

CUADERNO | 2

Michelangelo **BOVERO**

El término “laicidad” abarca una gama de significados, entre los cuales es posible discernir, en vía preliminar, dos núcleos principales. En una primera acepción, laicismo denota no ya una filosofía o ideología, sino una familia de concepciones que se identifican en oposición a las visiones religiosas del mundo, entendiendo como religión cualquier conjunto más o menos coherente de creencias y doctrinas, valores o preceptos, cultos o ritos concernientes a la relación del ser humano con lo divino, o lo “sagrado”. Así, al interior de este núcleo semántico, el adjetivo “laico” significa en general “no religioso”. En una segunda acepción, laicismo no se contrapone tanto a la religiosidad como al confesionalismo, entendido este último como teoría y práctica de la subordinación de las instituciones culturales, jurídicas y políticas de una comunidad a los principios metafísicos y morales de una religión determinada, los cuales son establecidos, custodiados e interpretados por sus sacerdotes, o “clérigos”. De aquí también el contraste histórico, en particular en las regiones en las que tienen predominio la Iglesia católica, entre el laicismo y el clericalismo. Así, al interior de este otro núcleo semántico, el adjetivo “laico” significa en general “no confesional” y “no clerical”.

Por otra parte, es necesario añadir que desde algún tiempo se ha difundido la tendencia a oponer la expresión “laicismo” al término que le es afín a “laicidad”; en una especie de guerra civil de significados, el primero se radicaliza para designar una posición teórica y práctica de abierta hostilidad hacia las creencias y las instituciones religiosas en cuanto tales; el segundo, en cambio, se diluye hasta que coincide con un método que permite y favorece la convivencia y el diálogo entre las creencias y las no creencias. Podemos considerar la noción de laicismo, así redefinida en el contexto de su contraposición con el término laicidad, como una radicalización del primer núcleo de significados, en el cual “laico” se distingue de “religioso”, y la noción de laicidad, como una atenuación del segundo núcleo, en el cual “laico” se opone a “confesional” y a “clerical”. Desde esta perspectiva, “laicismo” adquiere en la mayoría de los casos un sentido peyorativo, aunque existen quienes reivindican su valor positivo y critican las formas débiles de “laicidad” (Viano, 2006): por un lado, al laicismo se le imputa la tendencia a transformarse en una especie de religión invertida y, por lo tanto, se le acusa de contradecir sus propios principios; por el otro lado, a la laicidad no laicista, se le reprocha una actitud aquiescente y dispuesta con la injerencia eclesiástica en la esfera política y, por tanto, una tendencia a perder su propia identidad y razón de ser. Es interesante advertir que esta distinción entre laicismo y laicidad, portadora de tensiones al interior del campo laico, al parecer fue acuñada después de la Segunda Guerra Mundial por el papa Pío XII (Berti-Campanili, 1993) con la finalidad de defender contra los adversarios del

confesionalismo, tachados como laicistas, el derecho de la Iglesia católica a intervenir en la esfera pública.

“Laicismo” y todos los términos afines derivan del adjetivo latino *laicus*, a su vez proveniente del griego *laikós*, que significa “simple persona que pertenece al pueblo (*laós*)”; entonces “individuo común, sin distinciones” y también “vulgar”. Es de subrayar que el arcaico *laós* designa al pueblo en armas bajo la guía de un jefe; mientras *démos* indica más bien, originalmente, a la población establecida en un territorio (Benveniste, 1976). En el uso cristiano (Tertuliano) y medieval, *laicus* designa a aquella persona que no forma parte del clero, que no ha recibido las órdenes sacerdotales, y es (¿también precisamente por ello?) ignorante (De Mauro, 2005): por tanto necesitada de una guía y de iluminación por parte de la *ecclesia docens*. Este significado antiguo persiste en el término “laicado” (y similares), que se usa principalmente en el lenguaje eclesiástico para indicar el estatus de no sacerdote o la clase de los no clérigos. Sin embargo, es un significado del todo ajeno e incluso contrario al conjunto de valores semánticos que ha venido asumiendo la familia de los términos que se han construido sobre la raíz de “laico”, en particular, en las lenguas neolatinas (que son también, y no por casualidad, las lenguas dominantes en las regiones con mayor penetración católica): aquel sentido de unión (De Mauro, 2005) que se percibe claramente en las expresiones “cultura laica”, “moral laica”, “política laica”, “Estado laico”, y que conduce a la contraposición entre “laico” y “religioso” y/o “confesional”.

El uso del término “laico” y sus derivados en esta constelación específica (o gama) de significados es más bien reciente: en italiano se afirma alrededor de

la mitad del siglo XIX (Cortellazzo, Zolli, 1999). Mucho más antiguos son los fenómenos culturales que podemos reconocer, con una mirada retrospectiva como expresiones al menos incipientes, o por lo menos parciales, de lo que hoy llamaríamos laicismo (o si se prefiere, laicidad). Los orígenes remotos del laicismo se buscan generalmente en dos direcciones. En la primera nos remontamos hasta la doctrina de las “dos espadas” que el papa Gelasio I elaboró en el siglo V para afirmar la independencia de la *auctoritas* del pontífice de la *potestas* del emperador, y que fue retomada muchos siglos después, invirtiendo el signo, por quienes —como Giovanni de Parigi, Dante Alighieri, Marsilio de Padova— emprendieron la batalla opuesta, en defensa de la autonomía del poder político contra las pretensiones de supremacía por parte del poder eclesiástico. Desde esta perspectiva, existe una tendencia a ver en la doctrina de Gelasio I una especie de arquetipo de la separación entre el Estado y la Iglesia (católica), que se transformaría en el objetivo medular de la cultura política laica en su apogeo en el siglo XIX. Esta reconstrucción genealógica es privilegiada por aquellos que redefinen al laicismo como reivindicación de la autonomía recíproca de las diversas esferas de la actividad humana (Abbagnano, 1964) y excluyen por ello de sus características a la distinción y/o contraposición con la religión.

En una segunda dirección, los orígenes del laicismo se pueden encontrar en las sectas del “libre espíritu” que proliferaron en el siglo XIII en el norte de Europa e Italia (como los “apóstolicos” de Segarelli y el fraile Dolcino), seguidores de doctrinas panteístas, hedonistas e igualitarias inspiradas en la profecía de la llegada de la “edad del Espíritu” de Gioacchino de Fiore.

A pesar de las condenas y persecuciones, un eco de estas doctrinas y estilos de vida abiertamente transgresores y rebeldes a la autoridad de las jerarquías eclesiásticas logró transmitirse a las sectas libertinas que surgieron en Francia en el siglo XVI. El verdadero y real movimiento de los libertinos o de los “libres pensadores” se desarrolló en el siglo siguiente, en franca oposición a la contrarreforma católica. Esta corriente cultural, a la cual pertenecieron también ilustres intelectuales, como Gassendi, Naudé y Fontenelle, no es identificable con una tendencia filosófica unívoca, sino más bien con un núcleo de convicciones y posiciones compartidas, entre las cuales se encuentra la tesis de que las religiones nacen de supersticiones populares manipuladas y explotadas con propósito de dominio, y la consiguiente actitud de rechazo a las creencias y a los códigos morales de origen religioso generalmente fundados en la tradición. Por esta razón el libertinismo se considera, por un lado, heredero de las dimensiones más profanas del pensamiento renacentista, y por el otro, precursor y anticipador de las batallas laicas del iluminismo. Esta reconstrucción alternativa de la génesis del laicismo es la preferida por quienes piensan que lo que define la naturaleza específica del concepto es su contraposición, no tanto a la religiosidad en cuanto tal, como a las religiones positivas, sobre todo al catolicismo.

En realidad, las dos historias o prehistorias del laicismo terminan sobreponiéndose ampliamente, confluyendo en una lucha única por la libertad de conciencia y de pensamiento y por la autodeterminación individual y colectiva: una lucha que, en Europa, desde el otoño del medievo a la edad moderna (y hasta hoy), ha tenido como adversario principal y constante la pretensión

de mantener el monopolio de la *vis directiva*, es decir, de la función de guía espiritual de la vida personal y social, por parte de las instituciones religiosas dominantes. Como figuras ejemplares “prototípicamente laicas” de esta lucha tenemos a Guglielmo de Ockham, con su crítica del *plenitudo potestatis* papal y la defensa de la libertad de investigación filosófica, y a Galileo Galilei, a quien se debe (no obstante la abjuración) la afirmación de la estricta autonomía de la ciencia y el consiguiente rechazo al principio de autoridad.

Como condiciones culturales favorables al nacimiento y a la progresiva difusión del laicismo en Europa en los albores de la modernidad es común citar, por un lado, el florecimiento durante la edad humanista de algunas visiones del mundo “profanas” y a veces “profanadoras” o, como quiera que sea, alternativas a las concepciones religiosas; por otro lado, algunos aspectos de la reforma protestante, a partir de la doctrina luterana, concernientes a la denuncia del principio de jerarquía y de la interiorización de la fe. Sin embargo, fueron las dramáticas consecuencias políticas de la ruptura de la unidad de los cristianos en Europa, con el estallido de las guerras religiosas, las que demandaron la intervención de los mejores pensadores para reflexionar sobre el potencial destructivo de las afiliaciones confesionales y sobre las formas para neutralizarlo; emergiendo con ello los principios capitales del pensamiento laico a partir del simple, pero iluminador uso de la razón. Hobbes sostuvo la posibilidad de una radical simplificación del credo religioso y, al mismo tiempo, la necesidad de subordinar la Iglesia al Estado; Espinoza conjugó una crítica rigurosa de las supersticiones con la exégesis racional de las escrituras y la reivindicación de la li-

bertad como *finis reipublicae*; Locke se convirtió en el teórico más relevante del principio de tolerancia, fundándolo sobre una amplia baraja de argumentos, tanto morales como políticos. Pero al mismo tiempo, Locke sostenía que para salvaguardar un régimen civil de tolerancia no podrían tolerarse ni los papistas, siempre dispuestos a obedecer al soberano espiritual absoluto, ni los ateos, porque “no se puede confiar” en aquellos que no le tienen temor a ningún dios. Más o menos en los mismos años, Pierre Bayle, tardo-libertino y protoiluminista, afirmaba que una sociedad de ateos podría subsistir tranquilamente, y delineaba la sospecha de que son menos confiables los religiosos, porque se inclinan a buscar en sus propias creencias las justificaciones para evadir los compromisos que adquieren.

En el siglo XVIII, principalmente en Francia, el laicismo se identificó con el iluminismo, articulándose en una amplia gama de posiciones, que van desde el deísmo de Voltaire al materialismo de Diderot y D’Holbach, todos caracterizados por un fuerte anticlericalismo. El proyecto ilustrado o iluminista de la Europa racional, emancipada de supersticiones y fanatismos (Bénichou, 1993), asumió como objetivo estratégico el abatimiento del poder eclesiástico, en primer lugar (en contra) de su injerencia en la administración de la justicia mundana; una batalla cultural que se llevó a cabo bajo el lema de Voltaire “Écrasez l’infâme”. Fue un iluminista italiano, César Beccaria, quien elaboraría el principio jurídico-político fundamental del laicismo de distinción entre delito y pecado, en virtud del cual aquello que la Iglesia considera prohibido no necesariamente debe serlo por el Estado. No obstante, ni siquiera con la “colosal limpieza” de

la Revolución francesa (Marx) se logró liberar la esfera mundana de la convivencia civil y política de la intervención de las instituciones religiosas ampliamente presentes en el tejido social. Las diversas corrientes del liberalismo decimonónico y sus mejores exponentes intelectuales, de Constant a Toqueville y a Mill, no se enfocaron tanto en derribar las organizaciones confesionales como en neutralizar su influencia pública, mediante estrategias dirigidas a la separación entre política y religión, así como entre el Estado y las Iglesias (aunque la preocupación mayor siempre fue la Iglesia católica).

En la perspectiva liberal clásica, el sentimiento religioso pertenece por su naturaleza a la dimensión privada de la existencia, protegida por los derechos fundamentales de libertad individual —de conciencia y de expresión y, por tanto, también de religión y de culto— establecidos en las Constituciones y documentos oficiales de las grandes revoluciones. Pero la protección que se obtiene es doble: así como a los poderes públicos no les es lícito intervenir en la esfera de las convicciones íntimas de carácter religioso (o de cualquier otra naturaleza), a las asociaciones confesionales no les es lícito intervenir en el ejercicio del poder y las funciones públicas, sugiriéndoles directrices inspiradas por sus creencias particulares, o peor aún, intentando imponerlas a todos. Denunciadas como ilegítimas las presiones eclesiásticas sobre los ciudadanos, el gran primer ministro Cavour, artífice de la unidad de Italia en 1857, luchó por anular las elecciones de algunos diputados clericales (Tortarolo, 1998). El objetivo de la separación entre Estado e Iglesias se llevó a cabo de diversas maneras. La vía maestra, gradualmente y lentamente emprendida en los

principales países europeos (pero con resultados positivos sobre todo en Francia), fue la de una legislación inspirada en el principio de la neutralidad del Estado hacia todas las religiones. Lo que implica, en primer lugar, la irrelevancia jurídica de pertenecer a algún grupo religioso para gozar de los derechos civiles y políticos. La legislación en materia de educación pública adquirió una importancia estratégica, y buscaba sustraer la escuela básica de la gestión y al control directo del clero. La vía de los concordatos, a partir del que estableció Napoleón en 1802, siempre fue rechazada o, por lo menos, vista con recelo por los laicos consistentes con los principios de emancipación de las conciencias y de la autonomía individual; ellos veían en los concordatos una cesión ante las organizaciones religiosas particulares, especialmente ante las dominantes, e incluso un reconocimiento de privilegios y, por tanto, de otorgamiento de poder, así como una aceptación de relevancia pública y, con ello, una especie de legitimación para ejercer toda clase de influencias sobre la vida social. El ejemplo extremo en su momento fue el concordato clerico-fascista que en 1929 restableció el principio del Estado confesional. Pero también su revisión de 1984, promovida por el primer ministro, Bettino Craxi, justificada como un medio para eliminar las contradicciones de los Pactos de Letrán con el ordenamiento constitucional democrático, siguen suscitando en el ámbito laico disensos y diferencias.

Los éxitos siempre relativos, resistidos, y ciertamente no homogéneos de las batallas laicas para liberar la esfera pública de las intervenciones de las instituciones eclesiales, fueron sin duda favorecidos por el proceso de secularización, coesencial a la llegada

y al desarrollo de la modernidad occidental (Pianciola, 2005). Es decir, de la pérdida de relevancia de los ordenamientos religiosos para el desarrollo de la vida social en sus dimensiones principales: política, económica y cultural (especialmente, en este último ámbito, en materia de desarrollo del conocimiento científico). No obstante, podemos notar que los fenómenos que se refieren respectivamente con los términos laicismo (laicidad) y secularización en las lenguas de origen neolatino no coinciden. Aunque en otras ramas lingüísticas —en las que la familia de términos construidos sobre la raíz latina de *saeculum* abarca en modo impreciso ambas esferas de significado— no sea fácil superar la ambigüedad; es oportuno distinguir entre el fenómeno histórico-social *objetivo* identificado como secularización y el conjunto de los supuestos y actitudes *subjetivas*, convicciones, principios, orientaciones teóricas y prácticas, que son propiamente designados como laicismo (o laicidad). Se podría decir también que el concepto de secularización tiene un significado *descriptivo*; es decir, que indica un estado de cosas o una tendencia empíricamente observables; mientras que laicismo tiene (principalmente) un significado *normativo*; esto es, expresa un vínculo con los valores de la libertad de conciencia y de autodeterminación individual y colectiva, y la adhesión a un modelo de sociedad posible y deseable (para quien asume una postura laica), sin condicionamientos de carácter religioso. Entre laicismo y secularización, diferenciados de esta manera, no existe ningún vínculo directo y necesario. Por un lado, el proyecto laico que deriva del liberalismo clásico y conduce las creencias religiosas al ámbito privado no exige ni conlleva *per se* una tendencial extinción de las mismas. Tocquevi-

lle, por ejemplo, pensaba exactamente lo contrario. Por otro lado, el “desencantamiento del mundo” descrito por Max Weber como una progresiva eliminación de la influencia de concepciones religiosas en la conducción de la vida mundana parece estar, en la misma perspectiva weberiana, destinado a embestir también la esfera de la conciencia y de las convicciones internas (pero un resultado como ese no coincidiría con la máxima expansión del laicismo, sino que extinguiría su razón de ser original). En otras palabras: por un lado, el laicismo como tal no tiende y no pretende una secularización total; es decir, la desaparición de las religiones; por otro, una secularización total privaría al propio laicismo de su adversario histórico, las religiones positivas y/o las organizaciones eclesiásticas que pretenden dirigir las conciencias y tienden a condicionar las instituciones sociales.

Además, es una tesis ampliamente conocida que el vacío de religiosidad progresivamente creado con los avances de la secularización ha sido ocupado, en los últimos dos siglos, por varias formas de “religión laica” o “secularizada”. Con estos términos se quiere indicar en su mayoría (aunque no solo) concepciones e ideologías políticas que plantean una especie de “redención mundana” de la humanidad, o metas triunfales y de palengénesis para el pueblo, apelando a principios no trascendentes, pero frecuentemente consagrados y creídos de forma dogmática: como si fueran “fe sin dios”. Ese habría sido de manera sobresaliente el caso del comunismo, pero también de otras versiones de la familia del socialismo; así como en su versión opuesta, los fascismos, pero también el vasto repertorio de los nacionalismos. El uso oximorónico del adjetivo “laica” (o secular” o “secularizada”) para calificar al

sustantivo “religión” debe entenderse como una ambigüedad intencional: por un lado, se refiere al núcleo de significados que definen al laicismo para excluirlo de cualquier referencia a lo trascendente y/o a lo divino; pero, por el otro, puede referirse de manera polémica, mediante frases opuestas, al hecho de que ninguna concepción puede realmente definirse “laica” cuando se presenta con un carácter “religioso” como una creencia absoluta y dogmática, a pesar de que no tenga referencia con lo divino. Lo que implica que, incluso en un mundo totalmente secularizado, el laicismo podría encontrar nuevos antagonistas y su función no se agotaría.

Pero el ocaso de la religiosidad (en sentido estricto) no ha ocurrido en absoluto. La tesis, por mucho tiempo sostenida y ampliamente compartida, según la cual el proceso de secularización habría conducido, tarde o temprano, al resultado inevitable e irreversible de la extinción de las religiones positivas, en los últimos decenios parece no encontrar referentes y ha perdido credibilidad. Ahora muchos la consideran una interpretación equivocada de una tendencia limitada, contingente y transitoria, si no es que (incluso) aparente e ilusoria. En concomitancia con el colapso del comunismo, hemos presenciado en la escena global un intenso regreso y resurgimiento del fenómeno religioso: “una revancha de dios” (Kepel, 1991), de tales proporciones que induce a intérpretes importantes de nuestro tiempo a sostener que hemos entrado ya en una edad “post-secular” (Habermas, 2006), o incluso, que nos encontramos en un verdadero proceso de “de-secularización” (P. L. Berger, 1999). Desde los más altos niveles de la jerarquía católica se ha promovido la idea de que la disminución o desvalorización

del rol social de la religión tuvo lugar exclusivamente en la historia moderna europea y que, por lo tanto, esta debería considerarse como un caso particular y excepcional (Sonderweg) respecto a la vitalidad nunca mermada, y ahora creciente, de las creencias religiosas en el resto del mundo, del extremo occidente (Estados Unidos) al extremo oriente. Por lo mismo, entonces, como una desviación y una “equivocación”, cuya responsabilidad se imputa al movimiento iluminista y al materialismo, y en última instancia al laicismo. De allí, también, la reivindicación de las “raíces cristianas” de Europa, a las cuales deberíamos regresar, y la pretensión de que su reconocimiento sea incluido en los documentos oficiales de la Unión Europea. Vale la pena observar que esta reivindicación identitaria, en cuanto tal necesariamente particularista, entra en tensión con el universalismo proclamado (en su propio nombre) por la Iglesia católica, y con la reiterada afirmación de la “unicidad” de la verdad y las consecuentes y repetidas condenas al relativismo. Por otra parte, una tensión similar atraviesa hoy a todas las religiones, especialmente aquellas monoteístas, que son vividas como factores de identificación cultural y también política —rol totalmente mundano, en el cual como suprema paradoja ellas mismas son llamadas a sustituir a sus sustitutos secularizados, las ideologías, “religiones laicas”, ya sin fieles— e incluso se les considera como condiciones necesarias y determinantes para la existencia misma de pueblos y civilizaciones. Mientras se intenta salvar la aporía con declaraciones de ecumenismo e iniciativas de “diálogo interreligioso”, las diferencias confesionales interpretadas en clave comunitaria y multiculturalista parecen, por el contrario, configurar un escenario de

conflictos, siempre cercano al “choque de civilizaciones”; que parece una réplica, a nivel global, de las guerras de religión con las que Europa fue devastada hace cinco siglos.

En la vertiente interna del contexto europeo, las organizaciones eclesiásticas —sobre todo las de la Iglesia católica— reactivan el conflicto con la cultura laica, impulsando la reconquista de la “esfera pública”: no solo en el ámbito de los medios de comunicación en el que (al menos en Italia y otros países) han mantenido siempre una presencia relevante, y a veces exorbitante; sino también de manera directa en el ámbito de la participación política y de las instituciones *estatales*. Dictan directivas a los electores y a sus elegidos, y verdaderas instrucciones a quienes se declaran adherentes a la (su) comunidad religiosa; intentando así imponer una especie de “vínculo de mandato eclesial” (Zagrebelky, 2008) a los actores políticos, casi una disciplina de partido por el “partido (transversal) de dios”, con el fin de que las normas públicas, emanadas por vía democrática, resulten conformes a la “verdad moral” custodiada por la Iglesia (católica) e iluminada por su magisterio; una verdad que, además, pretende tener raíces en la naturaleza de las cosas y del ser humano. Estas intervenciones de las jerarquías eclesiásticas parecen responder al proyecto de instaurar una nueva forma de Estado confesional (Chiassoni, 2007). Pero las propias autoridades religiosas promueven tal modelo de Estado calificándolo como “laico”; esto es, inspirado en el principio de la auténtica “buena”, “sana” o “justa laicidad” que no puede contravenir a la “verdad y la justicia”; mientras que un Estado en el que esas intervenciones sean consideradas como injerencias políticas indebidas, se

descalifica como laicista. Este doble desliz semántico —que presenta a un Estado neoconfesional como laico y al Estado laico como laicista en sentido peyorativo— es el aspecto más general de una estrategia que se apropia de algunas de las nociones fundamentales elaboradas por la cultura laica, alternando sus directrices y contenidos. La doctrina moderna de los derechos humanos, históricamente combatida por los papas, es reconducida al cauce de la doctrina escolástica de la *lex naturae*; colocando en primer plano el derecho a la vida, reinterpretado de acuerdo con una concepción creadora de los seres vivientes que depende del creador y está subordinado a su ley; el derecho a la libertad religiosa, se entiende principalmente como el derecho de las organizaciones eclesásticas a intervenir en la vida pública. La misma separación entre el Estado y la Iglesia es interpretada de manera reductiva como independencia de la esfera religiosa por lo que concierne al ejercicio de los cultos, pero no como autonomía de la esfera civil y política en la elaboración de las normas de conducta individual y colectiva, sobre la cual la Iglesia reivindica también el derecho del magisterio moral incluso con la finalidad de influenciar el ordenamiento jurídico.

Replanteando en términos fuertemente polémicos la contraposición entre laicismo y laicidad, la Iglesia (católica) parece desafiar a los laicos a redefinir su propia identidad, y quizá justificar su propia existencia: como si no tuviera ningún sentido plausible estar fuera de una perspectiva teológica; ninguna moral es aceptable si no es compatible con el plan divino de la creación; ningún orden político legítimo lo es si no está adaptado con el orden finalista del cosmos, revelado por la visión religiosa. Ante este desafío, la

cultura laica se presenta trastornada y fragmentada, dividida entre concesiones y radicalizaciones, transigencias e intransigencias. Por otra parte, el laicismo —la cultura laica, el pensamiento laico— no es fácilmente traducible en una posición unívoca frente a cualquier problema, quizá ni siquiera de frente a sí mismo. El laicismo es constitutivamente plural. No existe un único pensamiento laico, así como no existe una religión única. Esto no significa que no se pueda identificar un conjunto de características comunes a todas las concepciones laicas, para constituir un criterio de identificación: sugiero que sería oportuno reservar el término “laicidad” no ya para indicar una concepción que se contraponga al (supuesto) laicismo, sino para referirse en modo neutral a este conjunto de características identificadas como concepciones no-religiosas y no confesionales. Se trata de asunciones mínimas, pero insuficientes para articular una visión del mundo unívoca y, sin embargo, selectivas de una cierta clase (en sentido lógico) de concepciones.

Las características mínimas se reducen quizá a dos: el anti dogmatismo y la tolerancia (Bovero, 1992). La laicidad —me refiero al carácter laico de una concepción del mundo, más allá de los que sean sus supuestos ulteriores— es definida en primer lugar por la independencia de juicio respecto a las afirmaciones o creencias avaladas por una autoridad. La laicidad es ausencia de dogmas, de lo que es impuesto, aceptado y creído como irrefutable. El principio teórico del pensamiento laico es por tanto antidogmático. Laico es aquel que promueve un espíritu crítico frente a un espíritu dogmático, y por eso reivindica el derecho de heterodoxia en cualquier campo, para sí y para los que piensen diferente a él. Se deduce, en segundo lu-

gar, un principio práctico anti rrepresivo: precisamente, la tolerancia. Laico es aquel que considera que no existe ningún deber —mucho menos una obligación jurídica— de asumir determinadas creencias en torno a una cuestión. Desde esta perspectiva, se presentan para el laico dos problemas: cómo es posible la convivencia y la interacción pacífica entre las distintas creencias; y si existen y cuáles serían los criterios para juzgar la credibilidad de cada una de ellas. Antidogmatismo y tolerancia son connotaciones lógicamente negativas (son expresadas mediante negaciones), lo que parecería confirmar la tesis de que la laicidad equivale a la “carencia” de algo (Remoti, 2005). Pero de allí es posible obtener, por vía casi analítica, elementos positivos para una redefinición más rica: laico puede ser un pensamiento sobre la posibilidad y la pluralidad, conjetural e hipotética, orientado al convencionalismo, y por tanto al acuerdo, que se funda sobre la pareja propuesta por Galileo entre razón y experiencia.

De la misma manera, no existe una única ética laica (Bobbio, 1998), así como no existe una ética religiosa única. También en este campo —es decir, en la búsqueda de lo que tiene un valor, que es bueno y obligatorio— la laicidad es definida por los principios de antidogmatismo y tolerancia. Laico es aquel que rechaza la imposición de dogmas morales. Una ética laica “no tiene verdad” (Scarpelli, 1998). Esto no significa de ninguna manera que “no tenga valores” y, por tanto, que sea amoral o inmoral; es decir, que no sea en absoluto una ética. Tampoco significa que un laico sea una especie de “minusválido moral” incapaz de adherirse a principios y valores y de asumirlos vínculos éticos que de allí derivan. Significa, al con-

trario, que un laico está siempre abierto al convencimiento moral por medio de argumentaciones persuasivas sobre las normas de conducta a elegir como buenas. De nuevo, las características que definen a la laicidad parecen ser indeterminadas, y lógicamente negativas. Pero más bien la laicidad de una ética se deduce del principio positivo de la autonomía individual y de la consiguiente reivindicación de la libertad conciencia.

Aún más: no existe una única política laica, así como no existe una única política religiosa. Existen laicos de derecha y de izquierda. En este ámbito, la laicidad es definida por la versión política de los dos principios de antidogmatismo y tolerancia: laicas son las concepciones o las ideologías que reconocen recíprocamente el derecho al disenso y consideran al pluralismo tanto como un hecho o valor. Garantía de la existencia misma de una pluralidad de orientaciones políticas, de su convivencia y competencia pacífica, es la forma de gobierno democrática. La democracia es incompatible con la intolerancia al disenso, precisamente porque es el régimen antidogmático por excelencia: ninguna decisión determinada, incluso aunque fuera sostenida por la enorme mayoría, puede ser impuesta como un dogma público indiscutible e inmodificable. Una colectividad cerrada al disenso, incluso eventual o futuro, no es democrática. La democracia es laica por definición: una democracia cristiana —o islámica, hebrea o hindú, etcétera— parece con toda evidencia una contradicción de términos. Por tanto, un laico no puede no ser un democrático. Pero ¿un democrático es necesariamente laico? Y, si no lo es, ¿es un falso democrático?; ¿en qué sentido?

Regresa aquí, en el terreno específicamente político, la tensión entre dos núcleos de significado de “laico”: aquel que lo distingue de “religioso” y aquel que lo opone a “confesional”. Mientras que la existencia de partidos políticos confesionales —que tienden a imponer su propia “verdad” incluso a aquellos que no la comparten, apelando a su propia fuerza numérica, eventualmente mayoritaria, y/o a alguna (presunta o pretendida) autoridad moral; por ejemplo, la de una alguna Iglesia determinada— constituye una aporía en un régimen democrático; es comúnmente aceptado que partidos con *inspiración religiosa* no puedan ser considerados, por su propia naturaleza, antidemocráticos. Más bien se considera que incluso pueden definirse, en un osimoro, “laicos”, en el sentido de “no confesionales”; a condición de que estén dispuestos (precisamente, a no imponer, sino) a proponer sus propios propuestas de legislación a la discusión pública; es decir, a confrontarlas con otras propuestas decisionales de origen no religioso (“laico” en el primer y más estricto significado); usando para sostenerlas argumentos que no apelen a verdades metafísicas o morales avaladas por la fe y que sean, por eso, en principio, compartidas por todos, “como si dios no existiera” (Rusconi, 2000).

Pero eso no es suficiente. Una democracia, si quiere seguir siendo tal, debe reconocer vínculos y límites a la decisión mayoritaria. Una decisión democrática no puede tener como contenido una lesión a las condiciones y precondiciones de la democracia. En ellas está, sin duda, la garantía de la esfera reservada a la autonomía moral individual. Las cuestiones “éticamente sensibles” que ahora, incluso después del desarrollo de las biotecnologías, vuelven a dividir de forma renovada a los lai-

cos (en el primer sentido) y a los religiosos (pero sobre todo a los católicos) transgreden el núcleo de tal esfera personalísima: las creencias y las orientaciones sobre las fronteras de la vida y la muerte, sobre el aborto y la eutanasia, sobre la salud y la enfermedad, y sobre medios de cuidado, sobre las formas de reproducción (y un tema obstinadamente recurrente), sobre las costumbres sexuales y las uniones familiares. Se ha sostenido que la naturaleza misma de algunas de estas cuestiones hace difícil determinar los límites entre lo público y lo privado, porque estos exigen vínculos normativos públicos. Pero cuando se considere apropiado o necesario regular con decisiones políticas estas materias, si se adopta una perspectiva laica, la esfera de las obligaciones y de los deberes jurídicos debería estar contrabalanceada por una amplia esfera de discrecionalidad individual, reservando a la autonomía moral de cada quien un margen de elección responsable. Las orientaciones confesionales tienden a imponer deberes jurídicos rígidos allí en donde una legislación revestida por los principios laicos abriría espacios de licitud, ventajas de oportunidad, grados de libertad. Por último, se ha sugerido (Bovero, 2006; Chiassoni, 2007) que debería reconsiderarse la figura de la “objeción de conciencia”: tradicionalmente invocada con motivos religiosos frente a los vínculos impuestos por la legislación estatal, como el servicio militar obligatorio; actualmente la objeción de conciencia podría ser reivindicada como un *derecho laico*, frente a ciertas prohibiciones provenientes de una legislación inspirada, en todo o en parte, en una doctrina religiosa. Ejercido de forma difusa o colectiva, este derecho asumiría la forma de un *derecho de resistencia moral* en contra de la reconquista religiosa (o mejor: confesional, eclesiástica, clerical) del espacio público.

NOTAS

* Traducción de María Guadalupe Salmorán Villar.

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, Nicola (1964), "Laicismo", in *Id.*, *Dizionario di Filosofia*, Torino Utet (nuova ed. aggiornata da G. Fornero, Torino Utet, 2001).

BÉNICHOU, Paul (1993), *La consacrazione dello scrittore. L'avvento dello spirito laico nella Francia moderna. 1750-1830*, il Bologna, Mulino (ed. or. *Le sacre de l'écrivain. 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Corti, Paris 1973).

BENVENISTE, Émile (1976), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., Einaudi, Torino (ed. or. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Editions de Minuit, Paris 1969).

BERGER, Peter L. (1999), "The Desecularization of the World. A Global Overview", in *Id.*, *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Ethics and Public Policy Center.

- BERTI, Enrico y CAMPANILI, Giorgio (1993), *Dizionario delle idee politiche*, Roma, Editrice Ave.
- BOBBIO, Norberto (1998), *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Milano, Nuova Pratiche Editrice.
- _____, (1999), «Perché non ho firmato il», *Manifesto laico*, in MARZO, Enzo y OCONE, Corrado.
- _____, (2000), «Religione e religiosità», *MicroMega*, núm. 2.
- BONIOLO, Giovanni (2006), *A cura di, Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Torino, Einaudi.
- BOVERO, Michelangelo (1992), «Sui fondamenti del pensiero laico», *Laicità*, IV, núm. 3.
- _____, (2006), «Un po' di dignità. Per una difesa intransigente dell'etica laica», *Laicità*, XVIII, núm. 2.
- CHADWICK, Owen (1989), *Società e pensiero laico. Le radici della secolarizzazione nella mentalità europea dell'Ottocento*, il Mulino, Bologna (ed. or. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975).
- CHIASSONI, Pierluigi (2007), «Lo stato laico secondo madre Chiesa», *Ragion pratica*, núm. 28.
- CORTELLAZZO, Manlio y ZOLLI, Paolo (1999), «Laico», in *Id.*, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli.
- DE MAURO, Tullio (2005), «Scuola e cultura laica», in PRETEROSSO, Geminello (2005).
- GAUCHET, Marcel (1992), *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Torino, Einaudi (ed. or. *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris 1985).
- HABERMAS, Jürgen (2006), *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza (ed. or. *Zwischen Naturalismus und*

- Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2005).
- JEMOLO, Arturo Carlo (1963), *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi.
- KEPEL, Gilles (1991), *La rivincita di Dio*, Milano, Rizzoli (ed. or. *La revanche de Dieu*, Paris, Seuil, 1991).
- LECALDANO, Eugenio (2006), *Etica senza dio*, Roma-Bari, Laterza.
- MARZO, Enzo y OCONE, Corrado (1999), *A cura di, Manifesto laico*, Roma-Bari, Laterza.
- PIANCIOLA, Cesare (2005), "Secolarizzazione e laicità", in LAICITÀ, 2005.
- PRETEROSSO, Geminello (2005), *A cura di, Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza.
- RATZINGER, Joseph y HABERMAS, Jürgen (2005), *Etica, religione e Stato liberale, Morcelliana*, Brescia (ed. or. "Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates", *Zur debate*, Katholische Akademie in Bayern, 1/2004)
- REMOTTI, Francesco (2005), "Il pregio di ciò che manca e la laicità degli altri", in PRETEROSSO, Geminello, 2005.
- RUSCONI, Gian Enrico (2000), *Come se Dio non ci fosse*, Torino, Einaudi.
- SCARPELLI, Uberto (1998), *Bioetica laica*, Milano, Baldini & Castoldi.
- TORTAROLO, Edoardo (1998), *Il laicismo*, Roma-Bari, Laterza.
- VIANO, Carlo Augusto (2006), *Laici in ginocchio*, Roma-Bari, Laterza.
- VITALE, Ermanno (2004), "Libertà di religione. E dalla religione?", in BOVERO, Michelangelo (2004), "a cura di, Quale libertà", *Dizionario minimo contro i falsi liberali*, Roma-Bari, Laterza.

ZAGREBELSKY, Gustavo (2008), *Contro l'etica della verità*, Roma-Bari, Laterza.

ZANONE, Valerio (1976), "Laicismo", in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio e N. Matteucci, Utet, Torino (nuova ed. BOBBIO, Norberto *et al.*, *Il dizionario di Politica*, Torino, Utet Libreria, 2004).

LAICITÀ (2005), *Parolechiave*, núm. 33.