

LA CONCEPCIÓN POSITIVA DE LA LAICIDAD COMO NEGACIÓN DEL PROPIO CONCEPTO DE LAICIDAD*

THE POSITIVE CONCEPTION OF SECULARISM AS A NEGATION OF THE VERY CONCEPT OF SECULARISM

GIOVANNI BLANDO

Universidad de Nápoles Federico II

<https://orcid.org/0000-0001-8085-4468>

Fecha de recepción: 24-10-21

Fecha de aceptación: 11-4-22

Resumen: *El artículo tiene como objetivo analizar el concepto de laicidad ‘positiva’ o ‘sana’ apoyado por las jerarquías eclesíásticas señalando su confusión con el concepto sociológico de secularización y su incompatibilidad con dos valores fundamentales del Estado Constitucional de Derecho: libertad e igual consideración y respeto.*

Abstract: *This article critically analyzes the concept of ‘positive’ or ‘healthy secularism’ supported by the church hierarchy underlying its confusion with the sociological concept of secularization and its incompatibility with two fundamental values of the Constitutional State: freedom and equal concern and respect.*

Palabras clave: laicidad positiva, postsecularismo, secularización, libertad de conciencia, igual consideración y respeto, conceptos interpretativos

Keywords: positive secularism, postsecularism, secularization, freedom of conscience, equal concern and respect, interpretive concepts

* Este trabajo se enmarca en el proyecto “PRIN 2017. The Dark Side of Law. When Discrimination, Exclusion and Oppression are by Law”. El texto reproduce la ponencia presentada en ocasión de las “2as Jornadas Estado-Iglesia”, celebradas en los días 27 de agosto, 3 y 10 de septiembre, por iniciativa de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral. Agradezco mucho a Lucas Misseri y Oscar Perez de la Fuente por su revisión del texto en castellano.

1. UNA LAICIDAD BASADA EN LA OPOSICIÓN Y EN LA AMBICIÓN

El debate público de las últimas décadas – impulsado por las jerarquías eclesíásticas y por la actitud favorable de una parte de la doctrina académica y teológica, así como de representantes políticos de diversos orígenes – ha contribuido a forjar una categoría conceptual que cae bajo el nombre de *laicidad positiva (o sana)*, a menudo opuesta a la de *laicidad mala (o laicismo)*. Como suele ocurrir con las categorías conceptuales, éstas adquieren una autonomía propia cuando surge la necesidad de justificar expresiones de uso común que, aunque estén vinculadas a un imaginario de sentidos latentes, siguen siendo borrosas en su contenido.

La férrea defensa del Papa Pío XII, en 1958, de una “laicidad sana”, entendida como “uno de los principios de la doctrina católica”, es retomada unos años más tarde por Pablo VI quien, especificando más su contenido, diferencia la laicidad –como “esfera propia de las realidades temporales, que se rigen por principios propios y con relativa autonomía”– del laicismo –entendido, en cambio, como “exclusión del ordenamiento humano de las referencias morales y globalmente humanas, que postulan relaciones imprescriptibles con la religión”–. También Juan Pablo II vuelve sobre esta cuestión, al recordar, en un discurso pronunciado en 1993, que “el cristianismo reconoció desde sus orígenes una sana laicidad de las estructuras de la sociedad civil, promoviendo la distinción fundamental entre el orden temporal y el orden espiritual”.

Como se sabe, sin embargo, esta narrativa ha visto en Benedicto XVI uno de sus más refinados prosistas. En un discurso pronunciado ante los juristas católicos italianos en el Aula de las Bendiciones del Palacio Apostólico, Ratzinger aclaró que una actitud de “sana laicidad”, así como no implica la relegación de la religión a la esfera privada del individuo, no prohíbe a los representantes de la comunidad el “pronunciarse sobre los problemas morales que hoy en día interpelan a la conciencia de todos los seres humanos”. El trasfondo de esas declaraciones se encuentra en el, entonces reciente, diálogo con el filósofo alemán Jürgen Habermas, quien había expresado su propia convicción de que la secularización de la sociedad, en el Estado constitucional, debería entenderse como un “proceso de aprendizaje *complementario*” entre creyentes y no creyentes, recibiendo la respuesta benévola del entonces cardenal Ratzinger. Por lo cual la sociedad postsecular no puede prescindir de la mutua “disposición para aprender” y de la “autolimitación por ambas partes”¹.

¹ J. HABERMAS – J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia, trad. it. de G. Bosetti, 2005.

La conciencia de que esa manera de pensar la laicidad había entrado en el poder secular fue asumida definitivamente cuando Nicolas Sarkozy, en su ahora famoso discurso de San Juan de Letrán (Roma), manifestó su visión conciliadora de la moral laica y religiosa, abriendo las puertas a una laicidad positiva que “sin dejar de defender la libertad de pensamiento de creer y de no creer, no considere a la religión un peligro, sino más bien un recurso”.

El paso del magisterio de Ratzinger al de Bergoglio parecía haber suavizado el interés de las jerarquías eclesiásticas respecto de la categoría conceptual de la laicidad positiva o sana. Sin embargo, el 28 de octubre 2017 el Papa Francisco, participando en la conferencia “(Re)ThinkingEurope”, organizada por la Comisión de las Conferencias Episcopales de la Unión Europea, advertía a los asistentes sobre el peligro del “prejuicio laicista, vivo como siempre”, que “no es capaz de percibir el valor positivo para la sociedad de la función pública y objetiva de la religión, prefiriendo relegarla a una esfera estrictamente privada y sentimental”. Las afirmaciones del Papa Francisco no sorprenden si las comparamos con la entrevista concedida poco más de un año antes al periódico belga *Tertio*, en la cual Bergoglio, al responder a la pregunta sobre cuál debería ser el papel de las religiones en un contexto cada vez más secularizado, dijo:

“...no quiero ofender a nadie, pero este planteamiento es un planteamiento obsoleto. Esta es la herencia que nos dejó la Ilustración –¿verdad?– según la cual todo fenómeno religioso es una subcultura. Esa es la diferencia entre el laicismo y la laicidad. De eso hablé con los franceses... El Vaticano Segundo nos habla de la autonomía de las cosas, de los procesos y de las instituciones. Hay una sana laicidad, por ejemplo, la laicidad del Estado. En general, un Estado laico es algo bueno; es mejor que un Estado confesional, ya que los Estados confesionales terminan mal. Sin embargo, una cosa es la laicidad y otra es el laicismo. El laicismo cierra las puertas a la transcendencia hacia los demás y, sobre todo, a la transcendencia hacia Dios; o hacia lo que yace más allá. Y la apertura hacia la transcendencia forma parte de la esencia humana. Forma parte del hombre. No me refiero a la religión, estoy hablando de una apertura hacia la transcendencia. Entonces, una cultura o un sistema político que no respeten la apertura hacia la transcendencia del ser humano “poda”, corta al ser humano. Es decir, no tiene respeto por el ser humano.”

Cabe destacar el pasaje en el que Bergoglio afirma que el “Estado laico es algo bueno”. Sin embargo, en su visión del Estado laico, este solo lo es si

es apoyado por una laicidad definida una vez más como “sana”. Queriendo indicar, así, su naturaleza defensiva contra una fuerza que pone en riesgo la posibilidad del ser humano de abrirse hacia la transcendencia: el laicismo.

Este es el hilo común de todos los ejemplos que acabo de presentar, esto es, una expresión que reaparece periódicamente en los discursos públicos sobre la religión (sobre todo, la católica)². Pero, solo como categoría de oposición, construida, es decir, con el único propósito de luchar contra el laicismo, entendido como tendencia anticlerical o, más en general, antirreligiosa³. Además, debe dejarse claro que, cuando los representantes de la Iglesia Católica hablan de sana laicidad, no se refieren a la diferencia, muy interna a la Iglesia misma, entre laicos y clérigos, sino que pretenden indicar a la sociedad en su conjunto un modelo de laicidad a seguir en la reglamentación pública del fenómeno religioso. La laicidad sana, en este sentido, aun siendo un modelo de oposición, que surge como reacción frente al laicismo, busca ejercer su influencia sobre todos los ciudadanos, desplazando una visión supuestamente patológica de la laicidad (el laicismo, precisamente), que podría dar lugar a resultados nefastos. Cuando la Iglesia habla de laicidad sana, en definitiva, no se refiere a “sus” laicos –es decir, a la categoría residual de fieles que no forman parte del “orden sagrado y del estado religioso”– sino que propone un modelo de laicidad pública, general, válido para todos, fieles y no fieles.

Sin embargo, aunque trate de proponerse como público y general, ese modelo no puede construirse a partir de una simple lógica de oposición, es decir, no puede contentarse con la finalidad de corregir (supuestos) modelos patológicos de laicidad: si lo hiciera así, una vez desaparecido el peligro laicista – asumido como supuesto normativo del modelo laico – desaparecería también la misma laicidad positiva. Este modelo debería más bien ser confrontado con la polisemia –o, para decirlo con Walter Bryce Gallie⁴, con el carácter controvertido– del concepto jurídico-político de laicidad, tratando de reelaborar su contenido. No obstante, si se trata –como creo– de un concepto jurídico-político⁵, esta reelabo-

² Los discursos de los Papas y la entrevista al Papa Francisco se encuentran en el sitio web del Vaticano. Fecha de consulta: 17 de julio 2021.

³ J. M. RODRÍGUEZ URIBES, *Elogio de laicidad. Hacia el Estado laico: la modernidad pendiente*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2017.

⁴ W. B. GALLIE, “Essentially Contested Concepts”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56, núm. 1955-1956, pp. 167-198.

⁵ V. D. MORONDO TARAMUNDI, “El principio de laicidad y el principio antidiscriminatorio en la discusión sobre la libertad religiosa”, *Diritto&Questioni Pubbliche*, vol. 13, 2013, pp. 587-619.

ración debe someterse necesariamente a dos condiciones: 1) no puede justificarse a partir de un concepto descriptivo y, en particular, del concepto de secularización; y 2) no puede pasar por alto los principios que hoy en día se utilizan para iluminar los conceptos jurídicos-políticos, o sea los principios del Estado constitucional de Derecho⁶.

2. UNA ACLARACIÓN PRELIMINAR, O LA SECULARIZACIÓN COMO CONCEPTO SOCIOLÓGICO COMPLEJO

En 1919, Max Weber hablaba del “desencantamiento del mundo” como proceso de “progresiva intelectualización y racionalización” de las condiciones de vida, que ya había producido entonces (y habría seguido produciendo) un reemplazo de la “fe” por la “razón” y por los “medios técnicos”⁷. Esta tesis se convirtió, en poco tiempo, en uno de los argumentos más utilizados –especialmente por parte de los sociólogos– para suponer una gradual y diacrónica desaparición del factor religioso de la vida social de los individuos y contribuyó, de manera decisiva, a forjar una categoría de referencia para el análisis empírico de la persistencia de este factor en la vida pública: la secularización⁸.

Sin embargo, el término “secularización” se alejó muy pronto de este sentido unívoco. Ya en 1967, Larry Shiner identificaba seis acepciones posibles del mismo: declive de la religión, adecuación de la religión a las cuestiones mundanas, retirada de la religión de la esfera social, transformación de las creencias y de las instituciones religiosas en fenómenos humanos, desacralización del mundo y transición de una sociedad sagrada a una sociedad secular⁹. El objetivo de Shiner consistía en reordenar el concepto de

⁶ En suma, hay que aceptar la idea de que también la Iglesia pueda proponer a nivel público su propio modelo de laicidad. Ese es el verdadero reto, como lo recuerda P. CHIASSONI, “El Estado laico según Mater Ecclesia. Libertad religiosa y libertad de conciencia en una sociedad democrática”, *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, vol. 27, 2007, pp. 143-169, cuando afirma que “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” (p. 158).

⁷ M. WEBER, *La scienza come professione*, en *id.*, *Il lavoro intellettuale come professione*. Due saggi, Einaudi, Torino, 1966, trad. it. de A. Giolitti, p. 20.

⁸ C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009, trad. it. de P. Costa, p. 12.

⁹ L. SHINER, “The Concept of Secularization in Empirical Research”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, núm. 2, 1967, pp. 207-220.

secularización para poder salvaguardar su capacidad explicativa en el ámbito de las investigaciones empíricas. A este respecto, él llegó a una doble conclusión: 1) cualquiera que pretenda utilizar el concepto de secularización en sus propias investigaciones tendría que especificar previamente a cuál de los sentidos mencionados se refiere; y 2) con independencia de la *concepción* de secularización a la que se pretenda acudir, tendría que identificar algunas características muy generales del *concepto* de secularización. En tal sentido, Shiner consideraba que de la categoría conceptual de la secularización siempre formaba parte una referencia a: a) la desacralización del mundo; b) la diferenciación de las esferas sociales; y c) las transformaciones de las creencias y prácticas religiosas.

En efecto, rastros de este modelo se encuentran también en la más reciente reelaboración del concepto de secularización llevada a cabo por Charles Taylor, en su impresionante trabajo *La era secular*. En esta obra el filósofo canadiense, además de dos modelos clásicos de secularización –entendida ya sea como retirada de la religión desde el espacio público o, alternativamente, como una más generalizada disminución de la creencia religiosa– propone un tercer sentido de secularización, centrado en las “nuevas condiciones de la creencia” que, más consciente del carácter pluralista de la sociedad actual, analiza los cambios cuantitativos y cualitativos experimentados por el fenómeno religioso. Si, por un lado, las religiones se ven obligadas a admitir una parcialidad de su propia capacidad de compromiso colectivo; por otra parte, las mismas tienen que esforzarse en responder a estímulos que tienden a racionalizar la vida social, abriéndose también a una dimensión “de la duda y de la inseguridad”¹⁰. La alternativa propuesta por Taylor se basa en la constatación de que los dos modelos clásicos de secularización corren el riesgo de tener escasa capacidad explicativa, siendo, en muchas ocasiones, desmentidos por los hechos. En efecto, en las sociedades occidentales las religiones tradicionales, además de mantener un papel histórico-cultural muy fuerte, se ven acompañadas por ‘nuevas’ religiones capaces de influir de manera cada vez más crucial en la opinión pública. Además, el pluralismo tiende a corroer –y produce, así, una disminución de los creyentes– únicamente a las religiones que no puedan prescindir de la uniformidad de la doctrina y de su interpretación. En opinión de Taylor, así, para que la secularización no pierda su potencial explicativo, hay que comprender los cambios cuantitativos y cualitativos de las creencias en la sociedad actual.

¹⁰ C. TAYLOR, *L'età secolare*, cit., p. 24.

Parece aceptable el propósito de Taylor que consiste en salvaguardar una categoría fundamental del pensamiento sociológico, desconectándola de ambiciones proféticas sobre la desaparición de lo sagrado que son periódicamente desmentidas. Los datos estadísticos sobre la persistencia, más o menos elevada, del factor religioso en un determinado contexto social apenas han alcanzado el rango de generalizaciones sistemáticas capaces de certificar una difundida o irreversible regresión del fenómeno religioso. También porque las encuestas utilizadas afectan, a menudo, a sociedades muy diversas entre sí y se desarrollan durante un tiempo limitado que no permite demostrar las relaciones de causalidad entre los fenómenos analizados¹¹.

Así, hay que repensar ante todo la secularización como concepto *tendencial* o *de grado*. Dicho de otro modo, los resultados obtenidos por las investigaciones empíricas sobre el fenómeno religioso deben ser interpretados como detectores de una tendencia en lugar de ser interpretados de una manera concluyente. Al analizar muchas cuestiones relacionadas con la secularización hay que considerar esta tendencia. Me refiero, en primer lugar, al grado de *diferenciación* o *resistencia a la diferenciación* que el fenómeno religioso muestra con respecto a otros fenómenos sociales en un cierto contexto. Para analizar este aspecto de la secularización habrá que aprovechar los estudios acerca de cómo y por qué la religión se retira de la vida pública pero también los que explican las resistencias de las religiones a una privatización total. Un ejemplo puede ser el relativo a los estudios sociológicos sobre el uso de símbolos religiosos en el espacio público. En segundo lugar, hago referencia al grado de *desacralización* o *resistencia a la desacralización* del fenómeno religioso. En este sentido, pueden resultar útiles los estudios sociológicos sobre el declive del índice de religiosidad o la difusión a nivel territorial de ciertas religiones. Sin embargo, como señala Taylor, la secularización debe reconectarse también con el grado de *pluralismo* que presenta cierto contexto social que, junto con el grado de diferenciación y desacralización, conlleva una *transformación del fenómeno religioso* en términos cuantitativos y cualitativos. Sobre esta base me parece aceptable una definición de la secularización como *concepto sociológico complejo* –en cuanto irreducible a una sola de las dimensiones mencionadas más arriba– *mediante el cual se trata de analizar las transformaciones del fenómeno religioso relacionadas*

¹¹ P. NORRIS y R. INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

con el grado de diferenciación, desacralización y pluralismo de un contexto social determinado¹².

3. LA FALACIA POSTSECULAR

En un célebre artículo de 2008, Jürgen Habermas –retomando una expresión utilizada por primera vez por el sociólogo Klaus Eder – señala que “la tesis de que hay una relación necesaria entre la modernización de la sociedad y la secularización de la población, aunque confirmada por algunos análisis estadísticos, hoy en día encuentra cada vez menos seguidores entre los sociólogos”, siendo reemplazada por la constatación de una vuelta o de una revitalización del fenómeno religioso en la esfera pública¹³. En virtud de esta constatación, suele hablarse de sociedad “postsecular”. Como señala Habermas al inicio del ensayo, “para que se la pueda llamar postsecular, una sociedad debe haber sido antes secular”, lo que sugiere que puede considerarse postsecular solo aquella sociedad que haya finalizado el proceso de secularización. Según Habermas, sin embargo, lo postsecular no menoscabaría la secularización, centrándose más bien en el “papel futuro de la religión” construido sobre la “transformación de la conciencia, a su vez debida a tres factores: el primero consiste en la relativización de las creencias debido a la presencia de varias religiones; el segundo tiene que ver con la cada vez mayor tendencia de las comunidades religiosas a presentarse en la vida política como “comunidades de interpretación” capaces de influir en la formación de la opinión pública sobre ciertos temas; el tercero se refiere a la inmigración, que, planteando problemas de integración social, nos obliga a enfrentarnos a culturas (también religiosas) diferentes a las nuestras. Señalados los factores que habrían “transformado a la conciencia”, los propósitos descriptivos de Habermas acaban dando paso a una pregunta de carácter normativo que adopta la “perspectiva del participante”: “¿cómo deberíamos [sollen] vernos a nosotros mismos en cuanto miembros de una sociedad postsecular?”. En opinión de Habermas no sirve para nada alimentar la guerra entre multiculturalistas y laicistas; convendría más bien abrirse a un “aprendizaje complementario” que no se limitase a excluir las “contribuciones religiosas de la es-

¹² Para un análisis más profundo véase G. BLANDO, *Secolarizzazione e laicità. Pratiche argomentative della Cedu*. Editoriale Scientifica, Napoli, 2019, pp. 31-38.

¹³ J. HABERMAS, “Perché siamo post-secolari”, 2008. (<https://www.eurozine.com/perche-siamo-post-secolari/>) fecha de consulta: 10 julio 2021.

fera pública". Conservando la "debida separación *institucional* entre religión y política", no se debería renunciar *a priori* a la "contribución funcional" que las comunidades religiosas "llevan en la reproducción de razones y actitudes deseables"¹⁴.

Así, la tesis de Habermas aparece como una propuesta normativa, que se puede o no aceptar, siempre que se la entienda como tal. En efecto, no es infrecuente que se asuman la revitalización del fenómeno religioso, la supuesta interrupción de los procesos de secularización y la presencia cada vez más fuerte de las religiones en el ámbito público, como indicios normativos indiscutibles para la creación de modelos de laicidad positiva o sana (o abierta), pasando por alto el hecho de que los debates sobre la secularización se inscriben en un marco estrictamente sociológico (y, por lo tanto, principalmente descriptivo). Mientras que aquellos debates sobre el concepto de laicidad conforman un marco filosófico del tipo jurídico-político (y, así, normativo y controvertible)¹⁵. La revitalización del fenómeno religioso como dato empírico ha ocasionado, muchas veces, el paso (injustificado) de la idea tradicional del confinamiento de la religión al ámbito privado, vinculada simplemente al respeto de un *coto vedado* del individuo, a la idea de un *favor* que los Estados deberían mostrar hacia las religiones. En otras palabras, la dimensión y la relevancia pública de las religiones se mueven del plano del ser al plano del deber ser, como si el Estado debiera promover de alguna manera la presencia de las religiones en la esfera pública.

Esta convicción se ha visto reforzada por una doble ambigüedad, terminológica y conceptual, de la expresión "postsecular". En efecto, como señala Mauro Barberis el término postsecular "hace pensar en una genuina teoría sociológica según la que, a partir de cierto momento y de allí en adelante –la caída del comunismo, el 11 de septiembre– los procesos de secularización se habrían interrumpido o incluso invertido"¹⁶. Sin embargo, aún más problemáticamente, el concepto de postsecular "pretende obtener de dudosas premisas sociológicas todavía más inciertas conclusiones filosófico-políticas" y, en particular, "de observaciones (cognoscitivas) sobre los más variados «retornos de lo sagrado» registrados en nuestros días se querrían extraer con-

¹⁴ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2006, p. 117.

¹⁵ v. B. MARCIANI BURGOS, "Los dilemas de la laicidad positiva: un análisis a partir del caso peruano", *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 38, 2017, pp. 238-262.

¹⁶ M. BARBERIS, "Società post-secolare? Cinque obiezioni ai laici accomodanti", *il Mulino*, núm. 1, 2010, pp. 5-19.

clusiones favorables, no tanto a la discusión pública –participación que nadie discute– como al papel de interlocutor privilegiado del Estado italiano”¹⁷. Así es como el concepto de secularización adquiere connotaciones ideológicas: la secularización ya habría pasado, salvo si no se la entiende como posición ideológica (el llamado “secularismo”) que contrapone la religión entendida como “cuento de hadas, mito, superstición” a la razón; mejor sería el “postsecularismo” que se esfuerza por reconciliarlas¹⁸.

Vuelve de esta manera el enemigo, el fantasma, y la secularización, como ya se ha indicado anteriormente con referencia a la laicidad, se convierte en categoría de oposición. Por un lado, está el secularismo, que, basándose en una mala secularización, “niega la existencia o, por lo menos, la cognoscibilidad de la verdad”, rechazando cualquier forma de “trascendencia”¹⁹. Por otro lado, el postsecularismo que, basándose en una supuesta sana secularización, termina dejando espacio a actitudes de *favor religionis* en cuyo nombre “el ordenamiento considera a los valores religiosos como referencias de signo positivo, merecedores de protección jurídica, de modo que la religión –de la que se reconoce la irrenunciable presencia en el espacio público– está protegida y favorecida”²⁰. En otras palabras, se trata del más clásico modelo de laicidad positiva. Resulta, sin embargo, difícil entender por qué a partir del reconocimiento de la irrenunciable presencia en el espacio público de la religión deba derivarse la positividad de los valores religiosos, llegando incluso a considerarlos (solo por esto) merecedores de protección jurídica.

El problema surge –como muchas veces pasa con esos temas– de la confusión, más o menos planeada, entre los conceptos utilizados. En este caso se elabora un concepto (normativo) de laicidad positiva partiendo de un concepto (descriptivo) –sobre la presencia de las religiones en el espacio público– e incurriendo en un claro ejemplo de falacia naturalista. En mi opinión, un debate serio sobre el tema de la laicidad, entendida como concepto jurídico-político, debería prescindir del grado de secularización de una determinada sociedad, ya que hay que defender principios y valores del Estado constitu-

¹⁷ M. BARBERIS, “Società post-secolare?”, cit., p. 13.

¹⁸ G. DALLA TORRE, “Libertà religiosa e secolarismo”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, vol. 10, 2018, p. 2.

¹⁹ G. DALLA TORRE, “Libertà religiosa e secolarismo”, cit., p. 2.

²⁰ G. DALLA TORRE, “Sana laicità o laicità positiva?”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, núm. 34, 2012, p. 9.

cional independientemente de la más o menos elevada difusión del fenómeno religioso y de su más o menos amplia relevancia²¹.

4. LA LAICIDAD COMO CONCEPTO CONTROVERTIDO O INTERPRETATIVO

La laicidad, como ya he dicho antes, es un concepto jurídico-político sobre cuyo contenido se puede ciertamente discutir debido a su naturaleza “controvertida” que surge de: i) su caracterización *valorativa*; ii) el tener una *naturaleza interiormente compleja*; iii) su ser susceptible de reconstrucciones diferentes, dependiendo de la *diferente jerarquía* que se establezca entre sus elementos valorativos; iv) el presentar un contenido semántico que puede apoyarse en *buenas razones*²².

Ronald Dworkin asignó a este tipo de conceptos –del que constituyen ejemplos los conceptos de justicia, democracia, derecho– la calificación de “interpretativos”, diciendo que “compartimos un concepto interpretativo cuando la mejor explicación que podemos dar de nuestro comportamiento colectivo al utilizarlo consiste en hacer que su uso correcto dependa de la mejor justificación del papel que cumple para nosotros”²³. La peculiaridad de los conceptos interpretativos consiste en que, sobre su contenido, se generan desacuerdos “genuinos” –y no meramente “verbales”– que involucran de manera directa a los participantes de una cierta práctica social y, por consiguiente, también a los valores que caracterizan tal práctica. No puedo, por razones de espacio, detenerme sobre estos aspectos²⁴. Sin embargo, para dejarlos más claros puede resultar útil parafrasear un ejemplo ofrecido por el mismo Dworkin²⁵. Al igual que lo que él afirma sobre el concepto de de-

²¹ Sin duda, particular aparece el caso de España cuya Constitución incluye, de hecho, un prejuicio sociológico en su artículo 16.3: “Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones”. Véase A. RUIZ MIGUEL y R. NAVARRO-VALLS, *Laicidad y Constitución*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid., 2009.

²² V. VILLA, *Disaccordi interpretativi profondi. Saggio di meta-giurisprudenza costruttiva*, Giappichelli, Torino, 2017, p. 81, sobre los “conceptos esencialmente controvertidos” (v. W. B. GALLIE, “Essentially Contested Concepts”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, cit.).

²³ R. DWORKIN, *Justicia para erizos*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2016, p. 176.

²⁴ Véase G. BLANDO, *Secolarizzazione e laicità*, cit., pp. 81-156.

²⁵ R. DWORKIN, *La justicia con toga*, Marcial Pons, Madrid, 2007.

mocracia, podría decirse que “las personas comparten el concepto de *laicidad* aun cuando haya desacuerdos profundos tanto sobre los criterios para identificar la *no-laicidad* cuanto sobre cuales sean las instituciones *no-laicas*”. Al debatir sobre conceptos que pertenecen al derecho, este desacuerdo no se genera tanto desde el punto de vista empírico, sino a nivel teórico y, más precisamente, de teoría del derecho. Si entendemos el derecho como *práctica social*²⁶ para satisfacer y maximizar determinados fines y valores, entonces su contenido conceptual puede ser “descubierto” únicamente teniendo en cuenta las aportaciones interpretativas de los que participan en la práctica, ya que es la práctica en sí misma la que genera los conceptos, dejando a los intérpretes la posibilidad de reinterpretarlos de manera continua para presentar la práctica del derecho en su conjunto a la mejor luz posible. Así, para ofrecer una interpretación del concepto habrá que hacer referencia a los valores generales de la práctica, a fin de hacer que el objeto interpretado (el concepto) represente el mejor ejemplo posible de la práctica en su conjunto.

Para interpretar el concepto de laicidad hay que tomar parte en la práctica a la que pertenece –es decir, a la práctica del derecho del Estado constitucional– ya que, cuando se habla de laicidad –como señala justamente Augusto Barbera– nos movemos en el “patrimonio mismo del constitucionalismo liberaldemócrata”²⁷. Aún más claramente, Antonino Spadaro ha afirmado que “para entender/definir verdaderamente el concepto de Estado laico, tenemos que recurrir al concepto más amplio de Estado constitucional”²⁸. Una propuesta normativa sobre el contenido conceptual del concepto de

²⁶ Véase en este sentido R. DWORKIN, *El imperio de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2009 [1986]; F. VIOLA, *Il diritto come pratica sociale*, Jaka Book, Milano, 1990; M. ATIENZA, *Filosofía del derecho y transformación social*, Editorial Trotta, Madrid, 2017.

²⁷ A. BARBERA, “Il cammino della laicità”, [https://: www.forumcostituzionale.it](https://www.forumcostituzionale.it), 2007, p. 2.

²⁸ A. SPADARO, “I valori dello Stato “laico” (...o “costituzionale”)?”, *Diritto e religioni*, vol. 2, 2011, pp. 402-416, p. 405. No puedo detenerme a analizar el problema de la “verdad” de las propuestas interpretativas formuladas por los participantes en la práctica social del derecho. Me parece, no obstante, aceptable la idea expresada por M. ATIENZA, *Filosofía del derecho y transformación social*, cit., p. 194, de que “cuando definiendo, por ejemplo, el carácter laico del Estado no estoy sencillamente mostrando una preferencia personal o una preferencia compartida por un determinado grupo social, sino que lo que pretendo decir es que eso es lo correcto, que a favor del Estado laico cabe esgrimir razones que cualquiera (cualquier persona razonable) tendría que aceptar”. Comparto, es decir, la idea de un “objetivismo ético de carácter «mínimo»” como “posición falibilista y no dogmática” basada principalmente en la “pretensión” de los juicios morales de “ser correctos o verdaderos”. Véase con más detalle M. ATIENZA, *Filosofía del derecho y transformación social*, cit., pp. 193-219.

laicidad tiene entonces que adecuarse al Estado constitucional, ayudando a preservar los valores que está llamado a defender.

5. LOS VALORES DE LA LAICIDAD: LIBERTAD E IGUAL CONSIDERACIÓN Y RESPETO

Hay dos valores irrenunciables para que un Estado pueda definirse como constitucional y laico al mismo tiempo; estos son: la libertad –entendida como autonomía individual– y la igual consideración y respeto²⁹. Estos valores representan las “condiciones de viabilidad”³⁰ de la laicidad y se expresan normalmente, el primero, en los derechos de libertad y, el segundo, en el principio de igualdad³¹. Considerados como elementos básicos de cualquier concepto que pretenda adquirir fuerza normativa en el ámbito del constitucionalismo, está claro que la autonomía y la igual consideración y respeto deben someterse a un proceso de especificación dirigido por algunas características de cada concepto. Respecto al concepto de laicidad, el valor de la autonomía tendrá que justificar un derecho de libertad específico, es decir, el derecho a la libertad de conciencia y de religión, para que sea compatible con el principio de igualdad.

El derecho a la libertad de conciencia y de religión constituye un reflejo de la autonomía individual, ya que la adhesión –o la no adhesión– a un plan de vida religioso (o no religioso) debe ser fruto de una elección autónoma del individuo. Además, una vez que tal adhesión se haya producido, el individuo tendrá que ser libre de ‘materializarla’, es decir de actuar de acuerdo con la misma³². Por lo tanto, el Estado no solamente tiene que dejar libre al individuo en el momento de la elección, sino que también tiene que minimi-

²⁹ J. MACLURE y C. TAYLOR, *Secularism and Freedom of Conscience*, Harvard University Press, Cambridge, 2011, p. 16.

³⁰ B. PASTORE, “Condizioni di laicità”, *Ragion pratica*, 28 de junio, 2007, p. 9.

³¹ Mi opinión es que también el concepto de tolerancia sigue manteniendo una importancia fundamental entre los valores del Estado constitucional. En este sentido lo veo como valor *instrumental* o *de cierre* al que acudir en los casos en que una cuestión religiosa no pueda resolverse sobre la base de los valores de autonomía e igual consideración y respeto. En otras palabras, el valor de la tolerancia actuaría como criterio de resolución de los conflictos que se generan sobre prácticas éticamente o religiosamente connotadas (tolerancia *en sentido objetivo*), ejercidas por sujetos en virtud del mutuo reconocimiento de la igual libertad que se les concede en la elección del propio proyecto de vida (tolerancia *en sentido subjetivo*). Para un análisis más amplio de este valor véase G. BLANDO, *Secolarizzazione e laicità*, cit., pp. 130-137 y pp.141-146.

³² C. S. NINO, *Fundamentos de derecho constitucional. Análisis filosófico, jurídico y politológico*, Editorial Astrea, Buenos Aires-Bogotá, 2013, pp. 280-281.

zar su propia interferencia en aquellos actos que representen su proyección exterior. En palabras de Carlos Santiago Nino:

“... siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y los demás individuos) no debe interferir en esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución.”³³

Así pues, el Estado genuinamente laico está llamado a asegurar, ante todo, una *independencia en las decisiones éticas*³⁴ de sus propios ciudadanos, con independencia de que estén más o menos inspiradas en valores religiosos. Aunque mencione el término religión, de hecho, “la libertad religiosa” –como ya señalaba Francesco Ruffini hace casi un siglo– “no toma partido ni por la fe ni por el descreimiento, sino que se pone al lado de aquella lucha sin tregua que se combate entre ellos desde que el hombre existe, y se combatirá hasta que el hombre deje de existir”³⁵. Tarea del Estado, garante de la libertad religiosa así entendida (es decir, como libertad *en materia* de religión), consiste en suspender juicios y acciones que puedan, de cualquier manera, convencer de la bondad de un plan de vida frente a otro. En la fase de la elección el Estado debe actuar en el marco de un estricto “meta-agnosticismo”, o sea la “actitud previa de quien no solo se niega a afirmar nada positivo en materia religiosa, ni siquiera la mera duda, sino que incluso se niega a entrar en la consideración de si debe dudarse sobre ello”³⁶.

De esto, claramente, no se deriva –como muchos sugieren– que la protección de la libertad religiosa se limite a su vertiente *negativa*. El Estado está llamado a proteger las “manifestaciones externas” de las decisiones autónomas para “respaldar implícita y explícitamente también su fuente interna, o sea la libertad de conciencia”³⁷. En este sentido (y solo en este) la libertad

³³ C. S. NINO, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Editorial Astrea, Buenos Aires, 1989, p. 204.

³⁴ R. DWORKIN, *Religión sin Dios*, S.L. Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2016.

³⁵ F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, il Mulino, Bologna, 1992 [1924], p. 274.

³⁶ A. RUIZ MIGUEL y L. VILLAVICENCIO MIRANDA, “Estado y religión. Una justificación liberal de la laicidad neutral”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, vol. 102, 2014, p. 104.

³⁷ F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, cit., p. 274.

religiosa debe garantizarse también en su dimensión *positiva*, la que hace posible que el individuo pueda desarrollar –mediante actividades externas– el plan de vida al que él, de manera autónoma, se ha adherido. En el campo ético-religioso el individuo se da sus propias leyes, pero el Estado no puede permitir que esas leyes sigan siendo letra muerta: aunque no deba participar en su creación, el Estado debe, en cierto modo, hacer que resulten más sencillas de aplicar, siempre y cuando no dañen a otros individuos. Así es como, en la elección del plan de vida y en su consiguiente desarrollo, la relación complicada entre decisión autónoma y obediencia se reduce en términos de perfecta consonancia que el Estado está llamado en respetar.

En esta actitud el Estado necesita asumir el principio de igualdad como criterio orientador, respondiendo a la necesidad de que cada individuo –y, como reflejo, cada plan de vida elegido– sea tratado “con los mismos respeto y consideración” garantizados a todos los demás. También en relación con la igual consideración y respeto se recurre a los parámetros de la no interferencia en la elección del plan de vida y del subsiguiente apoyo que el Estado debe garantizar en su implementación. La única diferencia está en que, en este caso, los dos parámetros toman una forma comparativa, es decir, deben evaluarse con referencia a cómo son tratadas otras personas (y otras concepciones ético-religiosas)³⁸. La adhesión (o no adhesión) a una religión o a cualquier otro plan de vida no puede determinar una ventaja (o una desventaja) para el individuo, porque de lo contrario se estaría infringiendo la igual consideración y respeto debidos a él y a los demás. Este valor requiere que sean consideradas de la misma manera las concepciones de la vida buena de todos los ciudadanos, descubriendo en cada una de ellas el valor intrínseco de la decisión libre y autónoma. En este sentido, la actuación del valor de igual consideración y respeto lleva a cabo mecanismos que permiten al Estado justificar sus decisiones ante todos, velando que no se favorezca –nótese– la adhesión a un plan de vida específico y substrayéndose también a cualquier forma de compromiso con uno de ellos. Los únicos principios de justicia que deben servir de guía a la acción estatal son aquellos que derivan de las Constituciones, entre los que se incluye también el principio de no discriminación. Para realizar este principio resulta esencial que el Estado se abstenga de crear jerarquías entre las concepciones de vida (religiosas o no-religiosas) de sus propios ciudada-

³⁸ J. NICKEL, “Equal Respect and Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, núm. 1, 1982, pp. 76-93.

nos; en caso contrario, acabaría por declarar que se favorecerá la adhesión a un determinado plan de vida en tanto que mejor, con automático desincentivo de todos los demás.

6. EL VALOR DE LA LAICIDAD POSITIVA: LIBERTAD DESIGUAL

Cualquier propuesta normativa sobre la laicidad debe basarse en los valores de la libertad (entendida como autonomía) y de la igual consideración y respeto. Resulta por lo tanto necesario comprobar si las propuestas normativas sobre una laicidad sana o positiva formuladas por las jerarquías eclesíásticas respetan estos valores fundamentales del Estado constitucional, y en tanto que constitucional, laico.

En relación con el valor de la libertad, entendida como autonomía, el problema no se refiere tanto a la dimensión negativa de la libertad religiosa, sino más bien a su dimensión *positiva*. Se ha dicho que el Estado debe siempre garantizar una elección autónoma del plan de vida individual para luego favorecer su desarrollo. Esta actitud favorable ha sido muchas veces malinterpretada, trasladando sus efectos desde el plano del desarrollo al plano de la elección en sí misma, para sugerir una opción de tipo religioso –y, normalmente, la elección de la religión mayoritaria– que sea de alguna manera mejor con respecto a opciones de contenido no religioso. De esta manera, la dimensión positiva del derecho a la libertad religiosa viene a coincidir con un juicio positivo del factor religioso, que se basa en la presunción según la cual “cualquier sociedad tiene una profunda necesidad de los aportes de las religiones, y, entre estas, del aporte de la verdadera religión”³⁹. En este sentido, la laicidad se define como “sana” en oposición a los modelos (laicistas y, por ello, no sanos) que negarían esta valiosa aportación de las religiones a la sociedad, o “positiva”, al querer señalar la necesidad de un general y difundido *favor religionis*, justificado sobre el hecho de que acciones, políticas e instituciones religiosas producirían efectos positivos –desde un punto de vista axiológico– dentro de la sociedad en su conjunto. El principal de estos efectos positivos consistiría en devolver a la sociedad un *ethos* común, perdido en favor de una disgregación social dañina para el Estado constitucional, incapaz –según la célebre fórmula de Böckenförde⁴⁰– de garantizar las condiciones de libertad en las que se vive.

³⁹ P. CHIASSONI, “El Estado laico según Mater Ecclesia”, cit., p. 151.

⁴⁰ E. W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari, 2010, trad. it. de M. Carpitella.

Nadie niega, por supuesto, que la religión juegue y pueda seguir jugando un papel relevante también en términos de cohesión social⁴¹. En este sentido, la teoría de Habermas del “aprendizaje complementario” es, en mi opinión, totalmente aceptable, ya que el Estado constitucional no debería renunciar, con carácter prejudicial, a los recursos de sentido que las religiones podrían producir para la comunidad, aunque con el límite de una “debida separación *institucional* entre religión y política”⁴².

El Estado tiene que favorecer –en el sentido de *facilitar*– planes de vida ya elegidos de manera autónoma por parte de los ciudadanos. Sin embargo, eso no significa que deba promover unos planes de vida –por ejemplo, los religiosos– por encima de otros. Mientras que la primera forma de favor no plantea particulares problemas en relación con el valor de la igual consideración y respeto, la segunda los plantea en la medida en que acabaría por preferir algunas opciones de vida frente a otras. La única alternativa para compatibilizar esta función de incentivo con el valor de la igual consideración y respeto sería garantizar a todos los planes de vida (religiosos, ateos, agnósticos) las mismas formas de incentivo, la que parece una idea aceptable, aunque difícil de alcanzar. Si en cambio el incentivo se convirtiera en un privilegio para algunas opciones se derivaría una forma de discriminación evidente en perjuicio de las opciones no privilegiadas. Como se ha dicho antes, el Estado constitucional y laico tiene que justificar sus decisiones ante todos y de esta carga se deriva la imposibilidad de utilizar como criterio para sus decisiones planes de vida individuales. En tal sentido, como señala justamente Gustavo Zagrebelsky, la “pretensión de cualquier religión revelada de hacer valer sus preceptos éticos –en cuanto tales, o sea, en cuanto religiosos– como fundamento de decisiones públicas, o de hacerlos valer como piedras de toque para evaluar su legitimidad, estaría totalmente injustificada”⁴³. Muchas veces esta tendencia se apoya en fórmulas “densas en apariencia y ambiguas en realidad” encaminadas a favorecer “pactos de unión”, “pactos

⁴¹ Sin embargo, como señala justamente G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 75, “admitida la exigencia de complementación del *ethos* público, ¿por qué debería ser la Iglesia católica el depósito al que recurrir? La respuesta es en realidad una petición de principio[...]: hay que dirigirse a la Iglesia porque la crisis actual depende precisamente de su marginación de la vida pública”.

⁴² J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, cit. Sobre este punto véase G. BLANDO, “L’inclusione di argomenti religiosi nei dibattiti intorno a questioni pubbliche. Una sfida per lo Stato costituzionale di diritto”, *Rivista di filosofia del diritto*, núm. 1, 2021, pp. 139-162.

⁴³ G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste*, cit., p. 111.

de libertad” y “pactos de cooperación” entre Estado e Iglesia⁴⁴ que, si no se ven favorecidos, provocan acusaciones de laicismo.

7. CONCLUSIÓN PROVISIONAL

La laicidad positiva (o sana), como ha sido delineada hasta hoy por la Iglesia, no constituye, en mi opinión, una propuesta normativa sobre el concepto de laicidad adecuada para el Estado constitucional de derecho. Hay dos problemas en este concepto. El primero se debe a su fundamento ya que, en la mayoría de los casos, los partidarios de la laicidad positiva (o sana) defienden su postura utilizando argumentos de naturaleza puramente descriptiva –como, por ejemplo, el argumento de la amplia difusión de una religión en un contexto determinado. De esta manera, acaban por confundir (más o menos deliberadamente) entre el concepto de secularización –entendido como concepto meramente descriptivo –y el de laicidad– que, en cuanto concepto “controvertido” o “interpretativo”, tiene que ser apoyado por argumentos normativos. El segundo, en cambio, se refiere a la incompatibilidad entre la laicidad positiva y el valor de igual consideración y respeto resultante principalmente (aunque no de manera exclusiva) de una errada interpretación de la función promocional del derecho a la libertad religiosa.

El argumento sociológico de la más o menos elevada influencia de algunas religiones en una cierta sociedad no puede utilizarse para requerir a las autoridades del Estado un tratamiento de privilegio 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”⁴⁵. No puede negarse que algunas religiones –como, por ejemplo, en Italia la católica– gocen de una visibilidad y de más seguidores en comparación con otras. Sin embargo, extrapolar consecuencias prescriptivas de este hecho equivaldría a debilitar la misma capacidad normativa del derecho a la libertad religiosa, que debe ser garantizado a todos, y de igual manera, sin distinciones basadas en el plan de vida elegido. Ni siquiera podría utilizarse el argumento histórico –igualmente fáctico– expresado generalmente mediante la fórmula de las “raíces cristianas” (de

⁴⁴ G. CASUSCELLI, “La laicità e le democrazie: la laicità della ‘Repubblica democratica’ secondo la Costituzione italiana”, *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, núm. 1, 2007, pp. 187-188.

⁴⁵ P. CHIASSONI, “El Estado laico según Mater Ecclesia”, cit., p. 153.

Europa, de los derechos, del concepto de dignidad, etc.), incurriendo, de lo contrario, en un claro ejemplo de “falacia genética” que acaba por “fundamentar la actual validez de una concepción o de una teoría en su origen”⁴⁶.

Si la Iglesia y las religiones en general pretenden contribuir a forjar un concepto de laicidad adecuado para el Estado constitucional de derecho, también tienen que abandonar una lógica de oposición que no hace más que debilitar el sentido de sus propuestas en el debate público. La existencia del enemigo laicista –que, conviene precisar, en determinados contextos y períodos ha sido muy fuerte y nada garantiza que no pueda volver a serlo⁴⁷– acaba por debilitar el modelo de laicidad propuesto por la Iglesia. Laicidad positiva y laicismo se justifican mutuamente y la falta de uno hace que desaparezca el otro: *simul stabunt aut simul cadent!*

No es tiempo de oposiciones, sobre todo en aquella constante obra de reelaboración que concierne al concepto de laicidad. No existe alternativa fuerte entre la laicidad positiva, llevada adelante por medio de una neutralidad cooperadora entre el Estado y las religiones, y el laicismo, llevado adelante por medio de una neutralización beligerante por parte del Estado hacia las religiones. Existen, sin embargo, valores fundamentales –la libertad y la igual consideración y respeto de todos los individuos– que deben servir como puntos de partida para cualquier propuesta normativa sobre la laicidad. Solo a partir de estas condiciones, y teniéndolas siempre en cuenta, volveremos a poner en marcha el debate sobre el problema de qué debemos entender por laicidad.

GIOVANNI BLANDO
Departamento de Derecho
Universidad de Nápoles Federico II
Edificio Pecoraro-Albani/Via Porta di Massa, 32 – octava planta
80133 – Napoli
e-mail: giovanni.blando@unina.it

⁴⁶ T. GUTMANN, *Secolarizzazione del diritto e giustificazione normativa*, ESI, Napoli, 2016, trad. it. de P. Chiarella, p. 25.

⁴⁷ Piénsense en el ateísmo de Estado abolido solamente en 1990 por el Parlamento de la Unión Soviética y todavía presente en la República Popular de China, así como en la exclusión de los ministros de cultos del electorado pasivo en México.