

LAICIDAD, RELIGIÓN Y DELIBERACIÓN PÚBLICA *

Rodolfo Vázquez **

Instituto Tecnológico Autónomo de México

RESUMEN: Se propone una concepción de la laicidad como método de conocimiento en el plano individual y como método de decisión democrática en el ámbito público mediante procedimientos discursivos. El Estado laico debe abarcar todo sector en el que la dimensión valorativa sea preeminente, pero de manera enfática, con respecto a la dimensión religiosa. En este sentido, una bioética laica en el ámbito público debe asumir la autonomía del Estado respecto a las doctrinas y normas religiosas y el respeto a la libertad de conciencia y a la privacidad. En el texto se hace mención de algunos ejemplos recientes en México en los que el principio de laicidad queda cuestionado y se proponen algunas alternativas de solución de acuerdo con algunas ideas de RAWLS, HABERMAS, DWORKIN, LAFONT, entre otros filósofos.

Palabras clave: laicidad, pluralidad democrática, libertad de conciencia y privacidad, deliberación pública.

ABSTRACT: We are proposing a conception of laicism as a cognitive method in the individual sphere and as a democratic decision making method in the public sphere using discursive procedures. The secular State must fully cover the sector in which the moral (values) dimension is preeminent, but most emphatically, the one regarding the religious dimension. In this sense, laicism in the public sphere should incorporate the autonomy of the State regarding religious doctrines and norms as well as the respect towards the individuals' privacy and freedom of conscience. Through out this paper the reader will find various recent examples in which laicism has been questioned in Mexico, as well as some possible solutions around the ideas of RAWLS, HABERMAS, DWORKIN and LAFONT, among other philosophers.

Keywords: laicism, democratic pluralism, freedom of conscience and privacy, public deliberation

* Fecha de recepción: 28 de octubre de 2008. Fecha de aceptación: 27 de noviembre de 2008.

** Agradezco a M. ATIENZA, E. GARZÓN VALDÉS y A. KRAUS sus comentarios a una primera versión de este trabajo.

EL CASO MEXICANO

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 afines: la tolerancia, la pluralidad, la separación entre lo público y lo privado, la libertad religiosa y el proceso de secularización².

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 el sociólogo R. 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 actualidad³.

La apreciación de BLANCARTE era correcta. 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 laicidad⁴. 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 convicciones, a escuelas públicas laicas⁵. 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

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

² Véase R. VÁZQUEZ (coord.) 2007, *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México: Coyoacán. En esta compilación colaboran R. BLANCARTE, C. PEREDA, C. YTURBE, A. SAURET, G. GUEVARA NIEBLA, M. LAMAS, L. SALAZAR CARRIÓN, A. RUIZ MIGUEL, J. WOLDENBERG, P. SALAZAR UGARTE, F. RIMOLI y M. CARBONELL.

³ R. BLANCARTE (comp.) 2000, *Laicidad y valores en un Estado democrático, México*: El Colegio de México y Secretaría de Gobernación, p. 9. En este libro se recogen los trabajos de M. LIMÓN ROJAS, P. LATAPÍ SARRÉ, J. GUILLERMO FIGUEROA, Y. A. RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, M. CEBALLOS, J. MEYER, D. CARRASCO ALTAMIRANO y del propio R. BLANCARTE, con una presentación de A. LIRA.

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.

⁵ Véase una crítica a la posición del *Ombudsman* nacional, J. L. SOBERANES, en J. VOLPI, «Soldados de Cristo», *Proceso*, núm. 1484, 10 de abril de 2005, p. 54.

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 limitada⁶. No está de más considerar la advertencia de C. 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 ideológicas 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 condiscípulos meridionales. Nacerían probablemente escuelas satanistas, otras prestas a llamar como «expertos» a cartománticos y magos y así sucesivamente⁷.

Por supuesto, no es objeto de debate el hecho de que en materias como Historia y Civismo 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 currículo 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. Al comentar estas demandas, un católico como P. LATAPÍ considera que:

[...] se habla de un «Estado confesional» que vendría en sustitución del «Estado laico». [...] A los católicos que vamos depurando nuestra idea de la Iglesia en la dirección contraria —como una comunidad de fieles en la fe cuya seguridad no estriba en el poder temporal, sino en la confianza en Dios, como aparece en el Evangelio— nos chocan profundamente estas demandas de la jerarquía eclesiástica⁸.

El tema de la «píldora del día siguiente» es hasta hoy, pese a su no muy lejana autorización, un debate inconcluso que no sólo abandera la iglesia católica argumentando sus presuntas consecuencias abortivas, sino que a esta cruzada se sumó el anterior secretario de Gobernación y un sinnúmero de asociaciones de padres de familia. Que estas asociaciones y la iglesia católica —y otras iglesias— expresen libremente su opinión es parte del juego democrático en una sociedad plural, pero que el Estado asuma un papel promotor y protagonista en temas que deberían terminar resolviéndose en la conciencia privada de cada mujer, es otro asunto⁹.

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 Uni-

⁶ Véase la entrevista de R. VERA al presidente del Episcopado mexicano, C. AGUIAR RETES, en *Proceso*, núm. 1574, 31 de diciembre de 2006, pp. 13 y ss.

⁷ Citado por A. RUIZ MIGUEL, en R. VÁZQUEZ (coord.), *op. cit.*, p. 165, núm. 7.

⁸ P. LATAPÍ, 2008, *Andante con brío*, México: FCE, pp. 37-38. Varios líderes religiosos manifestaron su desacuerdo con las pretensiones de la Iglesia Católica. El obispo primado de la Iglesia Anglicana en México, Carlos Touché, dijo desconocer si «detrás hay un intento de los obispos católicos por recuperar el poder y la influencia que tuvieron en el pasado, lo cual significaría un retroceso». *Milenio*, 20 de marzo de 2008, Política, p. 13.

⁹ Véase R. BLANCARTE, 2008, «¿Es abortiva la anticoncepción de emergencia?», en *Sexo, religión y democracia*, México: Planeta, pp. 179 y ss.

das a través de un desplegado en los periódicos publicado en octubre de 2004. Lo que llama la atención de este pronunciamiento, en palabras de R. 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, como la diabetes, el cáncer o el Alzheimer»¹⁰. 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 ocho votos contra tres 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 este trabajo es que 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.

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, etcétera.

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. N. 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 tanto, parece querer rechazar cualquier forma de diálogo...», es decir, aquel laicismo que necesita «armarse y organizarse» degenerando, también, en integrismo, fundamentalismo y radicalismo¹¹. 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. Esto quiere decir que: 1. las

¹⁰ *Ibidem*, «Iglesia, clonación y democracia», pp. 135 y ss.

¹¹ N. BOBBIO, «Cultura laica y laicismo», texto en respuesta a los intelectuales italianos que firmaron un «Manifiesto laico» contra el integrismo religioso (17 de noviembre de 1999), publicado en el periódico español *El Mundo*.

creencias religiosas, 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; 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 eclesiásticas¹².

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»¹³. 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 J. R. COSSÍO:

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, y que el principio de separación entre las Iglesias y el Estado consagrado en el art. 130 de la Constitución Federal no exige en muchos casos a los órganos estatales del deber de regular en distintos niveles (legislación, reglamentación, aplicación judicial) cuestiones que se relacionan con la vida religiosa de las personas¹⁴.

En este mismo sentido se expresan M. BOVERO y L. SALAZAR CARRIÓN. El adjetivo laico puede entenderse desde un punto de vista negativo mínimo de modo tal que para que un Estado sea laico basta con que sea neutral en relación a los diferentes credos religiosos. Sin embargo, reducir la laicidad de esa manera, piensan estos autores, abre las puertas al nihilismo, al relativismo, al indiferentismo o al cinismo. Para evitar caer en tal situación, es necesario que el pensamiento laico no se entienda como la ausencia de valores, sino como la manera de presentar y defender ciertos principios y valores: el pensamiento laico se funda en un principio práctico: la tolerancia; y en un principio teórico: el antidogmatismo. Siendo así, lo propio de una ética laica es colocar como principio

¹² A. RUIZ MIGUEL, «Laicidad, laicismo, relativismo y democracia», en R. VÁZQUEZ (coord.), *op. cit.*, pp. 159-160. Véase también R. BLANCARTE, «Laicidad: la construcción de un concepto universal», en R. VÁZQUEZ (coord.), *op. cit.*, p. 35. Para BLANCARTE los tres elementos esenciales de la laicidad son: 1. el respeto de la libertad de conciencia; 2. la autonomía del Estado respecto a las doctrinas y normas religiosas y filosóficas particulares; y 3. la igualdad real de todos los seres humanos y la no discriminación directa o indirecta.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ J. R. COSSÍO, 2008, «Laicidad del Estado y libertad religiosa: cómo armonizarlas», en *Letras Libres*, abril núm. 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 R. VÁZQUEZ, 2006, *Entre la libertad y la igualdad*, Madrid: Trotta, 2006, pp. 151 y ss.

fundamental el respeto a la autonomía de los individuos en tanto seres racionales. Bajo este supuesto, tal ética exige una educación ilustrada, condiciones de legalidad y un derecho positivo que reconozca y garantice efectivamente los derechos fundamentales de todas las personas por igual¹⁵. Con otros términos, para A. SAURET, lo laico:

...no supone simplemente la aconfesionalidad pasiva del Estado sino activa, concretada en el compromiso de mantener un espacio cívico-político definido por la ética y las instituciones civiles a los efectos tanto de preservar la autonomía de lo político, como de salvaguardar la libertad de conciencia en las convicciones espirituales de la persona¹⁶.

Esta laicidad «activa» debe distinguirse de la idea popularizada por Sarkozy en la reciente 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»¹⁷. Apoyándose en J. BAUBÉROT, F. 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 tenerla¹⁸.

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 eclesíásticas. Es claro que el pluralismo de creencias últimas en materia religiosa es seguramente inevitable pero, como afirma el autor: «los intentos de imponer una u otra posición en esta materia por otras vías que no sean la argumentación racional y razonable o el ejemplo de la coherencia y la probidad de las conductas, son una clara negación de la libertad religiosa a la que todos los seres humanos tienen derecho»¹⁹.

RELIGIÓN Y DELIBERACIÓN PÚBLICA

En términos de C. LAFONT, 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?»²⁰.

¹⁵ Véase M. BOVERO, 2002, «Laicidad y democracia. Consideraciones sobre pensamiento laico y política laica», en *Nexos*, México, julio; y L. SALAZAR CARRIÓN, «Religiones, laicidad y política en el siglo XXI», en R. VÁZQUEZ (coord.), *op. cit.* pp. 149 y ss.

¹⁶ A. SAURET, 2008, *Textos atormentados*, México: Ediciones Coyoacán, p. 127.

¹⁷ F. SAVATER, «Siempre negativa, nunca positiva», en *El País*, Opinión, 16 de octubre de 2008, pp. 31-32.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ A. RUIZ MIGUEL, *op. cit.*, p. 192

²⁰ C. LAFONT, 2007, «Democracia y deliberación pública», en R. Arango (ed.), *Filosofía de la democracia. Fundamentos conceptuales*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, p. 130

No me detendré en el análisis de las presuposiciones pragmático-formales que subyacen a la práctica de la deliberación pública racional: inclusión, simetría y reciprocidad entre los participantes, ausencia de coerción y libertad comunicativa y responsabilidad. Podemos convenir que se pueden cumplir todos estos requisitos y concluir, sin embargo, en una visión del mundo o propuesta de acción no razonable. Me interesa plantear el problema en términos de las razones que puedan ser aceptadas por los demás, y éstas ya no hacen referencia a los procedimientos sino a los contenidos.

En *Liberalismo político* J. RAWLS propone su conocido «consenso sobrepuesto»²¹. Esta noción se apoya en el supuesto de que la razón común a todos los seres humanos es suficiente para descubrir nuestras obligaciones morales y políticas. Esto permite a RAWLS distinguir 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.

R. 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:

Martin 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. Este papel requiere sinceridad y autenticidad, lo cual es imposible para esas personas a menos que mantengan sus creencias religiosas en mente. El cisma en torno a la religión en Norteamérica muestra las limitaciones del proyecto del liberalismo político de RAWLS, de su estrategia de aislar las convicciones políticas de las convicciones morales, éticas y religiosas más profundas²².

En los últimos años J. HABERMAS ha dedicado algunos trabajos a esta temática retomando y criticando la propuesta de RAWLS²³ y debatiendo, entre otros, con J. RATZIN-

²¹ J. RAWLS, 1995, *Liberalismo político*, México: FCE.

²² R. DWORKIN, 2008, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, Barcelona: Paidós, pp. 88-89. Más adelante comentaremos la propuesta de Dworkin desarrollada en el capítulo «Religión y dignidad».

²³ J. HABERMAS, 2006, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, especialmente cap. 5, «La religión en la esfera pública». Véase la respuesta a HABERMAS de P. FLORES D'ARCAIS, enero/febrero 2008 «Once tesis

GER²⁴. 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. 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. 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 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 prerequisites 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 general²⁵.

Sin embargo, como señala lúcidamente LAFONT, 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 ésta resulta 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. Más aun, si después de todo este esfuerzo no se encuentran traduc-

contra Habermas», en *Claves de la razón práctica*, Madrid, núm. 179; la réplica de HABERMAS, marzo/abril 2008, «La voz pública de la religión», en *Claves de la razón práctica*, núm. 180; y la propuesta de R. MATE, mayo/junio 2008, que tercia en la disputa, «La religión en una sociedad postsecular. El debate entre HABERMAS y FLORES D'ARCAIS», *Claves de la razón práctica*, Madrid, núm. 181.

²⁴ J. HABERMAS y J. RATZINGER, 2008, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México: Centzontle, FCE,

²⁵ *Ibidem*, p. 33.

ciones seculares para las convicciones religiosas, pues éstas quedan excluidas para adoptar las políticas coercitivas que vayan a adoptarse. Creo que llegamos por una vía un poco más tortuosa a las mismas conclusiones de RAWLS.

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

C. LAFONT profundiza en la crítica a la pretensión de HABERMAS preguntándose qué significa «tomarse en serio» las razones de los conciudadanos. Según la interpretación de Habermas, como vimos, tomar en serio las razones religiosas a favor de medidas políticas controvertidas requiere que no se niegue de principio la posible verdad de las creencias religiosas. Sin embargo, piensa LAFONT, no resulta nada obvio por qué tendría que ser esto así. Más bien, tomarse en serio las razones religiosas exige evaluarlas seriamente en función de sus méritos: es estar preparados para ofrecer argumentos y evidencias en contra que muestren por qué son equivocadas si pensamos que lo son. Con sus palabras:

Tomar en serio las razones religiosas en contra del matrimonio homosexual, por ejemplo, no requiere de los ciudadanos seculares que se abran cognitivamente a la posible verdad de las creencias religiosas sobre la perversidad de los homosexuales. Basta, por ejemplo, con que confronten dichas razones con la objeción de tratamiento desigual que implica negar el derecho al matrimonio a un grupo de ciudadanos, si eso es lo que ellos creen. [...] Los ciudadanos seculares puede que no estén cognitivamente abiertos a la posible verdad de las creencias en la perversidad de la homosexualidad, en el creacionismo o cualquier otra creencia religiosa. Pero aún y así, les deben a sus conciudadanos religiosos el esfuerzo cognitivo de mostrar por qué piensan que las medidas coercitivas que ellos proponen son incorrectas²⁶.

De la misma manera:

Los ciudadanos religiosos no pueden justificar las medidas coercitivas que proponen con razones exclusivamente religiosas simplemente porque viven en sociedades con ciudadanos seculares y con ciudadanos de confesiones diferentes. Si quieren cumplir sus obligaciones democráticas no pueden permanecer «monolingües» en su actividad política deliberativa. [...] Eximir a cualquier grupo de ciudadanos de la obligación de ofrecer razones

²⁶ *Ibidem*, pp. 140-141.

accesibles a los demás sería concederles el derecho a ejercer influencia política mediante la deliberación pública...²⁷.

Con un afán todavía más analítico, pienso que en la argumentación de LAFONT cabría hacer una distinción útil. Según F. LAPORTA cuando un ser humano tiene unas convicciones o creencias cualesquiera, se pueden distinguir tres cosas diferenciadas: el *individuo* que las tiene, el *hecho psicológico* de que las tenga y el *contenido* de esas creencias o convicciones. Tomarse en serio a otra persona es, sin duda, respetarle *como individuo* capaz de diseñar unas creencias y un proyecto vital para sí mismo a partir de ellas. También significa respetar el *hecho psicológico* de que tenga esas creencias: no debemos suponer, por ejemplo, que ese hecho es producto de la mera ignorancia, de un prejuicio, de una estrategia o de una falla psicológica. Pero otra cosa muy distinta es aceptar que respetar a otro sea respetar el *contenido* de sus convicciones o creencias. Éstas no tienen por qué respetarse; más bien —y aquí adquiere fuerza la argumentación de LAFONT— han de someterse constantemente a pruebas de validez y control para determinar su grado de fundamento. Por ello, la tan traída y llevada *política de reconocimiento*, dice con razón Laporta en un tono crítico:

Tiende a forzarnos a aceptar y respetar convicciones que, aun siendo quizás erróneas, disparatadas, anticientíficas, inmorales o infundadas, han venido a configurar un *trasfondo* que justificamos en aras de la identidad y autenticidad del individuo que forma parte de una cultura determinada²⁸.

Entendámonos bien. Ni LAFONT, ni LAPORTA niegan 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.

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 por 100 de los estadounidenses cree que su próximo presidente debe ser una persona religiosa y cuyo sistema ha sido calificado por la encuestadora C. LAKE como «la democracia industrializada más religiosa del mundo»²⁹. 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 a favor de esta segunda opción³⁰. Veamos.

²⁷ *Ibidem*, p. 143

²⁸ F. LAPORTA, julio/agosto 2001, «Inmigración y respeto», en *Claves de Razón Práctica*, Madrid, p. 67.

²⁹ Véase *El Universal*, sección *El Mundo*, 20 de julio de 2007. Es interesante hacer notar, «que si bien hay un alto número de creyentes (92 por 100 cree en la existencia de un dios o algún espíritu universal), no hay dogmatismo entre la mayoría de ellos y sí, en cambio, diversidad en las creencias y prácticas religiosas», A. BALDE-RAS, septiembre de 2008, «Breviario religioso», en *Nexos*, núm. 369, p. 15.

³⁰ R. DWORKIN, *op. cit.*, pp. 90 y ss.

El modelo religioso tolerante parte de una concepción estrecha 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 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, por ejemplo, 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 aplicaciones de la propuesta de 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 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. Llego con estas aplicaciones al final de mi exposición.

CONCLUSIÓN

Cada una de las situaciones mencionadas al inicio de esta exposición 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»³¹.

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 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 estas premisas y entender, como ya lo expresara BOBBIO: «que el espíritu laico no es en sí mismo una nueva cultura, sino la condición de convivencia de todas las posibles culturas»³².

³¹ *Ibidem*, p. 144.

³² N. BOBBIO, *op. cit.*

