

## CAPÍTULO PRIMERO

### REFLEXIONES ACERCA DEL ESTADO LAICO

Los fundamentalismos religiosos, nacionalistas e identitarios vuelven a Occidente —y se refuerzan en el resto del mundo—, para tratar de recuperar la posición privilegiada que gozaron en épocas remotas —y que siguen disfrutando en otros espacios—. En Estados Unidos, el neoconservadurismo se funde con diversas denominaciones cristianas poniendo en entredicho el porvenir de la tolerancia religiosa que caracterizó la fundación de ese país. En Europa, los desafíos sociales que acompañan al fenómeno migratorio se encaran con el resurgimiento de los discursos nacionalistas e identitarios. En México, la manifestación de la diversidad provoca reacciones estatales y sociales de castigo a la conducta divergente.

En un mundo donde, por diversos motivos, las viejas democracias se agotan y las nuevas se muestran frágiles,<sup>12</sup> es imperativo reflexionar acerca de la necesidad de elaborar “marcos legales y políticos para la gestión de la creciente pluralidad o simplemente para la paulatina toma de conciencia de la misma”.<sup>13</sup> Ese es precisamente el propósito del Estado laico: construir un mundo común a todos, en el que todos se reconocen y cada uno aprende a vivir sus convicciones sin fanatismo ni intolerancia.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Salazar Carrión, Luis, “Religiones, laicidad y política en el siglo XXI”, *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, México, ITAM, núm. 24, abril de 2006, pp. 25 y 26.

<sup>13</sup> Blancarte, Roberto J. (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, p. 10.

<sup>14</sup> Pena-Ruiz, Henri, *op. cit.*, p. 10.

## 1. Breve memoria del nacimiento del Estado laico

El Estado laico nace en Occidente como una ruptura con la propia tradición occidental.<sup>15</sup> Su devenir histórico fue el resultado, en un primer momento, de la necesidad de poner fin a las cruentas guerras religiosas que se libraron en Europa durante siglos como consecuencia de su organización política confesional.<sup>16</sup> Fue así como germinó el principio de la tolerancia religiosa: primero, para regularizar las relaciones entre naciones a partir de la Paz de Ausburgo (1555) —que dio lugar al aforismo *cuius regio eius religio*—, y después, para permitir la pluralidad religiosa dentro de un mismo reino, por ejemplo, con el Edicto de Nantes (1598).<sup>17</sup>

Pero no sería sino hasta la Revolución francesa del siglo XVIII cuando, de acuerdo con Jean Baubérot, se encontrarían reunidas por primera ocasión las condiciones sociales que darían origen a la laicidad. Estas son, según este autor: el combate persistente entre el poder estatal y el poder eclesiástico, el reconocimiento tirante de alguna forma de libertad de conciencia y la filosofía de la Ilustración.<sup>18</sup> En este sentido, el primer antecedente jurídico de la laicidad lo encontramos en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, que en su artículo 1o. disponía que “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”, y en su artículo 10, que “nadie debe ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, a

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 11 y 12. En este sentido, pienso con Pena-Ruiz que el ideal laico no surgió espontáneamente ni fue un producto natural del contexto político europeo. Al contrario, éste se erigió como un fenómeno gestado en franca contradicción con las formas tradicionales de ejercer el poder.

<sup>16</sup> Trazar el origen histórico de la laicidad resulta siempre discutible en atención a las características que se deciden privilegiar. Pedro Salazar propone un análisis histórico interesante en “Notas sobre el Estado laico”, en Galeana, Patricia (coord.), *Secularización del Estado y la sociedad*, México, Senado de la República-Siglo Veintiuno Editores, 2010, pp. 333 y 344.

<sup>17</sup> Roberto Blancarte se refiere a estos y a otros instrumentos jurídicos con precisión en *Para entender...*, cit., pp. 21-28.

<sup>18</sup> Baubérot, Jean, *op. cit.*, p. 25.

## Reflexiones acerca del Estado laico / 9

condición de que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley”.

El término *laïcité* nace en Francia en 1883 con la creación de la escuela pública laica de la mano del ministro de Educación, Jules Ferry. La escuela laica fue la respuesta de la tercera República francesa a la tensión ocasionada por el interés de volver obligatoria la instrucción escolar sin menoscabar la libertad de conciencia de las personas.<sup>19</sup> Pero no fue sino hasta 1905, con la publicación de la ley relativa a la separación de las Iglesias y del Estado, cuando se rompió definitivamente con las formas tradicionales de relación entre esas dos instituciones. En su artículo 1o., dicha ley reconoció la libertad de conciencia, y en el 2o., estableció que el Estado ni reconocía ni asalariaba ni subvencionaba más a los cultos. Asimismo, el artículo 1o. de la Constitución de 1958, vigente en ese país, caracteriza a la república francesa como indivisible, laica, democrática y social.

La preocupación por liberar al Estado de las influencias que le son extrañas no fue una excepción francesa. En un contexto político y social completamente distinto al francés —y en donde el propio término resulta prácticamente desconocido—, se dio respuesta a esa misma necesidad a través de la primera enmienda de la Constitución de Estados Unidos de América (1791), que establece que “el Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente...”.<sup>20</sup> Thomas Jefferson, uno de los ideólogos

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 66 y ss. En épocas recientes se ha reabierto el debate sobre su significado, sobre todo a partir de la proscripción del uso de signos o prendas mediante los cuales se manifieste ostensiblemente una pertenencia religiosa. Para un análisis detallado del estado de la cuestión en Francia, véase Yturbe, Corina, “El principio de laicidad: el caso del velo islámico”, en Vázquez, Rodolfo (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2007, pp. 73-95.

<sup>20</sup> No escapa a mi atención el hecho de que algunas de las colonias norteamericanas proclamaron fórmulas análogas antes de que lo hiciera la Constitución federal. Sin embargo, no es posible aquí hacer un análisis detallado de la historia constitucional americana, y pienso que la relevancia histórica de la primera enmienda amerita su mención específica. Para un recuento detallado de la historia colonial norteamericana en esta materia véase Nussbaum, Martha, *Libertad de conciencia. En defensa de la*

## 10 / Eugenio Enrique Velasco Ibarra Argüelles

fundadores más ilustres de ese país, describía las implicaciones de esta enmienda de la siguiente manera:

[l]a religión es un asunto que concierne únicamente al hombre y a su Dios, que no debe cuentas a ningún otro por su fe o su culto, que los poderes legítimos de gobierno alcanzan sólo acciones, y no opiniones, yo contemplo con reverencia soberana ese acto de todo el pueblo americano que declaró que su legislatura “no hará ley alguna por la que adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente”, construyendo, así, un muro de separación entre Iglesia y Estado.<sup>21</sup>

El México decimonónico de la Reforma —que analizaré en el próximo capítulo— es otro ejemplo paradigmático a nivel mundial de este fenómeno.

### *La tolerancia religiosa como antecedente de la laicidad*

El antecedente histórico de la laicidad es la tolerancia religiosa. La *Carta sobre la tolerancia* de John Locke es uno de los ensayos más lúcidos sobre la materia. En el centro de su exposición, Locke se propone distinguir entre los menesteres del gobierno y los de las Iglesias, delimitando con enorme claridad los ámbitos de competencia de cada institución. El Estado, explica, es una “sociedad de hombres constituida con el único propósito de procurar, preservar y fomentar sus propios intereses civiles”<sup>22</sup> —por ejemplo, la vida, la salud, la libertad, la posesión de bienes y la integridad física—. La Iglesia, en cambio, es una “sociedad *voluntaria* de hombres, que se reúnen por su propio

---

*tradición estadounidense de igualdad religiosa*, trad. de Alberto Álvarez y Araceli Benítez, Barcelona, Tusquets Editores, 2009.

<sup>21</sup> Carta de Thomas Jefferson dirigida a la Danbury Baptist Association el 1o. de enero de 1802. La traducción es mía.

<sup>22</sup> Locke, John, *Sobre la tolerancia*, 3a. ed., trad. de Ana Isabel Stellino, México, Ediciones Gernika, 2006, pp. 13 y 14.

acuerdo con el fin de adorar públicamente a Dios en la forma que juzguen más aceptable para Él y eficaz para la salvación de sus almas”.<sup>23</sup> Sin dicha precisión, el apotegma bíblico —presente con frecuencia en las discusiones sobre la laicidad— “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” se vacía de contenido.

A partir de dicha distinción, Locke explica que, por una parte, los intereses civiles —por los que debe velar el magistrado civil— no pueden extenderse a la salvación del alma, y por otra, que las Iglesias no pueden despojar a nadie de sus prerrogativas civiles por motivos religiosos.<sup>24</sup> La tolerancia, entonces, obliga al magistrado civil a abstenerse de intervenir en cuestiones religiosas, pues ellas son asunto de la conciencia de cada quien, y conmina a las Iglesias a limitarse a los asuntos religiosos, sin extenderse por ningún motivo a los civiles.

Casi un siglo después, Voltaire escribió su *Tratado de la tolerancia* a causa de la indignación que le ocasionó la persecución judicial de una familia protestante. Su *Tratado* es una denuncia al fanatismo y un espaldarazo a la razón a partir de un análisis histórico de la tolerancia en distintas civilizaciones.<sup>25</sup> La confianza en la razón defendida por Voltaire —que no pretende, por cierto, contradecir la verdad revelada—<sup>26</sup> es toral en la germinación de la emancipación laica.

Otro punto destacable de estas obras es el señalamiento valiente que hacen para distinguir la religión del clericalismo. Locke considera que la tolerancia es la “principal característica de la verdadera Iglesia” y sospecha que el deseo de congregar seguidores a “fuego y espada” responde más bien a las ambiciones

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 14 y ss.

<sup>25</sup> Voltaire, *Tratado de la tolerancia*, 2a. ed., trad. de Carlos Chies, Barcelona, Editorial Crítica, 2004, p. 36. En este sentido, Voltaire explica que “La razón es tan dulce, tan humana, inspira indulgencia, ahoga la discordia, fortalece la virtud, hace amable la obediencia a las leyes, más todavía de lo que la mantiene la fuerza”.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 168.

## 12 / Eugenio Enrique Velasco Ibarra Argüelles

de dominación eclesiástica.<sup>27</sup> Voltaire, por su parte, se refiere a aquellos que utilizan la religión para justificar la persecución de quienes profesan una religión distinta, como embaucadores, pedantes y fanáticos.<sup>28</sup>

Las propuestas que la tolerancia religiosa colocó sobre la mesa son, entonces: la delimitación competencial del poder civil y de la autoridad espiritual; la caracterización de la pertenencia religiosa como un acto voluntario de las personas; la tolerancia de los Estados hacia las religiones y la tolerancia mutua entre las Iglesias —por ser este el fundamento de su propia libertad—, y la distinción entre la religión y las ambiciones eclesiásticas de dominio.

Pienso que la tolerancia religiosa es un antecedente de la laicidad, más que parte integral de la misma, porque tuvo como propósito la conformación de un Estado *pluriconfesional*, en el que se valora a la religión como un elemento imprescindible de cohesión moral y social.<sup>29</sup> Bajo este paradigma, las concepciones seculares del bien son percibidas como una amenaza a la legitimidad, a la estabilidad y a la unidad del Estado,<sup>30</sup> lo que genera una desprotección de aquellas personas que optan por un derrotero espiritual ajeno a la religión.

Su relevancia histórica es destacada en vista del contexto profundamente intolerante dentro del cual logró desenvolverse. Sin embargo, abogar por su vigencia en el presente implica imitar la intolerancia que en algún momento buscó combatir. A pesar de ello, existen voces como la del presidente mexicano Felipe Calderón,<sup>31</sup> el presidente francés Nicolas Sarkozy<sup>32</sup> y el

---

<sup>27</sup> Locke, John, *op. cit.*

<sup>28</sup> Voltaire, *op. cit.*, p. 171.

<sup>29</sup> Según Locke, "no ha de tolerarse en forma alguna a quienes niegan la existencia de Dios", *op. cit.*, p. 87.

<sup>30</sup> Maclure, Jocelyn y Taylor, Charles, *Laïcité et liberté de conscience*, París, La Découverte, 2010, p. 26.

<sup>31</sup> Silva-Herzog Márquez, Jesús, "Calderón contra el abismo ateo", *Reforma*, 29 de junio de 2009.

<sup>32</sup> Discurso de Nicolás Sarkozy en el palacio de Letrán el 20 de diciembre de 2007. Para un análisis crítico sobre este discurso véase Savater, Fernando, "Siempre negativa, nunca positiva", *El País*, 16 de octubre de 2008.

## Reflexiones acerca del Estado laico / 13

jerarca católico Joseph Ratzinger,<sup>33</sup> que apuestan por su regreso, disfrazando así a la laicidad de *positiva* o *abierta*, con el propósito de restaurar los privilegios oficiales de las religiones y, con ello

[p]rivilegia[r] el derecho a la libertad en materia religiosa sobre todo como libertad de las confesiones religiosas más que de los individuos y ...favorece[r] la expansión de esta última manifestación de la libertad religiosa en un sentido promocional como un derecho prestacional destinado a las confesiones de mayor implantación social.<sup>34</sup>

### 2. Los componentes de la laicidad

El arquetipo ideal de la laicidad es expuesto magistralmente por Henri Pena-Ruiz cuando sostiene que “la laicidad se refiere al principio de unificación de los hombres en el seno del Estado”.<sup>35</sup> Este ideal puede reforzarse, en mi opinión, por la máxima de Terencio, que reza *homo sum: humani nihil a me alienum puto*,<sup>36</sup> y por su reformulación en palabras de Miguel de Unamuno, *nullum hominem a me alienum puto*.<sup>37</sup> Pero ¿cómo logra la laicidad esa unificación?, y ¿de qué elementos se compone?

Concebir a la laicidad como un proceso permite avanzar de un simplismo binario hacia diagnósticos más comprensivos y ade-

---

<sup>33</sup> Ratzinger, Joseph, “Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal”, en Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, trad. de Pablo Largo e Isabel Blanco, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 35-54.

<sup>34</sup> Ruiz Miguel, Alfonso, “Para una interpretación laica de la Constitución”, en Ruiz Miguel, Alfonso y Navarro-Valls, Rafael, *Laicismo y Constitución*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2008, p. 52.

<sup>35</sup> Pena-Ruiz, Henri, *op. cit.*, p. 11.

<sup>36</sup> Publio Terencio Africano, “El atormentador de sí mismo”, *Comedias*, trad. de Germán Viveros, México, UNAM, 1975, t. I, p. 126.

<sup>37</sup> Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, 13a. ed., México, Espasa Calpe, 1976, p. 9.

## 14 / Eugenio Enrique Velasco Ibarra Argüelles

cuados de la situación. En otras palabras, propongo desentendernos de la poco afortunada disyuntiva entre Estados laicos y no laicos en términos absolutos, y en su lugar optar por un sistema clasificatorio que atienda con mayor precisión la complejidad de este concepto. Roberto Blancarte apunta con acierto que algunos Estados que no son formalmente laicos —es decir, que no reconocen la separación entre éste y las Iglesias, por ejemplo, al reconocer una Iglesia oficial—, establecen políticas públicas ajenas a las doctrinas eclesiásticas, mientras que algunos Estados formalmente laicos —o sea, que sí reconocen dicha separación— están condicionados por el apoyo de las Iglesias.<sup>38</sup> Así, se puede decir que un Estado es más o menos laico en atención a la presencia o a la ausencia de los componentes que lo constituyen.<sup>39</sup>

A continuación propongo una manera novedosa de desarrollar los contenidos de la laicidad.<sup>40</sup> Pienso que distinguir sus componentes formales —o arreglos institucionales—, de sus componentes materiales —o finalidades—, resulta de enorme utilidad para diagnosticar las fortalezas y las debilidades del Estado laico, y encauzar así las respuestas a sus desafíos presentes de un modo más adecuado y preciso. Entender que la laicidad se construye a partir de un conjunto de valores y medios, hace que resulte de la mayor importancia distinguir entre las funciones de ambos.<sup>41</sup> Esta advertencia es total, porque el entendimiento común de

---

<sup>38</sup> Blancarte, Roberto J., "Laicidad: la construcción de un concepto universal", en Vázquez, Rodolfo (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2007, p. 33.

<sup>39</sup> Cuando su ausencia es absoluta, estamos en presencia de un Estado confesional. Sin embargo, este caso límite no resulta total para la presente investigación.

<sup>40</sup> Soy consciente de que la división propuesta en el presente capítulo para desarrollar los contenidos de la laicidad no está exenta de algunas dudas o cuestionamientos conceptuales; sin embargo, pienso que a pesar de ello resulta útil e ilustrativa para encauzar con claridad las propuestas de este ensayo. Jocelyn Maclure y Charles Taylor proponen un análisis conceptual excepcional en este mismo sentido, y, por lo tanto, constituyen una referencia indispensable para el desarrollo del presente apartado. Véase Maclure, Jocelyn y Taylor, Charles, *op. cit.*

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 29.



## Reflexiones acerca del Estado laico / 15

este concepto otorga una marcada preponderancia a los componentes formales en detrimento de los componentes materiales. A mi juicio, este fetichismo por los medios genera enormes confusiones y polariza las discusiones sobre la laicidad.

Una precisión preliminar antes de continuar: resulta de suma importancia distinguir la laicidad como principio de su efectivo devenir histórico. Así, busco liberarla de los lugares comunes que la definen como un instrumento bélico contra la religión, como una ideología más o como un rasgo privativo de una civilización en particular. La laicidad, como principio, busca defender a las personas de los clericalismos entendidos en sentido amplio; es decir, de las ambiciones grupales de poder sobre la sociedad entera a través de la captación del poder público.<sup>42</sup> O, para decirlo de otro modo:

La integración laica de un marco común a todos (es decir, el Estado laico) no vuelve incompatible a la cosa política con la fe religiosa, toda vez que ella realiza efectivamente la vocación universal de la comunidad política al concebirla como la condición de posibilidad de la libre afirmación de los caminos espirituales.<sup>43</sup>

### A. Los componentes materiales de la laicidad

Roberto Blancarte sostiene atinadamente que la laicidad puede definirse de las siguientes maneras: como un régimen que se propone proteger la libertad de conciencia y las demás libertades que de ella se derivan; como una forma de organización político-social que defiende la igualdad y la no discriminación, o como un instrumento jurídico-político que permite vivir la pluralidad pacíficamente.<sup>44</sup> El Estado laico es, entonces:

---

<sup>42</sup> Pena-Ruiz, Henri, *op. cit.*, p. 21.

<sup>43</sup> Pena-Ruiz, Henri, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris, Éditions Gallimard, 2003. La traducción es mía.

<sup>44</sup> Blancarte, Roberto J., *Para entender..., cit.*, p. 7.

## 16 / Eugenio Enrique Velasco Ibarra Argüelles

[e]se moderno instrumento jurídico-político al servicio de las libertades en una sociedad que se reconoce como plural y diversa. Un Estado que, por lo mismo, ya no responde ni está al servicio de una doctrina religiosa o filosófica en particular, sino al interés público, es decir al interés de todos, manifestado en la voluntad popular y el respeto a los derechos humanos.<sup>45</sup>

La protección de la libertad de conciencia, y la defensa de la igualdad y la no discriminación, son, entonces, las dos grandes finalidades o los componentes materiales de la laicidad. Estos son los componentes *sine qua non* de la laicidad; es decir, las características que en alguna medida deben estar presentes en cualquier Estado que se ufane de ser laico. Aquí, democracia y laicidad se requieren mutuamente porque las mismas encuentran su sustento en la legitimación derivada de la soberanía popular y desarrollan sus exigencias desde, o en el contenido del ordenamiento jurídico estatal.

### a. Igualdad jurídica y libertad de conciencia

En un Estado laico, ninguna prerrogativa distingue o eleva a algunos sobre los demás. Por lo tanto, la igualdad es el primer componente material de la laicidad. John Rawls explica que las personas morales tienen derecho a una justicia igual derivada de su derecho de igual consideración y respeto.<sup>46</sup> En ese mismo sentido, para Luigi Ferrajoli, el elemento constitutivo de la igualdad jurídica de los ciudadanos es el valor axiológico primario de la persona.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>46</sup> Rawls, John, *Teoría de la justicia*, 2a. ed., trad. de María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 456. Las siguientes son las características de las personas morales según Rawls: "son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de su bien (expresada (*sic*), por un proyecto racional de vida); y... son capaces de tener (y se supone que de adquirir), un sentido de la justicia, un deseo normalmente eficaz de aplicar y de actuar según los principios de la justicia, por lo menos en cierto grado mínimo".

<sup>47</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, 6a. ed., Madrid, Trotta, 2004, p. 906.

La igualdad *formal* o *política*, sostiene este último, “consiste precisamente en el igual valor asignado a todas las diferentes identidades que hacen de cada persona un individuo diferente de los demás y de cada individuo una persona como todas las demás”,<sup>48</sup> mientras que la igualdad sustancial o social vuelve intolerables las diferencias que se constituyen en privilegios o discriminaciones.<sup>49</sup> La igualdad jurídica, entendida como principio normativo, es igualdad en los derechos fundamentales:<sup>50</sup> es decir, en las “inmunidades o facultades reconocidas a todos con independencia de cualquier título y ejercidas únicamente mediante comportamientos meramente lícitos que no interfieren jurídicamente en la esfera de otros sujetos”.<sup>51</sup>

De esta igualdad en derechos se deriva el derecho a la libertad de conciencia. Siguiendo de nuevo a Rawls, la igualdad en la libertad de conciencia es el único principio que pueden reconocer las personas en la posición original para regular su libertad en relación con sus intereses religiosos, morales y filosóficos.<sup>52</sup> Cualquier otro arreglo resultaría impensable, porque las personas en dicha posición no estarían dispuestas a correr el riesgo de sacrificar intereses tan relevantes. En este sentido, Norberto Bobbio pensaba que esta libertad era el precedente teórico e histórico de todas las demás libertades.<sup>53</sup> O, para decirlo con Mill, la libertad humana

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 906 y 907.

<sup>49</sup> *Idem*.

<sup>50</sup> *Idem*. Para Ferrajoli, los derechos fundamentales son “aquellos derechos cuya garantía es igualmente necesaria para satisfacer el valor de las personas y para realizar su igualdad”. Además, señala que “no sólo la igualdad es tal en cuanto constitutiva de los derechos fundamentales, sino que también los derechos fundamentales son tales en cuanto constitutivos de la igualdad”. Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón. Teoría del...*, cit., pp. 908 y 909.

<sup>51</sup> *Idem*. Los derechos fundamentales, para este autor, circunscriben lo que él llama la “esfera de lo indecible” porque son relativos a la sustancia o al contenido —y no a la forma— de la democracia constitucional. Cfr. Ferrajoli, Luigi, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, 5a. ed., Madrid, Trotta, 2006, p. 51.

<sup>52</sup> Rawls, John, *op. cit.*, p. 197.

<sup>53</sup> Salazar Ugarte, Pedro, “Laicidad y democracia constitucional”, *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, México, núm. 24, abril de 2006, p. 37.

## 18 / Eugenio Enrique Velasco Ibarra Argüelles

[c]omprende, primero, el dominio interno de la conciencia; exigiendo la libertad de conciencia en el más comprensivo de sus sentidos; la libertad de pensar y sentir; la más absoluta libertad de pensamiento y sentimiento sobre todas las materias, prácticas o especulativas, científicas, morales o teológicas. La libertad de expresar y publicar las opiniones puede parecer que cae bajo un principio diferente por pertenecer a esa parte de la conducta de un individuo que se relaciona con los demás; pero teniendo casi tanta importancia como la misma libertad de pensamiento y descansando en gran parte sobre las mismas razones, es prácticamente inseparable de ella. En segundo lugar, la libertad humana exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros propios fines; libertad para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter para obrar como queramos, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos, aun cuando ellos puedan pensar que nuestra conducta es loca, perversa o equivocada. En tercer lugar, de esta libertad de cada individuo se desprende la libertad, dentro de los mismos límites, de asociación entre individuos: libertad de reunirse para todos los fines que no sean perjudicar a los demás; y en el supuesto de que las personas que se asocian sean mayores de edad y no vayan forzadas o engañadas.<sup>54</sup>

En la actualidad, la igualdad y la libertad de conciencia son los pilares de un gran número de constituciones nacionales y de todos los acuerdos internacionales sobre derechos humanos. La Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), en su artículo 1o., dispone que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”, mientras que su artículo 18 establece que “toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión”. La Convención Americana sobre Derechos Humanos (1966), por su parte, refleja estos mismos principios en sus artículos 1o. y 12.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Mill, John Stuart, *op. cit.*, p. 72.

<sup>55</sup> Los mencionados artículos disponen, respectivamente, que: “Los Estados partes en esta Convención se comprometen a respetar los derechos y libertades

En el ámbito europeo, el artículo 10. bis del Tratado de Lisboa establece que

[l]a Unión se fundamenta en los valores de respeto de la dignidad humana, libertad, democracia, igualdad, Estado de Derecho y respeto de los derechos humanos, incluidos los derechos de las personas pertenecientes a minorías. Estos valores son comunes a los Estados miembros en una sociedad caracterizada por el pluralismo, la no discriminación, la tolerancia, la justicia, la solidaridad y la igualdad entre mujeres y hombres.

Otro ejemplo relevante desde la perspectiva de la igualdad de género lo encontramos en el artículo 50. de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, que obliga a los Estados a tomar las medidas apropiadas para

[m]odificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con miras a alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basados en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres.

Ahora bien, la caracterización adecuada del contenido del derecho a la libertad de conciencia es fundamental para la laicidad. En mi opinión, la Observación General 22, del Comité de Derechos Humanos<sup>56</sup> —órgano legitimado para interpretar la Declaración Universal de los Derechos Humanos—, refleja un entendimiento oportuno de las libertades que comporta este derecho. Estas son, a grandes rasgos:

---

reconocidos en ella y a garantizar su libre y pleno ejercicio a toda persona que esté sujeta a su jurisdicción...”, y “toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión”.

<sup>56</sup> Observación General 22, “Libertad de pensamiento, de conciencia y de religión (artículo 18)”, del Comité de Derechos Humanos, adoptada en el 480. periodo de sesiones, 1993.

## 20 / Eugenio Enrique Velasco Ibarra Argüelles

- La libertad de elegir libremente la religión o las creencias.
- La libertad de cambiar las creencias actuales por otras o adoptar opiniones ateas.
- La libertad de mantener la religión o las creencias propias.
- La libertad de no profesar ninguna religión o creencia.
- La libertad para manifestar de manera individual y colectiva el pensamiento sobre todas las cuestiones, las convicciones personales y el compromiso con la religión o las creencias teístas, no teístas y ateas.
- La libertad para manifestar tanto en público como en privado la propia religión o las propias creencias.

Pienso que esta interpretación resulta afortunada, porque coloca a todas las convicciones personales —religiosas y no religiosas—, que forman parte de la propia identidad, en la misma categoría fundamental. El valor de la libertad de conciencia en el mundo contemporáneo radica precisamente en reconocer que su protección se extiende más allá de los contenidos religiosos hacia cosmovisiones éticas o filosóficas diversas a las que se les deben otorgar las mismas consecuencias normativas; por ejemplo, la posibilidad de justificar la objeción de conciencia a partir de las mismas.

### *b. Moral crítica y razón pública*

El segundo componente material de la laicidad —corolario de lo expuesto anteriormente— se refiere a la construcción de los contenidos materiales del ordenamiento jurídico. Desde mi punto de vista, la laicización del derecho exige emanciparlo de aquellas influencias que comportan una limitación injustificada a las libertades de las personas o que se erigen en condiciones de discriminación, contraviniendo así los mandatos constitucionales que consagran la igualdad y la libertad de concien-

## Reflexiones acerca del Estado laico / 21

cia. Para lograrlo, el derecho que se crea en el contexto de un proceso democrático debe basarse en principios de justificación autónoma que resulten racionalmente aceptables para todos.<sup>57</sup> Parafraseando a Habermas, diré que el poder estatal no se alimenta de ninguna sustancia prejurídica, y, por lo tanto, requiere de una justificación no religiosa y posmetafísica de los principios normativos que lo constituyen.<sup>58</sup> Las características de la ética normativa asociada al Estado constitucional de derecho son expuestas por Ferrajoli del modo siguiente:

De hecho, si la valoración de la interioridad de la moral y de la autonomía de la conciencia es el rasgo más distintivo de la ética laica moderna, la reivindicación de la absoluta licitud jurídica de los actos internos y, aún más, de un derecho natural a la inmoralidad es quizá el principio más auténticamente revolucionario del liberalismo moderno. Observado *en negativo*, como límite a la intervención penal del estado, este principio marca el nacimiento de la moderna figura del *ciudadano*, como sujeto susceptible de vínculos en su actuar visible, pero inmune, en su ser, a límites y controles; y equivale, por lo mismo, a la tutela de su *libertad interior* como presupuesto no sólo de su vida moral sino también de su *libertad exterior* para realizar todo lo que no está prohibido. Observado *en positivo*, se traduce en el respeto a la *persona humana* en cuanto tal y en la tutela de su identidad, incluso desviada, al abrigo de prácticas constrictivas, inquisitivas o correctivas dirigidas a violentarla o, lo que es peor, a transformarla; y equivale, por ello, a la legitimidad de la disidencia e incluso de la hostilidad frente al estado; a la tolerancia para con el distinto, al que se reconoce su *dignidad personal*; a la *igualdad* de los ciudadanos, diferenciables sólo por sus actos, no por sus ideas, sus opiniones o su específica diversidad personal.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Habermas, Jürgen, "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?", en Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, trad. de Pablo Largo e Isabel Blanco, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 15.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>59</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón...*, cit., p. 481.

## 22 / Eugenio Enrique Velasco Ibarra Argüelles

Aquí, es preciso subrayar la modestia de mis intenciones al abordar un tema tan relevante y controvertido para la teoría del derecho como lo es el de la relación entre el derecho y la moral.<sup>60</sup> En todo caso, busco acotar mi exposición a lo que Luigi Ferrajoli llama “la connotación ‘sustancial’ impresa por los derechos fundamentales al Estado de derecho y a la democracia constitucional”.<sup>61</sup> En este sentido, “las normas que adscriben... los derechos fundamentales... son ‘sustanciales’, precisamente por ser relativas no a la ‘forma’ (al quién y al cómo) sino a la ‘sustancia’ o ‘contenido’ (al qué) de las decisiones (o sea, al qué no es lícito decidir o no decidir)”.<sup>62</sup>

En este sentido, me refiero a la sustantivización secularizada e ilustrada del derecho que se desprende del reconocimiento constitucional de la libertad de conciencia. La tesis de la secularización ilustrada del derecho es expuesta por Luigi Ferrajoli en los términos siguientes:

La idea de que no existe una conexión necesaria entre derecho y moral, o entre el derecho “como es” y el derecho “como debe ser”, se considera comúnmente un postulado del positivismo jurídico: el derecho, según esta tesis, no reproduce ni tiene la misión de reproducir los dictámenes de la moral o de cualquier otro sistema metajurídico —divino, natural o racional— de valores ético-políticos, sino que es sólo el producto de convenciones legales no predeterminadas ontológica ni tampoco axio-

---

<sup>60</sup> Hart sostiene que las discusiones sobre las relaciones entre el derecho y la moral pueden enmarcarse por, al menos, cuatro preguntas distintas: la primera de ellas se refiere a su relación histórico-causal —¿ha estado el desarrollo del derecho influido por la moral?—; la segunda es de tipo analítica o definicional —¿deben ciertas referencias a la moralidad formar parte de una definición adecuada del derecho o del sistema legal?—; la tercera trata de la crítica moral al derecho —¿está el derecho abierto a la crítica moral?—; y, finalmente, la cuarta es sobre la imposición legal de la moralidad —¿el hecho de que una conducta sea inmoral es suficiente para justificar que esa conducta sea punible por el derecho?—. Cfr. Hart, H. L. A., *Derecho, libertad y moralidad*, trad. de Miguel Ángel Ramiro Avilés, Madrid, Dykinson, 2006, pp. 97-99.

<sup>61</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derechos y garantías...*, cit., p. 51.

<sup>62</sup> *Idem*.



## Reflexiones acerca del Estado laico / 23

lógicamente. La misma teoría, formulada en sentido inverso, expresa la autonomía de la moral respecto al derecho positivo o a cualquier otro tipo de prescripciones heterónomas y su consiguiente concepción individualista y relativista: los preceptos y los juicios morales, con arreglo a esta concepción, no se basan en el derecho ni otros sistemas de normas positivas —religiosas, sociales o de cualquier otro modo objetivas—, sino sólo en la autonomía de la conciencia individual.<sup>63</sup>

Esto no impide que las normas legales “sean susceptibles de prescripción y/o valoración en el plano ético-político”.<sup>64</sup> Al contrario, la separación entre derecho y moral “impone el deber de justificar las prohibiciones [y] permite criticar las leyes como inmorales o, al menos, como injustificadas”.<sup>65</sup> Pero ¿cómo se justifican esas decisiones ético-políticas y con base en qué se critican?

Es innegable la influencia que —derivada de su relación histórico-causal— han ejercido mutuamente la moral sobre el derecho y el derecho sobre la moral. Pero esa aserción no puede servir como justificación para mantener o promover la inclusión de ciertos contenidos morales específicos en el ordenamiento jurídico de un Estado. En este sentido, la apelación a una tradición histórica o cultural dominante en un contexto determinado no aporta razones válidas para la introducción o el mantenimiento de aquellas normas jurídicas que reflejan su moral positiva. Uno de los desafíos más relevantes a los que tienen que hacer frente las sociedades contemporáneas es precisamente la adaptación de la diversidad moral y religiosa.<sup>66</sup>

Pienso que las prescripciones reflejadas en las normas jurídicas de un Estado laico deben cumplir con los requisitos propuestos por Carlos Nino, quien distingue entre moral social —posi-

---

<sup>63</sup> Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón...*, cit., p. 218.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 460.

<sup>65</sup> *Idem*.

<sup>66</sup> Maclure, Jocelyn y Taylor, Charles, *op. cit.*, p. 9.

## 24 / Eugenio Enrique Velasco Ibarra Argüelles

tiva o vigente—, y moral ideal o crítica.<sup>67</sup> El contenido de esta última estaría determinado por un discurso “dirigido a obtener una convergencia en acciones y actitudes, a través de una aceptación libre por parte de los individuos, de principios para guiar sus acciones y sus actitudes frente a acciones de otros”.<sup>68</sup> Este discurso excluye a las formas de persuasión basadas en la obediencia dogmática a ciertas autoridades.<sup>69</sup> Los principios de conducta aceptados libremente a partir de dicho discurso deben satisfacer las siguientes condiciones mínimas:<sup>70</sup>

- *Publicidad.* Para servir como base de comportamientos o actitudes convergentes los principios deben poder ser conocidos por todos. Así, se excluyen los principios revelados sólo a algunos.
- *Generalidad.* Las soluciones normativas derivadas de los principios para casos definidos deben basarse en propiedades y relaciones genéricas de índole fáctica susceptibles de verificación.
- *Universalidad.* La justificación de una acción o actitud con base en un principio debe ser admisible para todos.
- *Finalidad.* Las razones morales del discurso prevalecen sobre las razones de otra índole, y las desplazan.

En síntesis, se puede decir que

[u]n juicio que expresa que debe moralmente hacerse x puede analizarse como un juicio que predica de la acción x que ella es requerida, en ciertas circunstancias definidas por propiedades fácticas de índole genérica, por un principio público que sería aceptado como justificación última y universal de acciones por

---

<sup>67</sup> Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos*, 2a. ed., Buenos Aires, Astrea, 2007, pp. 92 y ss.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>69</sup> *Idem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 110-112.

## Reflexiones acerca del Estado laico / 25

cualquier persona que fuera plenamente racional, absolutamente imparcial y que conocería todos los hechos relevantes.<sup>71</sup>

Por su parte, Ronald Dworkin —basado en el equilibrio reflexivo de John Rawls— defiende el modelo constructivo de coherencia entre estos principios y nuestras convicciones —o intuiciones— morales.<sup>72</sup> Dworkin define dicho modelo de la siguiente manera:

[The constructive model] treats intuitions of justice... as stipulated features of a general theory to be constructed... (It) does not assume... that principles of justice have some fixed, objective existence, so that descriptions of these principles must be true or false in some standard way. It makes the different, and sometimes more complex, assumption that men and women have a responsibility to fit the particular judgements on which they act into a coherent program of action, or, at least, that officials who exercise power over other men have that sort of responsibility.<sup>73</sup>

El modelo constructivo es, entonces, un modelo de responsabilidad ética, porque exige que abandonemos nuestras convicciones cuando somos incapaces de justificarlas a partir de principios morales que den cuenta de ellas. Este modelo es persuasivo desde el punto de vista público, porque se ajusta adecuadamente a la solución de problemas de justicia desde un punto de vista grupal y permite que en una comunidad existan convicciones contradictorias.<sup>74</sup>

El discurso público en el contexto de un procedimiento democrático encaminado a formular el derecho —es decir, normas vinculantes para todos—, en un Estado laico, entonces, debe

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>72</sup> Dworkin, Ronald, *Taking rights seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977, pp. 150 y ss.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 160. La precisión y la complejidad de la idea expresada en esta cita me motivó a no traducirla.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 162-168.

## 26 / Eugenio Enrique Velasco Ibarra Argüelles

aspirar a satisfacer las condiciones apuntadas anteriormente. Coincido con Rodolfo Vázquez cuando sostiene que los participantes en la deliberación pública que tienen la “pretensión de que sus convicciones sean coercitivas”, deben someterse a un escrutinio racional y razonable.<sup>75</sup> Por lo tanto, sólo las justificaciones impersonalmente estimativas —en términos dworkinianos—, al apelar a algún objeto o hecho intrínsecamente valioso —independiente de una valoración personal—, pueden limitar las libertades de las personas.<sup>76</sup>

El Estado laico, entonces, busca que el contenido del derecho sea accesible a todos. En este sentido, el Tribunal Constitucional español ha sostenido que

[e]l campo de juego del legislador civil lo marca no una moral privada concreta, que por más mayoritaria que sea no puede imponerse como obligatoria para todos ya que eso implicaría la violación de muchas conciencias, sino por la moral pública [entendida como el mínimo común ético acogido por el derecho]. Las morales privadas pueden influir en la generación de opinión pública pero en ningún caso son criterios o parámetros de la justicia o legitimidad de las decisiones de los poderes públicos.<sup>77</sup>

En este sentido, vale la pena recordar el diálogo retomado por Pedro Salazar entre Jean-Paul Sartre y Ernesto Garzón Valdés.<sup>78</sup> Mientras que el primero propone —como fundamento de su existencialismo— que “Si Dios no existiera, todo estaría permitido”, el segundo replica que, al contrario, “Si Dios no existe,

---

<sup>75</sup> Vázquez, Rodolfo, “Laicidad y razón pública”, *Este País. Tendencias y Opiniones*, México, núm. 228, abril de 2010, p. 45.

<sup>76</sup> *Idem*.

<sup>77</sup> Sentencia 62/1982, del 15 de septiembre, citado por Llamazares Fernández, Dionisio, “Libertad religiosa, aconfesionalidad, laicismo y cooperación con las confesiones religiosas en la Europa del siglo XXI”, *Estado y religión en la Europa del siglo XXI, Actas de las XIII Jornadas de la Asociación de Letrados del Tribunal Constitucional*, Madrid, CEPC, Tribunal Constitucional, 2008, p. 42.

<sup>78</sup> Salazar, Pedro, “Laicidad y democracia constitucional...”, *cit.*, pp. 48 y 49.

nada está permitido”. Yo pienso, en cambio, que la existencia o inexistencia de ese ser —llámese como se llame— es completamente irrelevante en un Estado laico, porque de ese hecho —improbable— no pueden derivarse ni permisiones ni prohibiciones ni obligaciones heterónomas para nadie.<sup>79</sup>

## B. *Los componentes formales de la laicidad*

La laicidad es concebida normalmente como la simple separación entre las instituciones del Estado y las instituciones eclesiásticas.<sup>80</sup> Sin embargo, esta apreciación ordinaria es parcial y desatinada, toda vez que dicha separación o la mera secularización del Estado no son más que las consecuencias negativas de las exigencias positivas que le dan sentido a la laicidad; es decir, sus componentes materiales. Los componentes formales de la laicidad son, a grandes rasgos, arreglos jurídico-institucionales. Como dije anteriormente, existen Estados poco laicos que los reconocen y otros más laicos que no lo hacen.

### a. Separación Estado-iglesias y neutralidad formal estatal

La separación formal del Estado y las iglesias se refiere *grosso modo* a la no confusión entre los sujetos, las funciones y los fines de cada institución y a la no equiparación de las entidades eclesiásticas con las entidades públicas.<sup>81</sup> En este sentido, la secularización se refiere, primero, al paso de algo o alguien de la esfera religiosa a la esfera civil, y, después, a un complejo pro-

---

<sup>79</sup> Si bien concuerdo con la postura de Garzón en tanto que considera que no existe más justicia que la terrena, me parece que la frase que propone, al dotar de relevancia condicional a la existencia de Dios, vuelve confusa su posición.

<sup>80</sup> Es por eso que cuando en México se habla de laicidad, el primer referente que se aporta a la discusión es, comúnmente, el primer párrafo del artículo 130 constitucional.

<sup>81</sup> Llamazares Fernández, Dionisio, *op. cit.*, p. 59.

## 28 / Eugenio Enrique Velasco Ibarra Argüelles

ceso de diferenciación social que privatiza la religión y separa las esferas social, política y religiosa.<sup>82</sup>

Esta separación o secularización puede manifestarse de diversas formas. Me parece que la laicidad formal de un Estado puede medirse a partir de los siguientes parámetros —los mismos no pretenden ser exhaustivos, simplemente reflejan los arreglos institucionales básicos que se han reconocido comúnmente en diversos Estados—:<sup>83</sup>

- *Estatuto jurídico civil de las confesiones religiosas.* Las confesiones religiosas deben gozar de un estatus jurídico de derecho privado. El Estado debe tratar a todas las religiones como personas jurídicas privadas, limitándose a declarar su existencia y —ya— no a sancionar su reconocimiento.
- *Financiamiento de las confesiones religiosas.* El Estado debe desaparecer las asignaciones presupuestales a favor de las confesiones religiosas y eliminar el cobro de impuestos religiosos.
- *Enseñanza en el sistema educativo estatal.* El Estado debe proscribir la enseñanza religiosa en las escuelas públicas con el propósito de proteger la libertad de conciencia de los alumnos y, a la vez, evitar dispensar un trato desigual a las convicciones ideológicas de las personas.
- *Regulación de los actos del estado civil.* El ordenamiento jurídico estatal debe regular los actos del estado civil de las personas con independencia de su regulación en otros ordenamientos objetivos. En este rubro cobra especial relevancia la desacralización del matrimonio civil.
- *Acuerdos entre el Estado y las confesiones religiosas.* Debe tenerse presente el impacto de dichos acuerdos

---

<sup>82</sup> Blancarte, Roberto J., *Para entender...*, cit., p. 12.

<sup>83</sup> Estos parámetros son sugeridos por Dionisio Llamazares Fernández, *op. cit.*, pp. 25-51.

## Reflexiones acerca del Estado laico / 29

sobre los parámetros anteriores y, sobre todo, si los mismos condicionan o limitan los derechos fundamentales.

Este diseño estatal tiene las siguientes ventajas, en palabras de Pedro Salazar:

[l]as Iglesias pueden dedicarse a sus tareas espirituales sin estar sometidas a los caprichos, veleidades e imposiciones del poder público; los gobernantes encuentran su legitimidad en el —alguna forma de— reconocimiento de los gobernados y ejercen su poder mediante normas que obtienen su validez de fuentes seculares. Aunque la ventaja mayor es para los gobernados: en un Estado laico tienen carta de identidad la pluralidad y la diversidad de ideas, creencias, credos, etcétera.<sup>84</sup>

De todo lo anterior —y específicamente del hecho de que las creencias religiosas son un hecho privado y de que las asociaciones religiosas conforman asociaciones privadas—, se llega al principio de neutralidad formal del Estado laico. Para Pierluigi Chiassoni,<sup>85</sup> la dimensión negativa de la neutralidad consiste en la no intervención del Estado en cuestiones religiosas, mientras que su dimensión positiva le conmina a omitir cualquier ayuda o subvención a favor de las religiones. En este sentido, la neutralidad es a la vez garantía de imparcialidad y condición de reconocimiento.<sup>86</sup>

La presencia de estos componentes resulta más que deseable en aquellos Estados que aún no los reconocen, y por ello debe plantearse con toda seriedad su necesaria incorporación como instrumento indispensable para reconocer la igualdad ética de todos los ciudadanos.<sup>87</sup> Sin embargo, y a pesar de su valor, pienso

---

<sup>84</sup> Salazar Ugarte, Pedro, "Notas sobre el Estado laico...", *cit.*, p. 341.

<sup>85</sup> Chiassoni, Pierluigi, "El Estado laico según *mater ecclesia*", *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, México, núm. 27, octubre de 2007, citado por Salazar Ugarte, Pedro, "Notas sobre el Estado laico...", *cit.*, pp. 342-344.

<sup>86</sup> Pena-Ruiz, Henri, *La laicidad...*, *cit.*, p. 9.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 62.

### 30 / Eugenio Enrique Velasco Ibarra Argüelles

que la laicidad formal ha monopolizado las discusiones sobre el tema en detrimento de su dimensión material, que a mi juicio está llamada a librar las batallas más relevantes en nuestro tiempo.

#### b. Regímenes de excepción o de cómo se tolera al intolerante

Como sostuve anteriormente, la fórmula de la tolerancia religiosa resulta inadecuada para dar cuenta de la laicidad. Sin embargo, el concepto de tolerancia defendido por Ernesto Garzón Valdés<sup>88</sup> sí explica una faceta del fenómeno laico en lo que se refiere a las restricciones estatales dirigidas hacia grupos específicos de la sociedad.<sup>89</sup>

Aquí me refiero limitativamente a una tolerancia vertical pública, porque presupongo que el ente tolerante es el Estado, que se encuentra en una posición supraordenada con respecto a los grupos que decide tolerar. No tiene sentido, en cambio, hablar de una tolerancia horizontal privada, porque la libertad de conciencia es un derecho fundamental, y en ese sentido, se soporta o se padece, pero nunca se tolera.

La tolerancia, siguiendo a Garzón, se compone por dos referentes normativos: un “sistema normativo básico”, que contiene la tendencia a prohibir un acto, y un “sistema normativo justificativo”, que supera dicha tendencia con base en principios y/o reglas.<sup>90</sup> En este sentido, “la tolerancia... resulta siempre

---

<sup>88</sup> Entendido como “una propiedad disposicional que es sometida a prueba en diversas y reiteradas circunstancias”. Garzón Valdés, Ernesto, “No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia”, en Vázquez, Rodolfo (comp.), *Tolerancia y pluralismo*, México, Ediciones Coyoacán, 2005, p. 30.

<sup>89</sup> Por ejemplo, las prohibiciones impuestas a las asociaciones religiosas por el artículo 130 constitucional —de las que me ocuparé más adelante—, o el artículo 21 de la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania (1949), que declara inconstitucionales a los partidos políticos que propongan eliminar el régimen democrático.

<sup>90</sup> Garzón Valdés, Ernesto, *op. cit.*, p. 35.



en un delicado equilibrio entre el mantenimiento del sistema básico y su derogación parcial... en virtud de las razones impuestas por el sistema justificante”.<sup>91</sup> Ese sistema justificante compuesto por principios y reglas puede, a mi parecer, inclinar la balanza hacia la prohibición de una determinada conducta basada en criterios racionales imparciales —siempre discutibles, por supuesto—. Pero dicha prohibición no es una manifestación de intolerancia, pues, como bien dice Garzón, ésta “tiene una connotación negativa [porque] se basa en malas razones [y] tiene algo en común con la tolerancia insensata”.<sup>92</sup>

El Estado, entonces, sí puede —y quizá debe— tolerar a individuos y a grupos intolerantes, pero tiene buenas razones para negarles el acceso al poder político para defender su estabilidad. La adopción de regímenes específicos para regular la conducta de estos grupos está, entonces, plenamente justificada. De hecho, Michael Walzer considera que este es precisamente el propósito de la separación entre el Estado y las Iglesias:

La razón de separar iglesia y estado en los regímenes modernos es negar poder político a todas las autoridades religiosas, con base en la presunción realista de que todas ellas son, al menos, potencialmente intolerantes. Dada la efectividad de la negación, puede que aprendan la tolerancia; más probablemente, aprenderán a vivir como si poseyeran esta virtud.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>93</sup> Walzer, Michael, *On Toleration*, New Haven, Yale University Press, 1997, p. 81. La traducción es mía.