

## 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.<sup>268</sup> 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?

---

<sup>268</sup> "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.<sup>269</sup> ¿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?<sup>270</sup> 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”.<sup>271</sup> El redactado implica la

---

<sup>269</sup> Vitale, Ermanno, *op. cit.*, p. 37.

<sup>270</sup> 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.

<sup>271</sup> 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”.<sup>272</sup> 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,<sup>273</sup> 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-

---

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

<sup>273</sup> 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.<sup>274</sup> 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”,<sup>275</sup> 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.<sup>276</sup>

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

---

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

<sup>275</sup> Baubérot, Jean *et. al.*, *op. cit.*, artículo 13.

<sup>276</sup> Prieto Sanchís, Luis, *op. cit.*, pp. 137 y 138.

religioso en lo estatal.<sup>277</sup> 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,<sup>278</sup> mientras que el liberalismo contemporáneo se piensa postmetafísico.<sup>279</sup> 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.<sup>280</sup> 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

---

<sup>277</sup> 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.

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

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

<sup>280</sup> 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.<sup>281</sup>

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.<sup>282</sup> 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

---

<sup>281</sup> Díaz-Salazar, Rafael, *op. cit.*, p. 77.

<sup>282</sup> 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”.<sup>283</sup> 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.<sup>284</sup> 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.<sup>285</sup>

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

---

<sup>283</sup> Negro Pavón, Dalmacio, *op. cit.*, p. 1259.

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

<sup>285</sup> Moreno, Isidoro, *op. cit.*, p. 25.

<sup>286</sup> León García, Gabriel Paris, *op. cit.*, p. 123.

<sup>287</sup> 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”.<sup>288</sup> Para este autor, hostil a la tesis de Carl Schmitt,<sup>289</sup> 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*:<sup>290</sup> “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”.<sup>291</sup> Por otro lado, “las consideraciones sociopolíticas de Tocqueville sobre la religión no implican teologización o sacralización alguna, ni siquiera implícita, de lo político”.<sup>292</sup> Pero una lectura del texto sugiere lo contrario: que el francés sacraliza la democracia<sup>293</sup> y que piensa que la religión se interpenetra con la política.<sup>294</sup> En suma, si la primera apuesta de desacralización política añora la época en que reinaba la religión sobrenatural, esta segunda in-

---

<sup>288</sup> 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.

<sup>289</sup> Véase *supra* nota 111.

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

<sup>291</sup> Zarka, Yves-Charles, *Para una crítica...*, *cit.*, p. 46.

<sup>292</sup> *Idem.*

<sup>293</sup> 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.

<sup>294</sup> 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,<sup>295</sup> 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.<sup>296</sup> 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”.<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> 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.

<sup>296</sup> 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.

<sup>297</sup> 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.<sup>298</sup> 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”.<sup>299</sup> 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

---

<sup>298</sup> 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.

<sup>299</sup> 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.<sup>300</sup> 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

---

<sup>300</sup> 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;<sup>301</sup> 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 humano<sup>302</sup> consiste en una sucesión de sacralizaciones, lo cual implica una sucesión de desacralizaciones o, poéticamente, un estado de guerra entre ídolos (no su ocaso).<sup>303</sup>

---

<sup>301</sup> 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.

<sup>302</sup> 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.

<sup>303</sup> 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.<sup>304</sup> 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.

---

<sup>304</sup> 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.<sup>305</sup>

### *“...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.<sup>306</sup> 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.

---

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

<sup>306</sup> 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*.<sup>307</sup> 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

---

<sup>307</sup> 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”<sup>308</sup> o que se ha llegado al “fin de la Historia”.<sup>309</sup> 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;<sup>310</sup> o que la monarquía viola derechos humanos, lo cual debe conducir a su abolición.<sup>311</sup> 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,<sup>312</sup> la representación social y el funcionamiento de

---

<sup>308</sup> Winston Churchill.

<sup>309</sup> 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.

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

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

<sup>312</sup> 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,<sup>313</sup> la educación pública,<sup>314</sup> 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.

<sup>313</sup> Young, Kevin, *op. cit.*

<sup>314</sup> Quezada O., Margarita de J., *op. cit.*