



COMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

Méndez Reátegui, R. y Navalpotro-Sánchez-Peinado, J.M. (2021). Derecho y religión: interrelaciones entre dos ordenamientos propin cuos. *Revista Jurídicas*, 18(1), 121-138. <https://doi.org/10.17151/jurid.2021.18.1.8>

Recibido el 17 de mayo de 2020
Aprobado el 20 de septiembre de 2020

Derecho y religión: interrelaciones entre dos ordenamientos propin cuos*

RUBÉN MÉNDEZ REÁTEGUI**

JESÚS-MARÍA NAVALPOTRO SÁNCHEZ-PEINADO***

RESUMEN

La interacción entre derecho y religión como dos modos de regulación de la conducta humana es algo que parece inevitable, pese a las pretensiones de mutua independencia. El devenir histórico de sistemas monopolísticos (monista o dualista) de los poderes espiritual y temporal a sistemas pluralistas lleva a una laicidad estatal, y el objetivo ha de ser el respeto de los derechos fundamentales de la persona, incluso la libertad religiosa, con repercusión pública. Aunque el Estado muchas veces no ha sido capaz de articular ese equilibrio, solo en el mutuo reconocimiento es viable la interacción de hechos sociales relevantes.

PALABRAS CLAVE: libertad religiosa, secularización, laicidad, Estado-Iglesia

* Artículo de investigación.

** PhD., Docente titular principal de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) - Facultad de Jurisprudencia; Ecuador y Profesor visitante de la Universidad Tecnológica del Perú - Facultad de Derecho y Ciencias Humanas; Perú – proyecto Sistemas Legales, Eficiencia y Justicia. Investigador de la Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador (Colegio de América Sede Latinoamericana), investigador visitante de la Universidad Externado de Colombia y de la Universidad de Salamanca (España). E-mail: rcmendez@puce.edu.ec
Google Scholar. ORCID: 0000-0001-8702-5021. Scopus author identifier: 57192979313.

*** PhD. por la Universidad Rey Juan Carlos de España, investigador del GIDE e investigador del proyecto Sistemas Legales, Eficiencia y Justicia. E-mail: jesusmaria.navalpotro@hotmail.com; jesusmaria.navalpotro@urjc.es
Google Scholar. ORCID: 0000-0001-7221-6677.



Law and religion: interrelationships between two propinquous legal systems

ABSTRACT

Interaction between law and religion as two modes of regulation of human behavior, is a reality that seems inevitable, despite the pretensions of mutual independence. The historical evolution of monopolistic systems (monistic or dualistic) of spiritual and temporal powers, leads to a state secularism, and the goal must be to respect fundamental human rights, including religious freedom, with its public repercussion. Although the state has often been unable to articulate this balance, the interaction of relevant social facts can be viable only through mutual recognition.

KEY WORDS: religious freedom, secularization, laicity, State-Church

I. Introducción

“El derecho moderno y la religión constituyen ejemplos de fenómenos sociopolíticos esenciales que tienen en común ciertos elementos”, afirma Barzilai (2007, p. XI), recogiendo una idea ampliamente difundida. El derecho, aun desligado del Estado, es una ordenación u ordenamiento socialmente observado, como explica Grossi (2006), en una sugerente comparación con el lenguaje, con el que se asemeja por su naturaleza intersubjetiva y, además, por el carácter –que es fundamental para los dos- de ser instrumentos destinados a ordenar la dimensión social del sujeto: el lenguaje, facilitando una comunicación eficiente, y el Derecho, permitiendo una convivencia pacífica (...). En ambos supuestos es, en efecto, una observancia en la que el componente de la aceptación prevalece sobre la obediencia. (pp. 33-34)

Y, por otra parte, aunque la religión, como la moral, tenga sus principales dimensiones en el interior del individuo, presenta importantes manifestaciones en el exterior (Grossi, 2006, p. 22). En este punto, podemos recordar las palabras con que Berger (s.f.) iniciaba su estudio sociológico de la religión en *El dosel sagrado*: “Toda sociedad humana es una empresa de edificación de mundos. La religión ocupa un lugar destacado en esta empresa” (p. 13).

Ambas ordenaciones, la jurídica y la religiosa, “aspiran a guiar, o al menos influir en el comportamiento humano en todas las esferas de la vida privada y pública” a través del sistema de creencias y, fundamentalmente, de la conciencia (Escobar-Marín, 2006, p. 15). Hay que aclarar que estas afirmaciones, compartidas por Barzilai (2007, p. XI) y numerosa doctrina, en verdad exigirían una multitud de precisiones, pues la incidencia de las convicciones religiosas en la vida pública también varía mucho en función del tipo de creencias. La escisión radical o la negación entre lo religioso y lo público no pasa de constituir una simplificación, pues “nunca se desarrolló una juridicidad sin algún contenido de afirmación o negación de la religiosidad” (Ciuro-Caldani, 2013, p. 154).

Remontándonos a los orígenes de la sociedad, quizá sea oportuno recordar la explicación que un fino filósofo del derecho, Recasens-Siches (1939), ofrecía en cuanto a determinar un origen común, en la costumbre, de las normas morales, las religiosas, las jurídicas, y todas las convivenciales y aun existenciales, cuando “en la infancia de las sociedades, toda norma de conducta se presenta de ordinario bajo forma consuetudinaria. La costumbre aparece como la instancia reguladora de toda la conducta”, en la que se mezclan indistintamente preceptos religiosos, jurídicos, morales, de trato, decencia, cortesía, modos técnicos y médicos, etc., de forma que “esa primitiva costumbre de múltiples y diversas dimensiones se presenta como algo previo a la diferenciación de estas”. Con el transcurrir de las generaciones, en un grupo y tiempo, la norma indiferenciada se presenta con un sentido predominantemente religioso; mientras que en otro pueblo apunta con mayor vigor el sentido jurídico, de suerte que lo moral y lo religioso se presentan

como jurificados, cual sucede en la primitiva Roma; y en los primitivos tiempos griegos, la norma indiferenciada propende a lo moral, de tal suerte que lo jurídico y lo religioso se presentan como moralizados. (pp. 66-67)

De acuerdo con ello, Barzilai (2007) no duda en expresar que tanto el derecho moderno como la religión “son fuentes relevantes, complementarias y simultáneas que permiten ordenar la conducta social, es decir, inciden tanto en la elaboración como en la ejecución de las normas” (p. XI). Aunque el término de “norma” tenga su propia carga ideológica y quizá sea preferible el uso de los conceptos de “orden”, “ordenaciones” u “ordenamientos” (Guzmán-Brito, 2016); en cualquier caso, tanto el derecho como la religión proponen parámetros para la obediencia y el respeto, para el liderazgo y la cooperación voluntaria como bases para el desarrollo de la sociedad civil y el Estado (Steigenga, 2005, pp. 113-114; Morandé, 2000, pp. 98 y 110).

No puede dejarse de lado la relación entre los elementos valorativos que sustenta el derecho y que la religión integra en sus prescripciones de comportamiento, es decir, morales. El derecho y la religión conllevan dimensiones objetivas, subjetivas y sociales, y se entrelazan en la exigencia de justicia. En un profundo trabajo, Alejandro Guzmán-Brito (2013) ha explicitado el paso del *ius* como concepción originaria clásica, vinculada a la naturaleza, como la “cosa justa en sí” hasta su consideración como “derecho subjetivo”, “derecho-facultad”.

En relación con esto, Roberto Bosca (s.f.) realiza una sugestiva comparación, cuando recuerda que el derecho es “la cosa justa” —algo objetivo—, pero también la facultad de reclamarlo —dimensión subjetiva— frente a otros —sociedad—; y hace notar cómo también en la religión existe una dimensión individual y otra social, por lo que concluye que “en ambas dimensiones hay una exigencia de justicia, y es en ellas donde se produce una mutua imbricación entre derecho y religión, pero también en la concepción de lo justo que es, digamos así, la estrella polar del derecho” (p. 1). Baste plantear el tema, pues la conexión entre justicia y religión ha dado lugar a discusiones, no cerradas, desvinculando el elemento valorativo de lo justo de la fe religiosa, como intenta Rawls (2006b), al presentar la teoría de la justicia como equidad, pretendiendo constituirla como una doctrina autónoma respecto a cualquier fundamento religioso, filosófico o moral, pues de lo contrario considera que perdería su universalidad. Antes, Radbruch (2014, pp. 60-64) había presentado a la religión como “superación del valor” de la justicia, destacando que en ella es muy superior la consideración de la caridad y que el concepto de “gracia” niega, por superación, el principio de lo justo.

El derecho y la religión, desde su génesis, como hemos visto, presentan una estrecha imbricación, porque la “vivencia colectiva de las creencias religiosas termina organizándose colectivamente creando el Derecho confesional, sino también porque la religión aparece indisolublemente unida a la organización jurídica de

la convivencia civil o Derecho secular” (Llamazares-Fernández, 2002, p. 51). Además, tanto el derecho como la religión tienen dos momentos en su proceso creativo, primero “vía oral intergeneracional” y, luego, de forma redaccional escrita. También se asemejan en su aplicación a través de un poder legítimo y son “objeto de jurisdicción, concordancia y disyuntiva hermenéutica” (Barzilai, 2007)¹. Así pues, el derecho y la religión constituyen espacios dinámicos delimitados por reglas de juego o instituciones.

Con base en esto, el objetivo del presente trabajo es presentar una visión de algunos de los distintos contextos de interacción entre derecho y religión afectados por el poder político del Estado. Conscientes de la ingente bibliografía sobre las relaciones entre derecho y religión, no se nos escapa que también existe una abundante atención, en gran medida enfocada hacia las confesiones cristianas, en lo que se ha denominado Derecho Eclesiástico del Estado, que se ha traducido en numerosos centros de documentación y análisis, especialmente en el ámbito anglosajón². Por otra parte, también es casi incontable la bibliografía de estas relaciones en los países islámicos, en los que la ley religiosa es ley civil y las escuelas llamadas jurídicas son las que orientan los distintos modos de entender la vida religiosa musulmana.

Por lo tanto, sólo pretendemos revisar algunos enfoques de las dimensiones en que derecho y religión presentan inferencias. Y, valga la advertencia metodológica, hemos preferido precisar el alcance de este análisis principalmente hacia una religión, la cristiana, estructurada a través de la Iglesia —las iglesias—, puesto que, inicialmente, nuestra visión surge desde un contexto occidental. En ese marco conceptual e histórico podemos analizar la virtualidad de la religión como fundamento del derecho en Occidente y su función en sociedades políticas laicas.

¹ En el mismo sentido, son varios los autores que hablan: Chacón-Mata (2016), Sardiñas-Iglesias (2016). Interesa recordar, como hace Cristóbal Orrego-Sánchez (2011), que la hermenéutica jurídica en la segunda mitad del siglo xx, desde la filosofía analítica, va considerando lo que Dworkin denominaba como “el derecho como integridad”, disponiendo “las reglas del derecho positivo y los principios éticos objetivos para conformar una única realidad normativa” (p. 555). Otros teóricos de la misma escuela, como Krammer, Raz o Endicott, también integran los juicios morales en la solución que el juez da: “ya no se ven los argumentos morales como esencialmente ajenos al razonamiento práctico del juez en cuanto tal” (p. 556). Esta valoración moral integrada en el Derecho también está presente en Arthur Kaufmann, en la teoría de la argumentación jurídica de Alexy y en Peczenic.

² Sin pretensión más que ejemplificadora, pueden citarse, entre esos centros de interés sobre la religión y el derecho, los siguientes, con sus correspondientes webs: Centre for Law and Religion, de la Cardiff Law School en Gran Bretaña: <http://www.law.cf.ac.uk/clr/> (recup. el 17-8-2016); en EE.UU.: *Center for Law and Religion* de la Universidad St. Johns: <http://www.stjohns.edu/law/center-law-and-religion>, (recup. el 31-8-2016); *International Center for Law and Religion Studies*, de la J. Leuben Clark Law School: <http://www.iclrs.org/> (recup. el 17-8-2016); la *Chair in Law and Religions*, de la Universidad Católica de Lovaina: <http://www.uclouvain.be/en-chaire-droit-religions> (recup. el 31-8-2016); la red *International Consortium for Law and Religion Studies*, <http://www.iclars.org/> (recup. el 17-8-2016); *Center for the Study of Law and Religion*, en la Universidad Emory: <http://cslr.law.emory.edu/> (recup. el 17-8-2016); el archivo y las revistas *Österreichisches Archiv für Recht & Religion*, Plöchl, <http://www.univie.ac.at/recht-religion/archiv/2014-2.html> (recup. el 31-8-2016); *Rutgers Journal of Law & Religion*, <http://lawandreligion.com/> (recup. el 31-8-2016) y *Journal of Law and Religion*, Hamline University, School of Law, <http://law.hamline.edu/jlr/index.html> (recup. el 17-8-2016).

II. Trascendencia de la relación entre derecho y religión

La relación entre derecho y religión en el ámbito jurídico genera la aparición de distintos sistemas de derecho sacro, de muy considerable desarrollo en el caso de las tres grandes religiones monoteístas: el derecho canónico del cristianismo, la *halajá* judía y la *sharia* islámica. En una perspectiva epistemológica, son ciencias sagradas, pero de naturaleza jurídica (Bosca, s.f., pp. 1-3). Especial relevancia tiene el primero, pues el derecho de la Iglesia católica históricamente está intrincado en la formación y despliegue del derecho occidental, que se desarrolla con independencia de él, al contrario de lo que ocurre en las sociedades musulmanas, en que la ley religiosa también es puramente ley civil.

Al margen habríamos de dejar aquellas propuestas que, desde planteamientos religiosos, bien “espiritualistas”, bien escatológicos, despreciaron el papel del derecho en la vida humana. Y, con una formulación distinta, aquellas otras teorías, que desde la “revolución”, verdaderamente considerada como un *eschaton*, ven al derecho como una superestructura en vías de desaparecer por un espíritu revolucionario permanente³.

En el ámbito de las Ciencias Sociales, la trascendencia de la relación entre derecho y religión queda establecida en la literatura científica con la recepción de la obra de Max Weber⁴, continuadas y enriquecidas por la creciente influencia de los estudios antropológicos, en gran parte por autores como Hoebel (1954), que han explorado las conexiones entre religión, orden y reglas religiosas.

La religión ofrece una orientación para entender el significado del mundo, lo que se integra con un conjunto de prácticas individuales y comunitarias, impulsadas por la fe (An-Na’im y McEvoy-Levy, 2001). Peter L. Berger explica la religión como una actividad humana que, igual que crea la sociedad, crea la religión, advirtiendo que en unos casos el efecto de un proceso social puede ser la generación de un hecho religioso y, en otros casos, el hecho religioso puede ser el que genera el proceso social (Berger, s. f. [1967], pp. 65-66). Por “estructura de plausibilidad” considera a las condiciones en que las religiones determinan una explicación del mundo completa, y con carácter monopólico, y que en el mundo occidental se considera finalizado en el siglo XVI (Berger, s. f. [1967], p. 167), dando lugar a un pluralismo en el que las confesiones religiosas entran en competencia. Al tiempo, se da el fenómeno de la secularización, “el proceso por el cual se suprime

³ Sergio Cotta dedicó el escrito “El derecho y la escatología revolucionaria” al tema, en el que manifestaba que “la esperanza de abolir el derecho y de sustituirlo íntegramente por el espíritu revolucionario no es más que un sueño absurdo, fuente de desesperación, si se capta su imposibilidad o de un endurecimiento terrorista de la ley si se continúa confiando en él” (1978, pp. 117 y 119).

⁴ Hay que recordar que Max Weber desde 1920 dedica una serie sucesiva de escritos que ponen los fundamentos de la sociología de la religión, con *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*; *La religión de China: confucianismo y taoísmo*; *La religión de India: la sociología del hinduismo y budismo*; y *judaísmo antiguo*.

el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura” (Berger, s. f. [1967], p. 134). Como el mismo sociólogo austriaco de la Universidad de Boston desarrolla, el problema de las instituciones religiosas aparece cuando la conciencia y modos de pensar de una sociedad ya no aceptan como indiscutibles sus explicaciones de la realidad, ante lo cual solo cabe adaptarse o resistir. Fazio-Fernández (2007) prefiere ver a la secularización como un proceso histórico con distintas vertientes: una descristianizadora y otra de oportuno deslinde de ámbitos entre lo espiritual y lo material.

El ámbito del derecho presenta particulares características. Determinado en la herencia romano-canónica, al cabo de los siglos, se enfrenta en el siglo XXI a una desestatalización y a una cierta difuminación, a una diversidad jurídica, aunque parta de un mismo tronco. Pero este pluralismo jurídico tiene sus riesgos “porque, a fuerza de ampliar su espectro significativo, el derecho puede llegar a ser tantas cosas que termine por no ser ningún objeto definido” (De Julios-Campuzano, 2005, p. 32).

Dentro de un contexto de pluralismo jurídico y poder político, para entender la relación de estos ámbitos con la religión, es necesario examinar si la multiplicidad de las prácticas religiosas —incluso aquellas prácticas caracterizadas como fundamentalistas— resultan conciliables con el orden democrático (Rozenberg, 1996).

III. Separación entre derecho y religión y Estado e iglesia

Desde la Antigüedad, la relación entre el derecho y la religión se ha visto inmersa en diversas transformaciones históricas. En los momentos más primitivos, cuando el hombre vivía en espacios reducidos, “monocolores”, no tenía cabida la diversidad, ni era posible oponer el orden religioso y el temporal; hasta que la evolución de las formas políticas y su mayor complejidad dieron paso a la identificación entre el poder político y el sagrado, o, lo que es lo mismo, a que el poder político tuviese un carácter sagrado o el poder sagrado un carácter político. El mundo precristiano, afirman De la Hera-Pérez y Soler (1994, pp. 37-38), es pues un mundo monista: religión y política aparecen confundidas; el hombre es dirigido hacia sus fines individuales y sociales por un poder investido simultáneamente del doble carácter religioso y temporal; religión y política constituyen un todo único y armónico.

Esa concepción, que en Oriente fraguó en grandes imperios teocráticos, es la que se halla desde Egipto a la América precolombina, pero también entre los judíos. Se entienden como hierocracias a esos regímenes en los que la organización política se subordina a la religiosa y en las cuales son los sacerdotes los que gobiernan. Pero en Occidente, como explicaba D’Avack, tuvo un sentido diferente, entre griegos y romanos:

el elemento religioso resulta ínsito y connatural a su estructura orgánica, pero no ya como principio informador y nota dominante de su vida y actividad, sino cabalmente como un simple accesorio y elemento subsidiario y subordinado (...). En él la religión aparece como una noción eminentemente social como una rama de la actividad estatal y, en una palabra, del culto a la ciudad. (Citado en González del Valle, 1997, p. 23)

Bajo esta perspectiva, Grecia y Roma parecían desvinculadas de modelos teocráticos, pero hay que recordar que a partir del 12 a. C., Octavio Augusto asume el título de *Pontifex Maximus*, que mantendrá unido poder religioso y político durante todo el Imperio. El cristianismo nace y se extiende en ese contexto.

Aunque el reino predicado por Cristo es escatológico, tiene una vocación de predicación expansiva en el mundo terreno, de manera visible; propugna una relación directa entre un Dios personal y cada ser humano, posee una sobresaliente dimensión comunitaria y, de modo novedoso, manifiesta una independencia, pero no rechazo, respecto a los gobernantes de la ciudad terrena (Mt., 22, 21; Mc. 12, 17; Lc. 20, 25; Lombardía, 1980, p. 41; Martí-Sánchez, 2006, p. 1). Aunque esta misma afirmación ha sido reconsiderada desde determinados sectores actuales, como la teología de la liberación, y puede ser matizada (Sardiñas-Iglesias, 2016, pp. 309-310), esa es la postura con la que la Iglesia operó en su doctrina y su praxis. La dialéctica entre Iglesia —poder espiritual, religioso— y poder político va a ser afectada por transformaciones y pruebas continuas con el transcurrir de los siglos, pero “todos (...) arrancan de la distinción de órdenes operada por el cristianismo, y responden a las distintas posiciones adoptadas al respecto por el propio cristianismo en el largo curso de los siglos” (De la Hera-Pérez, 1974, p. 615).

El esquema “dualista” de distinción entre las dos formas de vida social que son la religión y la política, con unos poderes que las han de regir, delimitados en sus competencias y reglas de conducta, tiene una formulación teórica transcurridos ya casi quinientos años, en la carta que el obispo de Roma, el papa San Gelasio, escribe al emperador en el 494. Pero ese esquema no siempre se vio aplicado de la misma forma, sino que constituyó la base común de diversas construcciones, incluso antitéticas las más de las veces, dando lugar a sistemas muy diferentes: cesaropapismo, hierocratismo, regalismo, teoría de la *potestas indirecta...* (González del Valle, 1997, pp. 25-45; Navarro-Valls y Palomino, 2003, pp. 23-176; De la Hera-Pérez, 1974, p. 637).

El derecho y la religión nunca se llegan a separar del todo, no representan manifestaciones culturales plenamente independientes que, incluso, optan por integrar a manifestaciones religiosas tradicionales, reconocidas dentro de la multiculturalidad⁵. Con independencia de las transformaciones sociales más

⁵ Una interesante perspectiva es la que muestra el reconocimiento de la eficacia jurídica de las prácticas de pueblos indígenas; por ejemplo, Perafán-Simmonds (1995) para Colombia.

recientes, y tan variables entre unos y otros lugares del mundo, la religión está insertada en las prácticas diarias de tantos individuos, en Occidente como en Oriente. Al margen de las supervivencias en ambientes políticos hostiles, esas prácticas son experimentadas y reconocidas tanto en los sistemas jurídicos que tempranamente han respetado derechos civiles, como, incluso en aquellos poscomunistas que se apresuraron a establecer escenarios más progresistas y garantistas de derechos y libertades (Riobó-Serván, 2004). En ese sentido, la ficción jurídico-constitucional occidental más radical, que pregona la separación de la religión del Estado y del Derecho (Blancarte, 2008), no deja de resultar problemática, ya que la religión constituye un componente representativo en la formación de los estados modernos, las leyes y las ideologías jurídicas.

El modo oriental de entender la fe, tendente a una consideración monista, compenetrada con el poder político, se mantiene hasta hoy en gran medida en Estados confesionalmente islámicos. Y, sin embargo, incluso en ellos es posible identificar la existencia de una profunda interacción entre elementos diferentes, pero conciliables, como los introducidos por la *sharia* (derecho islámico) y las reglas estatales de corte técnico-jurídico, con mayor permeabilidad o propensión al cambio (Aguilera-Barchet, 2007, pp. 108-116). La mutua inferencia entre derecho y religión ha significado que propuestas alternativas más receptivas a los derechos humanos hayan impregnado ámbitos como lo comercial y las relaciones entre estados musulmanes y el resto de la comunidad internacional.

La religión ha adquirido una manifestación visible e incluso se expresa como una reacción a una racionalidad secular y a la modernidad. A ello hay que añadir su importancia en procesos de paz y la relevancia que tiene en la formación de las conciencias de sus seguidores, de cara a la formación de un consenso ético fundamental en la sociedad (Martí-Sánchez, 2006, p. 1; Bosca, 2007, pp. 4-8). De ahí también lo oportuno de un esfuerzo de racionalización, que se ha propuesto para creyentes e increyentes, para superar estériles enfrentamientos laicismo-fundamentalismo y que caracteriza, por ejemplo, a las propuestas de Jürgen Habermas. La religión, según hemos apuntado, queda fundida, incluso en la modernidad, en la vida de la sociedad.

IV. El transcurrir de la religión como fundamento de la ley

Las estrechas relaciones entre el derecho y la religión se han transformado constantemente a través de la historia. A partir de la conceptualización de la ley divina como una ley impulsada desde una fe en Dios o en fuerzas divinas, la moralidad y la legalidad se incrustan en la religión (Pinkler, 1998).

Introducir un prisma religioso para observar y comprender la esencia de la ley ha sido una constante en los escritos de teólogos como San Agustín y Santo Tomás de

Aquino, y desde antes, al vincular la ley humana con la natural y esta con la eterna, según un “orden” (Hofmann, 2002, pp. 119-128; Ciuro-Caldani, 1993, pp. 45-55). La interacción entre derecho y religión presenta una evolución, sobre la que inciden acontecimientos como la revolución copernicana del siglo *xvi* (Russell, 1951), la racionalización cartesiana de la fe en el siglo *xvii*, la revolución kantiana del siglo *xviii*, que implicaron un cambio en la comprensión de la conciencia humana y la racionalidad como signo manifiesto de la misma (Ciuro-Caldani, 1993, pp. 77-74, 119-120, y 188-202; Truyol y Serra, 1998a, 1998b y 1998c).

Posteriormente, con fundamento en autores como Grocio o Hobbes, se sientan las bases de un divorcio parcial entre el derecho y las expresiones teológicas en el ámbito de la ley. Estos experimentos se hacen más constantes a partir del siglo *xvii* y se adscriben a un intento por otorgar supremacía a la agregación de voluntades individuales inmersas en un contractualismo metafórico (desde Hobbes, Locke y Rousseau). Ciertamente, la religión ha atravesado por un proceso de distanciamiento del Estado absolutista, totalitario, déspota y antidemocrático (Uribe-López, 2010) establecido como instrumento de poder, donde un grupo implanta relaciones de dominación y desecha la “cooperación voluntaria” como mecanismo de convivencia pacífica. Esto se ve reflejado en escenarios donde preponderan arreglos institucionales (mediante disposiciones ejecutivas del poder civil), limitando la identidad religiosa y la expresión de la fe. Por lo tanto, cualquier comprensión del derecho debe deconstruir la separación entre la religión y el derecho, cuando este último es reflejo de una legislación con tendencia totalitaria que en definitiva es atentatoria contra las libertades civiles.

Asimismo, se debe considerar que las facetas genealógicas entre el derecho y la religión se complementan por períodos históricos, a pesar de las variaciones en las formas en que ha producido la interacción entre derecho, religión y poder en el transcurso de la Historia⁶. Y, además, la afinidad entre el derecho y la religión es de carácter simbólico, y se muestra a través de la elaboración de su epistemología y lenguaje (Bourdieu, 2001; Cortina, 2001). Esto cobra mayor relevancia cuando se considera que un derecho que pretende ignorar el hecho religioso puede desembocar en formulaciones estatistas⁷ que restringen derechos y prevalecen sobre el valor justicia.

⁶ Resulta muy significativo reparar la inicial confrontación entre cristianismo y poder romano, un imperio fundamentalmente pluralista, pero que opta precisamente por hacer del sincretismo una política de Estado, como expone Suárez-Bilbao (2006, pp. 301-305 y 340-343), en su magistral estudio y relato del paso del judaísmo al cristianismo.

⁷ Aclaremos que, si hablamos de “estatistas” y no de “estatales” es porque, aunque el propio *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia no incluya expresamente este adjetivo, sí lo hace con el sustantivo del que deriva: “estatalismo”, que remite a “estatismo”, con el siguiente significado: “Del ingl. *statism*, de *State* ‘Estado’ e *-ism* ‘-ismo’. 1.m. Tendencia que exalta el poder y la preeminencia del Estado sobre las demás entidades sociales”. Este sentido ideológico es el que nos parece que existe detrás de determinadas intervenciones del Estado.

La vitalidad que la proximidad de la religión facilita al derecho se puede ejemplificar a través de los derechos “sacros”, especialmente en el derecho canónico⁸, cuya notabilidad se remonta alrededor del siglo xi, alcanzando un protagonismo en la fundación de los estudios y el propio desarrollo del derecho y el pensamiento jurídico occidental (una breve síntesis fundamental, p. ej., en Salinas-Araneda, 1996). Este complejo sistema de reglas fue creado por la Iglesia católica con el fin de generar normas de gestión de sus bienes, personal, conocimientos y fe religiosa (Hervada y Lombardía, 1970; Martín de Agar, 2014). Junto al derecho romano constituye la base de las regulaciones del derecho occidental, europeo en su origen (Cannata, 1996; Hespanha, 2002). Entretanto, el derecho musulmán se establecía en los territorios que conquistaban sus creyentes y surgían distintas escuelas jurídicas, siempre desde una perspectiva que integraba al derecho en la religión (Aguilera-Barchet, 2007, pp. 96 y ss.). Su influencia sólo se extiende a los países donde se impusieron.

Pero el proceso de institucionalización de la religión, como conjunto de creencias del cual emana un complejo sistema de reglas de juego, se ha visto matizado por un proceso paralelo de secularización. A partir del siglo xvi este proceso alcanzó mayor notoriedad con el surgimiento del luteranismo, calvinismo y anglicanismo como escisiones de la fe (Ehler, 1966, pp. 79-93)⁹. Asimismo, se vio influenciada por revoluciones políticas, como la francesa, la estadounidense y, de modo drástico, la rusa, que persiguieron una mayor separación formal entre el derecho y la religión.

En definitiva, el modo con que el Estado gestiona el hecho religioso da lugar a una gran diversidad de modelos, desde la identificación total hasta la persecución (Navarro-Valls y Palomino, 2003, pp. 23-176). Incluso, un modelo de laicidad al final no llega a significar una completa separación material, sino una distinción de reglas.

V. Derecho y tradiciones de laicidad

En el sistema constitucional contemporáneo, la religión aspira, por vía del derecho natural, a proponer un fundamento para los derechos humanos. La Iglesia católica así lo asumió, quizá desde el pontificado de Juan xxiii, pero muy especialmente, durante el de Juan Pablo ii (Garitagoitia-Eguía, 2002). Alexy (2007) ve en la fundamentación religiosa (parece referirse claramente a la judeo-cristiana) una de las más sólidas bases para los derechos humanos:

⁸ La *halajá* judía —“ir en la recta dirección”— es el conjunto de preceptos tradicionales, de fuente bíblica y rabínica. La *sharia* —“camino del manantial”— es una regla de conciencia personal, un código de conducta moral que en varios estados islámicos ha sido instituida como ley civil. (Bosca, s.f., pp. 2-3). Se atribuye a Mahoma la sentencia: “religión y derecho son como las dos caras, convexa y cóncava, de una misma articulación”, según recoge Ciuro-Caldani (2013, p. 159).

⁹ De la Hera-Pérez (1974) da cuenta de que: “Lutero, quemando públicamente el *Corpus Iuris Canonici* a la vez que la bula que le excomulgaba, daba pruebas inequívocas de haber comprendido que, si quería romper con la Iglesia católica, tenía que romper con su Derecho, con su estructura jurídica (...) Así, al tiempo que rechazaba al Derecho Canónico en que se apoyaba la estructura romana, puso a su iglesia en manos del poder secular, al que encomendó en cada país el gobierno de las comunidades reformadas” (p. 640).

(...) quien cree que los hombres son creados por Dios a su imagen y semejanza tiene un buen fundamento para ver a los mismos como algo que tiene un valor o una dignidad. Un valor o una dignidad tales son un fundamento sólido para los derechos humanos. (p. 240)

Y, si bien efectivamente la religión ha constituido una fuente importante para el desarrollo de los derechos humanos (Nino, 1989; Truyol y Serra, 1984); y constituye también una ontología para la proyección de la teoría legal¹⁰, no son escasos los momentos, sobre todo desde el siglo XIX, en los cuales el discurso ideológico desde el poder, fundamentalmente el nacionalismo, ha utilizado a la religión para sus propios fines.

A través de categorizaciones legales enmarcadas en mitos, líderes políticos han efectuado exaltaciones interesadas del significado de la religión para consolidar un espíritu nacional. Al tomar como punto de partida los fuertes deseos y expectativas humanas, el nacionalismo entrelaza religión y nacionalidad para consolidar un mecanismo político que moviliza a las personas con diferentes intereses hacia lo que puede ser percibido como común objetivo público (Galindo-Cáceres, 1996).

No se puede negar, en primer lugar, un interés de la organización política por la religión (Llamazares-Fernández, 2002, pp. 51-52). Y, en este sentido, se advierten también los riesgos que para el Estado puede acarrear la confrontación con las creencias religiosas. Por eso se puede entender que, en las sociedades modernas, que han atravesado procesos de secularización, aparezca el concepto de laicidad y, en su versión radical, el laicismo (Bosca y Miguens, 2007; Llamazares-Fernández, 2002, p. 52; y una lúcida y ponderada exposición en Navarro-Valls y Palomino, 2003, pp. 23-176). Pero, sin los efectos de la religión como una fuerza social, las sociedades modernas también podrían estar condenadas al fracaso. De tal modo que estas consideraciones sobre la laicidad y la tentación del intervencionismo estatal pueden ser de utilidad con el propósito de superar visiones etnocentristas reduccionistas.

Una de las estrategias políticas de corte estatista, intervencionista o laicista propugna la exclusión de la religión como fuerza organizada públicamente y la posibilidad de su relevancia política. Puede considerarse entre los esfuerzos invasivos para construir un modelo de Estado fundamentalmente secular, configurando la colectividad nacional de manera sistemática para mantener toda referencia religiosa en un ámbito exclusivamente íntimo, privado. La secularización constitucional de la religión puede servir a estas estrategias, a pesar de que haya sido impulsada por una visión liberal de la religión (Blancarte, 2001; Álvarez-Tardío, 1998). Los dos ejemplos arquetípicos están representados por Francia y los EE.UU., desde sus

¹⁰ Existe discusión sobre la fundamentación de los Derechos Humanos (Alexy, 2007) y, aunque un sector de la doctrina los critique por su carácter ideológico y ajeno al concepto tradicional del Derecho Natural, no es escaso en cantidad ni categoría el número de los filósofos que entroncan a los derechos humanos con el iusnaturalismo (ej. Hervada, 1982; Velázquez-Monsalve, 2013). La argumentación del magisterio católico ha sido especialmente incisiva con S. Juan Pablo II (2005).

revoluciones en el declinar del siglo XVIII. Ya sea a través de una ideología jurídica del republicanismo laico, con un proyecto de desconfesionalización del Estado, para liberarse del catolicismo como religión oficial (Francia)¹¹ o la neutralidad del Estado (EE.UU.)¹², en que las leyes ni pueden reconocer a una religión, ni, en otro extremo, pueden impedir su ejercicio (González del Valle, 1997, pp. 42-43; Lombardía, 1980, pp. 74-79).

Junto a los esfuerzos liberales de secularizar el Estado en Francia o para liberarlo de compromisos formales concretos, como en los EE.UU., otra estrategia estatalista ha consistido en otorgar un tratamiento preferencial a las minorías religiosas y limitar la ascendencia de la identidad religiosa propia de la circunscripción territorial. Por otra parte, el reto para las tendencias intervencionistas ha sido concordar el veto estatal de las manifestaciones, con los compromisos igualitarios constitucionalizados a través de la histórica libertad de culto. Este desafío ha sido respondido mediante dos argumentos: en primer lugar, la consideración de que los derechos individuales preceden a cualquier otra concreción del “bien común”; y, en segundo lugar, afirmar la neutralidad del Estado y la confianza en que proporcione la justicia de un procedimiento imparcial (Rawls, 2006a; Barry, 1995).

Plantear la interacción entre religión y derecho sin dimensionar adecuadamente el rol de las identidades religiosas en el Estado puede significar una obstrucción a libertades de las personas. Los dos argumentos expuestos pueden presentar problemas al implicar una deformación de los derechos individuales y que ello, al final, afecte a la justicia ontológica, que se desacopla de las experiencias humanas donde prevalece la complejidad. Para ello puede resultar conveniente llegar a puntos de entendimiento, en referencia a las normas básicas de justicia; y en los casos que excedan a ese marco básico de justicia, optar por la negociación y el compromiso (Habermas, 1999, p. 238).

Tampoco conviene dejar de lado los peligros de un maximalismo religioso que, en consonancia con los modelos históricos de relaciones entre poder político y poder religioso, aspire a que las organizaciones religiosas mantengan una conflictiva preeminencia. Más aún cuando sociológicamente estas ya no resulten tan significativas como antaño y, aun cuando lo sean, si la atención a sus postulados puede significar una cierta situación real de monopolio y de quiebra de los valores de equidad e igualdad. Asimismo, determinadas exigencias morales (especialmente, por ejemplo, en el ámbito de la educación, la familia o la sanidad) podrían tener que ser objeto de transacción en un orden político pluralista, buscando un equilibrio entre las exigencias de la conciencia de unos y otros ciudadanos y los intereses estatales de un buen gobierno.

¹¹ La Revolución francesa parte de un presupuesto de ruptura en el aspecto religioso que no se da en la norteamericana, en donde cada estado tenía una confesión prevalente (Lombardía y Fornés, 1980, pp. 78-79 y 84-85).

¹² En EE.UU. hubo de vencerse paulatinamente una mentalidad práctica adversa al catolicismo y al judaísmo (Navarro-Valls y Palomino, 2000, p. 327) y se fue transitando del inicial respeto al pluralismo cristiano a un amplio pluralismo religioso (Salinas-Araneda, 2004, pp. 43-44).

VI. Conclusiones

La religión en su multiplicidad de formas y facetas puede entrar en conflicto con libertades civiles, expresadas mediante el conjunto de reglas político-jurídicas que se definen como derechos humanos, aunque la religión en sí misma encarna un espacio de derechos humanos a través del cual cabe establecer un marco ético-normativo de disidencia contra formas de autoritarismo estatal. Este escenario se constituye en un soporte fáctico de principios como el de libertad religiosa y de conciencia, que a su vez tiene manifestaciones específicas como las objeciones de conciencia: al servicio militar, a determinadas prácticas en el ámbito sanitario contra la vida, etc. (Navarro-Valls y Martínez-Torrón 1997).

Quizá, en la práctica política, este es un punto que puede suponer riesgos de instrumentalización ideológica. Existen unos derechos humanos pacíficamente admitidos (al menos teóricamente) en sus formulaciones internacionales, pero el riesgo consiste en propugnar determinados modos de extensión y reinterpretación en colisión con cosmovisiones legítimas de carácter religioso¹³. Estas redefiniciones de derechos humanos de legitimidad discutible han suscitado rechazos y reacciones. Estas actuaciones llevan incluso a formular una suerte de intervención política sobre las creencias específicamente morales. Temas como el aborto, la eutanasia, el matrimonio entre personas del mismo sexo han suscitado vivos debates y no es de suponer que sean materias que se puedan resolver pacíficamente de modo unilateral.

A pesar de la trascendencia de la religión como fenómeno político social y que a través de su hermenéutica incentiva el desarrollo de la sociedad civil, las creencias religiosas han sido objeto de represión por los Estados en algunos casos, partiendo de consideraciones negativas contra ellas o bien han sido instrumentalizadas para justificar políticas represivas de derechos y libertades en otros (Chersi, 2000). Un recorrido histórico permite sospechar cierta dificultad, si no incapacidad, del Estado para activar propuestas de una justicia imparcial donde se reconozca de manera efectiva la relevancia de la interacción entre religión y derecho¹⁴.

¹³ Por ejemplo, la formulación de la ex candidata a la presidencia de los EE.UU., H. Clinton, en el contexto de un congreso feminista, en el Lincoln Center de Manhattan en abril de 2015: "Los códigos culturales profundamente enraizados, las creencias religiosas y las fobias estructurales han de modificarse. Los gobiernos deben emplear sus recursos coercitivos para redefinir los dogmas religiosos tradicionales". Versión traducida de <https://laicismo.org/2015/ultracatolicos-afirman-que-hillary-clinton-declara-la-guerra-a-la-religion-por-defender-el-aborto-o-el-matrimonio-gay/126197>; la versión original en <https://www.youtube.com/watch?v=7f8of3NAX-c>

En ciertos ámbitos menores de la ONU, también se han manifestado opiniones con la misma tendencia intervencionista. La más llamativa fue el informe presentado por el Comité de Derechos del Niño que, en febrero de 2014, exigió a la Iglesia católica que reformara sus cánones relativos al aborto, entre otras recomendaciones exorbitantes (respondidas por el sociólogo experto en materia religiosa Massimo Introvigne: "L'Onu dichiara guerra alla Chiesa", *La nuova Bussola quotidiana*, disponible en <http://www.lanuovabq.it/it/articoli-lonu-dichiara-guerra-alla-chiesa-8372.htm>). Más recientemente, el 9 de febrero de 2017, el designado experto de Naciones Unidas para los derechos LGBTQ, V. Muntarhorn, manifestaba que "hay algunos derechos absolutos y otros que no lo son", explicitando que "la libertad de expresión y la libertad religiosa no son derechos absolutos y podrán ser limitados si es necesario" disponible en <http://www.togayther.es/noticias/visibilidad-lgtb/experto-lgtb-la-onu-propone-limitar-la-libertad-religiosa/>

¹⁴ No se pueden negar, por otra parte, esfuerzos notables para salvaguardar el ejercicio de una libertad religiosa en sus distintas manifestaciones, debidos a la labor de tribunales y organizaciones internacionales de derechos humanos en este sentido. Navarro-Valls y Palomino (2000, pp.187-229) relacionan diversos instrumentos y sentencias.

Importa pues precisar el alcance de la religiosidad y la secularidad, lo que implica un pormenorizado estudio del principio de igualdad como instrumento para la existencia de un orden y coexistencia pacífica entre los individuos de una comunidad política plural. Un reconocimiento de este aspecto requiere de políticas públicas inclusivas y abiertas a otros fenómenos complejos como la multiculturalidad de comunidades religiosas con creencias opuestas, que se identifica con lo que se viene denominando “laicidad positiva” (Llamazares-Fernández, 2002, p. 52; Bosca, s. f., p. 6).

Llevar a la práctica una decisión firme de equilibrio entre religiosidad y secularidad implicaría, podemos apuntar, aplicar un criterio de “libre competencia” a la materia confesional. Una “libre competencia” que exige, más allá de las convicciones personales y de la explicación asumida como verdadera del mundo y de la historia, hacer posible que las distintas creencias y no creencias de quienes constituyen una comunidad puedan convivir pacíficamente. Y que se expresa por medio del respeto a la sociedad civil; no limita lo individual, sino que le confiere una mayor solidez, a partir de la supresión de la discriminación y el respeto a la autonomía y libertad de creencias y culto como condición, también comunitaria, inherente al ser humano. Ante la incapacidad de integrar a los individuos en proyectos comunes de largo alcance, y las carencias del Estado de Derecho para proveer de razones suficientes a sus ciudadanos, las tradiciones “prepolíticas”, como la conciencia y las grandes culturas religiosas, están llamadas a desempeñar un papel de cohesión, muy lejos de confesionalismos que las sociedades actuales no admiten como tolerables (Habermas, 2006, p. 131).

Referencias Bibliográficas

- Aguilera-Barchet, B. (2007). *Iniciación Histórica al Derecho Musulmán*. Madrid: Dykinson Instituto de Estudios Jurídicos Internacionales.
- Alexy, A. (2007). ¿Derechos humanos sin metafísica? *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 30, 237-248. DOI: <https://doi.org/10.14198/DOXA2007.30.33>
- Álvarez-Tardío, M. (1998). Política y secularización en la Europa contemporánea. *Studia histórica. Historia contemporánea*, (16), 143-166. <https://revistas.usal.es/index.php/0213-2087/article/view/5879>
- An-Na'im, A. A., y McEvoy-Levy, S. (2001). Sinergia e interdependencia entre derechos humanos, religión y secularismo. *Polylog*, (3), pp. 1- 43. <https://them.polylog.org/3/faa-es.htm>
- Barzilai, G. (2007). *Law and Religion*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Barry, B. M. (1996). *Justice as impartiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Berger, P. L. (sin fecha). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Blancarte, R. J. (2001). Laicidad y secularización en México, *Estudios Sociológicos*, XIX (57), 843-855. <https://www.redalyc.org/pdf/598/59805712.pdf>
- Blancarte, R. J. (2008). El porqué de un Estado laico, *Libertades Laicas*, 12, 27-44. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/29908.pdf>

- Bosca, R. (2007). Derecho y Religión. Los derechos religiosos en el mundo secular, *Instituto Acton Argentina para el estudio de la libertad, la religión, la economía*. <http://www.institutoacton.com.ar/oldsite/articulos/rbosca/artbosca17.pdf>
- Bosca, R. y Miguens, J. (2007). *Política y religión. Historia de una incompreensión mutua*. Buenos Aires: Editorial Lumiere.
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales* (2ª ed.). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Cannata, C. A. (1996). *Historia de la Ciencia Jurídica Europea*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Chacón-Mata, A. (2016). Apuntes de hermenéutica interpretativa en materia de derechos humanos. *Revista Judicial*, 118, 33-60. https://silo.tips/queue/apuntes-de-hermeneutica-interpretativa-en-materia-de-derechos-humanos?&queue_id=-1&v=1608130607&u=MTkwLjYzLjExNy4yNTM=
- Ciuro-Caldani, M. Á. (1993). *Edad Media. Edad Moderna*. Rosario: Fundación para las Investigaciones Jurídicas.
- Ciuro-Caldani, M. Á. (2013). La religión como respuesta jurídica (significados jurídicos de la religión. Aportes a la 'Jurirreligiosidad'). *Revista de Filosofía Jurídica y Social*, 34, 147-258. <http://www.centrodefilosofia.org/Revlnv/Revlnv3410.pdf>
- Cortina, A. (2001). *Alianza y contrato: política, ética y religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Cotta, S. (1978). *Itinerarios humanos del derecho* (2ª ed.). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- De Julios-Campuzano, A. (2005). Globalización, pluralismo jurídico y ciencia del derecho. En A. De Julios-Campuzano, *Dimensiones jurídicas de la globalización* (pp. 13-40). Madrid: Dykinson.
- De la Hera-Pérez, A. (1974). Evolución de las doctrinas sobre las relaciones entre la Iglesia y el poder temporal. En VV. AA., *Derecho Canónico* (vol. II) (pp. 614-682). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- De la Hera-Pérez, A. y Soler, C. (1994). Historia de las doctrinas sobre las relaciones entre Iglesia y Estado. En VV. AA.: *Tratado de Derecho Eclesiástico* (pp. 35-84). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Ehler, S. (1966). *Historia de las relaciones entre Iglesia y Estado*. Madrid: Rialp.
- Escobar-Marín, J. A. (2006). El derecho de libertad religiosa y sus límites jurídicos. *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, (13, 100), pp. 13-100. <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewj0iqGk5NLtAhVGrFkKHehZCoIQFJAeegQIAhAC&url=http%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F1465562&usg=AOvVaw1B7oc8A7ZAxE4NqmtGplO>
- Fazio-Fernández, M. (2007). *Historia de las ideas contemporáneas*. Madrid: Rialp.
- Galindo-Cáceres, J. (1996). Cultura de información, política y mundos posibles. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, (2 3), pp. 9-23. <https://www.redalyc.org/pdf/316/31600302.pdf>
- Garitagoitia-Eguía, J. R. (2002). *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*. – Colección Cuadernos y Debates. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Gherzi, S. (2000). Derecho, religión y poder. *Lecciones y Ensayos*, 75, 235-258. http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/pub_lye_numeros_75.php
- González del Valle, J. M. (1997). *Derecho Eclesiástico Español* (4ª ed.). Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad.
- Grossi, P. (2006). *La primera lección de Derecho*. Madrid-Barcelona: Marcial Pons Ediciones.
- Guzmán-Brito, A. (2013). Breve relación histórica sobre la formación y el desarrollo de la noción de derecho definido como facultad o potestad («derecho subjetivo»). *Ars Iuris Salmanticensis*, (1), pp. 69-91. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4293597>
- Guzmán-Brito, A. (2016). La recepción de la palabra 'norma' en el vocabulario de la ciencia jurídica. *Persona y Derecho*, 75, 5-35. <https://dadun.unav.edu/handle/10171/45782>
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Editorial Paidós.

- Hervada, J. (1982). Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la filosofía del derecho. *Persona y Derecho*, 9, 243-256. <https://dadun.unav.edu/handle/10171/12040>
- Hervada, J. y Lombardía, P. (1970). *El derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de derecho canónico*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Hespanha, A. M. (2002). *Cultura jurídica europea. Síntesis de un milenio*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Hoebel, E. A. (1954). *The law of primitive man. A Study in Comparative Legal Dynamics*. Massachusetts: Harvard Atheneum.
- Hofmann, H. (2002). *Filosofía del Derecho y del Estado*. Bogotá: Editorial Universidad Externado de Colombia.
- Juan Pablo II. (2005). *Memoria e identidad*. Madrid: Esfera de los Libros.
- Llamazares-Fernández, D. (2002). Religión y Derecho. Historia de una separación, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 7, 51-64. <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0202130051A>
- Lombardía, P. y Fornés, J. (1980). Síntesis histórica de las relaciones entre poder temporal y poder espiritual. En J. Ferrer-Ortiz (coord.), *Derecho Eclesiástico del Estado Español* (pp. 21-51). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Martí-Sánchez, J. M. (2006). *Derecho y factor religioso en la Historia, Materiales y notas para el estudio del Derecho Eclesiástico*. Universidad de Castilla La Mancha. <http://www.uclm.es/area/derechoeclesiastico>
- Martín de Agar, J. T. (2014). *Introducción al Derecho Canónico*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Morandé, J. A. (2000). Derechos Humanos y Religión Civil en la Iglesia Católica de Estados Unidos. *Estudios Internacionales*, 33(131/132), pp. 93-111. <https://core.ac.uk/download/pdf/46534109.pdf>
- Navarro-Valls, R. y Martínez-Torrón, J. (1997). *Las objeciones de conciencia en el derecho español y comparado*. Madrid: McGraw-Hill.
- Navarro-Valls, R. y Palomino, R. (2003). *Estado y religión. Textos para una reflexión crítica*. Madrid: Editorial Ariel.
- Nino, C. S. (1989). *Ética y derechos humanos: un ensayo de fundamentación* Buenos Aires: Astrea, col. *Filosofía y Derecho*.
- Orrego-Sánchez, C. (2011). Un juicio justo: la especificación del juicio legal en la filosofía jurídica analítica, la hermenéutica iusfilosófica y la teoría de la ley natural. *Anuario Filosófico*, 44 (3), 543-565. <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-filosofico/article/view/1350>
- Perafán-Simmonds, C. C. (1995). *Sistemas jurídicos paez, kogi, wayúu y tule*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Pinkler, L. (1998). El problema de la ley en la Antígona de Sófocles. *Persona y Derecho*, 39, 165-172. <https://dadun.unav.edu/handle/10171/13691>
- Radbruch, G. (2014). *Introducción a la Filosofía del Derecho*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2006a). *Teoría de la justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2006b). *Liberalismo político*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Recasens-Siches, L. (1939). *Vida humana, Sociedad y Derecho. Fundamentación de la Filosofía del Derecho*. México D. F.: La Casa de España en México.
- Riobó-Serván, A. (2004). Libertad religiosa y derecho bajo el comunismo: la experiencia checoslovaca. *Ius canonicum*, 44, (88), 589-647. <http://dadun.unav.edu/handle/10171/6849?locale=es>
- Rozenberg, D. (1996). Minorías religiosas y construcción democrática en España. Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 74, pp. 245-265. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=760615>
- Russell, B. (1951). *Religión y ciencia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Salinas-Araneda, C. (1996). Una aproximación al Derecho Canónico en perspectiva histórica. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 18, 289-360. <http://www.rehj.cl/index.php/rehj/article/viewArticle/250>

Rubén Méndez Reátegui, Jesús-María Navalpotro Sánchez-Peinado

- Salinas-Araneda, C. (2004). *Lecciones de Derecho Eclesiástico del Estado de Chile*. Valparaíso: Ediciones Universitarias Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Sardiñas-Iglesias, L. (2016). Una hermenéutica de la cruz de Jesús desde el realismo político, *Albertus Magnus*, 6, (2), pp. 297-324. <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/albertus-magnus/article/view/2590>
- Steigenga, T. J. (2005). Democracia y el crecimiento del protestantismo evangélico en Guatemala: Entendiendo la complejidad política de la religión 'pentecostalizada'. *América Latina Hoy*, 41(1), 99-119. <https://revistas.usal.es/index.php/1130-2887/article/view/2438>
- Suárez-Bilbao, F. (2006). *De Jerusalén a Roma. La historia del judaísmo al cristianismo (de 272 a C. a 392 d. C.* Madrid: Editorial Ariel.
- Truyol y Serra, A. (1984). *Los derechos humanos* (3ª ed.). Madrid: Tecnos.
- Truyol y Serra, A. (1998a). *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Vol. 1: De los orígenes a la Baja Edad Media. Madrid: Alianza Editorial.
- Truyol y Serra, A. (1998b). *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado* (4ª ed.), Vol. 2: Del Renacimiento a Kant. Madrid: Alianza Editorial.
- Truyol y Serra, A. (1998c). *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Vol.3: Idealismo y Positivismo. Madrid: Alianza Editorial.
- Uribe-López, M. (2010). De Tánatos a Eros: conspiración totalitaria, autoritarismo y deliberación democrática. *Revista Política Colombiana*, 3, 129-139. https://www.academia.edu/328443/De_Tánatos_a_Eros_Conspiración_Totalitaria_Autoritarismo_y_Deliberación_Democrática
- Velásquez-Monsalve, J. D. (2013). El derecho natural en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 43(119), pp. 735-772. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=151430876008>