

EL ESTADO LAICO SEGÚN MATER ECCLESIA

LIBERTAD RELIGIOSA Y LIBERTAD DE CONCIENCIA EN UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA*

Pierluigi Chiassoni**

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”

Carlo Augusto Viano

Resumen

El autor analiza dos modelos de Estado “laico” que, según la Iglesia de Roma, existen. Por un lado, el Estado laicista (donde existen claros principios de separación entre la iglesia y el estado y en el que se considera que las religiones pertenecen a la esfera privada) que la iglesia rechaza. Y, por el otro, el Estado “justamente laico” (que atenúa la separación iglesia-estado y permite la participación de la iglesia en la esfera pública) que la iglesia promueve.

El autor enfrenta esta idea desde su ideología, al reconocerse como “liberal tardío”. Para hacerlo, confronta los valores propuestos como directrices dentro del estado “justamente laico” con los valores medulares de las sociedades democráticas modernas, como son los derechos fundamentales, tales como la libertad religiosa, la libertad de expresión y especialmente la libertad de conciencia.

Abstract

The author talks about the two possible forms of State the Church of Rome has created; the lay state (based on clear principles which separate the church from the state, and considers religions should stay within the private sphere) that is considered as a negative model according to the Church of Rome and the “truly lay” State (which eliminates the separation between church and State and allows the Church’s participation on the public sphere) that is proposed as the ideal model.

* Una primera versión de este escrito fue presentada al seminario “Laicità dello stato e diritti fondamentali”, Siena, 9-10 junio 2006. Quiero agradecer todos los participantes para sus observaciones y comentarios, y en particular Enrico Diciotti, Alessandra Facchi, Tecla Mazzaresse, Baldassare Pastore y Francesca Poggi.

** Universidad de Génova

The author confronts this idea from its ideology, as he recognizes himself as a “late liberal”. He faces up the central values of the “truly lay” model with the core values of modern democracies, such as fundamental rights like religious freedom, freedom of speech and specially, freedom of conscience.

1. Introducción: estrategia comunicativa y proyecto político de la Iglesia de Roma en la Italia actual

Quiero advertir de antemano que mi ponencia tiene su punto de partida en unos hechos que se produjeron –y todavía se producen– en un particular país (Italia), en la época actual.

Me refiero a las frecuentes intervenciones –cuidadosamente amplificadas por los medios de comunicación públicos y privados– hechas por ministros de la Iglesia de Roma (IdR), sobre muchísimas cuestiones que afectan la vida (y la muerte) de todos los ciudadanos: aborto, eutanasia, procreación artificial, consumo de sustancias estupefacientes, uso de medicamentos para desminuir el dolor, pactos civiles de convivencia entra parejas de diferente o de lo mismo sexo, adopción de menores, escuelas, investigación científica, intercepciones telefónicas y su divulgación en la prensa, novelas y películas cinematograficas, amnistías y otras medidas de clemencia penal, etc.

Por supuesto, las intervenciones de los altos mandos de la IdR en la vida de la sociedad italiana no es una novedad.

Pero, según creo, hay (por lo menos) dos diferencias esenciales respecto al pasado de la “primera república” (1946-1992), que merecen ser destacadas.

La *primera diferencia* es una diferencia de estilo.

Una vez, las intervenciones de la IdR eran básicamente cosas de iglesias, de sacristías y de conferencias privadas con los políticos cristianos, quienes se encargaban de trasladarlas al nivel parlamentario y otros niveles institucionales.

Ahora, cuando los altos mandos de la IdR hacen sus intervenciones (y me refiero, sobre todo, al actual jefe de la conferencia episcopal italiana), las hacen normalmente, afuera de iglesias y sacristías, de una manera abierta y como una deliberada toma de posición en el debate público.

Esta primera diferencia es el espejo de una nueva actitud: la IdR (hablando de la cual, siempre me referiré, en adelante, a su altos mandos: el papa, el jefe de la conferencia episcopal, los cardenales jefes de instituciones centrales de gobierno, como congregaciones y consejos) actúa reivindicando su *derecho* de tomar parte en los debates sobre asuntos morales (y políticos), *como cualquier otro sujeto* colectivo o individual (asociación cultural, partido político, grupo organizado de interés, etc.).

Podría parecer entonces que, actuando así, la IdR haya renunciado a la posición especial en la vida política y social italiana, que siempre defendió por el pasado. Pero esta conclusión sería, lamentablemente, apresurada.

La actual estrategia comunicativa de la IdR es, simplemente, el reflejo, por así decirlo, del nuevo mercado italiano de los favores políticos.

En los largos años de la primera república, la IdR tenía que obrar en un mercado básicamente monopólico; había allí un solo partido –la Democrazia cristiana– del cual comprar favores (leyes y otras medidas conformes a los intereses materiales y espirituales de la IdR), a cambio de su apoyo electoral contra los partidos de izquierda.

Con la transición a la segunda república, el mercado de los favores políticos se ha vuelto competitivo. Ahora, hay competencia –tal vez una competencia desdeñosa del sentido de la dignidad y del ridículo– entre una pluralidad de partidos católicos –o casi, o para, católicos (en su alma, inspiración, consideración, respeto, y/o reverencia frente a la tradición de la IdR)– para vender favores políticos a la IdR, a cambio de patentes de cristianidad de utilizar en sus batallas contra, al mismo tiempo, los partidos de la misma coalición y los demás.

En tal contexto, la IdR goza, por un lado, del envidiable, casi milagroso, poder de reivindicar su *derecho* de hacer propaganda pública de sus posiciones ético-normativas, como “todos los otros”, sin renunciar, por otro lado, a mantener y aprovecharse de un estatus particularmente especial.¹

¹ Esta doble cara de la IdR corresponde, por supuesto, a los dos perfiles básicos de la doctrina católica: el perfil de la doctrina moral (y política), por un lado, y el perfil estrictamente religioso (atento a la vida eterna y a la salvación de las almas), por el otro. El problema al nivel de la garantía de los derechos fundamentales (y de la libertad de conciencia, antes que todo), como veremos más adelante, surge de la confusión –al mismo tiempo, doctrinal y de hecho– de los dos planos, que hace posible para la IdR aprovecharse, en el debate sobre asuntos morales, de la reverencia y autoridad de que goza en el plano estrictamente religioso.

La *seconda differenza* a la que me referí antes es, en cambio, una diferencia de sustancia.

Todas las intervenciones de la IdR sobre cuestiones ético-normativas particulares pueden ser leídas como pedazos de un mismo proyecto político de mucho mayor alcance y ambición: se trata, precisamente, de la instauración de una particular forma de estado, aprovechando los mecanismos de la democracia.

Esta forma de estado –por supuesto– no es presentada como la de un estado teocrático, a la manera del estado de los imanes iraníes. Se trataría, al contrario, de un estado laico: o más bien –según dicen la IdR y sus partidarios, y como veremos pronto– de la única, verdadera, forma de estado laico que un pueblo podría desear.

La *seconda differenza* también –cabe observar– es el espejo del nuevo mercado político italiano. Antes, la Democrazia cristiana actuaba como brazo secular de la IdR. Pero, para decirlo así, no era un brazo totalmente sin cabeza, pues operaba, por lo menos al nivel de la retórica política, a la sombra de la Constitución republicana y en el marco de una idea de estado laico de sabor viejo-liberal, tal vez contra los deseos de la misma IdR. Además, (casi) todos los otros partidos políticos italianos tenían su propio proyecto de *well-ordered society*. Ahora, en cambio, los partidos católicos parecen haber perdido, antes que la autonomía *proyectual*, las ganas mismas de hacer proyectos institucionales de alto perfil, preferiendo esperar ordenes por arriba. De aquí, la (casi) natural intervención *proyectual* de la IdR.

Me he detenido hasta aquí sobre asuntos de un país particular, porque me parece que la acción política desarrollada por la IdR en la sociedad italiana posee un valor ejemplar, que trascende la particular experiencia: sea al nivel de su contenido (el modelo de pretendido estado laico), sea al nivel de las estrategias argumentativas adoptadas.²

² Cabe observar que la conducta de la IdR ha desencadenado la reacción crítica de los intelectuales laicos italianos. Me limitaré aquí a mencionar algunas de las muchísimas contribuciones publicadas en los últimos años: G. E. Rusconi, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Torino, Einaudi, 2000; E. Vitale, *Libertà di religione. E dalla religione?*, en M. Bovero (comp.), *Quale libertà. Dizionario minimo contro i falsi liberali*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 93-106; P. Flores D'Arcais, *Lettera aperta al Cardinal Ruini*, en "Micromega", 3, 2005, pp. 7-13; G. Preterossi (comp.), *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza, 2005; G. Giorello, *Di nessuna chiesa*, Torino, Einaudi, 2006; C. A. Viano, *Libertà dalla religione*, en "Micromega", 2006; C. A. Viano, *Laici in ginocchio*, Roma-Bari, Laterza, 2006; G. Boniolo (comp.), *Laicità*.

Apenas dejamos las bajas tierras de la ‘política politicante’ (la *politique politicienne*) y del conflicto entre preferencias partidarias emocionales, nos encontramos pronto con unos problemas de teoría y de técnica de la garantía de los derechos fundamentales, que atañen, en particular, al alcance y los límites de la libertad religiosa y de la libertad de conciencia.

Este trabajo se articula en dos partes: En la primera parte (§§ 2, 3 y 4), arrojaré luz sobre los rasgos centrales de la doctrina del estado actualmente defendida por la IdR. En la segunda parte (§§ 5, 6 y 7), asumiendo la perspectiva de un liberal tardío (o, si quieren, de un tardío seguidor de Voltaire), analizaré qué críticas y, además, qué (contra)propuestas de ingeniería institucional se podrían oponer al proyecto de la IdR.

2. La doctrina de los dos estados

En su doctrina política (“social”), la IdR distingue, aparentemente, dos modelos de estado entre los cuales una moderna democracia occidental (y europea) puede optar.

Por un lado, el *estado laicista*, caracterizado por una fuerte negatividad ético-normativa. Por otro lado, el *estado justamente laico*

Una geografia delle nostre radici, Torino, Einaudi, 2006. Cfr. también, por lo que concierne a la acción de la IdR en la sociedad italiana de los años ochenta y noventa, el lúcido análisis en U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Milano, Baldini & Castoldi, 1998. «C’è però, ahimè, anche la Chiesa arrogante e intollerante che pretende d’imporre a tutti le proprie concezioni, promuove una nuova crociata contro l’autonomia della donna riguardo all’aborto, condanna duramente la limitatissima eutanasia ammessa in Olanda annunciando una battaglia con tutti i mezzi per impedire una scelta analoga nel nostro Paese, rifiuta anche nelle prime due settimane la sperimentazione sull’embrione (torna in mente l’antica condanna dell’anatomia perché *Ecclesia abhorret a sanguine*) [...] All’intransigenza cattolica la cultura laica risponde a mio giudizio in maniera non soddisfacente [...] Non si riesce [...] di fronte al moralismo ecclesiastico a far sentire l’alto valore morale d’una difesa laica dell’autonomia e libertà nelle materie più gravi per un essere umano. Bisognerebbe invece saper mostrare come sotto ogni problema bioetico stia un problema etico di base, se l’individuo di fronte alla generazione, al male ed alla morte debba ancora essere guidato qual pecorella dal buon pastore, o se invece possa scegliere il proprio destino in armonia con le sue convinzioni supreme» (*Per una bioetica laica*, 1993, pp. 213-214; cfr. además: *Apologia del laicismo*, 1988, pp. 5 ss.; *Il mondo moderno secondo Ratzinger*, 1991, pp. 49 ss.; *Giovanni Paolo II e la Centesimus annus*, 1991, pp. 53 ss.; *La libertà di cercare la verità*, 1991, pp. 57 ss.; *Etica della libertà*, 1993, pp. 61 ss.; *L’impossibile Italia liberale*, 1991, pp. 201 ss.; *I compiti dell’etica laica nella cultura italiana d’oggi*, 1991, pp. 208 ss.).

(o sea, informado a los principios de la “justa laicidad”, en las palabras del papa Juan Pablo II),³ que es, en cambio, un modelo positivo, pues representa la sola forma de estado conforme a la “verdad y justicia”.

Vamos ahora a ver cuales serían, según la IdR, los rasgos distintivos de las dos formas de estado.

3. El estado laicista

El estado laicista se caracteriza para un actitud ideológica fundamental profundamente irreligiosa y anti-religiosa, 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 cree, 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, de vacaciones, etc.; y además,

...que las organizaciones religiosas que persiguen finalidad de culto sin fines de lucro (y que, entonces, no son sociedades mercantiles) deben ser consideradas como asociaciones privadas, así como cualquier otra asociación privada (círculos deportivos, asociaciones culturales, clubs de los amantes de la música clásica, etc.).

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, se destacan, por su papel fundamental, los siguientes:

- 1) el principio de la neutralidad negativa del estado (principio de no-intervención negativa), que impone la garantía de una igual libertad

³ Cfr. E. Bianchi, *La differenza cristiana*, Torino, Einaudi, 2006, p. 11.

religiosa a individuos y asociaciones, e implica también la incompetencia para 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 el deber de omitir cualquier forma de ayuda o subvención, directa o indirecta, en favor de las religiones y sus organizaciones, con independencia de la relevancia de su historia y nivel de arraigo en la cultura popular;
- 3) el principio de libertad de apostasía y de la libertad frente a la religión (y de las religiones), que establece 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 entre derecho y las éticas normativas religiosas.

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, descuidándose así una de sus exigencias básicas.

En segundo lugar, favorece la licencia más desenfadada en lo que concerne la vida individual (lo que tiene, a su vez, reflejos negativos indudables sobre la textura de la sociedad), porque, como es bien sabido, el estado laicista *no* tiene *su* propia moral.

El estado laicista se resuelve, pues, 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 al respecto de cuatro campos particularmente apreciados por la misma, a saber: (i) el campo del dominio de la vida; (ii) el campo de la moral sexual y familiar; (iii) el campo de la investigación científica; y (iv) el campo de la asistencia social.

En lo que concerne al dominio de la vida, el estado laicista es notablemente favorable al aborto y a la eutanasia, los cuales están prohibidos por el quinto precepto de la ley mosaica (“No matar”), siendo ac-

tos “gravemente contrarios a la ley moral”, junto al homicidio voluntario y al suicidio. Mientras que, en cambio, el estado laicista parece, en principio, contrario a la pena de muerte, la cual no está prohibida de manera absoluta por la moral católica.⁴

En lo que concierne a la moral sexual y familiar, el estado laicista es favorable a la protección jurídica de formas innaturales de familia, procreación y adopción de menores, que están prohibidas por el sexto precepto de la ley mosaica (“No cometer adulterio”).⁵

En lo que concierne a la investigación científica, el estado laicista es favorable a investigaciones casi sin límites, promoviendo así “un dominio de la técnica sobre el origen y el destino de la persona humana”.⁶

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 competitivas respecto de estas últimas, desbordando así su justo límite:

Non c'è nessun ordinamento statale giusto che possa rendere superfluo il servizio dell'amore [...] Lo Stato che vuole provvedere a tutto, che assorbe tutto in sé, diventa in definitiva un'istanza burocratica che non può assicurare l'essenziale di cui l'uomo sofferente – ogni uomo – ha bisogno: l'amorevole dedizione personale. Non uno Stato che regoli e domini tutto è ciò che ci occorre, ma invece uno Stato che generosamente riconosca e sostenga, nella linea del principio di sussidiarietà, le iniziative che sorgono dalle diverse forze sociali e uniscono spontaneità e vicinanza agli uomini bisognosi di aiuto. La Chiesa è una di queste forze vive.⁷

Hay finalmente, un último rasgo del estado laicista –según el retrato dibujado por la IdR– que merece de ser destacado.

⁴ *Catechismo della Chiesa cattolica. Compendio*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2005, §§ 469-470.

⁵ *Catechismo della Chiesa cattolica. Compendio*, cit., §§ 492 ss.; Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia, matrimonio e “unioni di fatto”*, Roma, Edizioni Paoline, 2000; Congregazione per la Dottrina della Fede, *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni omosessuali*, Roma, Edizioni Paoline, 2003.

⁶ *Catechismo della Chiesa cattolica. Compendio*, cit., § 499.

⁷ *Catechismo della Chiesa cattolica. Compendio*, cit., §§ 403-405; Benedetto XVI, *Deus Caritas Est*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2006, pp. 62-63.

El estado laicista es a menudo acreditado, por sus partidarios, como el defensor de la autonomía (y de la libertad) individual.

Pero –sugiere la IdR– cabe analizar cuidadosamente esta pretensión. Si se hace así, puede verse cómo la autonomía que el estado laicista quiere 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”.⁸

En tiempos donde el regreso al viejo, y virtuoso, estado confesional-teocrático no es desafortunadamente posible, la realización de la justa autonomía individual tiene necesariamente que ser a cargo de un estado justamente laico.

4. El estado justamente laico

El estado justamente laico, a diferencia del estado laicista, se caracteriza por una actitud ideológica fundamental que consiste en creer que en el fenómeno religioso hay un elevado valor positivo para la sociedad, es decir, que cualquier sociedad necesita de las aportaciones de las religiones y, dentro de ellas, de la verdadera religión. Porque –no se olvide– no obstante las frecuentes manifestaciones de fraternidad inter-religiosa, un punto queda (necesariamente) firme: hay una sola verdadera verdad, y una sola, verdadera religión (en nuestro caso: la de la IdR).

Esta actitud básica implica, a su vez, un modo diferente de entender tanto la naturaleza del fenómeno religioso, como la separación entre estado y religión.

Acerca 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*.

Acerca del segundo punto, el partidario de un estado justamente laico sostiene que la separación entre estado y religión (entre estado y iglesia) sólo debe atañer al perfil de la organización de los actos de culto:

⁸ *Catechismo della Chiesa cattolica. Compendio*, cit., § 365.

en el sentido de que el estado debe, en principio, abstenerse de regular las formas de los ritos de culto y la estructura de las organizaciones religiosas, y no imponer a *todos* los ciudadanos la participación en los ritos de una religión particular.

En cambio, la separación entre estado y religión –y, especialmente, entre estado y IdR– no puede, ni debe, existir en el campo de la *moral*. Porque, si se niega eso, se negaría precisamente lo que se asumía antes: *i.e.*, el valor *público* del fenómeno religioso:

Per la dottrina morale cattolica la laicità intesa come autonomia della sfera civile e politica da quella religiosa ed ecclesiastica – *ma non da quella morale* [cursivo en el texto, ndr] – è un valore acquisito e riconosciuto dalla Chiesa e appartiene al patrimonio di civiltà che è stato raggiunto [...] Tutti i fedeli sono ben consapevoli che gli atti specificamente religiosi (professione della fede, adempimento degli atti di culto e dei sacramenti, dottrine teologiche, comunicazioni reciproche tra le autorità religiose e i fedeli, ecc.) restano fuori dalle competenze dello Stato, il quale né deve intromettersi né può in alcun modo esigerli o impedirli, salve esigenze fondate di ordine pubblico.⁹

Si –sobre esta base, y a la luz de las críticas de la IdR al estado laicista, que hemos visto antes– nos preguntámos cuáles sean los principios fundamentales de un estado justamente laico, cabe concluir que, aparentemente, este estado se caracteriza por la adhesión a principios que son el fruto de la atenuación o bien, (por lo menos) en un caso notable, de una total supresión, de los correspondientes principios del estado laicista.

(1) Permanece también aquí el compromiso en favor de una igual libertad religiosa para los individuos y las asociaciones, que se combina con la incompetencia para prohibir actos de culto, individuales u asociados, con el límite de las buenas costumbres (y/o del orden público).

En un estado justamente laico, sin embargo, el principio de no-intervención negativa no debe ser entendido como un principio absoluto, sino como un principio que puede padecer de algunas restricciones además

⁹ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, Presentazione di R. Fisichella, Roma, Edizioni Paoline, 2003, pp. 29-30.

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 y/o de orden público (como las sectas satánicas y similares), hay cultos extranjeros alejados de la tradición religiosa de un pueblo, cuya práctica debería tal vez ser autorizada bajo el cumplimiento de ciertas condiciones. Por ejemplo, la condición de reciprocidad respecto a la posibilidad, para las religiones locales, de organizarse y trabajar en los países de origen de los cultos extranjeros.¹⁰

(2) En un estado justamente laico, el principio de la no-intervención positiva –que prohíbe cualquier forma de ayuda, directa o indirecta, a las religiones y sus organizaciones– debe también ser entendido de una manera no-absoluta.

Por un lado, todas las organizaciones religiosas suficientemente arraigadas en una sociedad tienen el *derecho* a gozar de intervenciones estatales (ayudas a la propaganda religiosa, subvenciones, exenciones de impuestos, etc.), como contrapartida de los indudables beneficios –espirituales y, en muchos casos, también materiales– que su duradera y ramificada presencia en el territorio ha producido en favor de la sociedad en su conjunto.

Por otro lado, puesto que las cosas están así, cabe concluir, a la luz del principio de igualdad, que las organizaciones religiosas *más* profundamente arraigadas en la conciencia popular, y con un mayor número de fieles y ministros, tienen que tomar, en proporción, una parte mayor de las provisiones estatales.¹¹

(3) La libertad religiosa garantizada por el principio de neutralidad (no-intervención) negativa favorece el pluralismo religioso.

¹⁰ Sobre este punto, he tenido en cuenta las posiciones defendidas por miembros de la IdR, al nivel local, en el asunto de la mezquita de Génova, donde algunos curas pidieron al alcalde que no autorizara la transformación en mezquita de un edificio.

¹¹ Para un caso paradigmático de este modo de entender la neutralidad activa del estado, con arreglo al problema de la exposición del crucifijo en las escuelas públicas, cfr. F. Bertolini, *Principio di laicità ed attitudine dello Stato alla autonoma determinazione di sé*, Contribución al debate “Laicità e Stato costituzionale”, Associazione Italiana dei Costituzionalisti, 26 avril 2004, p. 8 (www.associazionedeicostituzionalisti.it/dibattiti/laicita/bertolini.html). Para una defensa de una posición liberal (solución de la pared nuda), después de un examen de las principales alternativas, cfr. C. Luzzati, *Lo strano caso del crocifisso*, relación al seminario “Laicità dello stato e diritti fondamentali”, Siena, 9 junio 2006. El ensayo de Bertolini puede útilmente ser leído, más en general, como un resumen, y una defensa, de las ideas de la IdR acerca del estado laico.

El estado laicista, en su absoluto y desesperado relativismo, asume que el pluralismo religioso –la simultánea presencia y reciproca competencia de una pluralidad de religiones en el mismo territorio– además de ser un estado de cosas destinado a permanecer, siendo un reflejo del inagotable pluralismo de valores y creencias de los humanos,¹² sea una situación moralmente optimál en sí misma (más religiones, un mercado más rico y debate de creencias que se contraponen).

En cambio, la clase política de un estado justamente laico debe considerar el pluralismo religioso como una situación, por su naturaleza, temporal: y esto es así, pues hay una sola verdad y una sola, religión verdadera, la cual, tarde o temprano, triunfará, conquistando el corazón y el alma de todos.

De allí se sigue que el pluralismo religioso no debe ser cultivado en un estado justamente laico como un fin en sí mismo, como un bien público en sí. Al contrario, él debe ser garantizado (en los límites de lo necesario) con la conciencia de su intrínseca precariedad y de su ser una herramienta, un medio, un estado transitorio, que proporciona la mejor situación para el advenimiento final e inevitable de una situación de monismo religioso (con el triunfo de la única y verdadera religión).

Cabe observar que esta consideración, en los países donde la religión católica es tradicionalmente dominante, puede constituir un argumento más en favor de un trato diferencial de favor por la IdR.¹³

(4) En un estado inspirado en los principios de la justa laicidad, la garantía de la libertad individual de (frente a) la religión debe, similarmente, ser entendida de una manera no-absoluta.

El estado justamente laico posee, entre sus ideas fundantes, 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.

¹² Excluyendo así sea el triunfo definitivo del ateísmo, sea la derrota del estado laicista y la instauración de exitosas dictaduras teocráticas.

¹³ Cabe observar que, del Concilio Vaticano II, surgió una directiva que invita la IdR a renunciar a toda situación de privilegio, al fin de enfrentarse con las demás religiones y doctrinas, sobre un plano de paridad jurídica, para que su acertado prevalecer final sólo dependa de la bondad y de la fuerza persuasiva de su doctrina, y non del ayuda de providenciales brazos seculares. No parece, sin embargo, que la IdR, en sus actuales intervenciones en la política italiana, sea orientada a seguir la directiva.

De aquí se sigue que, en un estado justamente laico que quiere ser coherente con su ideal fundante, la garantía del ateísmo –y de la libertad de (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, como vamos a ver ahora.

(5) Por último –*last, but not at all the least*– en un estado justamente laico el principio de neutralidad de las leyes con respecto a las normas de las morales religiosas debe ser integralmente rechazado, por su laicismo incurable.¹⁴

En su lugar, el estado justamente laico debe poner un principio que podría llamarse *principio de la 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, proporcionando a los legisladores los (verdaderos) preceptos morales que ellas tienen que incorporar.¹⁵ De modo que, si no actuara según este principio, el estado justamente laico incurriría en una patente contradicción pragmática.

Cabe advertir que –en la perspectiva de algunos intelectuales católicos– la incorporación en las leyes civiles de preceptos sacados de morales religiosas –y, en particular, de la doctrina moral de la IdR– es moral y políticamente justificada si, y sólo si, se cumplen unas condiciones de justicia procedimental.

Por ejemplo, el dominico Ignace Berten, después de haber subrayado los notables “márgenes de indeterminación” y la insuficiencia

¹⁴ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, cit., p. 15: «l'uomo non si può separare da Dio, né la politica dalla morale»; 32: «Nelle società democratiche tutte le proposte sono discusse e vagliate liberamente. Coloro che in nome del rispetto della coscienza individuale volessero vedere nel dovere morale dei cristiani di essere coerenti con la propria coscienza un segno per squalificarli politicamente, negando loro la legittimità di agire in politica coerentemente alle convinzioni riguardanti il bene comune, incorrerebbero in una forma intollerante di laicismo. In questa prospettiva, infatti, si vuole negare non solo ogni rilevanza politica e culturale della fede cristiana, ma perfino la stessa possibilità di un'etica naturale» (las cursivas son mías, ndr).

¹⁵ Sobre este punto, cfr., p.e., E. Bianchi, *La differenza cristiana*, cit., p. 30: «senza fare della sua laicità un'ideologia laicista, lo stato deve promuovere [...] una laicità capace del rispetto per le religioni, le loro manifestazioni pubbliche e le loro convinzioni, proposte anche alla società nella dialettica democratica».

prescriptiva del “punto de vista de la laicidad”, ha dibujado un modelo de procedimiento legislativo democrático en materia moral, inspirado en principios (que en parte recuerdan las reglas del discurso práctico racional de Alexy) cuya observancia sería condición suficiente para considerar generalmente vinculantes las leyes fundadas sobre preceptos de la moral católica.¹⁶

Los principios proporcionados por Berten requieren, en particular:

(i) 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 estén presentes en una sociedad;

(ii) que el contenido de estas leyes sea siempre el fruto de un compromiso (aún si no es satisfactorio para algunas de las partes), y nunca de una imposición unilateral;

(iii) que las leyes sobre cuestiones morales y formas de vida (a) sean hechas para situaciones donde la presencia de una ley es, todo considerado, preferible a la ausencia de ley, (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”;

(iv) que ninguna de estas leyes pueda ser considerada como definitiva;

(v) 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 después, los defensores de la laicidad del estado pueden aprovecharse.

Sin embargo, cabe también observar, las recientes intervenciones en asuntos moralmente sensibles de la IdR en la sociedad italiana no parecen inspiradas al modelo procedimental de Berten, ni a un modelo parecido.

El estado justamente laico, para llegar al final de esta panorámica, se diferencia del estado laicista también en las posiciones que *debe* –y,

¹⁶ Cfr. I. Berten, *Laicità, religione ed etica nell'Unione Europea*, relación al coloquio “Laicità e religioni in Europa” organizado en el Parlamento europeo, Bruxelles, 7-8 dicembre 2004, in www.chiesa.espressonline.it/dettaglio.jsp?id=21283.

conforme al principio de la religiosidad democrática de la 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, un estado justamente laico es un estado que debe (y puede legítimamente) garantizar sólo la familia heterosexual fundada en el matrimonio, asumiendo una posición de tolerancia pasiva frente a las uniones de hecho (hetero- u homosexuales); debe prohibir cualquier forma de eutanasia; 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 personas de carne y hueso; debe prohibir la investigación científica sobre los embriones; debe favorecer la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas (asumiendo que miles de profesores, aun cuando sean pagados por el estado, permanezcan sujetos al control de los obispos); debe favorecer las escuelas católicas y 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 y permitir la presencia de voluntarios de los movimientos para la vida en las estructuras sanitarias públicas, autorizándolos a hablar con las mujeres que intenten abortar, para persuadirlas a desistir de su propósito.¹⁷

¹⁷ Sobre la política familiar de la IdR, *cfr.*, por último, Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la Famiglia*, Roma, Sala Clementina, 13 de mayo 2006, donde se hace un resumen completo de las posiciones mencionadas en el texto y se exhorta a las familias cristianas a testimoniar en favor de ellas, porque: «Una simile testimonianza non mancherà di stimolare i politici e i legislatori a salvaguardare i diritti della famiglia. È noto infatti come vadano accreditandosi soluzioni giuridiche per le cosiddette “unioni di fatto” che, pur rifiutando gli obblighi del matrimonio, pretendono di godere diritti equivalenti. A volte, inoltre, si vuole addirittura giungere a una nuova definizione del matrimonio per legalizzare unioni omosessuali, attribuendo ad esse anche il diritto all'adozione di figli» (www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents). *Cfr.*, además, Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e procreazione umana*, Roma, 2006, donde se afirma la urgencia de poner fin “a la elipsis de referirse a Dios en la visión predominante acerca de la procreación responsable”, como refiere O. La Rocca, *Pacs e fecondazione, l'eclissi di Dio*, in “La Repubblica”, 7 giugno 2006, p. 17.

5. Los turbamientos de un liberal tardío

Frente a las iniciativas políticas de la IdR, un liberal tardío advierte que hay en ellas una amenaza seria y concreta a la autonomía moral y a las libertades jurídicas de los individuos.

El liberal tardío 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 su *derecho* a influir sobre el contenido moral de las leyes— no pueden simplemente ser rechazadas como interferencias ilegítimas en la vida del estado, levantando gritos de indignación.

Esta sería, pues, una (no)reacción destinada al fracaso, porque las iniciativas políticas de la IdR constituyen un desafío para la doctrina del estado laico y de los derechos humanos (o fundamentales), que cabe tomar cuidadosamente en serio. No sólo al fin limitado de replicar a la IdR, sino, a un nivel más alto de abstracción, para enriquecer y desarrollar los principios mismos de la doctrina del estado laico.

Una vez asumida esta postura, al liberal tardío se imponen básicamente dos tareas (como dije al principio).

La primera es una tarea de análisis. Se trata aquí de analizar cuidadosamente el contenido de las pretensiones de la IdR y su estrategia argumentativa.¹⁸

La segunda es, en cambio, una tarea *proyectual*. Se trata, aquí, de hacer obra 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. Cabe entonces evaluar si tales pretensiones sean justificadas y, en caso afirmativo, si hay acaso medidas, y cuales sean, para defender la libertad (y la autonomía moral) de lo no-católicos o, más en general, de quienes no comparten la religión dominante en una sociedad.¹⁹

En lo que sigue, intentaré esbozar (nada más que) unos ejercicios en las dos direcciones ahora mencionadas.

¹⁸ Sobre esta tarea insiste C. A. Viano, *La libertà dalla religione*, in “Micromega”, 2006, de donde he sacado el epígrafe; Id., *Laici in ginocchio*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. VII-VIII.

¹⁹ Sobre esta tarea, no puedo detenerme de citar unas palabras de U. Scarpelli, *Vecchi valori e nuovo illuminismo*, en Id., *Bioetica laica*, cit., p. 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”.

6. El doble disfraz

Si miramos al mundo de las formas de estados con las gafas de la doctrina social de la IdR, hay, pues, dos formas entre las cuales una moderna democracia tendría que elegir: el estado laicista y el estado justamente laico.

Pero, cabe preguntarse si las cosas son verdaderamente así. No parece. Parece, en cambio, que un liberal tardío podría oponer a la doctrina católica de los dos estados unas 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 modernas democracias podrían elegir.

Se trataría, en particular: del estado laicista, del estado justamente laico y, además, del estado laico (*sans phrase*).

(2) Aún a una mirada superficial, sin embargo, el estado justamente laico de la IdR es una forma disfrazada de estado –actual o potencialmente– confesional. Pues queda claro que, en un estado parecido, la religión dominante –sea en cuanto mayoritaria en sentido estadístico; sea, en todo caso, por superior capacidad de movilizar hombres y recursos– puede lograr imponer su propia moral a la sociedad en su conjunto, y está plenamente legitimada a hacerlo.

La IdR podría contraargumentar, por supuesto, que la moral católica posee una dimensión universal, que abarca todos los humanos, porque está arraigada en la naturaleza del hombre y tiene una fundación racional y antropológica.

Una tal defensa, sin embargo, está lejo de ser concluyente y persuasiva, por razones bien conocidas.

Por un lado, la réplica de la IdR se basa en ideas en sí mismas profundamente controvertidas, como la de un derecho natural y del cognoscitivismo metaético.²⁰

²⁰ Para un catálogo, todavía valioso, de objeciones a las doctrinas del derecho natural desde un punto de vista analítico (“científico”), cfr. H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, 1960, tr. it., Torino, Einaudi, 1975, parte II.

Por el otro lado, aún si asumimos, dentro de un debate moral *de lege ferenda*, que, por ejemplo, “hay” un derecho metapositivo fundamental a la vida, el problema que queda es precisamente el de determinar *cuáles* son sus rasgos esenciales y, en esa conexión, *qué* normas garantizan su adecuada protección jurídica.

Pero aquí la invocación, por parte de una determinada posición ético-normativa, del carácter universal de *su* propuesta no sirve para nada: porque también las otras posiciones hacen pretensiones similares, o bien las rechazan sin más, como artificios retóricos sin sentido.

(3) Hay por supuesto –como sostiene la IdR– un estado laicista. Pero –podría añadir pronto el liberal tardío– éste no corresponde al estado laicista de la doctrina católica. Por una razón muy sencilla.

La posición 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 de ser protegido.

La posición ideológica fundamental de un estado laicista es otra, mucho más radical: y consiste, precisamente, en la idea según la cual el fenómeno religioso tiene un *valor negativo*, sea para los individuos, sea para la sociedad en su conjunto, porque perpetúa creencias supersticiosas, formas institucionalizadas de doble verdad (la de los ministros, por un lado, y la para 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, que constituye, a su vez, una típica instancia de la libertad de pensamiento y de conciencia. Es, en cambio, un derecho que garantiza estados de cosas *incompatibles* con el libre pensamiento y la libertad de conciencia. De forma que su reconocimiento y protección por el estado debe ser entendida como el fruto de una actitud de tolerancia.²¹

²¹ Cfr. A. Passerin d'Entrèves, *Senso e limiti del laicismo*, 1959, en Id., *Obbedienza e resistenza in una società democratica e altri saggi*, Milano, Comunità, 1970, pp. 193 y ss., s.t. a las pp. 205-206, donde, después haber citado la caracterización del “cosidetto laicismo” por el papa Pio XI (en la Encíclica *Quas primas* del 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

(4) De las consideraciones que preceden —observa, al fin, el liberal tardío— se sigue aparentemente que el estado laicista de la doctrina católica no es otra cosa que el genuino estado laico de la tradición liberal.

Sin embargo, la precisa identidad del estado laico y, en particular, su diferencia ideológica fundamental del estado genuinamente laicista quedan oscurecidas, pues el estado laico es presentado sin más bajo el rótulo de “estado laicista”.²²

Este disfraz del estado laico por parte de la IdR es quizás el fruto de un (radical) malentendido —o bien de propaganda: en cuyo caso, la acción de la IdR sería un ejemplo paradigmático de desinformación y de *psychological warfare*.

Como que sea, unos datos quedan claros.

En sus argumentaciones “sociales”, la IdR reconoce básicamente dos adversarios. De un lado, el marxismo; del otro lado, el “relativismo” y el “nihilismo”, en todas sus horribles manifestaciones morales, políticas y jurídicas.

Cualquier distinción entre el plano de la metaética (donde se pone el *relativismo metaético*, o subjetivismo, o no-cognoscitivismo) y el de la ética-normativa (donde se pone el *relativismo ético-normativo* o nihilismo) es pasada por alto.

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 liberal sin más) y estado laicista (o, según los católicos del tiempo, «laicizado»). Cfr. también, en la literatura más recién, C. Mancina, *Laicità e politica*, en G. Boniolo (comp.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., pp. 5-7, 21 ss., donde se distingue el laicismo militante, republicano, y perfeccionista *à la française*, por un lado, del laicismo liberal y pluralista *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 en favor del segundo.

²² Cfr. Sergio Luzzatto, *Lo Stato Etico sgridato ai laici*, in “Corriere della sera”, 19 noviembre 2005. Luzzatto sostiene, más radicalmente, que el «estado laico» de los clericales no es otra cosa del viejo y siniestro estado ético «preferito 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)».

Y en esta forma, del adversario más serio y peligroso –es decir, del liberalismo político no-laicista y programáticamente anti-dogmático, pilar ideológico de la doctrina de los (genuinos) derechos humanos y del estado de derecho democrático-constitucional– se niega también la existencia, proporcionando con ello una visión distorsionada.

7. Democracia, religiones y garantía de la libertad de conciencia

Hemos visto antes, 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 la religiosidad democrática de las leyes civiles).

El liberal tardío advierte, aquí, un peligro para la autonomía moral de cada individuo y su garantía jurídica, el derecho a la libertad de conciencia.²³ Cree, sin embargo, que su tarea consista no solamente en una defensa de sus posiciones en el mundo de las ideas, sino en idear y/o favorecer adecuadas garantías al nivel institucional. Pero, ¿cuáles garantías?

Al aproximarnos a este problema, cabe preliminarmente aclarar algunos puntos.

(1) Tal vez, los que han reflexionado sobre el tema, han formulado propuestas de ingeniería institucional desde el punto de vista de una concepción mayoritaria de la democracia, rechazando así, tácitamente,

²³ Sobre un plano estrictamente jurídico, la libertad de conciencia, la cual 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-cognoscitivista. 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.* A. Passerin d'Entrèves, *Obbligo politico e libertà di coscienza*, en "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 50, 1973, pp. 41 ss. Una noción más amplia, que incluye la libertad de creencia, la libertad de conocimiento, y la libertad de crítica y de autocritica, es estipulada en G. Boniolo, *Introduzione*, en Id. (comp.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., p. xxvi. La libertad de conocimiento, de crítica y de autocritica, sin embargo, pertenecen tradicionalmente a la libertad de pensamiento.

reflexionar también desde el punto de vista de una concepción anti-mayoritaria, o sea más estrictamente liberal.

Las propuestas desarrolladas en el marco de una concepción mayoritaria, sin embargo, pueden ser aprovechadas también por quienes favorecen una concepción anti-mayoritaria. Esta es, por lo menos, la posición que voy a tomar aquí.²⁴

(2) El problema institucional de que se trata aquí *no atañe* a la libertad religiosa, como es comúnmente entendida, sea al nivel de los actos internacionales – y, en particular, por la Declaración universal de los derechos humanos (UDHR) y el Pacto sobre los derechos civiles y políticos (CCPR) –, sea al nivel de las constituciones estatales.

El derecho a la libertad religiosa garantiza

freedom to change [...] religion [...], and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest [...] religion [...] in teaching, practice, worship and observance (art. 18, UDHR)

y, más precisamente:

not only ceremonial acts, but also such customs as the observance of dietary regulations, the wearing of distinctive clothing or headcoverings, participation in rituals associated with certain stages of life, and the use of a particular language customarily spoken by a group (art. 18(4), CCPR).

²⁴ Sugiere, por ejemplo, una solución combinada S. Ceccanti, *Laicità e istituzioni democratiche*, en G. Boniolo (comp.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., pp. 41 ss., donde, después de haber identificado en el «bipolarismo ético» entre laicistas y anti-laicistas radicales el principal peligro para una democracia liberal, reivindica el papel fundamental, y ineludible, del principio mayoritario, mitigado, sin embargo, sea por límites institucionales internos y externos, sea por los límites “deontológicos” que los parlamentarios y los demás sujetos políticos y sociales tienen que auto-imponerse. El resultado esperado es establecer la «centralità qualitativa del parlamento», cual condición de la adopción de leyes, en asuntos moralmente sensibles, que gozen de un amplio consenso social y sean, por lo tanto, relativamente estables. Agudas reflexiones sobre “Laicidad” y estado de derecho pueden leerse, en la literatura más reciente afuera de Italia, en los ensayos de Carlos Pereda, Luis Salazar Carrión, Pedro Salazar Ugarte, y Francesco Rimoli en *Isonomía*, 24, 2006, pp. 7-73.

Esto sugiere dos consideraciones. En primer lugar, las *doctrinas morales* conectadas a las religiones –en lo que concierne, en particular, su propaganda al externo y su *enforcement* por las leyes civiles– no están protegidas por el derecho de libertad religiosa, sino por los derechos de libertad de pensamiento, libertad de expresión y libertad de conciencia, dentro de los límites propios de tales derechos.

En segundo lugar, y consecuentemente, la limitación del alcance social de las reglas de una moral religiosa no puede ser entendida como una limitación de la libertad *religiosa* de sus partidarios, ni como un acto generalmente *anti-religioso*, o *irreligioso* (como sostiene, en cambio, la IdR).

Vamos ahora a ver, muy rápidamente, algunas propuestas de ingeniería institucional laica, para garantizar la libertad de conciencia (y la autonomía moral) de los individuos en una sociedad democrática.

Entre los proyectos de tendencia mayoritaria dibujados en el debate italiano, cabe mencionar la propuesta recién formulada por Carlo Augusto Viano.

Según Viano:

(i) cabe reconocer el pleno derecho de la IdR –y, por supuesto, de cualquier otra organización religiosa– a participar al proceso de formación de las leyes en una sociedad democrática, a través de campañas de propaganda y de sensibilización de la pública opinión;

(ii) sin embargo, el ejercicio de un derecho tal debe estar sujeto a límites más estrictos, tanto en lo que concierne 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 sostiene:

(a) que la IdR *puede* (o sea, se le debe permitir) difundir libremente sus posiciones ético-normativas, sin que sea obligatoria la presencia de contradictores que defiendan posiciones diferentes, *cuando ésto ocurre al interior de lugares de culto*;

(b) que, en cambio, la IdR *no puede* promocionar sus posiciones ético-normativas al interior de estructuras destinadas a servicios públicos (como, por ejemplo, los hospitales y los ambulatorios del servicio sanitario nacional);

(c) que la IdR, si quiere promocionar sus posiciones ético-normativas en los “espacios públicos visitados por todos los ciudadanos”, incluidos los medios de comunicación, tiene la carga de aceptar el contradictorio con los partidarios de diferentes concepciones ético-normativas²⁵.

La propuesta de Viano tiene la ventaja de ser, aparentemente, una versión sencilla –y de casi pronta aplicación en una sociedad mediática, obsesionada por los debates– del ideal regulativo representado por las reglas del discurso práctico racional de Alexy.²⁶

Sin embargo, el principio del (bien-ordenado) contradictorio no parece una garantía suficiente de la libertad de conciencia (y de la autonomía individual).

Por lo menos, no lo es en la perspectiva de un liberal tardío, el cual suele pensar que “Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ningún estado puede hacer, sin violar sus derechos”.

Esta idea –formulada en las palabras, bien conocidas, de Robert Nozick– pone en tela de juicio la concepción mayoritaria de la democracia y, por lo que nos concerne aquí, sugiere adoptar otras medidas adicionales de protección del individuo.

El punto de partida común a las propuestas anti-mayoritarias 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 u implícitos, que no pueden ser derogados ni por leyes constitucionales.

La segunda es la idea 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 de la autonomía moral) de los individuos podría lograrse adoptando,

²⁵ Cfr. C. A. Viano, *La libertà dalla religione*, cit., “La difesa dalle Chiese”. De la misma opinión, pero sin llegar a sugerir medidas jurídicas específicas, cfr., p.e., P. Flores d’Arcais, *Lettera aperta al cardinal Ruini*, cit., pp. 9 ss. Cfr., además, G. E. Rusconi, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, cit., p. 6 y ss., 133-135, 153-154; Id., *Laicità ed etica pubblica*, en G. Bonioli (comp.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, cit., pp. 47 ss., donde, sobre el supuesto de derechos fundamentales abstractos y básicamente compartidos, se afirma que la legitimidad de las leyes moralmente sensible 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”, p. 68).

²⁶ Cfr., p.e., R. Alexy, *Teoría del discurso y derechos humanos*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1995, p. 61 y ss.

en la práctica de los legisladores y de los tribunales constitucionales, una u otra de las dos doctrinas siguientes: la doctrina del coto vedado y la doctrina de la objeción de conciencia liberal.

La doctrina del coto vedado está integrada, básicamente, por las ideas siguientes:

(i) hay materias sobre las cuales las mayorías, por amplias y reforzadas que sean, *no pueden* válidamente producir *ni* normas imperativas que impongan a los individuos deberes de hacer o de no-hacer algo, *ni* normas de incapacidad;

(ii) 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”, o sea al dominio de lo moralmente sensible;

(iii) estos límites al poder legislativo de las mayorías, aún cuando no sean explícitos en las cartas constitucionales, deben ser considerados implícitos, en virtud de la naturaleza del estado de derecho constitucional;

(iv) pertenece a la competencia del tribunal constitucional el garantizar –en última instancia, y según las formas usuales de la dialéctica institucional– el respeto de tales límites por parte de los legisladores.²⁷

La doctrina del coto vedado –cabe observar– es, en la forma que le he dado aquí, una construcción de dogmática jurídica, cuyo principios pueden ser realizados, sin necesidad de actos legislativos, a través de una cuidadosa política de la interpretación constitucional.

No necesita, además, de precisas oraciones (“disposiciones”) 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 actuales –o por lo menos, no lo es en el estado constitucional italiano.

La novedad de la doctrina del coto vedado consiste, si se quiere, en proponer la utilización metódica de algunas ideas ya radicadas en la dogmática constitucional (y, por supuesto, en la reflexión ético-norma-

²⁷ La idea que cada estado constitucional de derecho debe contener un “coto vedado” de «principios y valores vinculados con bienes espirituales y materiales primarios» es notoriamente defendida por Ernesto Garzón Valdés. Para una formulación reciente, cfr. E. Garzón Valdés, *Para ir terminando*, en M. Atienza, *El derecho como argumentación*, Cátedra Ernesto Garzón Valdés 2003, R. Vázquez y R. Zimmerling coordinadores, México, Fontamara, 2004, p. 43 y ss.

tiva), 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. Porque depende básicamente de dos factores: por un lado, de la actitud cultural de los operadores jurídicos —que 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 específicamente protegidas por el principio de la libertad de conciencia.

Volviendo ahora a la doctrina de la objeción de conciencia liberal, sus ideas básicas pueden ser formuladas así:

(i) las mayorías políticas *pueden* producir normas imperativas y/o de incapacidad, también en materias moralmente sensibles, siempre que sean respetadas ciertas condiciones procedimentales (como las invocadas, por ejemplo, por C. A. Viano y, entre los intelectuales católicos, por I. Berten, y tenido en cuenta el modelo del discurso práctico racional);

(ii) el contenido de las leyes moralmente sensibles *puede* ser sacado también de una determinada moral religiosa;

(iii) sin embargo, si el contenido de una ley moralmente sensible es el reflejo de un particular punto de vista moral (por ejemplo, el de la religión dominante), la ley debe contener disposiciones que permitan la objeción de conciencia a los que no comparten aquella particular visión moral y/o forma de vida;

(iv) si una ley moralmente sensible no contiene disposiciones sobre la objeción de conciencia, esta posibilidad debe no obstante ser garantizada a los individuos, a través de una interpretación constitucionalmente adecuada de sus disposiciones; y, si ésto no es posible, a través de decisiones aditivas del tribunal constitucional.

También la doctrina de la objeción de conciencia liberal es una construcción doctrinal, cuyo éxito —o fracaso— depende, aparentemente, más o menos de las mismas condiciones mencionadas al respecto de la doctrina del coto vedado.²⁸

²⁸ La doctrina requiere además —cabe advertir— el desarrollo del instituto de la objeción de conciencia. Por ejemplo: (a) construyendo, a partir del derecho a la libertad de conciencia, un principio constitucional de objeción balanceable en cada caso de ley moralmente sensible con

Las dos doctrinas –cabe notar– no son necesariamente alternativas: en el sentido 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 alternativas, 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, y también consideraciones de estrategia argumentativa.

Quiero formular, en conclusión, dos consideraciones.

Frente a la poderosa campaña propagandística lanzada por la IdR en Italia (para limitarme, como dije al principio, a este país), en el campo de los laicos, la posición liberal se destaca aparentemente de las demás (democráticos y marxistas tardíos), no sólo por la fuerza de su postura

los demás principios constitucionales (entre los cuales, el principio de la obediencia a la ley); y (b) pasando del modelo actual de objeción de conciencia (a los objetores está permitido de *no* hacer, lo que todos los demás *deben* hacer: piénsese a la objeción al servicio militar u a efectuar abortos), a un modelo más amplio, en el cual a los objetores puede permitírseles *hacer*, aún bajo condiciones, lo que todos los demás *no pueden* hacer. Sobre la objeción de conciencia, *cfr.* A. Passerin d'Entrèves, *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, 1969, en *Id.*, *Obbedienza e resistenza in una società democratica e altri saggi*, cit., pp. 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 compatibilmente con la preservación de la pacífica convivencia en una sociedad democrática y en presencia de «buone e valide ragioni» en cabo a los objetores. *Cfr.*, además, M. Scheinin, *The Right to Say "No"*, en "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 75, 1989; *Id.*, *Article 18*, in G. Alfredsson, A. Eide (comps.), *The Universal Declaration of Human Rights. A Common Standard of Achievement*, The Hague-Boston-London, Martinus Nijhoff, 1999, pp. 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 general derecho de objeción de conciencia puede ser individuada, tras el art. 18, también en el Preámbulo y en el art. 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 (*cfr.* T. Opsahl, V. Dimitrijevic, *Articles 29 and 30*, en Alfredsson, A. Eide (comps.), *The Universal Declaration of Human Rights. A Common Standard of Achievement*, cit., p. 638) y, quizás, en el art. 28 («Everyone is entitled to a social [...] order in which the rights and freedoms set forth in this Declaration can be fully realized»).

filosófica y de su método analítico, sino también por su adhesión al estado constitucional de derecho –cuyo potencial garantista es inagotable por estados más cercanos al ideal de una democracia mayoritaria.

Parece entonces extraño –y un poco miope– que la IdR se haga partidaria del mayoritarismo. Porque la IdR tendría, aparentemente, todo el interés de defender una concepción anti-mayoritaria de la democracia, que es el más poderoso baluarte institucional contra todas las tiranías (incluida la tiranía de la mayoría).²⁹ ¿Tal vez la IdR aceptaría, 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?

Recepción: 28/8/2006

Aceptación: 7/5/2007

²⁹ La misma miopía no afecta, quizás, a un intelectual católico como Pietro Scoppola, *Cristianesimo e laicità*, en G. Preterossi (comp.), *Le ragioni dei laici*, cit., pp. 126-127: «condizione essenziale per la pacifica convivenza fra religioni diverse è la laicità dello Stato [...]: non come ideologia 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* svolgano un ruolo fecondo di lievito della vita sociale e di animazione della democrazia» (cursivas mías, ndr).