



LAICIDAD Y POLÍTICA

LUIS SALAZAR CARRIÓN

*Para
entender
y pensar
la laicidad*



COLECCIÓN DE CUADERNOS JORGE CARPIZO

PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD



COLECCIÓN | C o o r d i n a d a p o r
DE CUADERNOS | PEDRO SALAZAR UGARTE
"JORGE CARPIZO" | PAULINE CAPDEVIELLE

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Colección de cuadernos "Jorge Carpizo".

Para entender y pensar la laicidad, Núm. 29

Coordinadora editorial
Elvia Lucía FLORES ÁVALOS
Coordinador asistente
José Antonio BAUTISTA SÁNCHEZ
Diseño de interiores
Jessica QUITERIO PADILLA

Edición
Miguel LÓPEZ RUIZ/
Leslie Paola LÓPEZ MANCILLA
Formación en computadora
Jessica QUITERIO PADILLA
Diseño de forro
Arturo de Jesús FLORES ÁVALOS

L

aicidad y política

Luis SALAZAR CARRIÓN



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CÁTEDRA EXTRAORDINARIA BENITO JUÁREZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
INSTITUTO IBEROAMERICANO DE DERECHO CONSTITUCIONAL
MÉXICO • 2013

Primera edición: 30 de mayo de 2013

DR © 2013, Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

I. Introducción	1
II. La dimensión institucional de la laicidad.	5
III. La dimensión intelectual y moral de la laicidad	14
IV. La tolerancia laica	19
V. El antidogmatismo laico	24
VI. Para no concluir.....	28
Notas	31
Bibliografía	33

I. INTRODUCCIÓN

Como todas las conquistas civilizatorias de la modernidad, la laicidad es el resultado precario, frágil, e incluso polémico, de una muy heterogénea serie de procesos, conflictos y luchas.¹ Ello vuelve difícil establecer, de una vez y para siempre, sus principios, sus valores y sus significados. Así, a pesar de que la mayor parte de las democracias actuales asumen al menos algunos ingredientes laicos (de lo contrario no serían democracias en sentido estricto), el término mismo de laicidad es ignorado en el idioma inglés, siendo si acaso sustituido por el de *secularity*, mientras que aun en las sociedades latinas en las que se reivindicó abiertamente su uso, las palabras “laicidad” o “laicismo” son vistas con recelo, siendo sustituidas en la mayoría de los casos por expresiones asépticas, como “aconfesionalidad” o “neutralidad del Estado frente a las confesiones religiosas”. Por su parte, la Iglesia católica, en los últimos tiempos parece haber reconocido la necesidad de una “sana laicidad” expresada en la separación entre Estado e Iglesia y en la libertad religiosa, pero distinguiéndola de un insano “laicismo” supuestamente agresivo, que solo puede conducir a

la “ilegítima” pretensión de limitar la autoridad y el magisterio de la fe religiosa en la esfera pública. De este modo, el reconocimiento expreso del carácter laico del Estado y de la educación pública aparece más como una excepción de países como Francia y México, que como una regla en la mayoría de las Constituciones contemporáneas.

En este sentido, habría que reconocer que los principios y los valores laicos adquirieron formas y sentidos diversos en las sociedades en las que la reforma protestante produjo una pluralidad de Iglesias y de interpretaciones del cristianismo, y donde por ello fue necesario que el Estado y sus instituciones, aun si contaban con una Iglesia oficial (caso del Reino Unido) se declararan neutrales y tolerantes hacia todas ellas. Y en sociedades en que el triunfo de la contrarreforma desembocó en la hegemonía y en los privilegios de la Iglesia católica. Lo que, en ciertos casos (Francia, México, Italia) exigió afirmar la autonomía y la soberanía del Estado frente a las pretensiones del Vaticano de mantener o restaurar la hegemonía y los privilegios. En el primer caso se trató sobre todo de un problema de tolerancia y equidad; esto es, de hacer posible la convivencia pacífica de una pluralidad de credos religiosos, y de evitar la utilización sectaria de las instituciones públicas por parte de alguno de ellos. En el segundo, en cambio, lo que estaba en juego era más bien la propia autonomía del Estado, del derecho y de las políticas públicas frente a las pretensiones hegemónicas de una Iglesia casi única que se resistía (y se resiste) a reconocer la autonomía. Ello permite entender en parte por qué en las sociedades del primer tipo la democracia y los derechos fundamentales asumieran un lenguaje con fuertes resonancias religiosas

—aunque de una religiosidad genérica y abstracta— mientras que en las del segundo tipo, las católicas, se afirmaran las más de las veces *contra* los privilegios y prejuicios de la Iglesia y en un lenguaje claramente laico.

En cualquier caso, la realización institucional de los principios laicos, siempre precaria y parcial, tuvo que enfrentar la resistencia multiforme de Iglesias y grupos religiosos, lo que con frecuencia dio lugar a polarizaciones y radicalismos sectarios que no dejaron de contaminar esos mismos principios, dando lugar a paradójicas “religiones laicas”; es decir, a “laicismos” beligerantes, tan intolerantes y dogmáticos como las religiones tradicionales. Acaso por ello, ante los excesos de ese tipo de laicismos oximorónicos de corte jacobino, nacionalista, comunista o fascista, la propia idea de laicidad, y más aún, de laicismo, tiende a identificarse interesadamente con posturas antirreligiosas y ateas que buscan imponer lo que algunas autoridades eclesiásticas han denominado “la dictadura del relativismo” o el nihilismo, supuestos causantes de la anomia, la corrupción y el cinismo que abruma a las sociedades y a la política contemporánea.

Por otra parte, la crisis actual de las ideologías seculares (liberalismo, socialismo, nacionalismo) parece haber generado un inesperado y poderoso renacimiento de movimientos de corte religioso, que ponen en cuestión los más elementales principios laicos conquistados, exigiendo la participación abierta en la esfera y en la educación públicas, así como el apoyo estatal a las confesiones religiosas, consideradas como un factor esencial para la cohesión, la identidad y la integración de las sociedades. Incluso se habla de que vivimos una época postsecular; es decir, en una

época que requiere reconocer que la prevista secularización de la vida social no se ha realizado, y en la que, por ello (?) los laicos deben asumir, reinterpretar y hacer suyas las verdades morales potencialmente implícitas en los dogmas religiosos, dejando atrás la crítica ilustrada, racionalista o positivista, de los mismos. Como si la causa del fundamentalismo religioso y sus expresiones más o menos violentas o terroristas no residiera esencialmente en la más descarada explotación, por parte de líderes religiosos, de la miseria, la desesperación y la ignorancia de ingentes franjas de la población mundial, sino en el no reconocimiento laico de sus verdades e identidades colectivas como creyentes. De esta manera, lo que para la filosofía moderna, ilustrada y liberal, eran los dogmas, los prejuicios y las supersticiones que había que criticar mediante razones y pruebas empíricas, ahora aparece en muchos autores como las raíces, las identidades y las tradiciones, que, por otorgar sentido a la vida comunitaria de los pueblos o de los grupos étnicos, no solo debe respetarse y tolerarse, sino protegerse y promoverse mediante extravagantes derechos colectivos a la diferencia cultural y religiosa.

En este horizonte no resulta difícil convencerse de que esa conquista civilizatoria que llamamos laicidad o laicismo se encuentra en serios problemas, problemas que hacen indispensable repensar y redefinir este ideal, sus principios y valores, como un ingrediente esencial de la democracia moderna y sus condiciones y precondiciones; esto es, de los derechos humanos fundamentales bien entendidos. En otras palabras, la crisis de la laicidad debe verse como una dimensión básica de la crisis de lo que Bobbio denominó “la edad de los derechos”.²

II. LA DIMENSIÓN INSTITUCIONAL DE LA LAICIDAD

Para entender mejor el ideal de la laicidad parece oportuno distinguir su dimensión institucional y lo que se puede denominar su dimensión intelectual y moral. La primera remite al principio de la separación estricta entre Estado e Iglesias, entre política y religión y entre derecho y moral (religiosa o no religiosa). La segunda, en cambio, a determinadas posturas y principios intelectuales y morales. Ambas dimensiones están estrechamente relacionadas, pero como veremos, implican exigencias de distinto tipo. Abordaré primero la dimensión institucional.

Las separaciones institucionales mencionadas encuentran su fundamento en el reconocimiento y en la garantía universales de las cuatro grandes libertades de los Estados modernos: la libertad personal, la libertad de conciencia y de expresión, la libertad de reunión y la libertad de asociación, *derechos primarios* que obligan al Estado a no vincularse ni apoyar (ni obstaculizar) a ningún credo religioso (y tampoco a ninguna religión “laica” como las antes mencionadas); que prohíben igualmente el uso político de los sentimientos religiosos, lo mismo que el uso proselitista de las organizaciones políticas, y que exigen que las leyes, el derecho positivo, no pretendan apoyar o penalizar los valores de alguna moral específica (religiosa o no religiosa). Justamente porque esas libertades son derechos-inmidades o de expectativa de no interferencia, de carácter universal, ellas deben protegerse no solo de potenciales abusos de los poderes públicos y de las agrupaciones políticas, sino también de los posibles abusos de los poderes económicos o

ideológicos, que deben por ello ser limitados y regulados tanto como los primeros.³

En este sentido, convendría distinguir claramente la llamada libertad religiosa, entendida como derecho de las personas individuales; es decir, la libertad de adherirse a un credo religioso o a ninguno —que es un corolario de la libertad de conciencia—, de la libertad religiosa, entendida como un derecho civil *secundario*, o sea, como un derecho-poder de las asociaciones religiosas y de sus dirigentes o autoridades, que como todo derecho-poder puede y debe estar legalmente limitado y regulado precisamente para impedir lesiones o reducciones de los derechos primarios individuales. En este sentido, se entiende que la libertad de las Iglesias para hacer proselitismo o imponer sanciones por el incumplimiento de sus normas exige, como ya sugería Locke, la prohibición estricta de utilizar medios coactivos.

A este respecto, no sobra recordar que el principio de separación de los poderes no concierne solamente a los poderes públicos formales (Legislativo, Ejecutivo, Judicial), sino que debe extenderse, si se quieren evitar regresiones autoritarias y/o totalitarias, también a la separación de esos poderes llamados fácticos de corte económico, mediático o religioso. Acaso una de las razones más importantes del deterioro y degeneración de las democracias actuales reside precisamente en lo que Luigi Ferrajoli⁴ ha denominado fusión-confusión-colusión de y con estos poderes, que lleva a vaciar de sentido a los propios procedimientos democráticos, convirtiéndolos en una mera fachada del predominio de corporaciones financieras, mediáticas o incluso religiosas, desequilibrando radicalmente la competencia electoral y transformando a

los ciudadanos en consumidores pasivos de un espectáculo político degradante, conducido por partidos personales, partidos-Iglesia o partidos-empresa.

En esta perspectiva, no sobra recordar lo que ya sabían los grandes filósofos del siglo XVII y del siglo XVIII: que las Iglesias y las religiones históricas son instituciones que detentan un enorme poder sobre sus fieles, en la medida en que pretenden disponer de medios de salvación y de condenación que, en circunstancias específicas, hacen palidecer los recursos de poder de las instituciones públicas.⁵ Sin duda, ese poder religioso en ocasiones sirve para proporcionar consuelo ante enfermedades, muertes y sufrimientos de los creyentes; sin duda también es un poder capaz de motivar acciones solidarias que incluso expresan una abnegación y un espíritu de sacrificio moralmente admirables. Pero con demasiada frecuencia ese mismo gran poder sobre las conciencias genera fanatismos, persecuciones, discriminaciones, lo mismo que prohibiciones y condenas, que explotan y agravan los sufrimientos de demasiadas personas. Por no hablar de la frecuente colusión de poderes religiosos con poderes financieros, económicos e incluso criminales, que da paso a pingües y sucios negocios capitalizando la fe y las más variadas supersticiones de los creyentes. Piénsese solamente en las sectas mediáticas norteamericanas que amasan fortunas instantáneas para sus líderes carismáticos, y que, al menos en los Estados Unidos, financian las campañas de no pocos políticos; o bien en los escándalos sistemáticos de la “santa banca” del Vaticano en Italia.

Cabe agregar que, al menos en el caso de las religiones del libro (esto es, tanto la religión hebrea como la cristiana y la musulmana) el poder religioso es cla-

ramente autocrático y patriarcal, tanto por su fundamento como por su ejercicio. Supone, en efecto, que la salud o la salvación dependen de la sumisión a un flujo descendente del poder cuya fuente incontestable e incuestionable es un Dios omnipotente y omnisciente. Una divinidad que aparece, además, como una autoridad paternal o patriarcal que establece leyes y sanciones inapelables que por su naturaleza sagrada deben considerarse anteriores y superiores a las leyes y a las autoridades terrenales. Por supuesto, esta visión autocrática genera estructuras y jerarquías eclesiásticas igualmente autocráticas, aun si, según los tiempos y los contextos, más o menos intolerantes, más o menos abiertas a una determinada participación de los “laicos”. Por último, es conveniente subrayar la naturaleza tradicionalista de los poderes religiosos; esto es, su vínculo con relatos, costumbres, experiencias y prejuicios antiguos, aunque, vale la pena recalcarlo, esas tradiciones en la mayor parte de los casos son el resultado de múltiples reinterpretaciones y adaptaciones, que las configuran, en términos del historiador inglés, Hobsbawm, como tradiciones *inventadas* y *manipuladas*. Siendo por ende un poder autocrático, patriarcal y tradicionalista, el poder religioso aparece como un poder “bueno y justiciero”, poseedor de verdades absolutas, sagradas, capaz no solo de transformar el incumplimiento de sus normas en crímenes o delitos, sino de solapar y/o ocultar los delitos reales de sus clérigos bajo el pretexto de su superioridad espiritual.

De esta manera, la prohibición de que los ministros de cualquier religión participen como tales en los partidos como candidatos en los procesos electorales, o a que las corporaciones religiosas apoyen o comba-

tan determinadas plataformas políticas, no es, como algunos piensan, una restricción ilegítima de los derechos políticos pasivos y activos de los sacerdotes y las Iglesias, una suerte de discriminación injusta, sino un imperativo dirigido a evitar la fusión-confusión-colusión del poder religioso con el poder político, que cancelaría la igualdad en derechos y la equidad de los procesos electorales. De la misma manera que lo hace la fusión-confusión-colusión de los poderes mediáticos y/o económicos con los partidos o las instituciones gubernamentales, ha generado y genera no solo conflictos de interés, sino la anulación parcial o total de las condiciones y precondiciones de la democracia. Mucho ha costado en nuestro país hacer entender la necesidad de evitar la total mercantilización y mediatización de los comicios, para que ahora se nos venga a decir que debe aceptarse su confesionalización bajo el pretexto de que es discriminatorio que el clero no goce de derechos políticos pasivos. Se dirá que desde una perspectiva realista en cualquier caso las religiones y las Iglesias siempre han tenido y tendrán alguna influencia política y en los procesos electorales. Pero como ya decía Rousseau, si la tendencia natural conduce a la desigualdad —en este caso a la fusión-confusión-colusión de poderes— ¿no es ello mismo una buena razón para al menos intentar limitarla constitucional y legalmente?

Más complicado parece defender la tercera separación mencionada: la separación del derecho positivo de la moral. En efecto, no pocos autores importantes de la actualidad parecen considerar que el positivismo jurídico, defendido por Kelsen, por Hart o por Bobbio, es no solamente insostenible en términos teóricos, sino también profundamente riesgoso socialmente,

en la medida en que reduce los ordenamientos jurídicos, las leyes, a normas carentes de un fundamento que les otorgue validez y legitimidad suficiente para ser observadas o para obtener el consenso de los ciudadanos. De ahí que estos autores intenten recuperar viejos temas iusnaturalistas encaminados a descubrir una moralidad supuestamente racional y hasta demostrable, capaz de servir de fundamento sólido para evaluar la justicia o validez de las leyes. No es este el lugar para afrontar los problemas que suscita este complejo debate. Baste decir, con Bobbio y con Ferrajoli,⁶ que siendo el derecho positivo una técnica de organización social artificial y coactiva, su papel no puede ni debe ser el de imponer determinados valores de una determinada moral, y mucho menos volver “buenos”, “virtuosos” o “justos” a los seres humanos, sino exclusivamente hacer posible un orden pacífico de convivencia sustentado en la prohibición y en la sanción del daño a terceros.

Lo grave de esta confusión no es solo la proliferación de leyes moralizantes, prohibicionistas y punitivas, así como la siempre eficaz tentación de apelar al derecho penal máximo para “hacer justicia” —en el sentido bíblico, justicia retributiva: “ojo por ojo y diente por diente”—que lo único que logran en realidad es agravar el sufrimiento de las personas —sobre todo de las más débiles—, cuando no violar abiertamente sus derechos fundamentales. Precisamente, en esto consiste el peligro y la insidia de la apropiación y reinterpretación por parte de la Iglesia católica del lenguaje de los derechos humanos. De acuerdo con esta reinterpretación inspirada en la escolástica tomista, tales derechos son, antes que libertades, obligaciones establecidas por una ley natural que, por fundarse

supuestamente en la razón, debe valer no solo para los creyentes, sino para todos los seres humanos. Y como la única intérprete autorizada de esa ley es la propia Iglesia, entonces ella tiene el derecho-deber de promover, por todos los medios, una legislación positiva que prohíba y penalice el aborto, la eutanasia, las familias de homosexuales, la investigación en biogenética, la drogadicción, y todos los vicios que sus prejuicios misóginos y homófobos les permitan imaginar.

Lo dijo con claridad el ahora papa emérito, Ratzinger, “por encima de la autonomía moral de las personas está la Verdad”,⁷ es decir, lo que la jerarquía eclesiástica considera “la Verdad”. Lo que significa simplemente el trastocamiento radical de la concepción laica e ilustrada de la dignidad misma de las personas, que al transformar el derecho positivo en medio para imponer coercitivamente supuestas “verdades morales” convierte a las personas en menores de edad necesitados de una moral heterónoma sustentada en dogmas indiscutibles. En criaturas incapaces de pensar, optar y actuar usando su propia inteligencia. No se insistirá nunca demasiado en que el cognoscitivism ético, la presunción de que existen verdades morales racionalmente demostrables, no solo es una teoría lógicamente confusa que presupone una oscura ontología precientífica de la naturaleza, sino, lo que es políticamente más grave, una teoría antiliberal que, aun con las mejores intenciones, como señala el propio Ferrajoli, justifica y avala, al dar al César (es decir, al poder político) lo que es de Dios (es decir, de la conciencia autónoma de las personas), todo tipo de autoritarismos y totalitarismos.

Esto, por supuesto, no significa que el derecho positivo, y sobre todo el derecho constitucional, no pueda

proteger “bienes básicos” como la vida, las libertades, la igualdad y la dignidad de las personas. Pero justamente esos bienes, cuyo reconocimiento y garantía son el resultado de difíciles y trágicas experiencias históricas, encuentran su fundamento normativo no en una presunta “ley natural” derivada de la voluntad de Dios, no en una concepción creatural y paternalista del ser humano, sino, precisamente, en la primacía de la autonomía moral de las personas sobre cualquier pretendida verdad sagrada y/o apodíctica.

Habría que reconocer, sin embargo, que estas tres separaciones-distinciones de la dimensión institucional de la laicidad están lejos de observarse cabalmente en nuestros días. Incluso en países constitucionalmente laicos, como México (o en menor medida como Francia), el peso y la influencia de los poderes religiosos en la política y en la legislación se manifiesta constantemente en leyes y políticas públicas que, no obstante las disposiciones formalmente vigentes, mantienen o establecen normas puramente punitivas contra el aborto o las adicciones, que solo se explican —según lo revelan las encuestas— no en el consenso popular —que por lo demás tampoco bastaría para justificarlas—, sino en la presión de las agrupaciones religiosas, y en particular de la Iglesia católica. Ni siquiera los escándalos ligados a la pederastia y a los negocios turbios del padre Maciel y sus legionarios han suscitado la menor reacción por parte de las instancias públicas encargadas de procurar y administrar justicia, a pesar de haber sido reconocidos por el propio Vaticano. Se trata, además, de un peso y una influencia basados no tanto en la defensa pública de sus posturas y sus dogmas, sino más bien en la negociación turbia y clandestina, tras bambalinas, con

las elites empresariales y políticas, que, por el contrario, vuelve imposible cualquier debate público serio e informado sobre los temas que les incomodan. En otras palabras, se trata de una laicidad institucional hipócrita y convenenciera en la que buena parte de la jerarquía eclesiástica parece decir: “nosotros hacemos como si obedeciéramos las leyes mientras ustedes hagan como si lo hiciéramos, y así llevamos la fiesta en paz”.

Pero también en democracias presuntamente consolidadas y avanzadas la separación entre Estado e Iglesias, entre poder político y fe religiosa, se ve socavada por concordatos que, como en Italia y en España, otorgan privilegios claramente discriminatorios a la Iglesia católica, bajo el pretexto de su papel histórico en la formación de esas naciones. Que tales privilegios no hayan impedido una acelerada secularización de esas sociedades —generando una verdadera crisis de “vocaciones sacerdotales”— en modo alguno anula los costos que ellos tienen tanto para la garantía efectivamente universal de los derechos fundamentales como para la democracia y las políticas públicas de esos países. En estos tiempos, en los que una globalización anárquica y unos flujos migratorios inmensos ponen en tenso contacto las más diversas e incluso contrapuestas creencias religiosas y tradiciones; en tiempos en los que el pluralismo religioso y cultural genera y reproduce desigualdades inmensas que promueven, por un lado, el miedo de muchos bienestantes a perder sus privilegios (ligados al azar del nacimiento), y el rencor y la humillación de minorías crecientes que como reacción casi inevitable conduce a la reivindicación más o menos fanática o fundamentalista de sus identidades étnico-religiosas,

parece más que nunca necesario tomar en serio las separaciones de lo que he denominado la dimensión institucional de la laicidad. Al menos si queremos defender la democracia y su interdependencia con la paz y la garantía de los derechos humanos fundamentales.

III. LA DIMENSIÓN INTELECTUAL Y MORAL DE LA LAICIDAD

Los orígenes del pensamiento laico se remontan a lo que algunos autores han llamado la “Primera Ilustración”, esto es, al surgimiento en las *polis* griegas de la filosofía como forma de vida y como discurso que, al apostar por la razón y el diálogo para alcanzar una vida buena, discutió y cuestionó tanto las religiones mitopoéticas como las costumbres y los valores hasta entonces dominantes. Esto lo expresa excelsamente un poema de Jorge Luis Borges, que es inevitable reproducir aquí:

EL PRINCIPIO

Dos griegos están conversando: Sócrates acaso y Parménides.

Conviene que no sepamos nunca sus nombres; la historia, así, será más misteriosa y más tranquila.

El tema del diálogo es abstracto. Aluden a veces a mitos, de los que ambos descreen.

Las razones que alegan pueden abundar en falacias y no dan con un fin.

No polemizan. Y no quieren persuadir ni ser persuadidos, no

piensan en ganar o en perder.
Están de acuerdo en una sola cosa; saben que la
discusión es el
no imposible camino para llegar a una verdad.
Libres del mito y de la metáfora, piensan o tratan
de pensar.
No sabremos nunca sus nombres.
Esta conversación de dos desconocidos en un
lugar de Grecia es
el hecho capital de la Historia.
Han olvidado la plegaria y la magia.

Dejar atrás la plegaria y la magia, las supersticiones y los dogmas, pensar o tratar de pensar rigurosamente, discutir alegando razones y no apelando a alguna autoridad sagrada, saber que no saben y que la discusión tal vez puede llevarlos, no a la Verdad con mayúsculas, sino a *una* verdad, que después habrá que revisar y rediscutir, esos son los rasgos de la aparición de un pensamiento laico que Borges, sin exageración alguna, llama el hecho capital de la historia, fundamento frágil y precario de la sociedad abierta, incluso si, exasperados por la violencia y el fraude imperantes, algunos filósofos, como Platón, soñarán con una sociedad cerrada, utópica, que lejos de llevar la filosofía al poder haría imposible, como lo muestra la experiencia histórica, la existencia misma de la filosofía como discusión, como aprendizaje y como ilustración. Pero el propio Platón, por no hablar de su discípulo rebelde, Aristóteles, así como de los seguidores de Epicuro y los estoicos, cínicos, escépticos, mostraría que una vez que se toma la vía del rigor y la discusión racionales, que una vez que se deja atrás la vía de la magia y la plegaria, del dogma y la autoridad, no queda otro remedio que continuar la discusión...

Es cierto que el triunfo del cristianismo como religión de Estado, con sus dogmas y su intolerancia hacia los herejes, intentará sistemáticamente convertir a la filosofía en sierva de la fe, de la luz revelada y de la teología, pero aun en la larga edad oscura medieval y a pesar de los tormentos y las hogueras, no serán pocos los pensadores, clérigos o laicos, que implícita o explícitamente mantendrán el ideal del pensamiento libre y racional. A querer que no, los teólogos se verán forzados a argumentar, a razonar y a probar sus artículos de fe, y solo las corrientes más fanáticas y autoritarias pretenderán prohibir y perseguir cualquier investigación y cualquier debate racional. El temor de Dios y la necesidad de la cruz, de san Pablo, el *credo quia absurdum est* de Tertuliano paradójicamente desembocarán en las grandes síntesis teológico-filosóficas de san Agustín y santo Tomás y en los espléndidos debates entre nominalistas y realistas, preparando involuntariamente, a través del Renacimiento y de la Reforma protestante, el resurgimiento con Descartes, con Hobbes, con Spinoza y con Locke, de la autonomía de la filosofía frente a las religiones.

Sin duda, la mayor parte de los filósofos de los siglos XVII y XVIII mantendrán la necesidad de ciertas creencias religiosas, sea por prudencia, sea por convicción: la existencia de un Dios justiciero, la existencia del alma y de la inmortalidad de la misma, criticando ferozmente el ateísmo como un peligro para la sociedad y para la moral.⁸ Pero basta una lectura superficial de sus obras para reconocer que la religión y la moral que defienden son de algún modo una religión y una moral laicas; esto es, una religión y una moral que ya no se fundan tanto en la fe y en los dogmas de la religión tradicional, sino en argumen-

tos, en motivaciones racionales y empíricas. No por nada, frente a las religiones históricas y sus tradiciones proponen una religión *natural* (esto es, racional), una religión que, por sustentarse en la razón, haga posible la tolerancia y el antidogmatismo; esto es, los principios práctico y teórico de la laicidad. Una religión, entonces, que paradójicamente permita la crítica demoledora de los prejuicios, las supersticiones, los dogmas y los milagros en los que se sustentan las religiones históricas y su naturaleza rabiosamente antilaica y autoritaria. Así, Hobbes echará las bases de una ética laica basada ya no en la revelación, sino en lo que puede considerarse el principio fundamental de la política racional moderna; esto es, la búsqueda de la paz. Spinoza, más radicalmente, defenderá una ética de la inmanencia, que desembocará en una lectura estrictamente laica de los Textos Sagrados, para así defender la tolerancia y la libertad de pensamiento y de expresión. Locke, por su parte, en su *Epístola sobre la tolerancia*, propondrá fuertes argumentos para separar las Iglesias del Estado, así sea prohibiendo el ateísmo y el catolicismo por razones políticas precisas. Y Kant, en su célebre respuesta a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?*, sustituirá el temor de Dios por el *Sapere aude*, por el atreverse a superar la culpable minoría de edad, base real de las religiones históricas, por el atreverse a usar la propia inteligencia.

En este proceso de afirmación y desarrollo del pensamiento laico y racional jugarán un papel decisivo el surgimiento y evolución de las ciencias naturales y sociales, que se convertirán así, con sus siempre sorprendentes y paradójicos descubrimientos, en una de las bases fundamentales de una educación propia y rigurosamente laica. Sin duda el progreso clamoroso

de las ciencias no dejará de fomentar posturas positivistas o científicistas extremas, así como posturas de corte tecnocrático, que, al reducir el mundo de los valores a mera expresión de emociones, empobrecerán el debate racional y filosófico acerca de la cultura, de la moral, de la estética, y también de la política. Lo que, a su vez provocará, como reacción, el surgimiento de planteamientos conservadores, regresivos, irracionistas, que denunciarán al conocimiento científico como causante no solo del “desencantamiento” del mundo, sino del nihilismo y el cinismo imperantes en la época actual. Pero como ya señalaba Bertrand Russell,⁹ ese gran pensador laico, no debe confundirse el espíritu propiamente científico, abierto siempre a la crítica y a la revisión de sus resultados, y consciente de sus limitaciones —pues si algo enseñan las ciencias es, como dirá Bobbio, que mientras más sabemos, más sabemos que es mucho más lo que no sabemos, dada la infinita complejidad del mundo real— con el espíritu casi siempre dogmático y arrogante de la razón tecnocrática, con sus absurdas pretensiones de tener la solución definitiva y única para todos los problemas.

En este sentido, debemos asumir que la laicidad no es en sentido estricto una “concepción del mundo” alternativa y contrapuesta a otras concepciones religiosas o ateas. De hecho, como señalan tanto Bobbio como Bovero, y como lo muestra el elenco de filósofos antes mencionados, los laicos pueden sostener muy diversas visiones y muy diferentes posturas axiológicas. Lo que en todo caso los acomuna es más bien que defienden sus concepciones a partir de dos principios fundamentales: uno práctico (la tolerancia), y otro teórico (el antidogmatismo). Dos princi-

pios que, como trataremos de argumentar, implican, por un lado, el reconocimiento del pluralismo ideológico y ético, no solo como algo inevitable, sino como un valor en sí mismo; y, por otro lado, que la propia dignidad de las personas conlleva reconocer, respetar y garantizar su autonomía moral, intelectual y política como individuos singulares, con independencia de su género, origen étnico, estatus social, nacionalidad, e identidad religiosa o no religiosa. Ahora bien, como estos principios no siempre son comprendidos correctamente, vale la pena hacer algunas distinciones y aclaraciones sobre ellos.

IV. LA TOLERANCIA LAICA

Etimológicamente, el verbo “tolerar” deriva de una palabra que significa soportar, aguantar, sobrellevar, o todavía peor, transigir o condescender. Se trata de sentidos más bien negativos que vuelven a la tolerancia una especie de mal menor, de *second best*, que en todo caso debe asumirse por razones de prudencia, de oportunidad o de necesidad. Se trataría de un *modus vivendi* al que se arriba cuando no hay otro remedio, cuando a pesar de la irritación que nos causan ciertas ideas o ciertas costumbres nos vemos forzados a aceptar que prohibirlas o perseguirlas podría generar males mayores (por ejemplo, que los que las defienden intenten prohibir o perseguir las nuestras). Ahora bien, parece más que probable que la tolerancia, al menos la tolerancia institucional como la que establecía el célebre Edicto de Nantes, haya tenido básicamente ese sentido más bien negativo, que para

muchos autores la vuelve un valor débil, prudencial a lo más, que tendría que sustituirse con términos como el de reconocimiento o respeto, o incluso apertura basada en algo así como “el amor al prójimo”. No obstante, me atrevo a sugerir que con tal sustitución debilitaríamos más bien la fuerza normativa de la idea laica de tolerancia. Dada la naturaleza humana, por usar esta venerable categoría, lo cierto es que con gran frecuencia debemos tolerar ideas o costumbres en el sentido de soportar cosas que nos parecen profundamente irritantes o problemáticas. Y que las razones prudenciales para hacerlo no son en manera alguna desdeñables, sobre todo en tratándose de ideas y costumbres tan extraordinariamente sensibles como lo son las que están vinculadas con los sentimientos y con las concepciones religiosas. Después de todo, tenemos que aceptar que el aprendizaje de la tolerancia, como aceptación, e incluso valoración positiva del disenso, pasa generalmente por el desarrollo de nuestra capacidad —no espontánea, no instintiva— de soportar, aguantar lo extraño, lo diverso. Y que las razones prudenciales juegan un papel importante, muy importante, en la convivencia de los seres humanos de carne y hueso.

Sin embargo, para que la tolerancia no dependa de meras consideraciones de oportunidad ni derive en mera (y humillante) condescendencia o indiferencia, parece conveniente agregar otros argumentos, unos de carácter epistemológico y otros de carácter ético.

El primero de ellos concierne al hecho de que con frecuencia, prohibir o penalizar determinadas ideas (o costumbres) no solo es inútil, sino contraproducente, en la medida en que, lejos de desarraigar esas creencias y las pasiones que las sustentan, las vuelven muchas

veces más valiosas e interesantes para sus partidarios. Las persecuciones por motivos religiosos, desde las de los primeros cristianos hasta las de los muy diversas formas de reformismo protestante, lo mismo que los esfuerzos totalitarios por imponer algún tipo de ateísmo militante, lo que generaron, como es sabido, es, aparte de masacres y genocidios, la clandestinización y hasta el fortalecimiento de aquello que se pretendía eliminar. Por eso, tanto Spinoza como Locke,¹⁰ cada uno a su manera, insistían en la necesidad de que el poder político reconociera sus límites como poder coactivo y garantizara las libertades de pensamiento y de expresión. Por su parte, los esfuerzos de Iglesias como la católica por imponer coactivamente sus dogmas y sus ritos, utilizando los poderes públicos para prohibir y sancionar a los herejes, por “obligar a los herejes a entrar en la ortodoxia” (*Compele entrare*), acaso hayan logrado algunos éxitos parciales en su lucha con otras religiones, contra el paganismo o determinadas herejías, pero a fin de cuentas la pervivencia de innumerables heterodoxias y supersticiones pone de manifiesto que en el terreno de las creencias últimas solo la tolerancia y el libre debate puede permitir la convivencia pacífica de un pluralismo que, en el fondo, es la expresión inevitable de la diversidad y de la complejidad de las experiencias humanas.

El tercer argumento a favor de la tolerancia asume precisamente que ese pluralismo, esa diversidad, no solo no son un mal que debe combatirse, sino algo que enriquece y hace posible el progreso intelectual y moral de las sociedades, en la medida en que encuentra cauces y formas civilizadas y pacíficas de expresarse. Como ya apuntaba Kant,¹¹ es el antagonismo de intereses y visiones, y no la armonía real, impues-

ta o fingida de los mismos, lo que vuelve posible el progreso intelectual y moral. Sin ese antagonismo, sin esa pluralidad, sin ese espíritu socrático que pone en duda las evidencias, las certezas, las costumbres y los valores, difícilmente habría motivos para pensar, para razonar, para tratar de entender y aprender, para innovar y para cambiar. Solo el fanatismo cerril y obtuso puede pretender que la unanimidad, el consenso absoluto y la exclusión de la disidencia son valores deseables. Lo que, entre otras cosas, muestra la naturaleza autoritaria de los así llamados derechos culturales colectivos, que al obligar jurídicamente a los supuestos miembros de determinadas “culturas” a esa unanimidad; esto es, a no poder disentir de la mayoría. En este sentido, como dice Borges, la tolerancia solo implica compartir la idea de que la discusión, el intercambio de argumentos, es la vía para alcanzar una verdad.

Pero más allá de las razones prudenciales o epistemológicas de la tolerancia existe también una razón ética, una razón; esto es, que concierne al principio fundamental de una moral laica e ilustrada: el de respetar y promover la autonomía moral de las personas, asumiendo que todas tienen el derecho inalienable de pensar por cuenta propia y de optar o elegir los valores y las formas de vida que consideren adecuadas, en tanto esos valores o formas de vida no limiten o violen los derechos de los demás. Más aún, asumiendo que su dignidad moral como personas justamente depende de que se sepan y se sientan responsables de sus propias opciones y elecciones morales, superando así su culpable minoría de edad; esto es, su dependencia o sumisión a autoridades que los traten, precisamente, como menores de edad permanentes. Este es el punto

que separa y distingue la educación laica de la educación doctrinaria, del adoctrinamiento. Pues mientras esta última busca imponer, mediante amenazas y promesas determinadas “verdades” de corte religioso o moral, sometiendo a los individuos a autoridades sagradas e incuestionables, la primera, la educación laica, no es solo ajena a cualquier confesión religiosa, sino busca remover y criticar los prejuicios y las supersticiones que impiden a las personas acceder y asumir esa autonomía y esa responsabilidad moral.

Precisamente por ello hay que insistir en que la educación laica no es, como a veces se pretende, una educación carente de valores o ajena a ellos, lo mismo que el pensamiento laico no implica ni indiferencia axiológica ni nihilismo. Lo que la distingue es más bien que, reconociendo la irreductibilidad de las creencias últimas y su diversidad inexorable, promueve la capacidad de pensar por cuenta propia de los estudiantes, y con ello su autonomía y su responsabilidad como verdaderos agentes morales libres. Lo que quizá puede ejemplificarse con los textos y con los cursos de ese riguroso laico que fue Bobbio: abordando temas y problemas éticos y políticos sumamente polémicos, como el de los pros y los contras de la ética laica, o como los relativos a la oposición izquierda/derecha, el filósofo turinés asumía que su papel como profesor no era imponer a sus lectores o a sus estudiantes una determinada postura al respecto, sino exponer y aclarar descriptivamente los valores y los argumentos de las partes en conflicto, a fin de que, sin menoscabo de ofrecer su propia postura al respecto, cada uno pudiera tomar libre e informadamente su propia posición. Pero esto nos conduce al principio teórico de la laicidad: el antidogmatismo.

V. EL ANTIDOGMATISMO LAICO

En una famosa entrevista sobre la fe y la razón, Bobbio, declarándose hombre de razón y no de fe, distinguía, sin embargo, las religiones de la religiosidad, entendiendo por esta última

tener el sentido de los propios límites, saber que la razón del hombre es una pequeña lucecita que ilumina un espacio ínfimo respecto de la grandeza, de la inmensidad del universo. La única cosa de la que estoy seguro, siempre permaneciendo dentro de los límites de mi razón —porque no lo repetiré nunca bastante: no soy un hombre de fe, tener fe es algo que pertenece a un mundo que no es el mío— es a lo más que vivo el *sentido del misterio*, que evidentemente es común tanto al hombre de razón como al hombre de fe. Con la diferencia que el hombre de fe llena este misterio con revelaciones y verdades que vienen de lo alto, y de las que no logro convencerme. Resta no obstante este *profundo* sentido del misterio, que nos circunda y que es lo que yo llamo sentido de religiosidad.¹²

Desde la primera vez que leí este pasaje, aun compartiendo al menos parcialmente lo que Bobbio denomina “el sentido del misterio, de los límites de la razón humana”, me asaltaron dos dudas: ¿por qué llamarlo *religiosidad*? Y ¿realmente el hombre de razón, el laico, comparte este sentido del misterio con el hombre de fe, con el que acepta colmar ese misterio con las revelaciones y las verdades de las religiones? Saber que no se sabe, saber distinguir las opiniones y los prejuicios del conocimiento racional o empíricamente fundado, es por lo menos desde Sócrates, el único fundamento posible, paradójicamente escéptico, de cualquier aproximación laica a esa inmensa realidad

de la que habla Bobbio, pero al mismo tiempo lo que diferencia y opone no solo la *doxa* a la *episteme*, sino la religión al saber racional. ¿Cómo entonces denominar “religiosidad” ese sentido del misterio. Lo que las religiones llaman “misterios” en general no son sino creencias en cosas más bien inverosímiles, como el verbo encarnado, la purísima concepción de la virgen María, la de la Santísima Trinidad, la resurrección de los muertos, y así sucesivamente. Y por eso estos supuestos misterios son postulados como dogmas; es decir, como verdades incuestionables fuera del alcance de la razón y de la experiencia, y solo accesibles a través de la fe; esto es, de la sumisión de nuestra inteligencia a una palabra considerada sagrada.

Quizá Bobbio, siguiendo en esto su propia forma de entender la filosofía, haya querido tender un puente capaz de permitir el diálogo entre creyentes y laicos, haya querido encontrar en este sentido del misterio ese punto de encuentro, pero solo para reconocer inmediatamente que el laico, el hombre de razón, a diferencia del hombre de fe, no puede aceptar en modo alguno ninguno de los “misterios-dogmas” con los que las religiones de hecho cancelan ese sentido del misterio. Quizá no falten los místicos o los teólogos que de manera más o menos contradictoria se acerquen a él planteándose preguntas y desarrollando argumentos e interpretaciones de la revelación que pretenden pensar racionalmente lo impensable, lo inefable. Pero como indica el propio Bobbio en esta misma entrevista, para el laico, para el que se atiene a la razón y a la experiencia, lo impensable es impensable, y nadie puede hablar seriamente de lo inefable: como decía Wittgenstein, de lo que no se puede hablar es mejor callar; es decir, habrá que contentarse con la simple

constatación de que hay preguntas para las que no tenemos otra respuesta que la de que *no sabemos*, en lugar de apelar a lo que ya Spinoza llamaba “el asilo de la ignorancia”, es decir, la voluntad de Dios.

El pensamiento laico tiene, pues, como su principio teórico, el antidogmatismo, el rechazo a cualquier “verdad” o creencia o prejuicio que pretenda colocarse más allá del escrutinio crítico basado en la razón y en la experiencia. Y como señala el propio Bobbio, no es la laicidad filosófica o educativa la que ha desacreditado mayormente a los dogmas religiosos, a esas creencias que sin duda sirvieron y sirven de consuelo y de fuente de sentido para sus seguidores, sino el prodigioso desarrollo del conocimiento científico, de ese saber avalorativo y experimental cuyos avances nos revelan un universo, una realidad infinitamente compleja, dominada si acaso por el azar y la necesidad, o por decirlo de otra manera, por la contingencia de la necesidad y la necesidad de la contingencia. Y no por quién sabe qué designio de algún espíritu misterioso e impensable, creado a imagen y semejanza de sus criaturas.

Pero si en el dominio del conocimiento científico el antidogmatismo laico ha permitido grandes progresos y descubrimientos asombrosos, la situación en el campo de la cultura y en el terreno de la llamada razón práctica parece mucho menos prometedora. El predominio abrumador, en las sociedades más desarrolladas, del pensamiento neoconservador y de las políticas neolibertistas, parece haber logrado poner en crisis la propia idea de un progreso moral y jurídico posible. Los “treinta años infames” que han sucedido a los “treinta años gloriosos” de la posguerra no solo han agudizado las desigualdades sociales, económi-

cas y culturales en buena parte del mundo, sino que también han fomentado el surgimiento de políticas y políticos antilaicos y antidemocráticos, capaces de explotar temas xenófobos, racistas, nacionalistas y religiosos, capitalizando el miedo y la desesperanza de amplios sectores medios que en el futuro solo pueden vislumbrar amenazas y restricciones a sus niveles de vida y a su seguridad. Por otra parte, y a pesar de los éxitos de algunos países para reducir la pobreza, ingentes franjas de la población mundial padecen situaciones de pobreza extrema y ausencia de cualquier esperanza de un futuro mejor, lo que genera contextos sumamente favorables para el surgimiento y la organización tanto de fanatismos religiosos como de mafias criminales.

En este horizonte, sigue pareciendo cierto lo que Bobbio apuntaba hace décadas, a saber: que el mayor y casi único *signum prognosticum* de un posible progreso moral de la humanidad reside en la centralidad que pese a todo sigue teniendo el tema de los derechos fundamentales en los debates públicos y en algunos organismos internacionales. Pero no habría que hacerse ilusiones: tanto la superpotencia norteamericana como las ideologías hoy dominantes y los poderes salvajes que se apoyan en ellos, por no hablar del resurgimiento feroz de nacionalismos y populismos de derecha o de pseudoizquierda, representan amenazas y desafíos temibles para la vigencia y la correcta interpretación de estos derechos. De hecho, es posible afirmar que vivimos una verdadera crisis de la edad de los derechos, a pesar de avances puntuales, como el que representa la reciente reforma de la Constitución en nuestro país. Lo que explica al menos en parte que la esfera pública mundial, lo mismo que

las nacionales, parezca oscilar entre el mayor de los cinismos mercantilistas —según el cual todo se vale para acumular riquezas y poder— y la proliferación de fanatismos religiosos y/o étnicos —que promueve y justifica el terrorismo más sanguinario contra los otros, infieles o extranjeros. Para colmo, como ya se señaló antes, las Iglesias, y en particular la Iglesia católica, utilizando el lenguaje mismo de los derechos humanos, intenta ahora “fundarlos” en verdades absolutas, en presuntas leyes naturales de origen divino, para así defender la necesidad de leyes coercitivas que, como la prohibición del aborto o de la eutanasia o de los matrimonios gay o de la investigación y aplicación razonable de los avances científicos para prevenir enfermedades y sufrimientos, suponen una clara negación de los derechos fundamentales de mujeres, enfermos, homosexuales y madres y padres de familia.¹³ La vieja tentación, ya denunciada hace tiempo por Bobbio y ahora por Ferrajoli, de poseer presuntas verdades morales universales, del cognoscitivismo ético,¹⁴ reaparece así afirmando la necesaria subordinación de la autonomía moral de las personas a verdades que justifican leyes punitivas, buenas si acaso para agravar los sufrimientos de las personas, sobre todo de las más débiles, imponiendo hasta jurídica y moralmente la ley del más fuerte.

VI. PARA NO CONCLUIR

Debiera ser claro por lo anterior que la laicidad nada tiene que ver con el nihilismo o con el cinismo. Supone, por el contrario, valores y convicciones fuertes en

torno a las personas, a su dignidad, a sus derechos inalienables y a su autonomía moral. Se orienta, como ha dicho bellamente Ferrajoli, por la ley del más débil; esto es, por el principio de que los derechos fundamentales son formalmente (y deben ser reconocidos como) derechos universales, como derechos de todas las personas, con independencia de su nacionalidad, de su sexo, de su religión, de su estatus socioeconómico, de su origen étnico. Sin duda estos derechos protegen valores (libertad, igualdad, solidaridad), que no son más verdaderos que los opuestos, ni valores que cuentan siempre con el consenso mayoritario ni siquiera en los países más desarrollados y civilizados. De ahí precisamente la necesidad de sustraerlos a las mayorías contingentes, de ahí la necesidad de constitucionalizarlos a nivel nacional e internacional. Si en algo se fundan, entonces, estos derechos y estos valores, es en un difícil y hasta trágico aprendizaje histórico, que se ve y se verá desafiado siempre por los poderes y las pasiones violentas y abusivas que será siempre necesario contener y regular. No son verdaderos o falsos, sino reconocidos y garantizados o ignorados y violados. Si algún sustento moral y racional tienen, este se encuentra en la intolerabilidad del sufrimiento humano innecesario, en la posibilidad de mitigar o incluso evitar las violencias, las humillaciones y las carencias que abruman todavía la vida de los más débiles, que son, sobra recordarlo, la gran mayoría de la población mundial.

En este sentido, sin al menos ciertos elementos de lo que he denominado la dimensión institucional de la laicidad, la democracia resulta imposible o su calidad se vuelve ínfima. Y sin el laicismo implicado en su dimensión intelectual y moral, sin tolerancia y

antidogmatismo, las regresiones institucionales y el renacimiento de los fanatismos se vuelven inevitables. La laicidad, es siempre lucha por la laicidad; es decir, laicismo, de la misma manera que la democracia, como ha dicho eficazmente Flores d'Arcais,¹⁵ es siempre lucha por la democracia. Olvidarlo es condenar y traicionar sus principios, es convertir a la laicidad en nihilismo cínico, y a la democracia, en autocracia electiva.

NOTAS

¹ Al respecto, *cf.* Viano (2006), así como el ensayo *Laicità e política*, de Claudia Mancina, incluido en Boniolo (2006).

² Bobbio (1997)

³ Sigo aquí, como es obvio, la clasificación propuesta por Ferrajoli (2009) y (2002).

⁴ Ferrajoli (2011).

⁵ Con su claridad acostumbrada, Hobbes lo exponía así: “Dependiendo al mantenimiento de la sociedad sobre la justicia, y la justicia sobre el poder de vida y muerte (y de otros premios y castigos menores) que residen en los que tienen la soberanía, es imposible que un Estado se sostenga donde cualquier otro que el soberano tiene el poder de otorgar premios mayores que la vida e infligir castigos más grandes que la muerte. Ahora bien, viendo que la *vida eterna* es un premio mayor que la *vida presente*, y que el *tormento eterno* es un castigo más grande que *la muerte natural*, es algo digno de consideración, para todos los hombres que desean evitar las calamidades de confusión y guerra civil, qué significa en la Sagrada Escritura la *vida eterna* y el *tormento eterno*”. Hobbes (1994), 201.

⁶ Bobbio (2011) y Ferrajoli (2009).

⁷ Ratzinger (2000).

⁸ Un ejemplo paradigmático de ello es el célebre *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire; pero véase también la *Carta sobre la tolerancia* de Locke.

⁹ Russell (2007).

¹⁰ Spinoza (1986); Locke (1982).

¹¹ Kant (2001).

¹² Bobbio (2000), 7.

¹³ Sobre esta “nueva” estrategia de la Iglesia católica, *cf.* Zagrebelsky (2010).

¹⁴ Bobbio (1997); Ferrajoli (2009).

¹⁵ Flores d’Arcais (2012).

BIBLIOGRAFÍA

- BOBBIO, N. (1998), *Elogio della mitezza*, Milán, Il Saggiatore.
- (1997), *L'età dei diritti*, Turín, Einaudi.
- (2011), *Giusnaturalismo e positivismo giuridico* con Laterza.
- , (2000), *“Religione e religiosità”*, MicroMega, Roma.
- BONIOLO, G. (2006), *Laicità*, Turín, Einaudi.
- BOVERO, M. (2002), *“Laicidad y democracia. Consideraciones sobre pensamiento laico y política laica”*, Nexos, México.
- FERRAJOLI, L. (2009), *Principia iuris*, Laterza.
- (2002), *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Bari-Roma, Laterza.
- (2011), *Poteri Selvaggi*, Bari-Roma, Laterza.
- FLORES D'ARCAIS, P. (2012), *Democrazia*, Turín, add editore.
- HABERMAS, J. (2006), *Tra scienza e fede*, Bari-Roma, Laterza.
- HOBBS, TH. (1994), *Leviathan*, Cambridge.
- KANT, I. (2001), *Political writings*, Cambridge University Press.
- LOCKE, J. (1982), *Carta sobre la tolerancia*, México, Grijalbo.
- RATZINGER, J. (2000), *“La verità cattolica”*, MicroMega, num cit.
- RUSCONI, G. E. (2000), *Come se Dio non ci fosse*, Turín, Einaudi.

- RUSSELL, B. (2007), *¿Por qué no soy cristiano?*, Madrid, Edhasa.
- SPINOZA, B. (1986), *Tratado teológico político*, Madrid, Alianza.
- TORTAROLO, E. (1998), *Il laicismo*, Bari-Roma, Laterza.
- VÁZQUEZ, R. (coord.) (2007), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán.
- VIANO, C. (2006), *Laici in ginocchio*, Roma-Bari, Laterza.
- VOLTAIRE (2004), *Trattato sulla tolleranza*, Milán, Feltrinelli.
- ZAGREBELSKY, G. (2011), *Scambiarse ka veste*, Bari-Roma, Laterza.

Colección de cuadernos "Jorge Carpizo". Para entender y pensar la laicidad, núm. 29, Laicidad y política, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 30 de mayo de 2013 en Impresión Comunicación Gráfica, S. A. de C. V., Manuel Ávila Camacho 689, col. Santa María Atzahuacán, delegación Iztapalapa, 09500 México, D. F. Se utilizó tipo *Optima* de 9, 11, 13, 14 y 16 puntos. En esta edición se empleó papel cultural 70 x 95 de 90 kilos para los interiores y cartulina couché de 300 kilos para los forros; consta de 1,000 ejemplares (impresión offset).