ahora en línea de principio— la confesionalidad puede dar origen a sistemas distintos de relaciones entre la Iglesia y el Estado, vgr. el sistema liberal de separación o el sistema español de cooperación, el Estado neutro o el Estado que ayuda, etc.

Lo que sí es propio del Estado aconfesional es el situar su relación con las comunidades religiosas en la óptica del hecho social amparado por un derecho humano. El Estado aconfesional no hace un *juicio de verdad* religiosa, no es su punto de partida la verdad de una confesión determinada, sino el hecho social de su existencia, en cuanto protegido y amparado por un derecho humano. En cambio, no me parece ajustado decir que el Estado aconfesional no ha de partir del reconocimiento de la dimensión religiosa de la vida humana como un valor y como un deber de derecho natural. Un Estado aconfesional puede partir de ese *juicio de valor* propio de la ética natural; lo que califica al Estado como aconfesional no es la ausencia del *juicio de valor* sobre el hecho religioso en sí, sino la ausencia del *juicio de verdad* sobre las distintas confesiones. El Estado aconfesional se limita a reconocer las distintas confesiones como hechos sociales, sin hacer un juicio de verdad sobre ellas. Esta limitación del Estado no proviene de una intrínseca incapacidad del Estado para asumir la verdad religiosa (el Estado puede ser confesional material o formalmente). Se reduce a ser una fórmula política válida en un contexto histórico determinado.

c) Partiendo del reconocimiento del derecho de libertad religiosa, un principio en el que se ha de basar la actitud del Estado ante el hecho religioso es el de la *incompetencia en materia religiosa*. Una cierta competencia tiene el Estado: la regulación del régimen de la libertad. Cae dentro de su competencia regular el ejercicio de la libertad en relación con los derechos de los demás, el orden público, la eficacia civil, las formas de protección y ayuda, etc. En estas esferas el natural límite del Estado es la libertad misma, esto es, se trata de regular la libertad, no de disminuirla o ahogarla. Pero el Estado es incompetente respecto del derecho religioso en sí, pues se trata de una esfera de libertad cuya interna

ordenación corresponde, de distinta forma, a las personas y a las comunidades. Toda comunidad religiosa goza de autonomía propia —que en el caso de la Iglesia Católica es independencia— y toda persona regula según su propio juicio —en relación al Estado— sus actitudes religiosas.

La libertad religiosa es precisamente eso: una esfera de libertad de la persona y de las comunidades ante el Estado. Al respecto me parece conveniente hacer una precisión. Ha sido frecuente entre los juristas hablar en este y otros casos similares de una *autolimitación* del ordenamiento jurídico, que potencialmente tendría una jurisdicción total. No hay tal autolimitación. Esta idea de la autolimitación procede de un positivismo jurídico antitético en su raíz a los derechos humanos. La tesis de los derechos humanos parte de una radical limitación del ordenamiento jurídico, al sostener la existencia de derechos inherentes a la persona humana. La existencia de estos derechos supone una limitación de raíz al campo de competencia del ordenamiento jurídico, pues se trata de derechos que no son otorgados por el ordenamiento jurídico, sino tan sólo reconocidos por él. En el caso de las libertades —como la libertad en el pensamiento, la libertad de las conciencias y la libertad religiosa— estamos, además, ante esferas de autonomía jurídica de la persona, basadas en el principio de incompetencia del Estado. El moderno Estado democrático, en efecto, tiene como una de sus bases que la ideología, la cultura, la moral y la religión tienen por sujeto primario a la persona, no al Estado; en otras palabras, que no van del Estado a la sociedad, sino de la sociedad al Estado; no es función del Estado ofrecer o imponer a los ciudadanos una concepción del mundo. La misión del Estado en estos campos se ciñe a respetar las citadas libertades y a ayudar a la sociedad en la búsqueda de la verdad, del bien y de los valores; o sea, a hacer real el uso y disfrute de los derechos a la libertad en el pensamiento, la libertad de obrar según conciencia y la libertad religiosa.

Desde esta perspectiva, las relaciones entre la Iglesia y el Estado se fundan, también, en el principio de incompetencia del Estado en materia religiosa. Este principio supone el reconocimiento de la competencia de la Iglesia en dicha materia.

6. *Concluyendo*

En esta serie de pensamientos, sueltos y sin sistemática, hemos llegado a algunas conclusiones, partiendo del análisis de una afirmación que, sin dejar de contener algunas verdades, se nos ha mos-

trado como un tópico lleno de inexactitudes. Parece más verdadero decir que en una sociedad plural las relaciones entre la Iglesia y el Estado deben basarse en los principios de aconfesionalidad del Estado, mutua colaboración e incompetencia del Estado. Todo ello junto al postulado del reconocimiento de la libertad religiosa como un derecho fundamental de la persona y de las comunidades (lo que implica la actitud de positiva ayuda por parte del Estado), así como el reconocimiento de las comunidades en cuanto hecho social que dimana del ejercicio de la libertad religiosa.