



Laicidad, religión y razón pública

Rodolfo Vázquez

Departamento Académico de Derecho, Instituto Tecnológico
Autónomo de México (ITAM). Correo electrónico:
rvazquez@itam.mx

Resumen

La separación que debe existir en los Estados democráticamente “modernos” es, hoy en día, válida de manera formal pero dista mucho de serlo en lo material. Esta distinción es particularmente más compleja si se tiene en cuenta que las decisiones y el aparato general del Estado es conformado por individuos que en alguna medida profesan, niegan o simplemente no comparten una creencia religiosa o metafísica. El presente ensayo intenta trazar una línea racional que delimite las fronteras entre religión y democracia, en la búsqueda de un Estado laico e incluyente donde se pueda lograr en la práctica un Estado que articule una racionalidad aceptable para las partes.

Palabras Clave: Libertad de culto; Laicismo; Laicidad; Estado; Estado Laico; Deliberación.

Laicidad, religión y razón pública *

Introducción

En el año 2000 daba inicio en México el llamado “sexenio del cambio democrático”. Ello representaba la derrota del partido hegemónico en el poder durante setenta años y el estreno de un gobierno de derecha. Quizás alertando lo que podría significar este tipo de gobierno, en alianza tácita con la iglesia católica -digo tácita porque en México se reconoce jurídicamente la separación de las iglesias y el Estado-¹ y anticipando las posibles consecuencias en materia civil y educativa, se comenzó a enfatizar a través de los medios y de la comunidad intelectual la importancia de la laicidad y de algunos valores y principios afines: la tolerancia, la pluralidad, la separación entre lo público y lo privado, la libertad religiosa y el proceso de secularización.²

Tal énfasis resultaba especialmente importante en un fin de siglo y el inicio del siguiente, en lo que se advertía sobre el hecho de un cuestionamiento creciente de la laicidad:

Desde hace algunas décadas, decía Roberto Blancarte, es notorio el proceso de recuperación de espacios públicos por parte de las religiones y no sólo en las áreas de mayor presencia católica; lo vemos en el Islam, en el hinduismo y en los diversos cristianismos. La crisis de la utopía de la modernidad, la incapacidad de ésta para dar respuesta a todos los problemas sociales y de sentido de los individuos, la ausencia de una legitimidad de muchas instituciones políticas, ha conducido a un nuevo planteamiento del papel de las religiones y de las instituciones eclesiales en la actualidad.³

La apreciación de Blancarte era correcta para el caso de México. Los seis años del gobierno foxista y el tiempo que lleva el actual presidente Felipe Calderón han sido una confirmación de lo que podríamos llamar un reposicionamiento de la religión y un debilitamiento de la laicidad.⁴ Menciono algunos ejemplos.

No hace mucho se abrió el debate en México en torno al tema de la laicidad educativa en las escuelas públicas. Se argumentó, entonces, nada menos que por el Ombudsman nacional, que la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas era una forma de discriminación negativa hacia aquellos padres de familia que sin tener recursos suficientes para enviar a sus hijos a escuelas privadas confesionales, debían enviarlos, contra sus

* Este texto, en una versión un poco más larga, fue publicado en mi último libro.

¹ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, art. 130, totalmente reformado, Diario Oficial de la Federación, 28 de enero de 1992.

² Vázquez, Rodolfo (2007). *Laicidad. Una asignatura pendiente*. Coyoacán, México.

³ Blancarte, Roberto (2000). *Laicidad y valores en un Estado democrático*. El Colegio de México y Secretaría de Gobernación, México, p. 9.

⁴ El carácter laico del Estado mexicano se reconoce en una ley secundaria, la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, Diario Oficial de la Federación, 15 de julio de 1992. Recientemente fue aprobada una reforma al art. 40 constitucional por la que se agrega la expresión “laica” para quedar como sigue: “Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica, federal, compuesta de...”

convicciones, a escuelas públicas laicas.⁵ En el mismo sentido, para el actual presidente del Episcopado mexicano, las leyes mexicanas deben garantizar la libertad religiosa, que es mucho más amplia en su contenido que la libertad de creencia y culto. Hacer valer la libertad religiosa es hacer valer el derecho de los padres de familia a que sus hijos sean educados conforme a su fe y el Estado debe implementar las condiciones y los recursos para que tal libertad religiosa no se vea limitada.⁶ No está demás considerar la advertencia de Claudio Magris con respecto a las consecuencias que se podrían seguir de este argumento:

En nombre del deseo de los padres de hacer estudiar a sus hijos en escuelas que se funden en principios (religiosos, políticos o morales), surgirían escuelas inspiradas en los diversos harapos ocultistas de cada vez mayor difusión, en conventículos estafalarios e ideologías de todo género. Hay ciertamente padres racistas nazis, estalinistas deseosos de educar a sus hijos (a nuestras expensas) en el culto de su Moloch; padres que pedirían escuelas en las que sus pimpollos no se sienten junto a condiscipulos meridionales. Nacerían probablemente escuelas satanistas, otras prestas a llamar como ‘expertos’ a cartománticos y magos y así sucesivamente.⁷

Por supuesto, no es objeto de debate el hecho de que en materias como Historia y Educación Cívica se explique el fenómeno religioso y se enseñe una historia comparada de las religiones. Pero la pretensión del prelado va más lejos en el sentido de incluir la enseñanza de una religión como parte del currículum escolar y financiarla por el Estado. A esta pretensión se añaden otras demandas: el voto pasivo de los ministros de culto; el derecho a expresar sus opiniones en materia política y a asociarse con fines políticos; que las asociaciones religiosas posean medios de comunicación masivos; y que las iglesias reciban subsidios públicos mediante la recaudación de un impuesto especial que recogería y distribuiría el Estado.⁸

En el debate sobre el tema de la clonación terapéutica y la posibilidad de investigación de embriones humanos, algunos dirigentes de la Conferencia del Episcopado Mexicano manifestaron su preocupación sobre el voto de México en las Naciones Unidas a través de un desplegado en los periódicos publicado en octubre de 2004. Lo que llama la atención de este pronunciamiento, en palabras de Roberto Blancarte, es que “No era usual que los obispos expresaran sus puntos de vista sobre temas controvertidos de políticas públicas de manera abierta”; y agrega: “Ellos, a partir de consideraciones de valor y de una cierta idea de la vida, pretendían ponerle un freno a cierto tipo de investigaciones. Poco importaba si con ello se coartaba la posible curación de muchos males que aquejan a la humanidad,

⁵ Véase una crítica a la posición del Ombudsman nacional, José Luis Soberanes, en: Jorge Volpi. *Soldados de Cristo*, *Proceso*, No. 1484, 10 de abril de 2005, p. 54.

⁶ Véase la entrevista de Rodrigo Vera al presidente del Episcopado mexicano, Carlos Aguiar Retes, en *Proceso*, No. 1574, 31 de diciembre de 2006, p. 13 ss.

⁷ Citado por Ruiz Miguel, Alfonso. *Laicidad, laicismo, relativismo y democracia*. en Vázquez Rodolfo (coord.), *op. cit.*, p. 165, n.7.

⁸ Algunas de estas demanda se prohíben expresamente en los art. 14 y 16 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, pero especialmente tales demandas se orientan a la eliminación del inciso e) del art. 130 constitucional: “Los ministros no podrán asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna. Tampoco podrán en reunión pública, en acto de culto o de propaganda religiosa, ni en publicaciones de carácter religioso, oponerse a las leyes del país o a sus instituciones, ni agraviar, de cualquier forma, los símbolos patrios.”

como la diabetes, el cáncer o el Alzheimer.”⁹ Finalmente, pese a sendos comunicados enviados por asociaciones civiles, entre ellas por el Colegio de Bioética, a la Secretaría de Salud y de Relaciones Exteriores, México decide cambiar su intención de voto inicialmente permisiva, por una prohibitiva.

El 28 de agosto de 2008, la Suprema Corte de Justicia de la Nación resolvió en sesión plenaria por 8 votos contra 3 validar constitucionalmente las reformas legales promovidas por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal mediante las cuales se despenaliza el aborto en las primeras 12 semanas de embarazo. Sin duda es una decisión de gran relevancia social y, por supuesto, progresista en el concierto de nuestros países latinoamericanos. Lo que me interesa destacar para los propósitos de esta presentación es que desde un principio los órganos que interpusieron las acciones de inconstitucionalidad en contra de tales reformas fueron la Comisión Nacional de Derechos Humanos a través de su Ombudsman con alegatos claramente metafísicos y religiosos; y la Procuraduría General de la República, órgano del poder ejecutivo federal. Hoy sabemos que 18 Estados de la república han modificado sus constituciones locales para sostener, palabras más, palabras menos, la defensa de la vida desde el momento de la concepción, y se espera la resolución de la Corte con respecto a un par de acciones de inconstitucionalidad.

En enero de 2009 entraron en vigor una serie de reformas a la Ley General de Salud, artículos 166 bis 1 y 166 bis 3, por las que el Estado mexicano queda obligado a proporcionar servicios espirituales a los pacientes que lo soliciten, en los nosocomios de la Secretaría de Salud, del IMSS y del ISSSTE. Como bien afirma Diego Valadés: “No parece lejano el momento en el que, con fundamento en esas disposiciones, en los centros hospitalarios de jurisdicción federal se llevarán a cabo ritos litúrgicos cotidianos.”¹⁰

En junio de 2009, el presidente de la República, Felipe Calderón, afirmó categóricamente –con ocasión de la muerte de un cantante pop, que el mismo presidente atribuyó precipitadamente al consumo de fármacos– que la raíz de nuestros males se debe a que nuestra juventud padece de un desconocimiento de dios: “Una juventud, cito textual, que por sus condiciones sociales, familiares, educativas, por falta de oportunidades, tienen pocos asideros trascendentes, tienen poco que creer, no creen en la familia que tuvieron; no creen en la economía o en la escuela, no creen en Dios porque no lo conocen.”¹¹

Y podríamos continuar con los ejemplos señalando la complicidad del gobierno con la jerarquía eclesiástica en los casos de sacerdotes pederastas; o las “macrolimosnas” otorgadas a la iglesia católica por un gobernador estatal en franca violación a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público; o la más reciente y férrea oposición del gobierno federal y las iglesias para legalizar la unión de dos personas del mismo sexo alegando acciones *contra natura*.

⁹ Ibid. *Iglesia, clonación y democracia*. pág.135 ss.

¹⁰ Valadés, Diego. *Inminente triunfo clerical*. *op. cit.*

¹¹ Véase la crítica de -Herzog Márquez, Jesús Silva. *Calderón contra el abismo ateo*. En: *Reforma*, 29 de junio de 2009.

Por desgracia las acciones y actitudes dogmáticas han mostrado la peor cara de las religiones y de las instituciones. No es extraño que esta situación haya provocado una polarización de las críticas y éstas se hayan deslizado hacia formas de “laicismo”, que no de laicidad. Norberto Bobbio caracteriza al “laicismo” por su tono beligerante, por un “lenguaje insolente, de rancio anticlericalismo, irreverente y, para decirlo en una palabra, nada laico, emotivo y visceral, que no se expresa con argumentos y, por lo tanto, parece querer rechazar cualquier forma de diálogo...”, es decir, aquel laicismo que necesita “armarse y organizarse” degenerando, también, en integrismo, fundamentalismo y radicalismo.¹² Digamos que ésta sería la otra cara de la moneda, que también ha encontrado en México manifestaciones claras de rechazo, impugnación y en ocasiones de violento repudio a cualquier manifestación pública de religiosidad.

¿Qué es la laicidad?

Entiendo por laicidad la doctrina que sostiene la imparcialidad del Estado ante las diversas creencias de los ciudadanos en materia de religión o de convicciones metafísicas. Esto quiere decir que: 1. las creencias religiosas o metafísicas, su transmisión y enseñanza se localizan en el ámbito privado; 2. en tanto expresión de un derecho individual, el Estado debe proteger la libertad ideológica, que se manifiesta también en la no profesión de creencia religiosa alguna, así como las ideas antirreligiosas o antimetafísicas; 3. las faltas a la moral de inspiración religiosa no tienen trascendencia política y más bien el Estado debe definir los delitos mediante criterios universalizables; 4. se debe privilegiar el criterio de argumentación y consentimiento de los individuos, a través del voto y del principio de mayoría, frente a la pretensión de la custodia de verdades reveladas por la divinidad a través de sacerdotes y jerarquías eclesiásticas o comunidades fundamentalistas.¹³

Con respecto a lo público y lo privado, debe aclararse que si bien el ámbito primordial de las creencias religiosas es el privado, la libertad religiosa comprende también el derecho a expresar e intentar expandir las propias creencias en el ámbito público: “desde la construcción de lugares de culto y de enseñanza religiosa hasta las procesiones y el proselitismo casa por casa.”¹⁴ Lo que importa entender es que el perímetro correcto del ejercicio de esos derechos debe situarse estrictamente dentro de la sociedad civil y no traspasar a la utilización del Estado. Éste debe mantener una posición de imparcialidad frente a todos los cultos, sin privilegiar alguna confesión religiosa por encima de las demás.

También conviene aclarar que imparcialidad no es sinónimo de neutralidad entendida como inacción. En palabras de José Ramón Cossío:

¹² Bobbio, Norberto (1999). *Cultura laica y laicismo*. Texto en respuesta a los intelectuales italianos que firmaron un “Manifiesto laico” contra el integrismo religioso (17 de noviembre), publicado en *El Mundo de España*.

¹³ Véase Ruiz Miguel, Alfonso. *Laicidad, laicismo, relativismo y democracia*. En: Vázquez, Rodolfo (coord). *Op. cit.*, pp. 159-160. Véase también Roberto Blancarte. *Laicidad: la construcción de un concepto universal*. En: Vázquez, Rodolfo (coord.). *Op. cit.* p. 35.

¹⁴ *Ibid.*

Mantener que la neutralidad estatal frente a las variadas creencias de los ciudadanos exige al Estado no actuar o no pronunciarse es olvidar que, en una gran cantidad de ocasiones, esa abstención no hace sino convalidar un estado de cosas profundamente asimétrico desde el punto de vista de los derechos y libertades de las partes. [...] lo que la Constitución exige fundamentalmente es imparcialidad, no inacción [...] ¹⁵

Esta laicidad “activa”, en términos de imparcialidad y no de neutralidad, debe distinguirse de la idea popularizada por Sarkozy en la visita de Benedicto XVI a Francia (septiembre de 2008) sobre la laicidad “positiva”. Esta última en términos de uno de sus críticos es “aquella fórmula institucional que respeta la libertad de creer o no creer (en dogmas religiosos, claro) porque ya no hay más remedio, pero considera que las creencias religiosas no sólo no son dañinas sino beneficiosas social y sobre todo moralmente.”¹⁶ Apoyándose en Jean Baubérot, Fernando Savater critica con razón tal tipo de laicidad porque significa:

Una forma de neoclericalismo, confesional, pero no confeso. Y eso porque un Estado realmente laico no sólo no puede dejarse contaminar por ninguna religión, ni privilegiar ninguna de las existentes sobre las demás, sino que tampoco puede declarar preferible tener una religión o no tenerla.¹⁷

Dicho lo anterior, quisiera detenerme en la cuarta característica señalada por Ruiz Miguel, la de privilegiar la argumentación y el consentimiento de los individuos en una sociedad democrática representativa, por encima de la custodia y eventual imposición de verdades reveladas o convicciones metafísicas por parte del Estado, en colusión abierta o solapada con las autoridades eclesiásticas.

Religión y razón pública

La cuestión a debatir sería la siguiente: “¿Es posible realmente articular una noción de lo ‘racionalmente aceptable’ que todos los ciudadanos puedan compartir a pesar de no coincidir en una visión del mundo o en una concepción del bien homogénea?”¹⁸

En *Liberalismo político* John Rawls propone su conocido “consenso sobrepuesto”.¹⁹ Esta noción se apoya en el supuesto de que la razón común a todos los seres humanos es suficiente para descubrir y justificar nuestras obligaciones morales y políticas. El consenso obtenido con respecto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU sería un claro ejemplo de consenso sobrepuesto.

¹⁵ Cossio, José Ramón. *Laicidad del Estado y libertad religiosa: cómo armonizarlas*. En: *Letras Libres*, abril 2008, No. 112, pp. 64-65. El texto reproduce el voto concurrente formulado por el ministro Cossío Díaz en el amparo directo en revisión 502/2007, fallado por la Primera Sala de la Suprema Corte el 28 de noviembre de 2007. Para la distinción entre neutralidad e imparcialidad del Estado, véase Vázquez, Rodolfo (2006). *Entre la libertad y la igualdad*, Trotta, Madrid, p.151 ss.

¹⁶ Savater Fernando. *Siempre negativa, nunca positiva*. En: *El País*, Opinión, 16 de octubre de 2008, pp. 31-32.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Lafont, Cristina (2007). *Democracia y deliberación pública*. En: Arango, Rodolfo (ed.). *Filosofía de la democracia. Fundamentos conceptuales*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, p. 130

¹⁹ Rawls, John (1995). *Liberalismo político*. FCE, México.

A partir de tal consenso Rawls distingue entre razón pública y razón privada, distinción necesaria para responder la cuestión de qué tipo de argumentos son aceptables e inaceptables en la deliberación pública. Para Rawls nada impide que los ciudadanos que participan en la deliberación pública política ofrezcan razones procedentes de las doctrinas comprensivas, metafísicas o religiosas, en las que creen, pero siempre y cuando ofrezcan además razones generalmente accesibles a todos los ciudadanos que justifiquen dichas doctrinas. Si estas doctrinas comprensivas no pueden apoyarse en razones públicas paralelas deben excluirse de la deliberación. El problema de esta concepción salta a la vista: ¿se puede pedir a un ciudadano que sacrifique sus aspiraciones de corrección sustantiva para satisfacer las aspiraciones de legitimidad democrática? Quien no estuviera dispuesto a hacerlo mantiene su sinceridad a costa de ser excluido o autoexcluirse de la deliberación pública; quien estuviera dispuesto a hacerlo apelaría a razones prudenciales para incluirse en el debate democrático, pero a costa de una buena dosis de sinceridad.

Ronald Dworkin abunda en el dilema que plantea la propuesta de Rawls y se pregunta si en verdad, en sociedades liberales y democráticas, mayoritariamente religiosas y con gobiernos que no escatiman en hacer públicas sus filiaciones religiosas, estarían tan dispuestos los creyentes a mantener sus convicciones separadas de su política, con todo el sistema coercitivo que ello implica, aun cuando pudieran hacerlo. Estados Unidos, por ejemplo, ha sido un país religioso desde sus inicios:

Martín Luther King Jr., nos dice Dworkin, era un hombre de fe, y recurrió a su religión para condenar los prejuicios con una gran efectividad; algunos curas católicos hablando en calidad de curas se han situado en la vanguardia de la lucha por la justicia social en Latinoamérica y en otros lugares. En cualquier caso, los liberales no lograrán que los creyentes dejen a un lado sus convicciones religiosas cuando asumen el papel de ciudadanos.²⁰

En los últimos años Jürgen Habermas ha dedicado algunos trabajos a esta temática retomando y criticando la propuesta de Rawls²¹ y debatiendo, entre otros, con Joseph Ratzinger.²² Habermas coincide con Rawls en el sentido de que al determinar las medidas políticas coercitivas que vayan a adoptarse, sólo cuentan las razones generalmente accesibles, las “razones seculares”. Pero a diferencia de Rawls, Habermas distingue entre una esfera pública informal y una esfera pública formal o institucional, propia de los funcionarios administrativos, legisladores y jueces. En la primera los ciudadanos pueden apelar a razones exclusivamente religiosas en la deliberación siempre y cuando reconozcan la obligación de traducción institucional. Sólo las razones religiosas que puedan traducirse con éxito en razones seculares podrán pasar el filtro institucional y aspirar a ser coercitivas. Con esta distinción, la propuesta de Habermas permite a los ciudadanos en la esfera pública informal expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso, si no pueden encontrar traducciones seculares para ellas. De esta manera Habermas solventa el problema de la deshonestidad y permite a los ciudadanos religiosos entender

²⁰ Dworkin, Ronald (2008). *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*. Paidós, Barcelona, pp. 88-89.

²¹ Habermas, Jürgen (2006). *Entre naturalismo y religión*. Paidós, Barcelona, especialmente cap. 5, “La religión en la esfera pública”.

²² Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph (2008). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Cenzontle, FCE, México.

la deliberación pública como un proceso cognoscitivo genuino. ¿Pero hacer esta distinción tan radical entre ciudadanos religiosos y ciudadanos seculares no pondría en peligro los prerrequisitos de la deliberación pública en términos de simetría de los participantes?

Habermas responde, de acuerdo con las condiciones formales de todo discurso racional, que no tiene ningún sentido permitir la inclusión de razones religiosas en las contribuciones a la deliberación pública sin el requisito correlativo de exigir que los demás participantes tomen en serio tales contribuciones. Esto es posible si se puede esperar de todos los ciudadanos que no nieguen en principio todo posible contenido cognitivo a esas contribuciones. De aquí que, sorpresivamente, los ciudadanos seculares tienen que cumplir con dos condiciones: 1. abrirse cognitivamente a la posible verdad de las creencias religiosas y 2. ayudar a traducir el contenido de las mismas que pueda ser expresado en un lenguaje secular y justificado con argumentos seculares. Habermas es explícito en este punto en su conversación con Ratzinger:

Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público en general.²³

Sin embargo, resulta que ahora a diferencia de los ciudadanos religiosos, los ciudadanos seculares son los que no pueden adoptar públicamente la perspectiva cognitiva que se corresponde con sus verdaderas creencias si éstas resultan ser de tipo secular. Estaríamos tratando a los ciudadanos seculares no bajo un criterio normativo sino instrumental y, por supuesto, caeríamos en el mismo dilema de la sinceridad que ya hemos visto en Rawls, nada más que ahora aplicado a los ciudadanos seculares.

Todo ello sin profundizar en la idea de “potencial de verdad” de los conceptos religiosos. Pensemos un instante cuál sería el potencial de verdad de conceptos religiosos como la encarnación de Cristo, el pecado original, la transubstanciación, la virginidad de María, la resurrección, el juicio final, y así por el estilo, al menos en la confesión cristiana. ¿De qué recursos epistemológicos podría echar mano el ciudadano secular para traducir este lenguaje religioso al público en general? Si Habermas no tiene en mente este tipo de verdades de fe en los cristianos al momento de ingresar a la deliberación pública y las descarta como no traducibles a un lenguaje secular, y por lo tanto imposible de ser institucionalizadas, entonces el remanente susceptible de traducción es irrelevante. Así, por ejemplo, si un cristiano afirma que “todos somos hijos de Dios” y con ello se interpreta que “todos somos iguales en dignidad”, o bien se trivializa lo que en la fe cristiana significa ser “hijo de Dios”, o bien se abusa de la analogía entre “hijos de Dios” y “dignidad humana”. No encuentro ninguna relación posible entre el concepto de “dignidad humana” y la idea de ser “hijo” de un ser divino trascendente y espiritual, con

²³ *Ibid.* p. 33.

todos los atributos infinitos.²⁴ Mucho menos, que por ser todos hijos de un padre con tales cualidades, seamos humanamente iguales.

Entendámonos bien. No se niega el derecho de todo creyente a creer lo que les parezca más adecuado para organizar su plan de vida personal. Lo que se argumenta es que si son ciudadanos y, por tanto, partícipes en la deliberación pública, y *tienen la pretensión de que sus convicciones sean coercitivas*, entonces deben someter los contenidos de las creencias a un escrutinio racional y razonable. La premisa que subyace en el debate es la que prescribe que *es moralmente correcto ejercitar la coerción sólo con base en consideraciones públicamente aceptables*, sin violar el principio de simetría entre los participantes. Esta prescripción supone, en términos de Hugo Seleme, un “deber moral de abstinencia”, o en los términos de Rawls, un “deber de civilidad”, es decir, la exigencia de no ofrecer ciertas verdades –consideraciones metafísicas o religiosas– como justificación del ejercicio del poder político.

En esa misma dirección se encamina la propuesta de Dworkin. El problema hoy día, piensa este autor, no se ciñe tanto a si el Estado debe ser tolerante o neutral con respecto a todos los credos religiosos pacíficos y también hacia las personas que no profesan ninguna fe, distinguiendo claramente entre el ámbito público y el privado. Estados Unidos es un buen ejemplo en donde casi el 70% de los estadounidenses cree que su presidente debe ser una persona religiosa y cuyo sistema ha sido calificado como “la democracia industrializada más religiosa del mundo.”²⁵ Más bien, el problema es saber sobre qué base debe asentarse el cultivo de nuestra tolerancia. ¿Una nación religiosa que tolera la falta de fe? ¿O una nación laica que tolera la religión? Dworkin argumenta, correctamente, a favor de esta segunda opción.²⁶ Veamos.

El modelo religioso tolerante parte de una concepción de la libertad religiosa que no incluye, por ejemplo, el derecho a abortar, el matrimonio homosexual o la eutanasia activa; por el contrario, el modelo laico tolerante, sí incluye tales derechos. Lo que no parece congruente en el primer modelo es defender la libertad religiosa extendiéndola a los ateos y agnósticos y, al mismo tiempo, estrechar tal libertad limitando los derechos que pueden hacer valer estos últimos. Su concepción amplia de la tolerancia exige una teoría más general de las libertades. ¿Cuál sería la estructura de estas libertades?

Dworkin propone una formulación inicial: *Las libertades son el derecho a hacer lo que usted quiera con los recursos que son legítimamente suyos*. El alcance de estas libertades no es ilimitado, depende de otros ideales, incluido el ideal de justicia distributiva. Así, las

²⁴ En los últimos años se ha controvertido el concepto de dignidad humana. Comparto la posición de Ruth Macklin, “Dignity is a useless concept”, *British Medical Journal*, 327, 2003, y de Steven Pinker, “The Stupidity of Dignity”, *The New Republic*, 28 de mayo de 2008, en el sentido de que la noción de dignidad designa otros conceptos, como el de respeto o autonomía personal, pero de manera más imprecisa y, por lo tanto, prescindible por confuso. Dicho en breve, y kantianamente, una persona es digna *porque* es autónoma, es decir, posee la capacidad racional de proponerse fines y organizar los planes de vida que mejor le convengan. La inversa comprometería con posiciones metafísicas o teológicas que escapan a todo posible discurso empírico-racional. Véase una buena presentación de diversas posiciones en torno al concepto de dignidad en María Casado (2009) *Sobre la dignidad y los principios. Análisis de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO*, Civitas-Thomson Reuters, Navarra, pp. 41-179.

²⁵ Véase *El Universal*, sección El Mundo, 20 de julio de 2007.

²⁶ Dworkin, Ronald. *Op. cit.* p. 90 ss.

libertades no resultan dañadas cuando el gobierno decide limitar la libertad si tiene alguna *razón distributiva convincente* para hacerlo. Existen dos tipos de justificaciones distributivas limitativas de la libertad: las justificaciones *personalmente estimativas* o las justificaciones *impersonalmente estimativas*. Las primeras apelan a juicios de valor sobre el tipo de vida que es bueno o malo para las personas de cuya vida se trata; mientras que las segundas apelan a algún objeto o hecho que es intrínsecamente valioso, independientemente del valor que posea para las personas. Las primeras no pueden servir de justificación para la coerción estatal, a través de la regulación jurídica, porque invocan fundamentos personalmente estimativos, aun cuando éstos pudieran ser mayoritarios. Sólo el modelo laico tolerante estaría en condiciones de apelar a justificaciones impersonalmente estimativas como podrían ser los mismos derechos humanos, y en último término el principio de responsabilidad personal, que no es sino otra forma de enunciar el principio de dignidad de la persona.

Un par de ejemplos del propio Dworkin nos permitirán evaluar el alcance de la misma. El hecho de que el aborto sea un asesinato no depende de si un feto es un ser humano en algún momento poco después de la concepción; más bien depende de si, en esa etapa temprana el feto tiene intereses y por consiguiente el derecho a la protección de los mismos. Para Dworkin, el feto no tiene intereses propios porque ninguna criatura los tiene a no ser que haya tenido una vida psíquica capaz de generarlos. Por lo tanto, los fetos inmaduros no tienen derechos, ni el aborto es un asesinato. El hecho de no tener una vida psíquica que posibilite la protección de la misma es una razón impersonalmente estimativa que excluye la prohibición del aborto y permite, a su vez, la protección y expansión de la dignidad de la mujer, que sí tiene una vida psíquica madura, que exige la protección coercitiva a través de la normatividad jurídica.

Asimismo, los jueces que emitieron votos particulares en el Tribunal Supremo de Massachussets expresando su disconformidad con la sentencia que reconocía el matrimonio homosexual sugerían que la prohibición estaría justificada porque un matrimonio heterosexual proporciona un mejor entorno para la educación de los hijos. No hay evidencia significativa, y menos aún, convincente, a favor de esta opinión. Tal punto de vista refleja un juicio basado en valores de tipo religioso, que si bien tienen un fuerte arraigo cultural, no constituyen una razón impersonalmente estimativa para justificar su prohibición.

Conclusión

Cada una de las situaciones mencionadas al inicio de este ensayo es, a mi juicio, un claro ejemplo de imposición de *razones personalmente estimativas* que no tienen justificación racional alguna para una posible implementación coercitiva. Contra las imposiciones autoritarias y los fundamentalismos custodiados por instituciones religiosas hay que recordar con Lafont que en una democracia con orientación deliberativa, “no se puede ni se debe garantizar el derecho a inmunizar las propias creencias”.²⁷

He tratado de defender y hacer explícita una línea de argumentación que justifica la existencia de un Estado laico tolerante y la necesidad de la deliberación pública en un

²⁷ Ibid. p. 144

régimen democrático. Ello con el fin de ofrecer una respuesta positiva a la pregunta de si es posible articular una noción de lo “racionalmente aceptable” que todos los ciudadanos puedan compartir. Sin duda, esta línea de argumentación reivindica la confianza en la razón y su capacidad argumentativa, y se compromete con la defensa coercitiva de los derechos humanos y el reconocimiento de la evidencia empírica proporcionada por la ciencia, proponiéndolos como los mejores candidatos a constituirse en *razones impersonalmente estimativas*. Un Estado laico debe partir del reconocimiento de tales premisas y comprender, como decía Norberto Bobbio, “el espíritu laico no es en sí mismo una nueva cultura, sino la condición de convivencia de todas las posibles culturas.”