

XXVI

LAICIDAD Y LIBERTAD RELIGIOSA
COMPENDIO DE POLÍTICA
ECLESIAÍSTICA LIBERAL

PIERLUIGI CHIASSONI

Every one is Orthodox to himself

J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 1689

The French constitution hath abolished or renounced Toleration, and Intolerance also, and hath established universal right of conscience. Toleration is not the opposite of Intolerance, but is the counterfeit of it. Both are despotisms. The one assumes to itself the right of with-holding Liberty of Conscience, and the other of granting it.

The one is the pope armed with fire and faggot, the other is the pope selling or granting indulgences. The former is church and state, the other is church and traffic

T. PAINE, *Rights of Man*, 1791

Ahora el proceso tiene que afectar las religiones y sus sacerdotes, quienes pretenden hablar tomando inspiración de un saber ficticio y de preceptos sacados de libros llenos de falsedades

C. A. VIANO, *Libertà dalla religione*, 2006

INTRODUCCIÓN

“Justicia” y “verdad” son quizá las palabras más importantes de nuestro lenguaje valorativo. Apuntan a cuestiones capitales eternas y universales cuya solución afecta de una manera profunda las vidas de los seres humanos. “Laicidad (del Estado)” y “libertad religiosa”, en cambio, parecen gozar de una importancia limitada: local, en el interior de una cultura particular o, más bien, de una dirección particular del pensamiento práctico dentro de una cultura específica (la cultura occidental). Una impresión semejante debe, no obstante, considerarse equivocada. Los dos términos evocan doctrinas éticas e instituciones jurídicas que, en efecto, pertenecen a un contexto cultural determinado. Genealógicamente, dichas doctrinas e instituciones se sitúan en el marco del pensamiento occidental “moderno”: representan, según una opinión pacífica, dos de los rasgos principales de la modernidad jurídico-política, estrictamente asociados al pensamiento crítico del siglo XVII y a la Ilustración.¹ Sin embargo, si dejamos de lado la historia de las ideas y nos ponemos en la perspectiva de la ética normativa (en tanto conjunto de doctrinas dirigidas en hipótesis a todos los agentes morales de todos los tiempos y los lugares), laicidad y libertad religiosa no son simplemente unas exigencias transitorias de una forma de vida especial, sino que tienen una relevancia práctica universal a la par de la justicia y de la verdad. Según los partidarios de esta idea, aquellos que las menosprecian y que enfatizan el pretendido carácter local y contingente de ellas frente a la “necesidad”

¹Hablo de “pensamiento crítico” para referirme al pensamiento filosófico, filosófico-político y/o teológico de los que, en un contexto general de choque de ortodoxias, tomaron posición a favor de la tolerancia, de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa: Pierre Bayle, John Locke, Baruch Spinoza, Samuel Pufendorf y Roger Williams pertenecen a esta dirección. El origen del pensamiento crítico en materia de religión remonta en última instancia a la reforma protestante y, más precisamente, a los reformadores soci-norianos y arminianos. Véase Ruffini, 1967: 36 ss.

de justicia y de verdad olvidarían que laicidad y libertad religiosa tienen mucho que ver con estos valores sagrados. Sin laicidad y sin libertad religiosa —sugieren ellos, encontrando testimonios en la historia—, “verdad” y “justicia” corren el riesgo de volverse ilusiones retóricas, funcionando como herramientas de propaganda para justificar injusticias, mentiras, hipocresías institucionalizadas, así como la opresión del libre pensamiento y de la libre investigación y la violación de la dignidad de los humanos.

El desafío entre partidarios y adversarios de la laicidad y de la libertad religiosa tiene un alcance más amplio de lo que puede parecer desde una mirada superficial: representa, pues, un desacuerdo radical de actitudes y evaluaciones que atañe a la conformación misma del mundo moral, oponiendo utopías liberales o sinceramente misioneras, y en cada caso no autoritarias, por un lado, a utopías autoritarias e imperialistas, a menudo disfrazadas de misioneras, por el otro.² Se trata además, como fácilmente puede constatarse, de un desafío que se ha vuelto capital para el futuro de los derechos humanos, frente a los fundamentalismos religiosos, que hoy en día afectan a casi toda parte del mundo.³

A continuación, me propongo proporcionar un compendio de la doctrina liberal de la laicidad del Estado y de la libertad religiosa que comprenda una doctrina de las garantías jurídicas, en aras de sugerir que ésta tendría que ser aceptada por cualquier agente moral, creyente o no cre-

²Esta tipología de las utopías se encuentra en Nozick, 1974: 319-320. En las primeras páginas de *Letter Concerning Toleration*, John Locke distingue claramente, sin denominarlas así, la concepción imperialista de la religión cristiana —que considera falsa y fruto de las ambiciones mundanas de sus partidarios— de la concepción misionera, que correspondería, en cambio, a la *True Christian Religion* según el ejemplo del “Prince of Peace, who sent out his Soldiers to the subduing of Nations, and gathering them into his Church, not armed with the Sword, or other Instruments of Force, but prepared with the Gospel of Peace, and with the Exemplary Holiness of their Conversation” (Locke, 2010: 11).

³Véase, por ejemplo, los análisis de Viano, 2008; Zagrebelsky, 2008; Nussbaum, 2012: 1-58.

yente, que comparta una ética genuinamente respetuosa de la dignidad de cada ser humano. La tarea requiere, antes que todo, arrojar luz sobre los términos clave de la doctrina: “libertad religiosa”, “laicidad”, “Estado laico” y otros que, como veremos, están estrictamente conectados a ellos. La lucha a favor o en contra de la laicidad del Estado y de la libertad religiosa, cabe observar, asume a menudo formas insidiosas. Hoy en día, en las sociedades occidentales, (casi) nadie se declara lisa y llanamente enemigo de ambas. La batalla se da, más sutilmente, oponiendo la “verdadera” (y “sana”) laicidad y la “verdadera” (y “sana”) libertad religiosa, a formas de laicidad y de libertad religiosa que serían, en cambio, falsas y peligrosas. En la disputa, algunos (entre los cuales hay quienes suelen vestir túnicas de varios colores: negras, purpúreas, blancas) llegan hasta el punto de contraponer la laicidad del Estado a la libertad religiosa, como si fuesen las banderas de dos ejércitos enemigos.⁴ Toda la región aparece encubierta por la niebla espesa de una guerrilla ideológica cuyo intento es confundir y ocultar los verdaderos rasgos de la doctrina liberal, proporcionando de ella una imagen pervertida y desviadora. Asimismo, uno de los fines de la presente reconstrucción será también el de disolver las nieblas, de forma que las líneas de la doctrina liberal y de su política eclesiástica aparezcan en toda pureza.

“LIBERTAD RELIGIOSA”: CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Hay maneras muy diferentes de entender qué es libertad religiosa. Ninguna de ellas puede tener la pretensión de representar “la” concepción “verdadera” de “la” libertad religiosa en el mundo moral, sino que, por

⁴Véase, por ejemplo, el discurso recién pronunciado por el arzobispo de Milán, cardenal Angelo Scola, en ocasión de la fiesta patronal de Santo Ambrosio (Dazzi, 2012: 27).

supuesto, se presentan como estrategias retóricas que buscan ser aceptadas, apelando más a la fuerza de la sugestión que en consideración de sus conexiones con valores últimos o de sus consecuencias prácticas. Dicho esto, es una verdad histórica indudable, aunque frecuentemente pasada por alto, que la idea de “libertad religiosa” más antigua entre las que compiten en el debate ético-normativo actual surge dentro del pensamiento moderno, en los siglos XVII y XVIII, y se consolida y se precisa en los siglos XIX y XX como rasgo esencial de una postura caracterizada por un individualismo deontológico marcado, que suele llamarse “liberalismo”.

Los principios básicos del liberalismo son dos: el de igual soberanía individual y el del daño. El primer principio considera a cada individuo, en tanto agente moral autónomo y responsable, en “soberano” frente a las formaciones sociales en las que se encuentra fatalmente involucrado en las diferentes estaciones y circunstancias de su vida. Rechazando el milenario “modelo aristotélico” con su holismo (el todo vale más que cada una de sus partes) y organicismo (el organismo social vale más que cada uno de sus órganos), el primer principio afirma la supremacía axiológica del individuo sobre la familia, la sociedad, las comunidades y el Estado, rebajándolos a instituciones dotadas de un valor puramente instrumental, las cuales tienen que respetar a cada individuo y su autonomía moral. El segundo principio atribuye a cada individuo el derecho de actuar conforme sus decisiones autónomas, a condición de que su conducta no cause daño a otros individuos (en forma de lesiones a la vida, la salud, la integridad física, los bienes, el honor). Las conductas dañosas deben ser prohibidas en derecho y justifican moralmente la intervención

sancionadora y, si es necesario, el uso de la fuerza por parte del Estado.⁵ Según el liberalismo, dentro de los límites del principio del daño —y, cabe añadir, de un deber general de solidaridad social que cada agente moral libre y racional asumiría en condiciones ideales de elección—, la soberanía individual requiere que los individuos sean titulares de derechos (humanos, fundamentales, constitucionales) de libertad frente al Estado y la sociedad. Uno de tales derechos es el derecho de (a la) libertad religiosa.

La fisonomía de este derecho en el pensamiento liberal no siempre es dibujada de forma tajante. Desde una perspectiva de reconstrucción razonable, la identidad de la libertad religiosa puede ser precisada mediante una doble caracterización, negativa y positiva. En negativo, la libertad religiosa es algo diferente tanto de la libertad de pensamiento (la libertad en materia de investigación filosófica y científica, la libertad del espíritu individual frente a los vínculos impuestos por la búsqueda de la verdad por los dogmas y prejuicios respaldados por potencias temporales u espirituales), como de la libertad eclesiástica (el derecho de una confesión religiosa determinada a imponer el cumplimiento de sus propios preceptos morales y rituales, en una o más sociedades en todas las dimensiones de la vida de los individuos).⁶ En positivo, la libertad religiosa presenta conexiones íntimas con la libertad de conciencia: es, como veremos pronto, una especificación de la libertad de conciencia en materia religiosa. Desafortunadamente, la noción de “libertad de conciencia” no es, a su vez, ni unívoca ni determinada. En efecto, existen concepciones diferentes, que

⁵En la sumaria caracterización del liberalismo proporcionada en el texto, he considerado básicamente dos fuentes: Mill, 1991, y Rawls, 1996 y 1999. Del “modelo aristotélico”, en oposición al “modelo iusnaturalista”, trata N. Bobbio, 1979.

⁶F. Ruffini, 1967: 5-8.

tienen consecuencias prácticas diversas. Asimismo, un análisis que permita destacar claramente la libertad religiosa liberal, en su conexión con la libertad de conciencia liberal, de otras concepciones de la libertad religiosa y de conciencia: en particular, de la concepción eclesiástica, todavía influyente en los países latinos, profesada por los altos mandos de la Iglesia católica.

CONCIENCIA Y LIBERTAD DE CONCIENCIA

El término “conciencia” comparece con frecuencia en expresiones utilizadas en los discursos cotidianos. Además de referencias directas (“Mi conciencia prohíbe hacer esto”), se habla, por ejemplo, de los “dictámenes de la conciencia” (“Me apegaré a los dictámenes de mi conciencia”) y de la “voz de la conciencia” (“La voz de la conciencia me dice que debo tener una postura neutral”). En tales usos, “conciencia” se refiere, *grosso modo*, al conjunto de los preceptos y convicciones morales fundamentales de un individuo.⁷

Los términos “dictámenes” y “voz”, sin embargo, son el signo indudable de una manera de pensar arcaica, caracterizada por un animismo primordial inclinado hacia las prosopopeyas, que erige la conciencia en un “ser” en el interior de cada individuo, el cual gozaría de una vida propia (“la vida de la conciencia”) frente a la de su huésped. Este modo de ver lleva consigo algunas imágenes que todos nosotros conocemos bien, pero que merecen ser brevemente traídas a colación.

⁷La “conciencia” es a menudo concebida también como una “facultad”: la facultad, presente en todos los seres humanos, que sirve, si ellos lo quieren, para perseguir la búsqueda del “fin” o “sentido último” de la vida (Nussbaum, 2008: 19). La conciencia-facultad (conciencia-actividad), sea lo que sea, se destaca de la conciencia-normas morales fundamentales (conciencia-producto). Para una breve historia de “conciencia” véase, por ejemplo, Viano, 2011: 16 ss.

Una primera imagen es la del individuo como un ser que vive *bajo la vigilancia*, dentro de sí mismo, de una entidad (un órgano) que lo espía de manera incesante (“la conciencia nunca se duerme”), la cual *habla* recordando lo que en cada ocasión debe o no debe hacerse.

Una segunda imagen es la del individuo como un ser que está *dominado*, en el interior de sí mismo, por una entidad (un órgano) que, como un sargento instructor inflexible, ordena la manera en la cual conducirse en toda ocasión.

Una tercera imagen es la del individuo como un ser que se encuentra *empujado*, dentro de sí mismo, por una entidad (un órgano) que, como un pastor sabio, lo conduce hacia el bien y lo desvía del mal (“las picaduras de la conciencia”).

Una cuarta imagen, en fin, es la del individuo como un ser *afligido por tormentos* de los cuales no puede escapar, ya que, en el interior de sí mismo, una entidad (un órgano) lo persigue cada vez que haya pasado por alto sus dictámenes, haya ignorado sus órdenes y no haya percibido sus picaduras (“los tormentos de la conciencia”, “las mordeduras de la conciencia”).

A estas imágenes del pensamiento arcaico se acompaña la idea según la cual la conciencia habla con voz verdadera: sus dictámenes, lejos de ser arbitrarios, casuales o caprichosos, reflejarían preceptos morales *objetivos* (no subjetivos), *absolutos* (no relativos), *vinculantes* (no opcionales). Por lo tanto, la conciencia, según esta personificación, se revela como el órgano de *heterodirección* del individuo: un *microchip* ético-normativo subcutáneo que funciona como un vehículo de condicionamientos externos (a la manera de lo que pasó al protagonista de la película *The Manchu-*

rian Candidate).⁸ Siguiendo la voz de la conciencia, actuando conforme a sus dictámenes, cada individuo cumple con normas no producidas por él mismo, ni por otro ser humano: normas inmanentes en la naturaleza de las cosas, normas trascendentes que proceden de la razón y/o voluntad de uno o más seres trascendentes.

El análisis de la idea de conciencia desarrollado hasta aquí sería gravemente incompleto sin considerar un aspecto ulterior, de importancia capital. En la visión de los clérigos de las morales institucionales (por ejemplo, de los ministros de algunas morales religiosas), los dictámenes de la conciencia, su voz, no llegan *directamente y personalmente* a cada individuo, sin la obra de intermediarios. Ellos llegan —y *tienen que llegar*— por medio de la institución: en otras palabras, compete sólo a la institución misma —y, más precisamente, a sus dignatarios— establecer en última instancia, actuando de intérprete infalible e inapelable, *cuáles* son los dictámenes de la conciencia, *qué* tiene que decir su voz para ser *verdadera*. Sobre esta base, la conciencia se presenta no sólo como órgano de *heterodirección*, sino además de heterodirección *autoritaria* de la conducta de los individuos.

En la historia de la cultura filosófico-jurídica y filosófico-política occidental, la concepción heterónoma y autoritaria de la conciencia caracteriza la cultura cristiana medieval. La modernidad generó la transición de la conciencia heterónoma y autoritaria a la idea de una conciencia *autónoma*. En el proceso hace falta destacar dos etapas.

La primera etapa ve la afirmación de una concepción todavía heterónoma pero antiautoritaria e individualista de la conciencia. La conciencia

⁸Un ejemplo más noble se encuentra en algunos versos de John Milton, *Paradise Lost*: “And I [God, N. de R.] will place *within* them [men, N. de R.] *as a guide*/My Umpire Conscience” (citado por Walzer, 1970: 121, cursivas mías).

mantiene la función de órgano de heterodirección de los individuos. Sin embargo, cada individuo deviene ahora él solo intérprete autorizado de sus dictámenes: el único agente competente, en última instancia, para conocer lo que la conciencia requiere; el único agente competente para formar su conciencia, rechazando la interferencia de sedicentes intermediarios terrenos.⁹ De forma que, también en este contexto de heterodirección trascendente, cada individuo adquiere el valor de *sujeto* moral: un agente en última instancia responsable del conocimiento, de la interpretación y aplicación de las normas morales fundamentales que deben regir su vida. El conocimiento de lo bueno y de lo malo, sea dicho de paso, lleva consigo la asunción automática del deber de actuar en forma moralmente correcta, según un modo de pensar antiquísimo, y muy problemático, que en la metaética contemporánea se encuentra bajo el rótulo de “internalismo”.

En la segunda etapa, en cambio, la conciencia deviene el espejo de la *libertad moral* (negativa) y de la *autonomía moral* (“libertad moral positiva”, poder normativo moral) de cada individuo. Ya sea que se trate de conocerlos o de elaborarlos creativamente después de una cuidadosa reflexión, los preceptos y las convicciones morales fundamentales que constituyen la conciencia de un individuo, *valen* para él, *si y sólo si*, éste, ejercitando su autonomía, los haya “impuesto” a (y para) sí mismo: los

⁹La concepción heterónoma antiautoritaria comparece, por ejemplo, en las palabras pronunciadas por Martín Lutero, frente a la Dieta de Worms, el 18 de abril de 1521: “Nisi convictus fuero testimoniis Scripturarum aut ratione evidente (nam neque Papae neque Conciliis solis credo, cum constet eos errare saepius et sibi ipsis contradixisse), victus sum Scripturis a me adductis captaque est conscientia in verbis Dei: revocare neque possum neque volo quidquam, cum contra conscientiam agere neque tutum sit, neque integrum. Hier stehe ich. Ich kan nicht anders. Gott helff mir. Amen” (citado por Passerin D’Entrèves, 1973a: 46, nota 9). En otro pasaje saliente, Lutero afirma: “En las conciencias Dios quiere ser solo y quiere que su palabra sola reine” (citado por Ruffini, 1967: 37).

haya aceptado, mediante una elección libre, como preceptos y convicciones fundamentales o estrellas para *su* navegación en el mar de la praxis.

A las dos concepciones de la conciencia, hasta ahora, someramente evocadas —la concepción heterónoma autoritaria de la premodernidad y la concepción de la modernidad centrada en el valor de la autonomía individual— corresponden dos concepciones diferentes del derecho (moral y eventualmente jurídico-positivo) a la libertad de conciencia: una concepción *autoritaria* y una concepción *libertaria*. La primera considera la libertad de conciencia como el derecho de cada individuo de actuar conforme a los preceptos de la recta conciencia heterónoma-autoritaria.¹⁰ La segunda, en cambio, considera la libertad de conciencia como el derecho de cada individuo de actuar conforme a los preceptos de su conciencia autónoma-libertaria.¹¹

La libertad de conciencia heterónoma-autoritaria conlleva problemas de conservación de la paz social, ya sea dentro de un Estado o en el ámbito internacional. Esto ocurre por varios motivos, entre los cuales destacan los siguientes. Las conciencias heterónomas-autoritarias son morales sustanciales compuestas típicamente por *normas imperativas* (que mandan o prohíben conductas) que conllevan una pretensión intrínseca de *validez universal*: que son, en otros términos, obligatorias y vinculantes también para los que no las acepten (*contra nolentes*).¹² Desde esta pretensión, las conciencias heterónomas-autoritarias son conciencias

¹⁰Un análisis ejemplar del concepto de libertad normativa, y más precisamente de lo que quiere decir “tener la libertad de”, se encuentra en J. Rawls, 1999: 176 ss.

¹¹Según Ruffini, 1967: 11, la libertad de conciencia “suele definirse como la facultad del individuo de creer en lo que más le gusta, o bien de no creer en nada, si le gusta más”, pero hace falta considerar que ella cae en el campo de lo jurídico, no ya en sí misma ni en su dimensión “interior”, sino en su dimensión “exterior”, es decir, en tanto “da origen a manifestaciones exteriores y, por lo tanto, jurídicamente relevantes”.

¹²Los partidarios de conciencias heterónomas-autoritarias se contentan, a veces, con una sumisión formal y pública a los preceptos de su moral y asumen al mismo tiempo una postura de tolerancia frente a las conductas heterodoxas, hasta que éstas sean privadas y encubiertas. Lo que a menudo les interesa es humillar

imperialistas: representan la carta moral fundamental de utopías imperialistas, aunque, por exigencias estratégicas, éstas suelen presentarse disfrazadas de utopías misioneras. La norma fundamental de las conciencias heterónomas-autoritarias puede ser una simple norma de conducta o bien una norma “doble”, de competencia y de conducta. En el primer caso, ella reza más o menos así: “Debes actuar según los preceptos de la justa moral y hacer que ellos sean observados por todos los demás hombres y mujeres”. En el segundo caso, la norma fundamental dicta algo así: “Debes actuar según los preceptos morales que la divinidad, en su sabiduría y voluntad inescrutables, ha promulgado y/o promulgará, y hacer que ellos sean observados por todos los demás hombres y mujeres”. Las conciencias heterónomas-autoritarias son en fin, estructuralmente, conciencias *antiindividualistas*, que consideran al individuo como un súbdito en un estado de minoría perenne. Como consecuencia de tales rasgos —imperativismo, imperialismo, antiindividualismo—, las conciencias heterónomas-autoritarias son conciencias cuyos adeptos soportan mal las formas de vida no homologadas a la suya. Pueden tolerarlas; pero, si lo hacen, siempre se trata de concesiones temporáneas, sugeridas por razones de oportunidad, de forma que ellas pueden ser, y a menudo son, revocadas, cuando el viento de la historia deviene favorable. Las conciencias heterónomas-autoritarias se inclinan hacia la intolerancia (“Puesto que Dios existe, y está con nosotros, todo nos es permitido”) y el paternalismo (“Los que no comprenden, o no quieren comprender, tienen que ser ayudados y hasta constreñidos a comprender, en aras de su propio y verdadero bien”). Adoradas por masas de fanáticos oportunamente instigados por clérigos a su vez fanáticos o sin escrúpulos —lo que pasó muchas

la dignidad individual, empujando las conductas que ellos consideran desagradables en la ciénaga de los ilícitos arbitrariamente tolerados y del chantaje.

veces en la historia, también reciente, y puede todavía ocurrir—, las conciencias heterónomas-autoritarias son fuentes de violencia, eversión, guerra civil, terrorismo interno e internacional.¹³

Pasando a la libertad de conciencia libertaria, esta última presenta en cambio problemas de coordinación de las acciones de individuos que son —y tienen que ser considerados y respetados como— agentes morales libres e iguales. Hace falta poner de relieve unos rasgos de las conciencias autónomas protegidas por el derecho de libertad de conciencia libertaria. Cada agente moral (que se considere) autónomo es celoso no sólo de su autonomía, sino también de los demás, pues la considera un bien merecedor de protección universal; el respeto y la defensa de la autonomía moral de *cada* individuo son partes integrantes de su concepción del universo y de la vida moral. Así pues, la concepción autonómica de la conciencia es radicalmente *individualista* (sólo hay individuos, con sus conciencias autónomas) y *antiimperialista* (ningún individuo puede ser constreñido a vivir según normas morales elegidas por otros, ni siquiera si las normas provienen de un supremo creador infinitamente sabio, aunque sea para su bien, porque sólo el individuo mismo debe ser el juez inapelable acerca de lo que está bien o mal para sí). Esta postura se refleja en una norma fundamental de la autonomía de la conciencia, que es una norma

¹³Una manifestación tajante del espíritu de eversión que caracteriza las concepciones heterónomas-autoritarias de la conciencia ocurrió en Italia hace unos años en conexión con el “caso Englaro” (la joven mujer que después de un accidente automovilístico vivió durante 18 años en estado de coma vegetativo, para la cual el padre pidió la posibilidad de terminar con los tratamientos médicos que la mantenían con vida). Frente a una autorización judicial, el gobierno intentó prevenir su ejecución mediante un decreto-ley. El presidente de la República hizo saber que nunca habría firmado tal decreto, siendo él manifestamente inconstitucional. Algunos de los altos mandos de la Iglesia católica gritaron entonces que la ejecución de la autorización judicial tenía que ser bloqueada a cualquier costo, incluso el de vulnerar la Constitución. Otras manifestaciones son los recién episodios de “caza al cristiano” en la África ecuatorial, por manos de fundamentalistas islámicos, y en India, por manos de extremistas hindús, o bien de “caza al idólatra” en la África sahariana, por manos de fundamentalistas islámicos.

de competencia que se acerca a lo siguiente: “Puedes darte las normas morales que consideres y, bajo tu propia responsabilidad, puedes actuar conforme a ellas, hasta y a condición de que tu conducta no comprometa la igual autonomía moral de los otros individuos”.

La concepción autonomista y libertaria de la conciencia requiere que la libertad de conciencia individual sea protegida por el derecho mediante la adscripción de oportunos derechos fundamentales (constitucionales). Los Estados de derecho constitucionales y democráticos parecen entonces proporcionar el contexto institucional ideal, mientras que la concepción heterónoma-autoritaria encuentra su forma jurídico-política óptima en los Estados éticos (teocráticos, [neo]confesionales, absolutos, totalitarios, autoritarios). Hay más. La libertad de conciencia protegida por el Estado constitucional no puede ser sino la libertad de conciencia libertaria: en efecto, si él protegiera la libertad de conciencia heterónoma-autoritaria, ésta sería necesariamente la libertad de conciencia según *una* concepción heterónoma-autoritaria *determinada*; el pluralismo moral sería por lo tanto eliminado y el Estado constitucional se volvería un Estado ético. La libertad de conciencia libertaria, cabe observar, protege también la libertad de cada individuo de ponerse bajo la dirección de autoridades morales externas, sean ellas terrenas o trascendentes. Con un límite insuperable: la libertad de cada individuo de vincularse a sí mismo no puede implicar el derecho de constreñir con el mismo vínculo a los demás que no quieran ser vinculados. Cada individuo es libre —dentro de algunos límites— de ser el servidor de castas sacerdotales, de funcionarios de partidos, de jefes carismáticos, de profetisas, magos, encanta-

dores, etcétera. No es “libre” —no tiene el derecho, ni moral, ni jurídico— de pretender que los demás también sean servidores si no lo desean.¹⁴

LIBERTAD DE CONCIENCIA Y LIBERTAD RELIGIOSA

En la historia del pensamiento y de las instituciones occidentales, (el derecho a) la libertad de conciencia libertaria se precisa y se afirma en conexión con (el derecho a) la libertad religiosa. La pieza que hace falta considerar a continuación atañe a las relaciones entre libertad de conciencia y libertad religiosa. Éstas están lejos de ser claras, pues hay una tendencia evidente a confundirlas: ya sea hablando de “libertad de conciencia y libertad religiosa” como si fueran dos cosas inextricablemente conectadas entre sí, que tienen que ser manejadas juntas; ya sea disolviendo sin más la libertad de conciencia en la libertad religiosa. En aras de clarificación, he afirmado antes, también sobre la base del análisis todavía valioso de Francesco Ruffini, que la libertad religiosa de la doctrina liberal no es otra cosa sino la

¹⁴Esta diferencia entre la ética libertaria —y la concepción libertaria de la conciencia individual— y las éticas heterónomas y autoritarias es a menudo desconocida por sus adversarios. Éstos suelen reprochar la “contradicción” de ser encubiertamente imperialista, de querer imponerse a los demás, aun si no lo quieren. Por ejemplo, en un escrito reciente, una renombrada intelectual católica, hablando del mundo laico y liberal, afirmaba: “Se trata además de un mundo libre sólo en apariencia, porque la tolerancia de todas las opiniones, aunque sea tan predicada, es en realidad concedida a condición y en la medida en que ellas respeten los criterios de la cultura de la Ilustración y se subordinen a ellos” (Scaraffia, 2010: 41). El carácter misticificador del entero pasaje aparece en un análisis poco menos que superficial. En primer lugar, el Estado constitucional liberal no se limita a “tolerar” la diferencia de opiniones en materia moral, política, filosófica o religiosa, sino que la protege adscribiendo a cada individuo *derechos* fundamentales y estableciendo garantías. En segundo lugar, el Estado constitucional liberal ofrece habitualmente una protección bastante eficaz de dichos derechos. Creo que Scaraffia, y los otros que piensan como ella, tendrían que admitir que hay cierta diferencia entre la protección de la libertad de conciencia y la de la libertad religiosa en Estados Unidos, Francia e Italia, por un lado, y la protección de que tales derechos gozan en Arabia Saudita, Irán o bien en la República Popular de China, por el otro. No obstante, los adversarios del liberalismo continúan negando las ventajas *para todos* que salen del Estado constitucional liberal, siguiendo con sus argumentos falaces. Quizá porque, en efecto, no tienen argumentos, sino sólo prejuicios animados por un persistente *odium theologicum* (todavía no se han acostumbrado a la pérdida por su Iglesia del dominio absoluto sobre almas y cuerpos; todavía los molesta la libertad de los otros), y, por supuesto, un cajón de trucos verbales *bons à tout faire*.

especificación de la libertad de conciencia (libertaria) en materia de religión. La libertad de conciencia tiene que ser concebida como el género dentro del cual se sitúa la especie libertad religiosa. Es la libertad, para cada individuo, de elegir, adoptar, crear y modificar las pautas que rigen su vida en todas sus dimensiones prácticas, observándolas en sus acciones cotidianas; mientras que la libertad religiosa sólo atañe a la dimensión religiosa de la vida individual —también la dimensión religiosa es en efecto una dimensión práctica de la vida de cada individuo, pues “religión” incluye la idea de vinculación y atadura—. Dicho esto, pueden destacarse dos nociones de libertad religiosa en el interior de la doctrina liberal: una noción amplia y una noción estrecha. A las dos se opone una tercera noción que, empero, no pertenece a la tradición liberal, siendo en cambio de corte autoritaria. Se trata de la ya mencionada idea de libertad religiosa como *libertad eclesiástica*: el derecho de una religión de dominar —mediante sus dignatarios y sus adeptos— las almas y los cuerpos de todos los miembros de una sociedad.

Libertad religiosa: la noción amplia

En sentido amplio, la “libertad religiosa” de la tradición liberal es libertad *en materia de religión*.

La *materia de religión* se refiere a cosas como: 1) la existencia y las propiedades de seres sobrenaturales (dioses, demonios, ninfas, espíritus de los bosques, seres supremos, almas de los antecesores, etcétera); 2) las relaciones entre los seres sobrenaturales (sus voluntades, sus intenciones, sus acciones) por un lado, y la naturaleza de los seres humanos, su existencia sobre la tierra y/o después de la muerte, por el otro; 3) las relaciones entre los seres sobrenaturales (sus voluntades, sus intenciones,

sus acciones) y las conductas de los seres humanos frente a sí mismos, a los demás hombres, a los otros animales, al medio ambiente y, *last but not least*, a los seres sobrenaturales; 4) la adopción de formas de vida (con sus reglas y fines) propuestas por maestros espirituales tales como Buda y Confucio; 5) la invención de una forma de vida, con sus reglas y fines, actuando como maestro espiritual.

En dicha concepción de libertad de conciencia en materia de religión, hace falta destacar dos dimensiones: la dimensión interna (libertad *in foro interno*) y la dimensión externa (libertad *in foro externo*).

En su dimensión interna, la libertad de conciencia en materia religiosa es la libertad para cada individuo, de tener, no tener, modificar o rechazar creencias de naturaleza religiosa; ser, según su propio juicio, creyente de una determinada confesión teística, o bien secuaz de cualquier religión no teística, o bien agnóstico o ateo; cambiar sus creencias en materia religiosa, pasando, por ejemplo, de ateo a creyente, o al revés; interpretar y modificar los principios de la religión en hipótesis adoptada; forjar nuevos principios de una nueva religión, etcétera.

Todo esto, por definición, sucede dentro de cada individuo: pertenece a la vida de la mente, y no tiene necesariamente que ser manifestado mediante palabras, escritos o conductas de cualquier tipo. Queda claro que la protección jurídica de la *sola* libertad interior en materia de religión es algo ocioso —por supuesto, menos que en relación con el uso de medios de invasión y condicionamiento de la psique— y puede hasta formar parte de una broma cruel por parte del poder político. Asimismo, podría carecer de cualquier garantía a favor de las manifestaciones de la libertad religiosa interior y, además, estar acompañada de normas que prohíban y sancionen ciertas manifestaciones de creencias en materia religiosa e, incluso, autoricen en contra de ellas actos de represión “es-

pontáneos” por “los ciudadanos honestos justamente indignados” (siempre hay, en cada sociedad, este género de ciudadanos).

La protección de la libertad interior requiere, por lo tanto, la protección de la libertad exterior, es decir, de la libertad para cada individuo de manifestar sus creencias en materia de religión. Esta igual libertad de conciencia en materia religiosa incluye típicamente: 1) el derecho de manifestar (o abstenerse de manifestar) la adhesión a una determinada confesión teística, a una religión no teística, al agnosticismo, al ateísmo, individualmente o bien en asociación con otros, en privado o en lugares públicos, mediante actos de culto, la observancia y la práctica de preceptos (incluso, concernientes a la alimentación y al vestuario), la enseñanza y la propaganda; 2) el derecho de manifestar (o abstenerse de manifestar) los cambios de creencias en materia religiosa, que abarca el derecho de apostasía, de herejía y de cisma; 3) el derecho a no ser discriminado por razones de creencias en materia religiosa —por ejemplo, mediante normas de incapacitación (a devenir abogado, oficial del ejército, público funcionario, etcétera).¹⁵

La libertad de conciencia en materia religiosa presenta no sólo las dos dimensiones apenas mencionadas (la interior y la exterior), sino también,

¹⁵Las dos libertades están protegidas indistintamente, junto a la libertad de conciencia, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), en el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos (1966), y en el ámbito regional, en la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales (1950). El artículo 18 de la Declaración Universal, en su texto inglés, reza: “Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion; this right include freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance”. Tanto el Pacto Internacional como la Convención Europea contienen también cláusulas acerca de los límites de tales derechos, en consideración de los derechos de los demás y de otras exigencias de la colectividad. Por ejemplo, el artículo 9, línea 2, de la Convención Europea, precisa: “Freedom to manifest one’s religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others”. Para una síntesis de la disciplina internacional del derecho de libertad religiosa véase, por ejemplo, Taylor, 2005.

en cada una de ellas, una “doble cara”: por un lado, es libertad *de religión* (la libertad de tener, manifestar, hacer propaganda para, ejercer el culto de, educar e instruir en, una religión determinada); por el otro, es libertad *frente a* las religiones (la libertad de vivir *sin padecer* las imposiciones rituales, institucionales y/o morales procedentes de cualquier confesión religiosa). Esta cara de la libertad religiosa protege a los individuos de las influencias e interferencias de confesiones religiosas. Durante el siglo XIX, la garantía de la libertad de cada individuo frente a la religión fue realizada en muchas partes del mundo occidental mediante medidas que forman parte todavía de la concepción liberal del Estado y, hasta podríamos decir, contribuyeron en manera determinante a la construcción del paisaje institucional moderno. Tales medidas incluyen la avocación de los registros del Estado civil a la autoridad pública, la fundación de escuelas públicas no confesionales, la institución del matrimonio civil, la transformación o abolición del juramento político o judicial, la secularización de la asistencia pública y la creación de cementerios comunales.¹⁶

Libertad religiosa: la noción estrecha

A veces en la doctrina liberal, “libertad religiosa” es utilizada también en un sentido más estrecho que el anterior. En este sentido, el sintagma se refiere a la *libertad de religión* y designa, por lo tanto, el conjunto de derechos (pretensiones, inmunidades, libertades) reconocido y garantizado, sobre un plan de igualdad, a los creyentes de toda confesión religiosa dentro de una sociedad, como el derecho de manifestar, hacer

¹⁶Estos logros en la protección de la libertad frente a la religión son enumerados por Ruffini, 1967: 13-14. Quien no tenga idea de la oportunidad ofrecida por el instituto del matrimonio civil puede pensar en la situación de los no creyentes que viven en países donde sólo hay formas de matrimonios religiosos. Para solucionar este problema, por ejemplo, los jueces israelíes han introducido el *common law marriage*.

propaganda, enseñar, practicar y observar los ritos. La libertad de religión abarca típicamente la *libertad de culto*.

Consideraciones de ciencia de la legislación

El análisis conceptual que precede tiene inmediata relevancia para la ciencia de la legislación y el *legal drafting*. A la luz de ello, una hipotética ley “sobre la libertad religiosa”, como la que se invoca a menudo en ciertos lugares del mundo (y que, en Italia, hace casi 30 años se intenta aprobar, pero sin éxito), tendría que distinguir cuidadosamente entre libertad en materia de religión, en sus dos caras de libertad de religión y la libertad frente a la religión; y libertad de religión, que representa un componente de la primera. Desde el punto de vista de la técnica de redacción, sería entonces oportuno: 1) que el título de la ley no fuera “Libertad religiosa”, ni “Libertad de religión”, sino “Libertad en materia de religión”; 2) evitar formulaciones como “La República garantiza a todos *la libertad de religión* como derecho fundamental de la persona”, utilizando en cambio algo como “La República garantiza a todos *la libertad en materia de religión como conjunto de derechos fundamentales del individuo*”; 3) evitar las caracterizaciones complejas (como: “La libertad de religión *comprende y presupone* la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento en la materia religiosa”), favoreciendo en cambio formulaciones más lineales (“Los derechos de libertad en materia de religión incluyen la libertad de religión así como la libertad frente a las religiones; estos derechos comprenden para cada individuo, a título de ejemplificación, la libertad de tener una religión o de no tener ninguna; la libertad de manifestar sus creencias o no creencias en materia religiosa. individualmente o en forma asociada, en privado o en público; el derecho de

observar los ritos y practicar el culto de su confesión religiosa; la libertad de actuar conforme a los preceptos de la moral que el individuo haya elegido desde su conciencia, sin padecer la imposición de morales religiosas”).

ESTADO LAICO: LA TEORÍA LIBERAL

En la teoría liberal, la laicidad es una propiedad contingente de los Estados. El Estado que atribuye y garantiza a cada individuo el derecho de libertad de conciencia (libertaria) y el derecho de libertad en materia de religión (derecho de libertad religiosa en sentido amplio) es un Estado laico. El Estado laico, cabe subrayar, atribuye y garantiza a cada individuo una *igual* libertad de conciencia y una *igual* libertad en materia de religión, pues tiene como presupuesto ético, como hemos visto, una concepción de los individuos como agentes morales “soberanos”, libres e iguales en dignidad y derechos. La atención para la igual libertad de conciencia y la igual libertad religiosa de los individuos lleva al Estado liberal a asumir una posición de *neutralidad vigilante* frente a las diferentes creencias, formas de vida y religiones: ninguna puede lícitamente aspirar a adquirir una posición de privilegio jurídicamente conferido y protegido en la vida cultural, moral y política de una sociedad. Todas tienen que ser *igualmente* libres frente al Estado. Los intentos de cualquier confesión de adquirir posiciones de privilegio jurídicamente protegidas deben fracasar frente a límites constitucionales insuperables.

Bajo el perfil de la ingeniería constitucional, hay formas diferentes de Estado laico. Una primera distinción atañe al valor (o “fuerza”) de la Constitución en la jerarquía de las fuentes. Una cosa es proteger la igual libertad de conciencia (libertaria) y la igual libertad en materia de religión mediante derechos consagrados dentro de una Constitución rígida

y garantizada por un control judicial de constitucionalidad; otra es protegerlas mencionándolas en una Constitución flexible, sujeta a la voluntad de mayorías políticas momentáneas. Una segunda distinción atañe, más específicamente, a los principios básicos de la política religiosa del Estado liberal. El medio que la doctrina liberal considera apropiado al objetivo de la neutralidad vigilante es la *separación* entre el Estado, por un lado, y las confesiones religiosas presentes en su territorio, por el otro (se habla a menudo de “principio de separación entre Estado e Iglesia(s)” y “principio de separación entre Estado y religión”).¹⁷ La de “separación” entre Estado y religión (Estado e Iglesia) es claramente una idea metafórica, forjada en el contexto de la política revolucionaria entre el final del siglo XVIII y la mitad del siglo XIX, y susceptible de ser entendida y realizada de maneras diferentes. La historia de las instituciones liberales nos proporciona dos grandes modelos separatistas: el americano y el francés. El modelo americano tiene su fundamento en el *First Amendment* a la Constitución federal (1791) y, más precisamente, en la *No establishment clause* que prohíbe al Congreso dictar leyes que atañen a “un establecimiento de religión” (“*Congress shall make no law respecting an establishment of religion*”). Sobre esta cláusula, los intérpretes liberales han edificado, en las palabras de Thomas Jefferson, “un muro de separación entre Iglesia y Estado”. El muro limita poderosamente la política religiosa (en sentido amplio) no sólo del Estado federal, sino también de cada uno de los estados federados, conforme a la tesis de la “incorporación” según la cual el *First Amendment* vale, después de la Guerra Civil, tam-

¹⁷La política de los liberales del siglo XIX, sin embargo, fue informada también por el diferente principio del “regalismo (o *giurisdizionalismo*) liberal”, que combina el objetivo de la libertad religiosa con la conservación de un penetrante control sobre las Iglesias nacionales por parte del Estado, mediante un sistema de los *iura regiae maiestatis circa sacra*. Ruffini, 1974: 94 ss.

bién para ellos.¹⁸ El Estado federal y los estados federados no pueden fundar una Iglesia; no pueden dictar leyes de ayuda o promoción a favor ni de una religión ni de todas ellas; no pueden dictar leyes que prefieran una religión frente otras ni que prefieran la religión a la no religión; no pueden imponer de ninguna forma a una persona la adhesión ni la no adhesión a una iglesia, ni imponer la adopción o la no adopción de una creencia religiosa cualquiera; no pueden sancionar la participación ni la no participación a cultos, incluso los cultos “públicos” como el saludo a la bandera nacional;¹⁹ no pueden imponer actos que incluyan referencias a “Dios” si tales referencias no tienen un significado objetivamente secular;²⁰ no pueden imponer tributos a favor de instituciones y actividades religiosas; no pueden colocar los símbolos de una religión en el interior de espacios públicos (escuelas, tribunales);²¹ no pueden participar, pública o secretamente, en los asuntos de grupos u organizaciones religiosas, ni permitir que ellas participen a su vez en los asuntos del Estado federal o de cualquier estado federado;²² no pueden dictar leyes que incorporen los preceptos morales específicos de una religión determinada, imponiéndolos a todos los demás.²³ La separación entre Estado y religión, impuesta por la *No establishment clause*, se combina en el modelo americano de Estado laico con la protección de la igual libertad de conciencia y libertad reli-

¹⁸Corte Suprema de Estados Unidos, *Torcaso v. Watkins*, 367 U.S. 488 (1961), citada por Nussbaum, 2008: p. 7, nota 6. La tesis de la incorporación fue contestada por el juez Clarence Thomas en *Elk Grove Unified School District vs. Newdon*, 542 U.S. 1, 49-54 (2004).

¹⁹Corte Suprema de Estados Unidos, *West Virginia Board of Education vs. Barnett*, 319 U.S. 624 (1942), citada por *ibidem*: 212-214.

²⁰Corte Suprema de Estados Unidos, *Elk Grove Unified School District vs. Newdon*, 542 U.S. 1 (2004), opinión del juez Sandra D. O’ Connor, citada por Nussbaum, *ibidem*: 10, 15, 270-272, 311-315.

²¹Corte Suprema de Estados Unidos, *County of Allegheny vs. ACLU*, 492 U.S. 573 (1989), citada por *ibidem*: 17-18; véase también 256 ss.

²²Corte Suprema de Estados Unidos, *Everson vs. Board of Education*, 330 U.S. 1 (1947), opinión del juez Hugo Black (citada por *ibidem*: 283).

²³*Ibidem*: 334 ss, donde el tema es abordado desde el problema del *same-sex marriage*.

giosa, garantizada por la *Free exercise clause* (“Congress shall make no law [...] prohibiting the free exercise there of”, es decir, el libre ejercicio de religión por parte de cada individuo).²⁴ Según los intérpretes liberales, la *Free exercise clause* tiene que ser interpretada en sentido amplio, a fin de proporcionar a cada individuo la máxima protección posible en contra de las interferencias del Estado en su vida religiosa. Se funda sobre esta cláusula el “principio de derogación” (*Accommodation Principle*), que justifica de manera general la concesión de tratamientos privilegiados y exenciones por razones de religión y de conciencia (por ejemplo, la exención del servicio militar para los *Quakers*, *Mennonites* y *Moravians*, que remonta a la fundación de Estados Unidos, o bien para los que adopten creencias morales pacifistas, aunque no religiosas, a partir de los años sesenta). Se funda sobre esta cláusula, en fin, la tesis de la inconstitucionalidad de leyes que prohíban a los adeptos de una religión vestirse según sus reglas o llevar consigo símbolos religiosos en espacios públicos (por ejemplo, las aulas de las escuelas públicas).

El modelo francés tiene su núcleo axiológico y, si se quiere, su peculiaridad, en la idea de que la garantía de la libertad de conciencia y de la libertad en materia religiosa (primeramente proclamada en el artículo 10 de la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” de 1789) es compatible con la propagación, por parte del Estado, de los valores de una moral secular (que incluye las máximas morales comunes a las grandes religiones y a la ética humanística del mundo greco-romano, la tolerancia, el amor para la patria, el respeto para las instituciones republicanas y la democracia, el respeto para los derechos civiles), mediante la escuela pública y la institución y conservación de un espacio público libre de la in-

²⁴Sobre el modelo americano, *idem*.

fluencia de cualquier religión. Este intento justificaría tanto la exclusión de los símbolos religiosos en los lugares y establecimientos públicos, como la prohibición, para los estudiantes de las escuelas públicas, de exhibir símbolos religiosos o vestirse conforme a las reglas de su religión.²⁵

El Estado liberal, en cuanto Estado laico en el sentido y las formas ahora esclarecidos, se diferencia de tres otras formas de Estado: el confesional, el teocrático y el ateo.

El Estado confesional, en su conformación ideal-típica, presenta tres rasgos básicos: 1) al igual que cualquier individuo, el Estado profesa su adhesión a una confesión religiosa determinada, que se vuelve la religión del Estado; 2) garantiza a los adeptos de la religión del Estado la libertad eclesiástica, dentro de los límites fijados por su jurisdicción originaria y soberana sobre los asuntos espirituales (régimen jurisdiccional), o bien por las cláusulas de una convención estipulada con los representantes de la confesión religiosa elevada a religión del Estado (régimen concordatario); 3) concede a los adeptos de religiones diferentes de la religión del Estado un régimen de “tolerancia”, cuya amplitud y persistencia varían según conveniencia (*salus rei publicae suprema lex*). En

²⁵Sobre el modelo francés, véase, por ejemplo, Troper, 2000: 1267-1284, y 2009: 2561-2574; Kintzler, 2008. El principio de laicidad es consagrado en el artículo 2 de la Constitución de la V República: “*La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale*”, que se reitera en el artículo 1º de la Constitución de 1946. El otro pilar del Estado laico francés es representado por la “Ley de separación” (*Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l’État*), cuyo intento era garantizar la libertad de conciencia (artículo 1), prohibiendo la posición de símbolos religiosos en espacios y monumentos públicos (artículo 28), poniendo la instrucción religiosa fuera de las horas de clase en las escuelas públicas (artículo 30), sancionando cualquier intento de constreñir a alguien a adoptar o no adoptar un culto (artículo 31) y dictando otras reglas inspiradas en materia de asociaciones religiosas y policía de los cultos. La prohibición de símbolos religiosos en las escuelas públicas se debe a una ley del 15 de marzo 2004 (*Loi encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*). Según la interpretación oficial, están prohibidos símbolos como el velo islámico, la kippa o cruces de tamaño manifestamente excesivo. La prohibición del *burka*, en cambio, introducida por una ley de 2010, no fue justificada sobre la base del principio de laicidad, sino de exigencias de orden público y, de tal manera, ha superado las censuras de inconstitucionalidad. El principio de laicidad constituye un principio implícito, pero supremo, de la Constitución de la República italiana de 1948. Véase, por ejemplo, Caretti, 2011: 761-777.

el Estado confesional no hay ni igual libertad de conciencia ni igual libertad en materia religiosa. Por el contrario, si bien el Estado es algo diferente de su religión (con sus dignatarios, clérigos e instituciones), la vida moral y religiosa del país está informada de discriminación (en contra de los que no profesan la religión del Estado) y de privilegio (en favor de los que sí la profesan).

El Estado teocrático se caracteriza, en cambio, por la confusión entre jerarquía estatal y jerarquía eclesiástica —hasta el punto de que el jefe de la religión es, al mismo tiempo y por tal razón, también el jefe del Estado. Tampoco aquí hay espacio para la libertad de conciencia y la libertad en materia de religión. Sólo hay libertad eclesiástica —la cual, para el simple creyente, consiste básicamente en la aceptación pasiva de los dogmas proclamados por los dignatarios y en la obediencia, *perinde ac cadaver*, a los preceptos de la moral religiosa. Los que no comparten la religión al poder son condenados a gozar de una tolerancia inestable, o bien a padecer la intolerancia, ya sea organizada o espontánea, por parte de los creyentes que consideran la diferencia de creencias religiosas como una lesión intolerable. El ateísmo representa, en fin, una posición cuya manifestación está normalmente prohibida y sancionada.

El Estado ateo presenta rasgos en común con el Estado teocrático: la tolerancia inestable hacia las confesiones religiosas y sus adeptos, que puede volverse en intolerancia según conveniencia; la ausencia total de libertad de conciencia y de libertad en materia religiosa. Se trata, en efecto, de un Estado en el cual existe una religión de Estado: el ateísmo, como religión de la no religión.

El mapa apenas considerado fue trazado a partir de la doctrina liberal del Estado laico. Pretende proporcionar una representación la más acertada posible de los principales tipos ideales de Estado, desde el punto de vista de la política que los caracteriza en relación con la libertad de con-

ciencia y con la libertad en materia religiosa. No se trata, sin embargo, del único mapa en circulación hoy en día.

POSTSECULARISMO, ESTADO Y RELIGIÓN

Desde el final del siglo XX, el término “postsecularismo” se ha vuelto una de las palabras clave en el debate filosófico-político acerca de las relaciones entre Estados, sociedades, Iglesias y religiones. Los que sostienen que estamos en esta nueva época sugieren que las formas de pensamiento e instituciones que acompañaron el nacimiento y las transformaciones del Estado liberal ya pertenecen al pasado. No sólo representaría un pasado social y culturalmente lejos, sino que, desde una perspectiva estrictamente cronológica, habría perdido cualquier autoridad sobre el presente y, por ende, el porvenir. El Estado liberal, se añade, pertenece a la edad del secularismo y de la secularización: representa el agente primario en el proceso, que tuvo lugar durante los siglos XIX y XX en las “naciones civiles”, de purificación de la vida social, cultural e institucional de todas las influencias religiosas. Sin embargo, el secularismo ya no es una ideología vital. Al proceso de secularización se opone ahora en todas partes del mundo, y en el interior mismo de las sociedades occidentales secularizadas, un movimiento que, frente al fracaso moral y existencial indudable de la secularización, reclama más religión, más fe, más misterio, más trascendencia y, por consecuencia, menos razón, menos empirismo, menos análisis, menos lógica, menos materialismo y menos libertad individual.²⁶

²⁶Según Wikipedia: “Postsecularism is a theoretical concept whose central idea is that Western Secularism may have come to an end”. Para una panorámica de los problemas y posturas que caracterizan la cultura del postsecularismo, véase por ejemplo, Barbato y Kratochwil, 2009: 317-340; Habermas, 2008.

En este contexto “postsecular” —que no se sabe si realmente existe o si es producto ideológico del *wishful thinking* autorrealizador de sus cantores— se sitúa otro mapa de las formas de Estado desde el punto de vista de la religión. Se trata de un mapa muy influyente en el debate actual en los países de tradición católica, pues procede de la doctrina política (“social”) de la Iglesia de Roma (IdR). Según este mapa, existen hoy en día dos modelos de Estado entre los cuales una democracia moderna puede y debe optar. Por un lado, el *Estado laicista*, que se caracteriza por una fuerte negatividad ético-normativa. Por el otro, el *Estado justamente laico* que, en cambio, está informado por los principios de la “justa laicidad” (según las palabras del papa Juan Pablo II)²⁷ y es por lo tanto un modelo éticamente correcto, pues representaría la única forma de Estado conforme a la “verdad y justicia”.

EL ESTADO LAICISTA

Según la caracterización de la IdR, el Estado laicista sugiere una orientación ideológica fundamental profundamente irreligiosa y antirreligiosa, que tiene su eje en la idea de que el fenómeno religioso posee una naturaleza estrictamente privada, tanto en su dimensión individual como en su dimensión asociada. Un partidario del Estado laicista es quien sostiene, más precisamente, que las creencias religiosas deben ser consideradas como un hecho privado, que pertenece a la esfera personal de cada individuo, de la misma manera que sus preferencias culinarias, literarias, sexuales, profesionales, estéticas, vacacionales, etcétera; y, además, que las organizaciones religiosas que persiguen finalidad de culto sin fines de

²⁷ Citadas en Bianchi, 2006: 11.

lucro (y que, entonces, no son sociedades mercantiles) deben ser consideradas como asociaciones privadas, como cualquier otra asociación privada (círculos deportivos, asociaciones culturales, clubs de los amantes de la música clásica, etcétera).

El carácter integralmente privado del fenómeno religioso impone al Estado laicista adoptar rigurosos principios concernientes a la no intervención del Estado en la dimensión religiosa de la vida de los individuos, la separación entre Estado y religión y, además, la protección de la libertad individual en asuntos de conciencia. Entre estos principios, destacan, para su papel fundamental, los siguientes:

1. el principio de neutralidad negativa del Estado (principio de no intervención negativa), que impone la garantía de una igual libertad religiosa a individuos y asociaciones, e implica también la incompetencia de las leyes de prohibir actos de culto, individuales o de grupo, dentro de los límites impuestos por las “buenas costumbres” y/o el “orden público”;
2. el principio de neutralidad positiva del Estado (principio de no intervención positiva), que impone al Estado omitir cualquier forma de ayuda o subvención, directa o indirecta, a favor de las religiones y sus organizaciones, con independencia de la relevancia de su historia y del nivel de radicación en la cultura de un pueblo;
3. el principio de la libertad de apostasía y de la libertad de (frente a) la religión (y de las religiones), que garantiza la igual dignidad jurídica del ateísmo;
4. el principio de neutralidad de las leyes civiles frente a las normas de las morales religiosas, que impone la separación de principio entre el derecho positivo y las éticas normativas religiosas.

Ahora bien, el Estado laicista — sostiene la doctrina católica — es una forma de organización política fuertemente censurable desde un punto de vista ético, por dos razones. En primer lugar, el Estado laicista quiere lograr una innatural esterilización de la vida política con respecto a la religiosidad de sus ciudadanos, ignorando unas de sus exigencias básicas. En segundo lugar, favorece la licencia más desenfrenada en lo que concierne a la vida individual porque, como bien es sabido, el Estado laicista *no* tiene *su* propia moral, y esto tiene a su vez consecuencias negativas indudables sobre la textura y la cohesión misma de la sociedad, que se ve, de esta manera, amenazada en su propia existencia.

Asimismo, el Estado laicista se resuelve en la utopía — que puede devenir trágicamente real — del “relativismo”, del “nihilismo”, de la “anarquía moral”, del “libertinaje” y del “materialismo” absolutos y fines en sí mismos. El relativismo nihilista del Estado laicista — sostiene la IdR — explica típicamente su negatividad moral respecto de cuatro dimensiones de la vida humana que considera particularmente importantes: el “dominio de la vida”; la moral sexual y familiar; la investigación científica y la asistencia social.

Respecto al control sobre la vida (“el dominio de la vida”), el Estado laicista es notablemente favorable al aborto y la eutanasia, que están prohibidos por el quinto precepto de la ley mosaica (“No matar”), siendo actos “gravemente contrarios a la ley moral”, junto con el homicidio voluntario y el suicidio. Mientras que, en cambio, el Estado laicista parece en principio contrario a la pena de muerte, la cual no incurre en una prohibición absoluta por la moral católica.²⁸

²⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2005: §§ 469-470.

En lo que concierne a la moral sexual y familiar, el Estado laicista es favorable a la protección jurídica de formas innaturales de familia (favoreciendo formas de *same-sex marriage*), a la procreación (favoreciendo también la fecundación heteróloga y fuera del matrimonio) y a la adopción de menores (también por parejas del mismo sexo o por individuos solos), todas prohibidas por el sexto precepto de la ley mosaica (“No cometer adulterio”).²⁹

Respecto la investigación científica, el Estado laicista es favorable a investigaciones casi sin límites, promoviendo asimismo el “dominio de la técnica sobre el origen y el destino de la persona humana”.³⁰

Por último, en lo que concierne a la asistencia social, el Estado laicista es favorable a formas de intervención que, lejos de limitarse a ser subsidiarias de las tradicionales formas de caridad privada, son fuertemente intervencionistas y en competición con esas últimas, se desbordan de su justo confín:

No hay algún orden estatal justo que pueda hacer superfluo el servicio del amor [...] El Estado que quiere proveer a todo, que todo absorbe en sí mismo, deviene finalmente una instancia burocrática que no puede asegurar el esencial de que el hombre sufriente —cada hombre— necesita: la dedición personal amorosa. No necesitamos de un Estado que todo regule y todo domine, sino de un Estado que generosamente reconozca y sostenga, en la línea del principio de subsidiariedad, las iniciativas que surgen de las diferentes fuerzas sociales y combinan espontaneidad y proximidad a los hombres que necesiten de ayuda. La Iglesia es una de estas fuerzas vivas.³¹

²⁹ *Ibidem*: §§ 492 ss; Pontificio Consiglio per la Famiglia, 2000; Congregazione per la Dottrina della Fede, 2003b.

³⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*, Compendio, 2005: § 499.

³¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2005: §§ 403-405; Benedetto XVI, 2006a: 62-63.

Hay en fin, un último rasgo del Estado laicista —según el retrato dibujado por la IdR— que merece ser destacado. El Estado laicista es a menudo acreditado por sus partidarios como el defensor de la autonomía moral y de la libertad jurídica de los individuos. Pero —sugiere la IdR— hace falta analizar cuidadosamente esta pretensión. De esta forma, puede verse que la autonomía que el Estado laicista pretende garantizar no es la “*justa autonomía*” (“la justa libertad”), sino una corrupción de ella. La justa autonomía sólo se desenvuelve dentro de los límites naturales “del bien común y del justo orden público”.³² Ahora bien, en tiempos donde el regreso al viejo y virtuoso Estado confesional o teocrático no es desafortunadamente posible, la realización de la justa autonomía individual tiene necesariamente que estar a cargo de un Estado justamente laico.

EL ESTADO JUSTAMENTE LAICO

Según la doctrina de la IdR, el Estado justamente laico, a diferencia del Estado laicista, se caracteriza por tener una orientación ideológica fundamental que consiste en creer que el fenómeno religioso tiene un elevado valor positivo para la sociedad. El Estado justamente laico considera, en otras palabras, que cualquier sociedad necesita las aportaciones de las religiones: y, dentro de ellas, del soporte de la verdadera religión. Porque, a pesar de las frecuentes manifestaciones de fraternidad interreligiosa, un punto queda necesariamente firme: desde cada religión, siempre hay una única verdadera verdad y una única verdadera religión —en nuestro caso: la de la IdR—. Como escribió John Locke, “cada uno es ortodoxo a sí mismo”.

³² *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2005: § 365.

Esta orientación básica implica a su vez una manera diferente de entender tanto la naturaleza del fenómeno religioso, como, en consecuencia, la separación entre Estado y religión. Respecto del primer punto, el partidario de un Estado justamente laico sostiene que el fenómeno religioso no debe ser confinado en la esfera privada de los individuos y asociaciones, sino que hay que reconocerle una dimensión y una relevancia *pública*. Respecto del segundo punto, el partidario de un Estado justamente laico sostiene que la separación entre Estado y religión (entre Estado e Iglesia) sólo debe atañer a la organización y gestión de los actos de culto: el Estado debe en principio abstenerse de regular las formas de los ritos y la estructura de las organizaciones religiosas, renunciando también a imponer a *todos* los ciudadanos la participación en los ritos de una particular religión. Por lo tanto, la separación entre Estado y religión — y, especialmente, entre Estado e IdR— no puede, ni debe, existir en el campo de la *moral*. Porque, si se niega esto, se negaría precisamente lo que se asumía antes, es decir, el valor *público* del fenómeno religioso:

Para la doctrina moral católica la laicidad entendida como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesiástica —*pero no de la esfera moral* [cursivo en el texto, *ndr*]— es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia y pertenece al patrimonio de civilización al que hemos llegado [...] Todos los fieles son bien conscientes de que los actos específicamente religiosos (profesiones de fe, cumplimiento de actos de culto y de los sacramentos, doctrinas teológicas, comunicaciones recíprocas entre autoridades religiosas y fieles, etcétera) quedan fuera de las competencias del Estado, que no debe entrometerse, ni puede de alguna manera exigirlos o imponerlos, sino por exigencias fundadas de orden público.³³

³³ Congregazione per la Dottrina della Fede, 2003a: 29-30.

Si —también a la luz de las críticas de la IdR al Estado laicista que hemos visto antes (§ 7)— nos preguntamos cuáles son los principios fundamentales de un Estado justamente laico, cabe concluir que aparentemente tal Estado se caracteriza por la adhesión a principios que son fruto de la atenuación o bien, por lo menos en un caso notable, de una total elisión de los correspondientes principios del Estado laicista.

1. Permanece también aquí el compromiso a favor de una igual libertad religiosa para los individuos y las asociaciones, que se combina con la incompetencia de las leyes a prohibir actos de culto, individuales o asociados, con el límite de las buenas costumbres o del orden público. En un Estado justamente laico, sin embargo, el principio de no intervención negativa no debe ser entendido como un patrón riguroso, sino como un principio que puede padecer de algunas restricciones, además de las tradicionalmente aceptadas en la doctrina de los derechos humanos. Esto es así porque, al lado de cultos que deben ser prohibidos sin más, por razones de buenas costumbres o de orden público (como las sectas satánicas violentas y similares), hay otros que son extranjeros y fuera de la tradición religiosa de un pueblo, cuya práctica debería tal vez ser autorizada bajo el cumplimiento de condiciones. Por ejemplo, una condición de reciprocidad en cuanto a la posibilidad, para las religiones locales, de organizarse y obrar en los países de origen de los cultos extranjeros.³⁴

³⁴Sobre este punto son ejemplares las posiciones defendidas por miembros de la IdR, localmente, en el asunto de la mezquita de Génova. Algunos curas pidieron al alcalde no autorizar la transformación en mezquita de un edificio adquirido por la comunidad islámica, guiando manifestaciones de protesta. Estos hechos remontan a los años 2006-2007. Los creyentes islámicos siguen sin tener una mezquita en Génova.

2. En un Estado justamente laico, el principio de no intervención positiva —que prohíbe cualquier forma de ayuda, directa o indirecta, a las religiones y a sus organizaciones— debe también ser entendido de una manera no rigurosa. Se sostiene en efecto que es perfectamente compatible con la justa laicidad del Estado: *a)* que todas las organizaciones religiosas arraigadas en una sociedad tienen en principio el *derecho* a gozar de intervenciones estatales (ayudas a la propaganda religiosa, subvenciones directas o indirectas a las escuelas religiosas, privilegios de impuestos, etcétera), en contrapartida de los indudables beneficios —espirituales y, en muchos casos, también materiales— que su duradera y ramificada presencia en el territorio ha producido y produce a favor de la sociedad en su conjunto; *b)* que, a la luz del principio de igualdad, las organizaciones religiosas *más* profundamente arraigadas en la conciencia popular, y que, por lo tanto, poseen un mayor número de fieles y de ministros, tienen que tomar, en proporción, una parte mayor de las provisiones estatales; *c)* que los símbolos de la religión histórica y culturalmente dominante pueden ser expuestos en edificios públicos como en las aulas de los tribunales y de las escuelas públicas, como forma de respeto para la sensibilidad religiosa de la mayoría.³⁵

³⁵ Con arreglo al problema de la exposición del crucifijo en las escuelas públicas en Italia, Bertolini, 2010: 8. Este ensayo puede útilmente ser leído, en general, como un resumen y una defensa de las ideas de la IdR acerca del Estado laico. Para una defensa de una posición liberal (y de la solución de “la pared vacía”), después de un examen de las principales alternativas, C. Luzzati, 2007: 125-143; véase también P. Chiassoni, 2012: 421 ss, donde se comentan las dos sentencias de la Corte Europea de Derechos Humanos en la causa *Lautsi vs. Italia*. La señora Lautsi demandó la condena del Estado italiano por violación de su libertad de conciencia y religión (artículo 9 CEDU), de su derecho a no ser discriminada por razones de religión (artículo 14 CEDU), de su derecho a educar a los hijos conforme a sus creencias en materia de religión (artículo 2 del “Primer Protocolo” a la CEDU), y todo esto a causa de la exposición del crucifijo en las aulas de las escuelas públicas frecuentadas por sus hijos. La Corte Europea, en primera instancia, le dio razón, considerando que el crucifijo representa indudablemente el símbolo de una religión determinada, cuya exposición tiene por lo tanto un innegable valor de privilegio (para los cristianos) y exclusión (para los demás), y realiza una inter-

3. La libertad religiosa garantizada por el principio de neutralidad (no intervención) negativa favorece el pluralismo religioso. El Estado laicista, en su absoluto y desesperado relativismo, asume que el pluralismo religioso —la simultánea presencia y recíproca competición de una pluralidad de religiones en el mismo territorio—, además de ser un estado de cosas destinado a permanecer, es un reflejo del inagotable pluralismo de valores y creencias de los humanos,³⁶ una situación moralmente óptima en sí misma (más religiones, un panorama más amplio de creencias e ideas que se contraponen y enriquecen la “sociedad abierta”). En cambio, la clase política de un Estado justamente laico debe considerar el pluralismo religioso como una situación, para su naturaleza, temporánea, pues hay una sola verdad y una sola verdadera religión, la cual tarde o temprano triunfará conquistando el corazón y el alma de todos. Por lo tanto, en un Estado justamente laico, el pluralismo religioso *no debe* ser cultivado como un fin en sí mismo, como un bien público en sí; debe, al contrario, ser garantizado en los límites de lo necesario, con la conciencia de su intrínseca precariedad, como una herramienta, un medio, un estado transitorio, que proporciona la mejor situación para el advenimiento final e inevitable de una situación de monismo religioso, signado por el triunfo de la única y verdadera religión.³⁷

ferencia ilícita en el derecho de los padres sobre la educación de los hijos. La sentencia, sin embargo, fue desestimada por la Grande Chambre, reconociendo al Estado italiano un “margen de apreciación” sobre tal asunto. M. Nussbaum, que escribió antes de las dos sentencias, menciona el caso del crucifijo en los edificios públicos italianos como un caso claro de violación de la *religious fairness* y de la igual libertad de conciencia (Nussbaum, 2008: 13-14).

³⁶Excluyendo así el triunfo definitivo del ateísmo, la derrota del Estado laicista y la instauración de exitosas dictaduras religiosas.

³⁷Del Concilio Vaticano II surgió la directiva que invita a la IdR a renunciar a toda situación de privilegio, a fin de enfrentarse con las demás religiones y doctrinas sobre un plano de paridad jurídica para que su acertada prevalencia final sólo dependa de la bondad y de la fuerza persuasiva de su doctrina, y no de la

4. En un Estado inspirado en los principios de la justa laicidad, la garantía de la libertad individual *frente a la religión* debe, similarmente, ser entendida de una manera no rigurosa. El Estado justamente laico posee, entre sus ideas fundamentales, la creencia en el valor del fenómeno religioso para la sociedad en su conjunto. El ateísmo representa, sin embargo, la radical negación de cualquier valor al fenómeno religioso: no sólo de la religión católica, sino de cualquier otro culto fundado en la creencia en seres invisibles y trascendentes. Por lo tanto, en un Estado justamente laico que quiera ser coherente con su ideal fundamental, la garantía del ateísmo —y de la libertad frente a la religión— debe ser balanceada con la superior exigencia de la libre explicación del fenómeno religioso en todos los campos de la vida individual y asociada, y en todas las formas compatibles con los principios de una democracia moderna.
5. Por último —*last, but not the least*—, en un Estado justamente laico, el principio de neutralidad de las leyes con respecto de las normas de las morales religiosas debe ser rechazado por su laicismo incurable.³⁸ En su lugar, el Estado justamente laico debe establecer un principio que podría llamarse *principio de religiosidad democrática* de las leyes civiles. Si el fenómeno religioso es un valor para la sociedad *en su conjunto*, entonces debe poder influir también en la formación de las leyes,

ayuda de brazos seculares providenciales. No parece, sin embargo, que la IdR, en sus actuales intervenciones en la política italiana, esté orientada a seguir dicha directiva.

³⁸Congregazione per la Dottrina della Fede, 2003a: “el hombre no puede distinguirse de Dios, *ni la política de la moral*” (p. 15); “En las sociedades democráticas todas las propuestas son discutidas y evaluadas libremente. Quienes, en el nombre del respeto de la conciencia individual, quisieran ver en el deber moral de los cristianos el de ser coherentes con su propia conciencia un signo para descalificarlos políticamente, negando su legitimidad de actuar en política conforme a las convicciones concernientes al bien común, incurrirían en una forma intolerante de *laicismo*. En esta perspectiva, *se quiere negar no sólo cualquier relevancia política y cultural de la fe cristiana, sino hasta la posibilidad misma de una ética natural*” (p. 32; cursivas mías).

proporcionando a los legisladores los (verdaderos) preceptos morales que tienen que incorporar.³⁹ De modo que, si no actuara según este principio, el Estado justamente laico incurriría en una patente contradicción pragmática.

Hace falta notar que, en la perspectiva de algunos intelectuales católicos, la incorporación en las leyes civiles de preceptos derivados de morales religiosas —y, en particular, de la doctrina moral de la IdR— está moral y políticamente justificada si, y sólo si, se cumplen unas condiciones de justo procedimiento. Por ejemplo, el dominico Ignace Berten, después de haber subrayado los notables “márgenes de indeterminación” y la insuficiencia normativa del “punto de vista de la laicidad”, dibuja un modelo de procedimiento legislativo democrático en materia moral, inspirado en principios (que en parte recuerdan las reglas del discurso práctico racional de Robert Alexy) cuya observancia sería condición suficiente para considerar generalmente vinculantes las leyes fundadas sobre preceptos de la moral católica.⁴⁰ Los principios proporcionados por Berten requieren: 1) que en las cuestiones que atañen a la moral y a las formas de vida (cuestiones moralmente sensibles), siempre se tome en cuenta la pluralidad de posiciones que sean presentes en una sociedad; 2) que el contenido de las leyes sea siempre fruto de un compromiso, aun si no es satisfactorio para alguna parte, y nunca de una imposición unilateral; 3) que las leyes sobre cuestiones morales y formas de vida a) sean dictadas para situaciones donde la pre-

³⁹Sobre este punto, *cfr.*, por ejemplo, Bianchi, 2006: 30: “sin hacer de su laicidad una ideología laicista, el Estado debe promover [...] una laicidad que sea capaz de respeto para las religiones, sus manifestaciones públicas y sus convicciones, propuestas también a la sociedad en la dialéctica democrática”.

⁴⁰Berten, 2004.

sencia de una ley es preferible a su ausencia, b) proporcionen las medidas estrictamente necesarias para los fines perseguidos y c) sean el mejor compromiso aceptable “en el respeto de las personas, de la pluralidad de las convicciones y del bien común”; 4) que ninguna de estas leyes pueda ser considerada como definitiva; 5) que se tome en cuenta la “cuestión personal de la objeción de conciencia”. El proyecto de Berten representa una propuesta valiosa, de la cual —como veremos en el último apartado de este texto, previo a las conclusiones)— los defensores de la laicidad del Estado pueden aprovechar. Sin embargo, cabe observar que las intervenciones más o menos recientes en asuntos moralmente sensibles por la IdR (piénsese en lo que pasó y aún sucede en Italia) no parecen inspiradas en el modelo de justo procedimiento de Berten, ni en un modelo parecido, sino en la idea de los “valores no negociables” y en el intento de imponer leyes que incorporen sin más la doctrina católica.

El Estado justamente laico, para llegar al final de esta panorámica, se diferencia del Estado laicista también en las posiciones que *debe* y, conforme al principio de religiosidad democrática de las leyes, *puede legítimamente* asumir en los campos del dominio de la vida, de la moral sexual y familiar, de la investigación científica y de la asistencia social. Por ejemplo, a la luz de los objetivos de política del derecho perseguidos —en algunos casos, con éxito— por la IdR en Italia en años recientes, un Estado justamente laico es uno que debe (y puede legítimamente) proteger únicamente a la familia heterosexual fundada en el matrimonio, asumiendo al máximo una posición de tolerancia pasiva frente a las uniones de hecho (hetero u homosexuales); debe prohibir cualquier forma de eutanasia y descuidar las opciones libres de los individuos acerca de los tratamientos sanitarios sobre *sus* cuerpos; debe prohibir el uso de anticonceptivos; debe disciplinar rigurosamente la procreación artificial,

anteponiendo cuidadosamente la garantía de los embriones al respeto debido a la dignidad de las personas adultas; debe prohibir la investigación científica sobre los embriones; debe favorecer la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas (manteniendo miles de profesores que, al sueldo del Estado, permanecen no obstante sujetos al control de los obispos); debe favorecer a las escuelas católicas y a las asociaciones de caridad privada; debe prohibir el aborto y, si esto no es socialmente posible, debe prohibir el uso de procesos que hagan más fácil abortar; debe permitir la presencia de voluntarios de los “movimientos para la vida” en las estructuras sanitarias públicas, autorizándolos a hablar con las mujeres que tengan la intención de abortar, para persuadirlas de desistir de su propósito.⁴¹

LOS TURBAMIENTOS DE UN LIBERAL CONSISTENTE

Frente a las iniciativas políticas de la IdR, un liberal consistente, que no se deja impresionar por los *de profundis* del pretendido postsecularismo, advierte que hay en ellos una amenaza seria y concreta a la autonomía moral y a las libertades jurídicas de los individuos. El liberal advierte también, sin embargo, que estas iniciativas —en las cuales la IdR reivindica, como hemos visto antes, su *derecho* a participar en el debate público sobre cuestiones morales y, es más, su *derecho* a influir sobre el conteni-

⁴¹Sobre la política familiar de la IdR, véase, por ejemplo, Benedetto XVI, 2006b, donde se hace un resumen completo de las posiciones mencionadas en el texto y se exhorta a las familias cristianas a testimoniar a favor de ellas, porque: “Un testimonio parecido no faltará para estimular a políticos y legisladores a salvaguardar los derechos de la familia. Es sabido que se acreditan soluciones jurídicas para las llamadas ‘uniones de hecho’ las cuales, aun rechazando los deberes del matrimonio, pretenden gozar de derechos equivalentes. A veces, además, se quiere hasta llegar a una nueva definición de matrimonio a fin de legalizar las uniones homosexuales, atribuyéndoles también el derecho a adoptar hijos”. Véase, además, Pontificio Consiglio per la Famiglia, 2006, donde se afirma la urgencia de poner fin “a la eclipsis de cada referencia a Dios en la visión predominante acerca de la procreación responsable”, como refiere O. La Rocca, 2006: 17.

do *moral* de las leyes— no pueden ser rechazadas como interferencias ilegítimas en la vida del Estado, limitándose a levantar gritos de indignación. Esta sería una reacción destinada al fracaso. Para la doctrina del Estado laico y de los derechos humanos de la tradición liberal, las iniciativas políticas de la IdR constituyen un desafío que necesita ser tomado en serio. No sólo con el fin limitado de replicar a la IdR; sino, en un nivel más abstracto, para enriquecer y desarrollar los principios mismos de la teoría del Estado laico.

Una vez asumida esta postura, al liberal consistente le corresponden dos tareas. La primera es una tarea de análisis. Hace falta analizar cuidadosamente el contenido de las pretensiones de la IdR y su estrategia argumentativa.⁴² La segunda es, en cambio, una tarea de ingeniería institucional. La IdR invoca las reglas de la democracia para justificar la imposición, a *todos* los ciudadanos, de formas de vida coherentes con los preceptos de la moral católica —o bien de la llamada “moral natural”, que empero coincide lisa y llanamente con la moral católica—. Hace falta entonces evaluar si tales pretensiones son justificadas y, en cualquier caso, si hay medidas, y cuáles, para defender la autonomía moral y la libertad de conciencia de *todos*: de los no católicos y, en general, de quienes no comparten la religión dominante en una sociedad, pero también de cada creyente en la religión dominante.⁴³

A continuación esbozaré unos ejercicios en las dos direcciones ahora mencionadas, empezando por la tarea de análisis.

⁴²Sobre esta tarea insiste Viano, 2006; véase también Viano, 2008.

⁴³Sobre esta tarea, no puedo dejar de citar unas palabras de Scarpelli, 1998: 36: “L’illuminismo è salute mentale: la salute di chi assiduamente e creativamente opera per migliorare e arricchire la casa dell’uomo, senza distrarsi con domande sul fondamento ultimo, e senza chiedersi con angoscia perché debba esservi l’uomo e avere una casa”.

EL DOBLE DISFRAZ

Si miramos el mundo de las formas de Estados con las gafas de la doctrina social de la IdR, existen dos formas políticas entre las cuales una moderna democracia tendría que elegir: el Estado laicista y el Estado justamente laico. Hace falta preguntarse si las cosas son verdaderamente así. Ahora bien: no parece. Parece en cambio que un liberal consistente podría oponer a la doctrina católica de los dos Estados consideraciones como las siguientes.

1. Contrariamente a lo que sostiene la IdR, no hay *dos*, sino *tres*, formas de Estado *aparentemente* no confesionales (no teocráticas), entre las cuales las democracias modernas podrían elegir: el Estado laicista, el Estado justamente laico y, además, el Estado laico (*sans phrase*).
2. Aun desde una perspectiva superficial, el Estado justamente laico defendido por la IdR es una forma disfrazada de Estado, actual o potencialmente, confesional. Podría quizá hablarse al respecto de un Estado *neoconfesional*. A diferencia del Estado confesional clásico (*antes*, § 5), no proclama tener una religión de Estado y hasta se niega a proclamarlo. Queda claro, sin embargo, que un Estado parecido es proyectado para tener una: en el interior de tal forma estatal, en efecto, la religión dominante⁴⁴ puede lograr imponer su propia moral a la sociedad en su conjunto —aunque sea, como ocurre a menudo, una moral autoritaria compuesta por normas imperativas minuciosas para todas las dimensiones de la vida humana— y está plenamente legitimada a hacerlo, además de gozar de los otros derechos mencio-

⁴⁴Ya sea mayoritaria en sentido estadístico, o bien, en todo caso, por su capacidad superior de movilizar hombres y recursos.

nados antes (§ 8). La IdR podría contrarreplicar que la moral católica posee una dimensión universal, la cual abarca a *todos* los humanos, porque está arraigada en la naturaleza misma del hombre y tiene un origen, como suele decirse, antropológico. Tal defensa, sin embargo, está lejos de ser convincente. Por un lado, la contrarréplica de la IdR se basa sobre ideas en sí mismas profundamente controvertidas: la existencia de un derecho natural y la idea de que la ética es esencialmente una cuestión de conocimiento, y no de elección y de argumentación no demostrativa (cognitivismo metaético).⁴⁵ Por el otro lado, aun si asumimos dentro de un debate moral *de lege ferenda* que, por ejemplo, “hay” un derecho metapositivo (natural) fundamental a la vida, el problema queda precisamente en determinar *cuáles* son sus rasgos esenciales (*quién* es titular de tal derecho, *qué* permite o requiere, etcétera) y, en esa conexión, *cuáles* normas garantizarían su adecuada protección jurídica. En tal debate, la invocación de una doctrina ético-normativa determinada por el carácter universal (“antropológico”, “natural”, etcétera) de *su* propuesta moral no sirve para nada: porque también las otras posiciones hacen pretensiones similares, o bien las rechazan sin más como artificios retóricos. Tampoco sirve invocar a Dios como soporte, pues la noción misma de Dios, si la consideramos de una manera objetiva, sin la reverencia de los creyentes, es profundamente controvertida. Una vez disueltas las nieblas, quedan dos posturas éticas radicalmente diferentes frente al problema de la óptima república, entre las cuales hace falta elegir: la postura individualista, libertaria e igualitaria del liberalismo o la postura paternalista, jerárquica y autoritaria de la IdR.

⁴⁵Para un catálogo, todavía valioso, de objeciones a las doctrinas del derecho natural desde un punto de vista analítico (“científico”), *cfr.* Kelsen, 1975: parte III.

3. Hay por supuesto, como sostiene la IdR, un Estado laicista. Pero —podría añadir pronto nuestro liberal consistente— éste *no* corresponde al Estado laicista de la doctrina católica. Por una razón muy sencilla. La orientación ideológica fundamental de un Estado laicista *no* es, como sostiene la IdR, la idea de que el fenómeno religioso pertenece, y debe pertenecer, a la esfera privada de la vida de los individuos, donde posee, sin embargo, un valor que merece ser protegido. La orientación ideológica fundamental de un Estado laicista es diferente, y mucho más radical. Descansa en la idea según la cual el fenómeno religioso tiene un *valor negativo*: ya sea para los individuos, o bien para la sociedad en su conjunto, porque perpetúa creencias supersticiosas, formas institucionalizadas de doble verdad (la de los ministros, por un lado, y la de los legos *at large*, por el otro) y una difundida actitud de aceptación acrítica de las autoridades. En un Estado laicista, por lo tanto, el derecho de libertad religiosa *no* es un derecho humano fundamental, pues favorece actitudes y estados de cosas *incompatibles* con el libre pensamiento y la genuina libertad de conciencia. De forma que su reconocimiento y protección por el Estado deben ser entendidos como dependientes de una actitud de tolerancia.⁴⁶

⁴⁶Cfr. Passerin d'Entrèves, 1970: 193 ss; y también las pp. 205-206, donde, después haber citado la caracterización del “cosidetto laicismo” por el papa Pio XI (en la Enciclica Quas primas de 1925), observa: “il laicismo si è talora dimostrato ostile non solo alle pretese temporali della Chiesa, ma allo stesso sentimento religioso di cui il principio di libertà esige l'incondizionato rispetto [...] il laicismo si traduce talora in una specie di religione a rovescio, altrettanto fanatica ed intollerante quanto ha potuto talora dimostrarsi la religione cristiana [...] è perfettamente vero che una piena attuazione di esso di esso può ferire altrettanto profondamente le coscienze quanto l'attuazione integrale del totalitarismo religioso. Non c'è bisogno di addurre ad esempio quanto oggi succede nei paesi comunisti [...] Basta pensare ad esempi meglio noti e più vicini a noi geograficamente e spiritualmente: alla religione dello Stato-Dio degli hegeliani, soprattutto alla famosa “campagne laïque” combattuta in Francia all'inizio del secolo e che segnò il più completo e clamoroso trionfo di questa forma estrema di laicismo”. Sobre la distinción entre laicismo moderado (liberal) y laicismo extremo (illiberal, “puro e semplice”), Passerin d'Entrèves distingue, a su vez, entre Estado laico (el Estado

4. De las consideraciones que preceden —podría observar en conclusión el liberal consistente— sigue aparentemente que el Estado laicista de la doctrina católica no es otra cosa que el genuino *Estado laico* del liberalismo. Sin embargo, la propia identidad del Estado laico y, en particular, su diferencia ideológica fundamental con el Estado genuinamente laicista quedan oscurecidas, pues el Estado laico es presentado sin más bajo el rótulo de “Estado laicista”.⁴⁷ Este disfraz del Estado laico por parte de la IdR es quizá el fruto de un malentendido radical. Pero puede ser también un acto deliberado de propaganda: en este caso, la acción de la IdR sería un ejemplo paradigmático de desinformación y de *psychological warfare*. Sea lo que sea, unos datos quedan claros. En sus argumentaciones “sociales”, la IdR reconoce básicamente dos adversarios. De un lado, el marxismo; del otro, el “relativismo” y el “nihilismo”, que constituyen el alma del cuerpo político del Estado laicista. Cualquier distinción entre el plano de la metaética (donde se sitúa el *relativismo metaético*, o subjetivismo, o no cognitivismo, que sí es un presupuesto del liberalismo moral y político) y el de la ética-normativa (donde se sitúa en cambio el *relativismo ético-normativo* o nihilismo, que en cambio el liberalismo moral y político rechaza por su potencial antiindividualista) es pasada por alto. De tal forma, la doctrina social de la IdR llega hasta negar la existencia misma de su adversario más serio: “no ve” al liberalismo

liberal sin más) y Estado laicista (o, según los católicos del tiempo, “laicizado”). Cfr. también, en la literatura más reciente, Mancina, 2006: 5-7, 21 ss, donde se distingue el laicismo militante, republicano, y perfeccionista à la francesa, por un lado, del laicismo liberal y pluralístico à la americana, cuyo ideólogo es identificado en el Rawls de *Political Liberalism* (con las ideas de *overlapping consensus* y *public reason*), por el otro, tomando posición a favor del segundo.

⁴⁷Luzzatto, 2005. Luzzatto sostiene, más radicalmente, que el “Estado laico” de los clericales no es otra cosa que el viejo y siniestro Estado ético “preferido da Giovanni Gentile e dall ‘uomo della provvidenza””, que decide “quello che è bene (per esempio, la religione) e quello che è male (per esempio, l’ateismo)”.

laico pero no laicista, metodológicamente antidogmático, que representa en la historia el pilar ideológico fundamental de la doctrina de los derechos humanos y del Estado de derecho democrático-constitucional, proporcionando de ello una visión distorsionada y menospreciante.

DEMOCRACIA, RELIGIONES Y GARANTÍA DE LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

Hemos visto que la IdR invoca las reglas de la democracia —y, en particular, el principio mayoritario— para sostener la plena legitimidad de las leyes que imponen a *todos* los ciudadanos formas de vida coherentes con la moral católica (principio de religiosidad democrática de las leyes civiles: § 8). Un liberal consistente no puede sino considerar que tal principio es peligroso para la autonomía moral de cada individuo y su garantía jurídica, el derecho a la libertad de conciencia.⁴⁸ Cree, sin embargo, que su tarea consiste no solamente en una defensa de sus posiciones en el mundo de las ideas, sino en idear y favorecer adecuadas garantías en el ámbito institucional. Pero, ¿cuáles garantías? Para aproximarse a este problema, hacen falta dos precisiones.

⁴⁸Sobre un plano estrictamente jurídico, la libertad de conciencia, que es protegida por los Estados liberales (Estado de derecho legislativo y Estado de derecho constitucional), puede ser caracterizada como la permisión, para cada individuo, de actuar según las pautas que haya identificado y aceptado en su reflexión sobre asuntos morales. La libertad de conciencia de los liberales es el reflejo jurídico de la idea de la autonomía moral del individuo, y descansa sobre una actitud metaética subjetivista, no objetivista y no cognitivista. La libertad de conciencia de los no liberales (o tradicional), en cambio, es la libertad de actuar según pautas heterónomas, que cada individuo, en su reflexión sobre asuntos morales, ha descubierto o bien ha recibido de una determinada autoridad moral. Sobre estos puntos, *cfr.* Passerin d'Entrèves, 1973a: 41 ss. Una noción más amplia, que incluye la libertad de creencia, la libertad de conocimiento y la libertad de crítica y de autocrítica, es estipulada en Boniolo, 2006: xxvi. La libertad de conocimiento, de crítica y de autocrítica, sin embargo, pertenecen tradicionalmente a la libertad de pensamiento. Véase también antes, §§ 3-4.

La libertad religiosa, en tanto libertad en materia de religión, incluye, como hemos visto, dos derechos: la libertad de religión y la libertad frente a las religiones (§ 4). El derecho de libertad de religión, contrariamente a una opinión difundida, manifestada también por la IdR, *no* protege las *doctrinas morales* conectadas con las religiones, en lo que concierne, en particular, a su propaganda exterior y a su *enforcement* por las leyes civiles. En efecto, tal garantía es proporcionada por los derechos de igual libertad de pensamiento, igual libertad de expresión y, sobre todo, igual libertad de conciencia, dentro de los límites propios de tales derechos. Por lo tanto, la limitación del “alcance social” de las reglas de una moral religiosa no puede ser entendida como una limitación de la libertad *de religión* de sus partidarios, ni como un acto generalmente *antirreligioso* o *irreligioso*, como sostiene en cambio la IdR.

A veces, quienes han reflexionado sobre democracia y religión han formulado propuestas de ingeniería institucional desde el punto de vista de una concepción mayoritaria de la democracia, rechazando así, aun tácitamente, ponerse también desde el punto de vista de una concepción antimayoritaria, es decir, más estrictamente liberal. Las propuestas desarrolladas en el marco de la concepción mayoritaria, sin embargo, pueden también ser aprovechadas por quienes favorecen una concepción antimayoritaria.⁴⁹

⁴⁹Sugiere, por ejemplo, una solución combinada Ceccanti, 2006: 41 ss, donde, después de haber identificado el “bipolarismo ético” entre laicistas y antilaicistas radicales el principal peligro para una democracia liberal, reivindica el papel fundamental, e ineludible, del principio mayoritario, mitigado, sin embargo, tanto por límites institucionales internos y externos, como por los límites “deontológicos” que los parlamentarios y los demás sujetos políticos y sociales tienen que autoimponerse. El resultado esperado es establecer la “*centralità qualitativa* del parlamento”, como condición de la adopción de leyes, en asuntos moralmente sensibles, que gozan de un amplio consenso social y son, por lo tanto, relativamente estables. Agudas reflexiones sobre “Laicidad” y Estado de derecho pueden leerse en los ensayos de Pereda, Salazar Carrión, Salazar Ugarte, Rimoli, 2006; y en Barbera, 2007.

Vamos entonces a considerar algunas propuestas de ingeniería institucional laica, destinadas a garantizar la libertad de conciencia y la autonomía moral de los individuos en una sociedad democrática.

Entre los proyectos de tendencia mayoritaria, la propuesta formulada por Carlo Augusto Viano tiene un valor ejemplar. Según Viano: 1) debe reconocerse el pleno derecho de la IdR —y, por supuesto, de cualquier otra organización religiosa— a participar en el proceso de formación de las leyes en una sociedad democrática, mediante campañas de propaganda y de sensibilización de la pública opinión; 2) el ejercicio de tal derecho, sin embargo, debe estar sujeto a límites rigurosos en lo que concierne tanto a los *lugares* donde la propaganda de las morales religiosas puede lícitamente desarrollarse, como a las *formas* de su desarrollo. Sobre este último punto, Viano aclara que la IdR *puede* (o sea, debe permitírsele) difundir libremente sus posiciones ético-normativas, sin que sea obligatoria la presencia de contradictores que defiendan posiciones diferentes, *cuando esto ocurre en el interior de lugares de culto*; que, en cambio, la IdR *no puede* hacer propaganda a favor de sus posiciones ético-normativas dentro de estructuras destinadas a servicios públicos (como los hospitales y los ambulatorios del servicio sanitario nacional); que la IdR, si quiere hacer propaganda de sus posiciones ético-normativas en los “espacios públicos visitados por todos los ciudadanos”, incluidos los medios de comunicación, tiene la obligación de aceptar el debate contradictorio con los partidarios de diferentes concepciones ético-normativas.⁵⁰

⁵⁰Viano, 2006. De la misma opinión, pero sin llegar a sugerir específicas medidas jurídicas, Flores d'Arcais, 2005: 9 ss. Véase, además, Rusconi, 2000: 6 ss, 133-135, 153-154; y 2006: 47 ss, donde, sobre el supuesto de derechos fundamentales abstractos y básicamente compartidos, se afirma que la legitimidad de las leyes moralmente sensibles debe fundarse sobre las reglas del proceso democrático (“Nel dibattito pubblico democratico le verità non sono altro che le convergenze ragionevoli che si creano tra gli argomenti messi in campo [...] Nel processo democratico si arriva alle norme tramite procedure consensuali lealmente osservate”; Rusconi, 2000: 68).

La propuesta de Viano posee algunas ventajas indudables: es de pronta y no excesivamente costosa aplicabilidad; es conforme al ideal regulativo representado por las ya mencionadas reglas del discurso práctico racional;⁵¹ es coherente con la propuesta del dominico Berten. Sin embargo, su principio inspirador, es decir, el principio del bien-ordenado contradictorio, no parece proporcionar una garantía suficiente de la libertad de conciencia. Por lo menos, si tomamos en serio el principio liberal de soberanía individual: “Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacer, sin violar sus derechos”. El principio —formulado aquí en las palabras bien conocidas de Robert Nozick—⁵² pone en tela de juicio la concepción mayoritaria de la democracia y, por lo que nos interesa ahora, sugiere adoptar otras medidas más de protección del individuo.

El punto de partida común de las propuestas antimayoritarias puede ser identificado, según creo, en dos ideas fundamentales. La primera es la idea de que, en los Estados constitucionales de derecho, hay principios supremos, explícitos o implícitos, que no pueden ser derogados *ni* por leyes constitucionales. La segunda es la idea de que, entre los principios supremos, está el principio de la libertad de conciencia, que es, a su vez, uno de los baluartes de la autonomía moral de cada individuo. Sobre esta base, la protección efectiva de la libertad de conciencia (y por ende de la autonomía moral) de los individuos puede lograrse adoptando, en la práctica de los legisladores y de los tribunales constitucionales, una u otra de las siguientes doctrinas: la doctrina del coto vedado y la doctrina de la objeción de conciencia liberal.

⁵¹Alexy, 1995: 61 ss.

⁵²Nozick, 1974: ix.

La doctrina del coto vedado incluye, en su núcleo, las ideas siguientes: 1) hay materias sobre las cuales las mayorías, por tan amplias y reforzadas que sean, *no pueden* válidamente producir *ni* normas imperativas, que imponen a los individuos deberes de hacer o no hacer algo, *ni* normas de incapacidad o inhabilitación; 2) estas materias incluyen una buena parte de lo que —en las palabras del dominico Berten— atañe a la “ética” y a las “formas de vida”, es decir, al dominio del moralmente sensible; 3) estos límites al poder legislativo de las mayorías, aun cuando no sean explícitos en las cartas constitucionales, deben ser considerados implícitos, en virtud de la naturaleza del Estado de derecho constitucional; 4) es competencia del tribunal constitucional garantizar —en última instancia, y según las formas usuales de la dialéctica institucional— el respeto de tales límites por parte de los legisladores, anulando las leyes sobre materias moralmente sensibles adoptadas en violación de la igual libertad de conciencia.⁵³

La doctrina del coto vedado, en la forma que he expuesto aquí, es una construcción de dogmática jurídica, cuyos principios pueden ser realizados sin necesidad de actos legislativos, mediante una cuidadosa política de interpretación constitucional. No necesita, además, de oraciones (“disposiciones”) precisas en las cartas constitucionales, porque se funda, técnicamente, sobre las ideas de interpretación evolutiva y de sobreinterpretación (*overinterpretation*) de la Constitución. No es, en fin, algo extraño o claramente irrazonable en los Estados constitucionales contemporáneos. La novedad de la doctrina del coto vedado consiste, si se quiere,

⁵³La idea que cada Estado constitucional de derecho deba garantizar un “coto vedado” de “principios y valores vinculados con bienes espirituales y materiales primarios” es notoriamente defendida por Ernesto Garzón Valdés. Véase, por ejemplo, Garzón Valdés, 2004: 43 ss. En el texto asumo que hay un tribunal constitucional. De no ser el caso, la competencia para valorar la constitucionalidad de las leyes bajo el perfil de la libertad de conciencia —y para desaplicarlas cuando sean ilegítimas— pertenece a cada juez común.

en proponer la utilización metódica de algunas ideas que radican ya en la dogmática constitucional (y, por supuesto, en la reflexión ético-normativa), para concretar el derecho —elusivo y hasta aquí un poco descuidado— a la libertad de conciencia. Por supuesto, el éxito de la adopción de esta forma de garantía es, al mismo tiempo, difícil y precario. Depende básicamente de dos factores: por un lado, de la actitud cultural de los operadores jurídicos —la cual tiene que desarrollarse, y permanecer, en sentido genuinamente liberal—; por el otro, de un poderoso trabajo de elaboración doctrinal y jurisprudencial, concerniente a la determinación de las materias que específicamente caen en el alcance del principio de libertad de conciencia.

Pasando ahora a la doctrina de la objeción de conciencia liberal, sus ideas básicas pueden ser formuladas más o menos así: 1) las mayorías políticas *pueden* producir normas imperativas y/o de incapacidad o inhabilitación también en materias moralmente sensibles, siempre que sean respetadas ciertas condiciones de justo procedimiento (como las invocadas por Viano y, entre los intelectuales católicos, por Berten, teniendo en cuenta el modelo del discurso práctico racional); 2) el contenido de las leyes moralmente sensibles *puede* ser sacado también de una determinada moral religiosa; 3) sin embargo, si el contenido (imperativo y/o de inhabilitación) de una ley moralmente sensible es el reflejo de un particular punto de vista moral (por ejemplo, el de la religión dominante) y, además, resulta objeto de una controversia seria en el debate moral, la ley debe contener disposiciones que adscriban un derecho de objeción de conciencia a los que no comparten aquella particular visión moral o forma de vida; 4) si una ley moralmente sensible del tipo considerado en el punto 3) no contiene disposiciones sobre la objeción de conciencia, tal derecho debe, no obstante, ser garantizado a los individuos: ya sea mediante una interpre-

tación constitucionalmente adecuada de sus disposiciones; o bien, si esto no es posible, por medio de decisiones aditivas del tribunal constitucional; 5) el derecho de objeción de conciencia liberal presenta dos variantes, una negativa, tradicionalmente admitida, y una positiva: frente a una norma moralmente sensible imperativa positiva, que impone tener una conducta determinada, la objeción de conciencia consiste en el derecho *de no tener* aquella conducta (piénsese en el derecho de objeción de conciencia al servicio militar); frente a una norma moralmente sensible imperativa negativa, que impone no tener una conducta determinada, la objeción de conciencia consiste en el derecho *de tener* aquella conducta (piénsese en la objeción de conciencia respecto de prohibiciones concernientes a tratamientos relativos a la procreación asistida); frente a una norma moralmente sensible de inhabilitación, que incapacita ciertos actos, la objeción de conciencia consiste, en fin, en el derecho *de cumplir válidamente* aquellos actos (piénsese en la objeción de conciencia respecto a la incapacidad, por parejas del mismo sexo, de contraer matrimonio).⁵⁴

También la doctrina de la objeción de conciencia liberal es una construcción doctrinal, cuyo éxito —o fracaso— depende aparentemente, en cierta medida, de las mismas condiciones mencionadas al respecto de la doctrina del coto vedado.⁵⁵

⁵⁴Sobre las dos variantes del derecho de objeción de conciencia liberal, Chiassoni, 2011: 36-54.

⁵⁵La doctrina requiere, además —cabe advertir—, el desarrollo de la institucionalización de la objeción de conciencia. Por ejemplo: *a*) construyendo, a partir del derecho a la libertad de conciencia un principio constitucional de objeción ponderable en cada caso de ley moralmente sensible con los demás principios constitucionales (entre ellos, el principio de la obediencia a la ley); y *b*) pasando del modelo actual de objeción de conciencia (a los objetores está permitido *no* hacer, lo que todos los demás *deben* hacer: piénsese en la objeción al servicio militar o a efectuar abortos), a un modelo más amplio, en el cual a los objetores les puede ser permitido hacer, aun bajo condiciones, lo que todos los demás no pueden hacer. Sobre la objeción de conciencia, Passerin d'Entrèves, 1969: 223 ss, donde se afirma que: “Una società politicamente organizzata, uno Stato che voglia realmente rispettare quei diritti inviolabili di cui parla la nostra costituzione, dovrebbe a mio avviso, in tutti quei casi che involgono principi, in cui sono in gioco cioè le convinzioni morali più profonde dell'individuo, spingere la tolleranza del dissenso fino all'estremo limite possibile”, y eso compatiblemente con la preservación de la pacífica convivencia en una

Las dos doctrinas, cabe notar, no son necesariamente alternativas: en el sentido de que pueden ser aplicadas, en el mismo contexto institucional, a diferentes cuestiones, o grupos de cuestiones, dentro del dominio de las materias moralmente sensibles. Por supuesto, cuál de las dos doctrinas alternativamente, o cuál combinación de ellas en el mismo contexto, cabe realizar, son cuestiones que sólo pueden ser tratadas en un nivel más concreto, teniendo en cuenta el contexto cultural e institucional, así como consideraciones de estrategia argumentativa.

Frente a la poderosa campaña lanzada por la IdR contra el Estado laico disfrazado de “Estado laicista” (§§ 7, 10), la posición liberal se diferencia de las demás (democráticas y marxistas tardías) no sólo por la fuerza de su postura filosófica y de su método analítico, sino también por su compromiso a favor del Estado constitucional de derecho, cuyo potencial garantista es mucho más fuerte que el de los Estados más cercanos al ideal de una democracia mayoritaria. Parece entonces extraño —y un poco miope— que la IdR se haga partidaria del mayoritarismo. En efecto, la IdR tendría aparentemente todo el interés de defender una concepción antimayoritaria de la democracia, que es el más poderoso baluarte institucional contra todas las tiranías (incluida la tiranía de la mayoría).⁵⁶ ¿Tal vez la IdR aceptaría,

sociedad democrática y en presencia de “buone e valide ragioni” por parte de los objetores. Además, Scheinin, 1989: 391-392: “Thus far, international human rights treaty bodies have afforded meager protection to the individual’s right to act according to his or her conscience with respect to domestic laws imposing irreconcilable legal obligations. In the opinion of the present author, this is largely due to a failure to develop distinguishing criteria between different situations. Although a right to follow one’s conscience can be argued for, this right cannot mean that every individual should have complete freedom to decide the legal obligations he or she wishes to comply with”. En la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la base para un derecho general de objeción de conciencia puede ser individualizada, a partir del artículo 18, también en el Preámbulo y en el artículo 29 (1) (“Everyone has duties to the community in which alone the free and full development of his personality is possible”), donde se lee tradicionalmente el perfil de un derecho de resistencia (Opsahl y Dimitrijevic, 1999: 638, y, quizá, en el artículo 28 (“Everyone is entitled to a social [...] order in which the rights and freedoms set forth in this Declaration can be fully realized”).

⁵⁶La misma miopía no afecta, quizá, a un intelectual católico como Scoppola, 2005: 126-127: “condizione essenziale per la pacifica convivenza fra religioni diverse è la laicità dello Stato [...]: non come ideolo-

como perfectamente legítima, una ley, sostenida por una amplia mayoría de los ciudadanos o de sus representantes, con la cual se prohíbe el culto católico en todas sus formas, públicas y privadas?

CONCLUSIONES

Hay básicamente dos concepciones de la libertad religiosa que se oponen en los debates comunes en las democracias occidentales contemporáneas: la concepción liberal y la concepción confesional o eclesiástica.

La concepción liberal descansa sobre una *concepción libertaria* de la conciencia individual, como conjunto de principios y convicciones morales fundamentales que cada individuo, en su propia *autonomía* y *responsabilidad* moral, adopta para sí. La concepción confesional descansa, en cambio, sobre una concepción de la conciencia cual órgano de *heterodirección*, a menudo *autoritaria*, de la conducta individual.

La concepción liberal considera la libertad religiosa como la *especificación de la libertad de conciencia en materia de religión*. Sostiene además que hace falta destacar dos caras: la *libertad frente a las religiones* (libertad de no participar en ninguna práctica o forma de vida religiosa; libertad de las influencias indebidas de las religiones; “distancia” protegida entre cada individuo y el fenómeno religioso) y la *libertad de religión* (libertad de profesar una religión también en forma pública y asociada, libertad de conformar su propia vida de acuerdo con sus preceptos, libertad de hacer propaganda religiosa, etcétera). Las dos caras interactúan: la

gia di Stato alternativa alle fedi religiose ma come neutralità attiva che valorizza cioè, senza far sua alcuna specifica posizione religiosa, la presenza del fattore religioso nella società”: y, poco después, afirma que “un vigoroso apporto di energie morali è difficilmente pensabile senza il contributo di grandi e forti esperienze religiose che in un quadro di laicità garantita svolgono un ruolo fecondo di lievito della vita sociale e di animazione della democrazia” (cursivas mías).

libertad frente a las religiones está dirigida a los individuos que profesan una religión, en forma de protección pública de su decisión eventual de cambiar religión, abarcando otra o bien colocándose afuera de todas las comunidades religiosas existentes.

La concepción confesional reduce la libertad religiosa a *libertad de religión* y, posiblemente, a la *libertad eclesiástica*: la libertad de abarcar y profesar una religión, de hacer proselitismo, de actuar para imponer a todos, mediante las leyes del Estado, la forma de vida propuesta por su propia religión, considerando las limitaciones a estas formas de intervención en el espacio público como lesiones ilegítimas de la libertad religiosa misma.

Según el liberalismo, la *laicidad* es una propiedad contingente de los Estados. El *Estado laico* es el Estado que reconoce y garantiza la igual libertad de conciencia y la igual libertad en materia religiosa de todos los individuos. El Estado laico adopta una política eclesiástica según la idea de *neutralidad vigilante* y el *principio de separación* entre Estado e Iglesias, Estado y religiones. Hay, sin embargo, formas diferentes de entender y realizar el principio de separación. El Estado laico se contrapone al *Estado confesional*, al *Estado teocrático* y al *Estado ateo*.

Según la doctrina social de la Iglesia de Roma (IdR), existen en cambio dos formas entre las cuales las democracias modernas tienen que elegir: el *Estado laicista* y el *Estado justamente laico*. El Estado laicista pretende confinar la religión a la esfera privada, violando así la libertad religiosa de los creyentes. El Estado justamente laico, en cambio, reconoce el valor del fenómeno religioso en la vida pública de una sociedad y considera legítimo que las normas morales propuestas por las confesiones religiosas, y en particular las de la religión dominante, sean impuestas a todos mediante leyes de los parlamentos democráticos (principio de religiosidad democrática de las leyes).

Desde el liberalismo, la doctrina social de la IdR se caracteriza por un *doble disfraz*. Por un lado, ella presenta como *Estado justamente laico* algo que en efecto es un *Estado neoconfesional*. Por el otro, ella presenta el *Estado laico* como si fuese un *Estado laicista*, descuidando que el Estado verdaderamente laicista, lejos de adoptar una postura de neutralidad vigilante frente al fenómeno religioso, adopta en cambio una postura de aversión, considerando la religión como una dimensión axiológicamente negativa de la vida humana.

Frente a la campaña de la IdR contra el Estado laico, la defensa de la igual libertad de conciencia y de la igual libertad religiosa de todos los individuos no puede limitarse a invocar el *principio del bien ordenado contradictorio* y un *proceso democrático* eficaz. Hace falta reforzar las instituciones del *Estado de derecho constitucional*, recurriendo a la doctrina del *coto vedado*, a la doctrina de la *objeción de conciencia liberal*, o bien a una combinación oportuna de las dos.

FUENTES CONSULTADAS

- ALEXY, R. (1995), *Teoría del discurso y derechos humanos*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia.
- BARBATO, M. y F. Kratochwil (2009), “Towards a Post-Secular Political Order?”, en *European Political Science Review*, núm. 1, pp. 317-340.
- BARBERA, A. (2007), “Il cammino della laicità”, en AA.VV., *Laicità e diritto*, Bolonia, Bononia University Press.
- BENEDETTO XVI (2006a), *Deus Caritas Est*, Roma, Libreria Editrice Vaticana.

- _____ (2006b), *Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia*, disponible en www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents
- BERTEN, I. (2004), "Laicità, religione ed etica nell'Unione Europea", Relación del coloquio "Laicità e religioni in Europa" organizado en el Parlamento Europeo, Bruselas, 7-8 de diciembre, disponible en www.chiesa.espressonline.it/dettaglio.jsp?id=21283
- BERTOLINI, F. (2010), "Principio di laicità ed attitudine dello Stato alla autonoma determinazione di sé", contribución al debate "Laicità e Stato costituzionale", Associazione Italiana dei Costituzionalisti, disponible en www.associazionedeicostituzionalisti.it/dibattiti/laicita/bertolini.html
- BIANCHI, E. (2006), *La differenza cristiana*, Turín, Einaudi.
- BOBBIO, N. (1979), "Il modello giusnaturalistico", en N. Bobbio y M. Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Milán, Il Saggiatore.
- _____ (1965), *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milán, Comunità.
- BONIOLO, G. (2006), "Introduzione", en G. Boniolo (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Turín, Einaudi, pp. ix-xxvi.
- CARETTI, P. (2011), "Il principio di laicità in trent'anni di giurisprudenza costituzionale", en *Diritto pubblico*, núm. 3, pp. 761-777.
- Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio* (2005), Roma, Libreria Editrice Vaticana.
- CECCANTI, S. (2006), "Laicità e istituzioni democratiche", en G. Boniolo (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Turín, Einaudi, pp. 27-46.

- CHIASSONI, P. (2012), “Derechos humanos, abogacía, filosofía. A Strategic Golden Braid”, en P. Chiassoni, *Desencantos para abogados realistas*, Bogotá, Externado de Colombia, pp. 405-438.
- _____ (2011), “Obiezione di coscienza: positiva e negativa”, en *Notizie di Politeia*, vol. XXVII, núm. 101, pp. 36-54.
- Congregazione per la Dottrina della Fede (2003a), *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, R. Fisichella (presentación), Roma, Edizioni Paoline.
- _____ (2003b), *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni omosessuali*, Roma, Edizioni Paoline.
- DAZZI, Z. (2012), “Lo Stato laico minaccia la libertà religiosa”, en *La Repubblica*, 7 de diciembre, p. 27.
- FLORES, d’Arcais P. (2005), “Lettera aperta al cardinal Ruini”, en *Micro-mega*, núm. 3.
- GARZÓN, Valdés E. (2004), “Para ir terminando”, en M. Atienza, R. Vázquez y R. Zimmerling (comps.), *El derecho como argumentación, Cátedra Ernesto Garzón Valdés 2003*, México, Fontamara.
- GASCÓN, Abellán M. (1996), “Lineamenti di un diritto generale alla disobbedienza”, en P. Comanducci, y R. Guastini (comps.), *Analisi e diritto 1996. Ricerche di giurisprudenza analitica*, Turín, Giappichelli.
- HABERMAS, J. (2008), *Notes on a Post-Secular Society*, 18 de junio de 2008, disponible en <http://print.signandsight.com/features/1714.html>
- KELSEN, H. (1975) [1960], *Il problema della giustizia*, Turín, Einaudi.
- KINTZLER, C. (2008), *Qu’est-ce que la laïcité?*, París, Vrin.
- LA ROCCA, O. (2006), “Pacs e fecondazione, l’eclissi di Dio”, en *La Repubblica*, 7 de junio, p. 17.

- LOCKE, J. (2010) [1689], “A Letter Concerning Toleration”, en J. Locke, *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, M. Goldie (ed. e introd.), Indianapolis, Liberty Fund.
- LUZZATI, C. (2007), “Lo strano caso del crocifisso”, en *Ragion Pratica*, núm. 28, pp. 125-143.
- LUZZATTO, S. (2005), “Lo Stato Etico sgradito ai laici”, en *Corriere della sera*, 19 de noviembre.
- MANCINA, C. (2006), “Laicità e politica”, en G. Boniolo (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Turín, Einaudi, pp. 5-26.
- MILL, J. S. (1991) [1859], *On Liberty and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press.
- NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books.
- NUSSBAUM, M. (2012), *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Cambridge-Londres, The Belknap Press of Harvard University Press.
- _____ (2008), *Liberty of Conscience. In Defense of America’s Tradition of Religious Equality*, Nueva York, Basic Books.
- OPSAHL, T. y V. Dimitrijevic (1999), “Articles 29 and 30”, en Alfredsson, A. Eide (comps.), *The Universal Declaration of Human Rights. A Common Standard of Achievement*, La Haya-Boston-Londres, Martinus Nijhoff, pp. 633-652.
- PASSERIN D’Entrèves, A. (1973a), “Obbligo politico e libertà di coscienza”, en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, vol. IV, núm. 50.
- _____ (1973b), “Legittimità e resistenza”, en *Studi Ssassaresi*, vol. III, Autonomia e diritto di resistenza, 1970-1971.
- _____ (1970) [1959], *Senso e limiti del laicismo*, en A. Passerin D’Entrèves, *Obbedienza e resistenza in una società democratica e altri saggi*, Milán, Comunità, pp. 193-212.

- _____ (1969), “Obbedienza e resistenza in una società democratica”, en D’Entrèves A. Passerin, *Obbedienza e resistenza in una società democratica e altri saggi*, pp. 213-231.
- PEREDA, C. (2006), “El laicismo también como actitud”, en *Isonomía*, núm. 24, , pp. 7-23.
- Pontificio Consiglio per la Famiglia (2006), *Famiglia e procreazione umana*, Roma, Edizioni Paoline.
- _____ (2000), *Famiglia, matrimonio e “unioni di fatto”*, Roma, Edizioni Paoline.
- RAWLS, J. (1999) [1971], *A Theory of Justice*, edición revisada, Oxford, Oxford University Press.
- _____ (1996), *Political Liberalism*, con una nueva introducción y la “Reply to Habermas”, Nueva York, Columbia University Press.
- RIMOLI, F. (2006), “Estado laico e integración en la perspectiva constitucional”, en *Isonomía*, núm. 24, pp. 51-73.
- RUSCONI, G. E. (2006), “Laicità ed etica pubblica”, en G. Bonioli (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Turín, Einaudi, pp. 47-69.
- _____ (2000), *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Turín, Einaudi.
- RUFFINI, F. (1974), *Relazioni tra stato e chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, F. Margiotta Broglio (ed.), Bolonia, Il Mulino.
- _____ (1967) [1901], *La libertà religiosa. Storia dell’idea*, Milán, Feltrinelli.
- SALAZAR CARRIÓN, L. (2006), “Religiones, laicidad y política en el siglo XXI”, en *Isonomía*, núm. 24, pp. 25-36.
- SALAZAR UGARTE, P. (2006), “Laicidad y democracia constitucional”, en *Isonomía*, núm. 24, pp. 37-49.

- SCARAFFIA, L. (2010), “Occidente messo alla prova”, en *Il Sole 24 Ore*, 24 de octubre, p. 41.
- SCARPELLI, U. (1998), “Vecchi valori e ‘nuovo illuminismo’”, en U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Milán, Baldini & Castoldi.
- SCHEININ, M. (1999), “Article 18”, en G. Alfredsson y A. Eide (comps.), *The Universal Declaration of Human Rights. A Common Standard of Achievement*, La Haya-Boston-Londres, Martinus Nijhoff, pp. 379-392.
- _____ (1989), “The Right to Say ‘No’”, en *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, núm. 75.
- SCOPPOLA, P. (2005), “Cristianesimo e laicità”, en G. Preterossi (comp.), *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza, pp. 115-128.
- TAYLOR, P. M. (2005), *Freedom of Religion. UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TROPER, M. (2009), “Sovereignty and Laïcité”, en *Cardozo Law Review*, núm. 30, pp. 2561-2574.
- _____ (2000), “French Secularism, or Laïcité”, en *Cardozo Law Review*, núm. 21, pp. 1267-1284.
- VIANO, C. A. (2011), “La coscienza: voci e mistificazioni”, en *Notizie di Politeia*, vol. XXVII, p. 101, , pp. 11-28.
- _____ (2008), *Laici in ginocchio*, Roma-Bari, Laterza.
- _____ (2006), “La libertà dalla religione”, en *Micromega*, núm. 2.
- WALZER, M. (1970), “Conscientious Objection”, en M. Walzer, *Obligations. Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge-Londres, Harvard University Press.
- ZAGREBELSKY, G. (2008), *Contro l’etica della verità*, Roma-Bari, Laterza.