



**LA LAICIDAD:
ANTÍDOTO CONTRA LA DISCRIMINACIÓN**

Pedro Salazar Ugarte

© 2007

La laicidad:

antídoto contra la discriminación

Cuadernos de la igualdad, núm. 8

Consejo Nacional para Prevenir
la Discriminación

Dante núm. 14, col. Anzures,

Del. Miguel Hidalgo,

11590, México, DF

Edición

Arturo Cosme Valadez

Formación

alejandropo

ISBN 970-9833-50-2

Se permite la reproducción total o parcial
del material incluido en esta obra, previa
autorización escrita por parte de la institución.

Impreso en México

Printed in Mexico

CONTENIDO

5	PRESENTACIÓN GILBERTO RINCÓN GALLARDO
7	INTRODUCCIÓN
11	EL PENSAMIENTO LAICO
19	MODELOS INSTITUCIONALES
33	LAICOS Y LAICISTAS
39	LAICIDAD Y DEMOCRACIA
43	LAICIDAD E IGUALDAD
51	NOTAS
57	BIBLIOGRAFÍA
61	SOBRE EL AUTOR
62	DIRECTORIO

PRESENTACIÓN

El *Evangelio* según san Mateo (22: 15-21) refiere que Jesús, al ser insidiosamente increpado por los fariseos a propósito de pagar tributo a Roma, respondió: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. La célebre frase no deja de ser curiosa si consideramos que en ella el propio fundador del cristianismo se pronuncia por la separación entre los asuntos del Estado y los relativos a la fe. No obstante, las iglesias derivadas de sus enseñanzas han estado muy lejos de actuar en consecuencia, lo cual también se aplica a otros credos. Las historias de Oriente y Occidente pueden leerse, al menos parcialmente, como prolongados intentos de imponer dogmas trascendentes al común de los mortales. Durante dilatados siglos el poder religioso y el político fueron la misma cosa; más tarde, líderes eclesiásticos y jerarcas sociales gobernaron en una alianza que –no sin altibajos– defendió intereses mutuos, siempre en detrimento de los de las mayorías.

Aunque es posible hallar conspicuos antecedentes a la idea de laicidad –por ejemplo en Cicerón: “La libertad sólo puede fijar su residencia en aquellos Estados donde el pueblo es el poder supremo”–, fueron la Ilustración y su contraparte práctica, la Revolución Francesa, los movimientos que dieron un impulso definitivo a la *razón laica*, criticando los puntos de vista absoluto y absolutista de la religión y la monarquía, y declarando las libertades de pensamiento y de culto.

Claro está que ese fue sólo el inicio de un proceso histórico que aún no está del todo consolidado, ni en nuestra cultura ni en Levante. En México, la escisión entre la Iglesia y el Estado tuvo lugar durante la Reforma, en particular en 1859, año en que el

presidente Benito Juárez dictó las leyes que nacionalizaban los bienes del clero, promulgaban el matrimonio civil, la secularización de los cementerios y la libertad de culto.

De entonces a la fecha el proyecto democrático consustancial a la laicidad ha sufrido, y sigue sufriendo, innumerables vicisitudes, como las relativas a la Guerra Cristera o, para no ir más lejos, los constantes (y anticonstitucionales) pronunciamientos públicos de la jerarquía católica sobre leyes asociadas a temas como la despenalización de la interrupción del embarazo o la unión legal de personas del mismo sexo.

Baste lo anterior para ponderar la envergadura y complejidad de un problema que se encuentra en el corazón mismo de nuestra vida democrática y que la atraviesa de punta a cabo. En especial, conviene enfatizar su relevancia a propósito de la lucha contra la discriminación, pues como se comprenderá, si el Estado llega a adoptar puntos de vista religiosos vinculados con asuntos como educación, preferencias sexuales, consideración de las mujeres, políticas públicas en contra del VIH o situación de las minorías religiosas –por mencionar únicamente algunos ejemplos– estará violentando el Estado de derecho y atentando contra la libertad, la igualdad y las oportunidades de las personas.

Quien desee profundizar sobre este particular difícilmente encontrará un texto más claro y profundo que el que tiene en sus manos: una pequeña obra maestra de divulgación, firmada por el doctor Pedro Salazar Ugalde, y que constituye el octavo número de la colección “Cuadernos de la igualdad”, editada por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

GILBERTO RINCÓN GALLARDO

INTRODUCCIÓN

“The legitimate powers of government extend to such acts as are only injurious to others. But it does me no injury for my neighbor to say there are twenty gods, or no God”.

(“Los poderes legítimos del Estado sólo se aplican a aquellos actos que ofenden a los demás. Pero no me causa ofensa alguna que mi vecino sostenga que existen veinte dioses o que no existe ninguno”).

Thomas Jefferson

Todos tenemos una idea más o menos precisa de lo que significa la laicidad como proyecto intelectual y de lo que implica el Estado laico como modelo institucional pero, si no me equivoco, pocos se ocupan de las complejidades teóricas y prácticas que el tema conlleva. No obstante, se trata de un asunto de enorme importancia para el presente y el futuro de nuestras sociedades contemporáneas. Tanto en lo que llamamos Occidente como en lo que –no sin simplificaciones– identificamos como Oriente, en el plano estatal y en la dimensión internacional, la relación entre las religiones y las iglesias con los gobiernos y con las sociedades se ha convertido en un aspecto relevante (e incluso en ocasiones determinante) de la agenda pública. Por eso, aunque parezca un tema clásico, muchas veces abordado, nunca está de más volver a reflexionar sobre la laicidad y sus significados.

Para los escépticos conviene recordar, por ejemplo, que la guerra de los Balcanes, acaecida en pleno centro de Europa durante los años 90 del siglo pasado, fue una guerra étnico-nacional marcada por la religión; que la llamada “guerra contra el terrorismo” que ha emprendido la administración Bush contra los “enemigos de la libertad” ha estado caracterizada por referencias religiosas y por mensajes apocalípticos –la batalla del bien contra

el mal, la justicia infinita, etcétera—; que el fundamentalismo político-religioso, presente un poco en todas partes pero muy extendido en el mundo musulmán, ha motivado actos terroristas espeluznantes, como el de las Torres Gemelas de Nueva York; que la fusión entre poder político y poder religioso en múltiples países islámicos sigue siendo fuente de atraso generalizado y de opresión contra las mujeres; que países musulmanes modernos y democráticos como Turquía, en esta primera década del siglo XXI, enfrentan fuertes desafíos provenientes de las ambiciones de los grupos religiosos tradicionales por apoderarse del poder político; que las autoridades democráticamente electas de países con mayoría católica como Italia, España y México han sido objeto de fuertes presiones por parte de la jerarquía eclesiástica, nacional y vaticana, cuando se han aprobado reformas progresistas en temas controvertidos como el aborto o las uniones de personas del mismo sexo; y así sucesivamente.

Todos estos ejemplos explican que el tema de la laicidad haya recobrado importancia. Sin embargo, en un primer momento e intuitivamente, no parece existir una relación directa entre el proyecto intelectual y político de la laicidad con el principio de igualdad. Al menos no parece que exista una relación inmediata que nos lleve a realizar una conexión automática entre ambas nociones. En todo caso, si buscamos un principio con el cual la laicidad se asocie de manera directa, no sería otro que el de la libertad. En efecto, algunas libertades fundamentales, como la libertad de conciencia, la de pensamiento, la de credo o religiosa, principalmente, son colofones concretos del proyecto de la laicidad. Esta última es, para decirlo sin rodeos, una precondition necesaria para que dichas libertades florezcan y expandan sus virtudes. Por eso, con precisión teórica y con tino histórico, ubicamos la idea de la laicidad y su principal proyección práctica, la tolerancia, en el acervo de las instituciones que fueron dando forma al pensamiento ilustrado. Del mismo modo, concatenando los eslabones necesarios puede afirmarse sin titubeos que el Estado liberal contemporáneo, sustento de la forma democrática de gobier-

no, es necesariamente un Estado laico. Y entonces la democracia misma, para ser tal, tiene que edificarse sobre las bases de la laicidad. Pero todos estos pasos y conexiones son complejos y requieren una reflexión detenida a la cual nos dedicaremos más adelante.

Por ahora solamente quiero llamar la atención del lector sobre la tesis de fondo que da sustento al ensayo: la laicidad –como idea y como proyecto institucional– también tiene una relación con el principio de igualdad y, a través del mismo, con el principio de no discriminación, aunque en este caso se trata de una vinculación más sutil y menos inmediata que la existente entre la laicidad y el principio de la libertad. De hecho, en un primer momento podemos decir que se trata de una relación indirecta: el pensamiento laico no se inspira en el principio de igualdad ni los defensores del proyecto laico tienen necesariamente una vocación igualitaria; pero en un sentido amplio, si la laicidad se entiende de manera correcta, tiene asideros y efectos igualitarios en ámbitos significativos para la vida individual y colectiva. Identificar en qué sentido se da esta conexión, en qué condiciones es posible y, sobre todo, cuáles son dichos efectos igualitarios de la laicidad, es la finalidad última del cuadernillo que usted tiene en sus manos.

Para alcanzar dicho objetivo –aunque sea de una manera esquemática y general, dado el formato y la extensión de este breve escrito– se han organizado las reflexiones de la siguiente manera: a) primero se ofrece una reconstrucción conceptual del significado de la laicidad como idea; b) acto seguido se analizan modalidades de expresión institucional de la laicidad; c) de manera complementaria, en una tercera sección, se identifican dos versiones controvertidas de la laicidad cuando se adscribe a las personas: los laicos y los laicistas; d) posteriormente se reconstruye de manera sucinta la relación que existe entre la laicidad y la democracia; y e) finalmente, se busca evidenciar las conexiones entre la laicidad como idea y como proyecto institucional con el principio de igualdad. De esta manera, a lo largo del ensayo será posible

recuperar el valor de la laicidad también desde esta perspectiva alternativa –aunque complementaria– a la tradicional concepción liberal moderna.

Asumo los riesgos que implica abordar una temática tan compleja en un opúsculo de difusión como este, pero lo hago con la convicción de que los grandes temas de importancia general también deben abordarse con un lenguaje y en un formato accesible para cualquier lector(a) interesado(a) aunque no especialista. Creo que lo que podría perderse en rigor quedaría compensado con la contribución al debate público sobre un tema de interés general. De lo contrario, si esta clase de ejercicios queda restringida al ámbito de los expertos, lo que debería interesar a todos se convierte en patrimonio de unos cuantos –de “los que saben e interpretan”– y, con ello, no sólo se amenaza al principio de igualdad sino que, de paso, aunque sea tangencialmente, se lastima una bandera de la laicidad: aquella que rechaza la superioridad (intelectual y/o moral) de unos cuantos sobre el resto de los mortales para acceder y entender las cuestiones fundamentales. Sirva esta primera y tenue conexión entre la idea genérica de igualdad y la laicidad para iniciar nuestro recorrido.

EL PENSAMIENTO LAICO

I

“Laicidad” es un concepto ambiguo, ya que adolece de una sola definición precisa y unívoca que nos permita usarlo sin aclaraciones, sin paréntesis. Además, como suele suceder con los conceptos de relevancia política, se trata de una idea histórica cuyo significado se ha moldeado en el tiempo. “Yo soy una persona laica” o “esa no es una idea, digamos, del todo laica” son afirmaciones que exigen una puntualización: “Claro está, siempre y cuando entendamos por persona o por idea laica lo siguiente...”. De lo contrario, si omitimos dicha explicación, ya sea por ingenuidad o por deliberada estrategia, sentamos las bases para la confusión y, con toda probabilidad, abrimos las puertas a una discusión divagante. Para comprobarlo basta con pensar en algunos de los conceptos que suelen identificarse con la laicidad: secularización, irreligiosidad, anticlericalismo, ateísmo, agnosticismo, relativismo moral, etcétera. O del lado opuesto, en algunas de las ideas que el sentido común opone al concepto: religioso, creyente, clerical, dogmático, fanático, fundamentalista, integrista. Más allá de la precisión en el ejercicio de asociación de ideas, lo cierto es que ante la falta de un significado exacto los desacuerdos pueden crecer exponencialmente, lo cual no es irrelevante tratándose de nociones *sensibles*, relacionadas con las convicciones profundas de las personas.

De ahí que sea oportuno y necesario intentar identificar un significado plausible de la noción de laicidad que, entre otras cosas, permita distinguirla de los conceptos con los cuales, por asociación o por oposición, suele confundirse. En este trabajo no pretendo sancionar categóricamente en qué consiste la laicidad

—como idea o como proyecto institucional—, pues entre otras fallencias incurriría en una arbitrariedad analítica debido a que el significado de conceptos como este debe ser objeto de revisiones permanentes. Simplemente, con la prudencia del caso, ofrezco algunas coordenadas provisionarias que, recuperando la génesis de la idea y mirando hacia la realidad que pretende representar, pueden servirnos de referencia para reflexionar con rigor sobre un tema tan delicado. Buscaré los elementos definitorios *mínimos necesarios* para poder afirmar que una determinada idea o un determinado proyecto institucional pueden llamarse *laicos*.

II

La idea de laicidad nos remite originalmente a la diferenciación, por oposición, entre el clero y el pueblo, entendido este último como el conjunto de los no clérigos, es decir, de los laicos. Desde tal perspectiva, con este primer significado, es lícito ubicar el nacimiento del concepto en los años de formación de la Iglesia católica.¹ Pero esa primera acepción de la laicidad, que evoca acertadamente la etimología griega del concepto “pueblo” (*laos*), es demasiado débil: saber que laico es quien no pertenece al clero no nos dice gran cosa del significado político que con el tiempo adquiriría dicha noción. De hecho, en esta acepción primigenia la palabra “laicidad” se refiere a un *estatus social*, no a una actitud intelectual ni a una postura política:² son laicos los individuos que no forman parte del clero, no las personas que piensan de una cierta manera ni las que defienden una determinada forma de relacionar la religión con el gobierno. En este sentido podemos afirmar que la aparición de la palabra “laico” no coincide con el surgimiento del proyecto cultural y político que sustenta la idea de la laicidad desde los albores de la humanidad.

Fue en el siglo XIV cuando la laicidad comenzó a tener un significado moral y político bien determinado: el rechazo a la idea del dogma religioso —que además era patrimonio exclusivo de los intérpretes autorizados— y la batalla por separar el poder

político del religioso. Las obras de autores como Dante, Guillermo de Ockham o Marsilio de Padova³ ya ofrecen algunos puntillosos argumentos contra el funcionamiento jerárquico de la Iglesia católica y contra la pretendida superioridad del clero que deseaba gobernar la tierra en el nombre del cielo. La resistencia ante este intento por consolidar un señorío clerical sobre la comunidad política se convertiría en bandera central del pensamiento laico. Pero también, desde entonces, los defensores de la laicidad objetarían que el dominio clerical pretendiera basarse en el monopolio de una supuesta verdad revelada a la cual solamente tenían acceso los jerarcas de la Iglesia. Si observamos con atención, en ambas reivindicaciones se vislumbra una manifestación del principio de autonomía: por un lado, de una autonomía institucional entre las esferas político-social y religiosa y, por el otro, de una autonomía moral e intelectual ante el dogma y sus intérpretes. Comencemos por esta última.

III

La defensa de la autonomía moral e intelectual es un ingrediente nuclear de la idea y del proyecto moderno de la laicidad. Ante el dogma revelado o creado que sólo puede ser interpretado por los jerarcas de una iglesia cualquiera, el pensamiento laico reivindica dos cosas: a) en primer lugar, la capacidad y el derecho de cada persona para elaborar o adherirse a valores y creencias propias, para “darse leyes a sí misma” en el ejercicio, precisamente, de su autonomía moral; y b) la capacidad y el derecho para pensar por cuenta propia, sin limitaciones dogmáticas ni imposiciones heterónomas.⁴ Ambas banderas, evidentemente, implican el rechazo de la existencia de una única verdad revelada (de una supuesta Verdad, con mayúsculas). Y aunque ese rechazo es definitivo y categórico, quien lo asume no tiene que adoptar necesariamente posturas anticlericales ni antirreligiosas. Uno de los autores que he mencionado, Guillermo de Ockham, por ejemplo, era un religioso, miembro de la orden de los franciscanos, que estaba con-

vencido de la importancia de garantizar la autonomía del pensamiento ante la religión: “Las afirmaciones principalmente filosóficas que no se refieren a la teología, no deben ser condenadas o censuradas por nadie, porque tratándose de éstas, cada cual debe ser libre de afirmar libremente lo que mejor le parezca”.⁵

De hecho, la asociación entre la laicidad como proyecto intelectual y la libertad de conciencia es inmediata. La batalla por la autonomía moral y de pensamiento constituye una reivindicación de la capacidad de las personas, de su *mayoría de edad*, para gobernar su vida y por ende para pensar *libremente*. Y esto, dicho sea de paso, supone la posibilidad de que las personas piensen de un modo *diferente*, lo cual, por si no bastara, nos recuerda un dato que las religiones y sus iglesias no suelen encajar con agrado: la sociedad no es un ente orgánico y uniforme —una entidad monolítica orientada hacia la veneración de una verdad revelada—, sino un conjunto de individuos plurales con convicciones, ideas y creencias diferentes que, en muchas ocasiones, entran en conflicto. Desde este mirador, la libertad de conciencia y el principio de autonomía moral se autorrefuerzan: la primera es la condición que permite a cada persona diseñar su propio plan de vida a partir de los vínculos morales que mejor le parezcan. La laicidad también es, entonces, una defensa de la pluralidad ante los proyectos que pretenden imponer concepciones únicas y totales. Y ha sido una defensa difícil. La historia nos enseña que la lucha ilustrada por la autonomía moral, por el uso de la razón y por cada una de las libertades que penden de la misma —de conciencia, de pensamiento, de ciencia, etcétera— ha sido dura y, por lo mismo, que esos bienes son muy valiosos. La pregunta es sólo en apariencia retórica: ¿la lucha por la libertad intelectual tendría el mismo significado político y ético sin la hoguera en Campo dei Fiori que consumió el cuerpo de Giordano Bruno el primer año del decimoséptimo siglo del Señor? Podemos, legítimamente, dudarlo.

IV

Con el tiempo, el pensamiento laico fue consolidándose como una columna medular de la ilustración que está detrás de la modernidad. El uso libre de la razón, el antidogmatismo, la reflexión crítica, la investigación científica y la duda que la inspiran, coronarían la batalla por la autonomía moral y por la libertad de conciencia. Sólo en estas condiciones y a través de esos instrumentos la humanidad ha podido descubrir eso que llamamos progreso. Y esto, desde un punto de vista teórico, vale en cualquier contexto: ante cualquier dogma ideológico o religioso.⁶ La razón liberada no es compatible con las verdades trascendentes, sin importar la etiqueta que traigan puesta. Nótese que la objeción profunda, el punto de toque del proyecto laico, no está dirigido contra el monopolio en la interpretación del dogma, sino contra el dogma mismo: el pensamiento laico rechaza las verdades sobrenaturales o irracionales que se sustraen a la verificación empírica. Y lo hace en todas las esferas del pensamiento humano: la política, el derecho, el arte, la literatura, la ciencia, etcétera. Conviene reiterarlo: el pensamiento laico refuta cualquier supuesta Verdad con mayúsculas. Y por lo mismo se enfrenta a quienes pretenden imponerla. La laicidad, para decirlo con Remo Bodei, exige dejar públicamente los valores últimos para concentrarse en las “cuestiones penúltimas”, y en privado “cada quién puede escoger los valores éticos, políticos o religiosos que prefiera o en los que crea firmemente, pero no debe pretender imponerlos a los demás mediante la violencia o con el apoyo o la complicidad del Estado”.⁷

V

Todo lo que hemos dicho hasta ahora, aunque parezca paradójico, no implica que los promotores del pensamiento laico deban ser necesariamente ateos. Es cierto que todos los ateos son laicos, pero no todos los laicos son ateos. Lo que distingue a la persona laica, valga la insistencia, es el reconocimiento de que no existen

verdades únicas y por tanto, aunque sea creyente, la aceptación –sin duda difícil– de que su convicción tiene un valor relativo y cuenta con la misma dignidad que las convicciones de quienes piensan diferente. Por su parte, el no creyente, el ateo, puede cuestionar los fundamentos de las creencias, criticar sus presupuestos y manifestaciones, rechazar sus postulados y evidenciar sus debilidades, pero debe reconocer el valor que tiene la creencia para el creyente. Esto no implica que deba aceptar el contenido de la creencia, pero sí que tiene que respetar el derecho del creyente a creerla y, en esa medida, reconocerle un significado y un valor secular que permita construir un diálogo entre ambos. En el fondo lo que debe profesarse es un respeto a la persona del creyente y a su derecho a profesar una creencia que para el ateo o para el agnóstico puede carecer completamente de sentido.

Así pues, en un Estado laico, como veremos a continuación, el creyente puede abrazar su fe y difundir sus postulados, aunque respetando ciertos límites y aceptando el valor relativo de sus creencias. Si el creyente no hace este reconocimiento, el diálogo y la convivencia se tornan imposibles. Un teólogo contemporáneo, Juan José Tamayo, sostiene esta idea con las siguientes palabras:

Y junto con la crítica y la autocrítica, las religiones deben tomar conciencia de su carácter relativo, contingente, de que no pueden convertirse en absoluto, pues no son ellas quienes conceden la salvación sino que son sólo mediación para la salvación. [...] Situar a Dios o a los dioses como base del poder político y colocarlo como fundamento de la sociedad constituye una crasa manipulación de Dios y una devaluación de la política y de la sociedad.⁸

Esta frase, sin las referencias a la salvación y a un dios existente, creo que puede ser aceptada por un ateo porque expresa uno de los sentidos profundos de la laicidad: la contingencia, la relatividad de todas las creencias de carácter religioso. En este terreno aparece una de las conexiones profundas entre la laicidad y el principio de igualdad: el pensamiento laico, al defender la autonomía moral y la libertad de conciencia, reivindica el derecho que tienen todas las personas a vivir según sus convicciones íntimas en igualdad de circunstancias. Precisamente porque nadie

posee la verdad absoluta –y siempre que se respeten los límites que impone la dignidad humana, los derechos de tercero y la convivencia pacífica–, nadie puede ser discriminado por su religión, sus opiniones o sus preferencias. El artículo 2 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* no deja lugar a dudas: “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta *Declaración*, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, *religión*, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición”.⁹

MODELOS INSTITUCIONALES

I

El Estado laico puede expresarse en diferentes modalidades institucionales. El pensamiento laico fue adquiriendo formas distintas en respuesta a las diversas exigencias del contexto y del momento histórico. Esta dimensión institucionalizada es, por decirlo de alguna manera, la segunda veta de la laicidad que también tiene orígenes remotos y que reivindica la separación, la recíproca autonomía, entre la esfera político-social y la religiosa. El imperativo incluso posee rastros bíblicos: dar a dios lo que lo que corresponde y al César lo que es suyo. Y si observamos con atención, tiene una dirección doble: exige a los gobernantes civiles abstenerse de hacer un uso político de las religiones y a los jefes de las iglesias renunciar a cualquier intento por imponer sus leyes y su jurisdicción a la comunidad política. En pocas palabras: el gobernante no debe gobernar en nombre de los dioses ni los sacerdotes reinar sobre los hombres.

Pero ese imperativo general tiene implicaciones más concretas y específicas. Por un lado, los jefes o ministros religiosos deben limitar su influencia a las cuestiones espirituales; sus mandatos y su jurisdicción sólo son válidas para los fieles de sus iglesias, y por ello deben renunciar a interferir en los asuntos del Estado. El gobernante civil, por su parte, además de no hacer un uso político de la(s) religión(es), debe crear las condiciones para que la pluralidad de creencias se exprese libremente. Es decir, el Estado debe ofrecer un trato igual a los diferentes credos y a todas las iglesias (esto, obviamente, cuando respetan las leyes del Estado y los derechos de terceros). Además, debe hacerlo sin inmiscuirse en las cuestiones de la fe, pero garantizando con firme-

za que la esfera pública sea un terreno común para todos y que no se encuentre colonizada por ninguna religión o jerarquía eclesiástica.

II

El Estado laico, en alguna de sus versiones también conocido como Estado tolerante, ha sido producto de luchas y arreglos históricos muy diversos y complejos. Hasta la llegada de la modernidad –e incluso actualmente en muchas partes– la regla ha sido más bien la contraria: el uso político de la religión por parte de los gobernantes y/o de los sacerdotes. Usar el temor a dios, a lo sobrenatural, como instrumento de dominio, es una vieja práctica, tanto por parte del gobernante civil como de los ministros de los más diversos cultos. En la historia del pensamiento político moderno, Maquiavelo fue uno de los primeros en recomendar abiertamente al príncipe valerse de la fuerza de los dioses y de las técnicas de las religiones, pero no se trataba de una idea nueva ni exclusivamente europea: los contemporáneos del autor de *El Príncipe* constataron que en el *nuevo mundo* los imperios y los reinos también se gobernaban con el consejo cercano de los dioses, y qué decir de los imperios orientales, a los cuales Montesquieu, en parte por la relación estrecha entre poder político y poder religioso, no dudó en calificar de despóticos.

No me parece aventurado afirmar que todas las culturas inspiradas en grandes religiones –antes o después y en mayor o menor medida– han recurrido a la milenaria práctica de tapar un templo con otro templo del dios al mando. Por ello la idea moderna del Estado laico o tolerante tiene tanto significado: de ahí surge el arreglo institucional que posibilita el contemporáneo Estado democrático de derecho. La razón es simple y ya la hemos delineado: sólo la proyección institucional del pensamiento laico ofrece las condiciones necesarias para que la pluralidad de ideas, convicciones, creencias, etcétera, conviva pacíficamente y se exprese con libertad. No obstante, no existe una sola modalidad de

Estado laico. En la modernidad, las diferentes sociedades que han dado ese paso emancipador han experimentado diversas formas para organizar su vida política y social con la finalidad de delimitar las relaciones entre las religiones y el Estado. Esto no podía ser de otra manera: cada sociedad ha experimentado un proceso histórico diferente e irrepetible que ha moldeado el tipo de acuerdo que existe entre la esfera religiosa y la esfera política. De hecho, todavía hoy son muchas las sociedades en las cuales dicha separación no ha logrado zanjarse, y donde sí ha sucedido, los arreglos se encuentran en permanente reacomodo.

Sin embargo, es importante subrayar el elemento mínimo que debe satisfacer todo Estado que pretenda adscribirse a la laicidad: la autonomía real del Estado ante las iglesias y viceversa. En todos los casos dicha autonomía debe traducirse en arreglos concretos: a) clara separación de los ámbitos normativos (el pecado y el delito claramente diferenciados);¹⁰ b) firme delimitación de la influencia religiosa (sus reglas y jurisdicción valen única y exclusivamente para los fieles); c) total reconocimiento y sometimiento de las religiones y sus iglesias a la leyes del Estado (la ley civil rige sobre todas las personas, ministros del culto incluidos); y d) diferenciación en las fuentes de legitimidad de los mandatos (las leyes civiles provienen de los arreglos políticos entre los miembros de la comunidad y valen para todos, mientras que las normas religiosas provienen de fuentes metafísicas y sólo valen para quienes creen en ellas). De todo ello depende, para decirlo con Ferrajoli, el principio fundamental de la “laicidad del derecho”, que presupone la separación entre ser y deber ser, entre hechos y valores, y que fundamenta el Estado moderno.¹¹

Efectivamente, la emancipación del poder político civil ante el poder religioso implicó, entre otras cosas, que el Estado moderno se constituyera como un Estado legislador. Al declarar su autonomía frente a las iglesias, el gobierno civil tuvo que producir sus propias normas, su propio derecho, un aparato jurídico alternativo al religioso que habría de contar con fuentes de legitimidad propias, *autónomas*. De esta manera la fuente de legiti-

midad del derecho cambió radicalmente: ya no provenía desde lo alto, como mandato divino interpretable por los jerarcas del clero, sino que emanaba de la voluntad del legislador humano. Esa operación confirma dos escisiones de enorme trascendencia para el desarrollo del Estado constitucional moderno: la separación entre derecho y religión (entre delito y pecado, que ya hemos identificado y que podemos ilustrar con la obra *Dei delitti e delle pene*, de Cesare Beccaria) y entre derecho y moral (que daría lugar al desarrollo del positivismo jurídico que podemos encontrar ya en ciernes en la obra de Thomas Hobbes). De hecho, la laicidad del derecho es un rasgo estructural del Estado moderno, tanto del Estado *legal* de derecho como del Estado *constitucional*.¹²

Sobre esta base se edifican diversos modelos institucionales de la laicidad estatal que van adoptando forma entre dos extremos posibles: a) el primero de matriz estrictamente ilustrada, inspirado sobre todo en el uso crítico de la razón, que promueve una concepción netamente individualista del mundo y que defiende una separación tajante entre la esfera pública y la esfera religiosa, intentando que ésta última quede replegada al ámbito privado de las personas; y b) un segundo extremo que surge con el pensamiento liberal y que promueve la separación de los poderes civil y religioso, pero que tiende a reconocerle cierta relevancia y valor público al fenómeno de la religión. El primer extremo representa al Estado propiamente laico y el segundo a una versión de Estado tolerante.

Concentro mi atención en estas dos versiones de diseño estatal porque, aunque no son las únicas posibles, recogen rasgos y elementos que permiten dar cuenta de manera sistemática de los rasgos principales que caracterizan a la mayoría de los Estados organizados bajo las premisas de la laicidad. Podemos decir que los Estados laicos realmente existentes oscilan entre ambas versiones ideales y teóricas.

III

Desde el punto de vista del Estado laico la pertenencia religiosa de las personas, su posición ante las creencias y sus iglesias, es irrelevante para determinar sus obligaciones políticas y jurídicas: las leyes civiles valen *igualmente* para todos, sin importar su relación con las creencias o el rol que desempeñen dentro de una organización eclesiástica. Las leyes civiles son solamente las *puestas*, aprobadas por el legislador civil y valen igual para todos sin tener en cuenta su religión (o su no religión). De esta manera, fuera del ámbito religioso nadie puede ser castigado por hereje, mientras que todos (incluidos los jerarcas de las iglesias) pueden ser castigados, si roban, por ladrones. Efectivamente, el Estado laico exige que esa autonomía entre el Estado y las iglesias sea simultánea y recíproca pero, ante todo, busca garantizar el sometimiento de todos por igual a las normas del gobierno civil. Si nos colocamos del lado de las religiones el postulado es categórico: las reglas de las religiones sólo valen para los fieles de las mismas y no pueden imponerse al resto de la comunidad política ni tampoco pueden regir como una suerte de impunidad frente a los mandatos estatales. De hecho, desde esta perspectiva, en la primera versión del Estado laico las iglesias son asociaciones legítimas que, como cualquier otra organización social, deben quedar sometidas al poder del Estado.

En la Francia revolucionaria del siglo XVIII es posible encontrar un buen ejemplo histórico de cómo se fue gestando e implementando esa emancipación política y jurídica del poder civil ante el poder religioso y de cómo tuvo lugar el sometimiento de éste ante aquél. En los años que siguieron a la Revolución de 1789, concretamente entre 1793 y 1794, no sin algunos excesos, es posible identificar eventos simbólicos que nos hablan del sentido de dicha emancipación: las iglesias transformadas en templos de la razón; la remoción de las campanas; el derrumbamiento de los campanarios para “ponerlos al nivel de la igualdad”; las estatuas de la diosa Razón (la *Marianna*); Notre Dame transformada en templo de

la razón; la secularización del tiempo y del espacio mediante un nuevo calendario y los cambios a la toponomástica tradicional.¹³

Como puede observarse en estos ilustrativos ejemplos, una versión del Estado laico se propone enfrentar los dogmas mediante el uso de la razón crítica e intenta expulsar a las religiones de la esfera pública. Su batalla no conlleva –al menos no necesariamente– la expulsión definitiva de los dioses, pero trata de lograr que la influencia de los mismos se repliegue a la vida privada de los creyentes: en su intimidad cada quien puede creer en lo que quiera, pero nadie puede pretender imponer sus creencias a los demás. De tal forma, esta versión del Estado laico, promotor de una “sociedad desencantada”, como diría Weber, se adjudica la tarea de reemplazar a las iglesias en algunas labores que tradicionalmente realizaban. Dos son de fundamental relevancia: la educación y las labores de asistencia social.¹⁴ Sobre todo, el ámbito de la educación se convirtió en una trinchera de acción estratégica porque es ahí, como en ningún otro espacio de la vida social, donde es posible transmitir en igualdad de condiciones el uso libre de la razón crítica.

Desde el siglo XIX nuestro país adoptó con claridad el Estado laico en esta versión y lo hizo ante una Iglesia sumamente poderosa y hegemónica. Después de tres siglos de fusión entre el poder eclesiástico y el terrenal, el Estado mexicano declaró su *autonomía* y ello implicó, como era natural, un enfrentamiento con la Iglesia. Con la creación del Registro Civil, el reconocimiento del matrimonio civil, la institución de los panteones públicos, la abolición de las órdenes monásticas, entre otras medidas concretas, México fue un Estado pionero y ejemplar en defender la laicidad. Francisco Zarco, el periodista liberal más importante del periodo, subrayó en su editorial del 13 de abril de 1856 en el periódico *Siglo XIX* la dimensión igualitaria del proyecto recogido en la llamada *Ley Juárez*, que terminó con los fueros militares y religiosos: “Queda desde ahora fijada una de las bases de la futura constitución, ¡no más privilegios!, ¡igualdad para todos los ciudadanos!, ¡soberanía perfecta del poder temporal!, ¡justicia para todos!”¹⁵

Como se vislumbra de esta exultación liberal, para los mexicanos ilustrados del siglo XIX, la consolidación del Estado laico era una condición para consolidar al Estado mismo, y sobre todo para encaminarlo por la ruta de la modernidad. Por eso en México, a diferencia de lo que sucedería en Italia, no era suficiente con afirmar la idea acuñada por Cavour: “Libera Chiesa in libero Stato”.¹⁶ En nuestro país lo indispensable era, sobre todo, lo contrario: lograr la liberación del Estado ante la Iglesia y su sometimiento al poder civil. Esto queda claro si recordamos, con Roberto Blancarte, que “en el periodo novohispano, la Iglesia formaba parte del Estado [y que] la unión entre la religión y la patria fue dada por sentada también por los primeros independentistas. [...] La *Constitución* de 1824, primera del país, estableció que ‘la religión mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra’”.¹⁷

Por lo mismo, la batalla por la autonomía del poder político ante el religioso se convirtió en una cuestión de supervivencia estatal que quedaría sancionada en los documentos legales de la Reforma y en la *Constitución* de 1917. Para decirlo con claridad: el Estado mexicano o era laico o simplemente no lograría ser. De hecho, la autonomía estatal ante el poder religioso, defendida a capa y espada en muchos momentos de la historia contemporánea se convirtió, de paso, en el punto de partida para la lenta pero constante construcción del Estado liberal y, posteriormente, democrático de derecho, un Estado en el cual la pluralidad convive y la razón emancipada se expresa.

Para garantizar que así sea, entre otras disposiciones, el artículo 130 de nuestra *Constitución* (reformado en 1992) establece lo siguiente:

Los ministros no podrán asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna. Tampoco podrán en reunión pública, en actos del culto o de propaganda religiosa, ni en publicaciones de carácter religioso, oponerse a las leyes del país o a sus instituciones, ni agraviar, de cualquier forma, los símbolos patrios.

Queda estrictamente prohibida la formación de toda clase de agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o indicación cualquiera que la relacione con alguna confesión religiosa. No podrán celebrarse en los templos reuniones de carácter político [...]

Los actos del Estado civil de las personas son de la exclusiva competencia de las autoridades administrativas en los términos que establezcan las leyes, y tendrán la fuerza y validez que las mismas les atribuyan.¹⁸

De esta forma ha quedado constitucionalmente establecido el carácter laico del Estado mexicano, y con ello la obligación del gobierno de garantizar que las religiones y sus iglesias se abstengan de influir en los asuntos civiles y contengan sus eventuales aspiraciones políticas.

IV

El Estado tolerante es otra versión en la cual se expresa el proyecto de la laicidad. Se trata de una versión que, aunque comparte las premisas principales del pensamiento laico –la separación de las fuentes de producción del derecho, la diferenciación entre la jurisdicción religiosa y la civil, etcétera–, también ofrece algunas diferencias relevantes. Uno de los teóricos pioneros de este modelo, John Locke, en su *Ensayo sobre el gobierno civil* y en *Carta sobre la tolerancia* (1667 y 1689 respectivamente), nos ofrece algunas tesis que confirman los puntos de contacto: es conveniente “distinguir el interés de la sociedad civil y de la religión y [deben] establecerse las fronteras que separan a la Iglesia y al Estado”.¹⁹ Los argumentos que esgrimía para promover tal escisión eran variados, pero la finalidad era una sola: “Si esta separación no se lleva a cabo, es imposible resolver los conflictos entre las personas que desean, o que fingen desear, la salvación del alma y la del Estado”.²⁰ La finalidad estatal era salvaguardar los bienes civiles, por lo que la religión no tenía que inmiscuirse en este terreno: las organizaciones religiosas no debían “recurrir a la fuerza porque esta es una potestad exclusiva del magistrado civil”.²¹ Sin embargo, Locke no tenía en mente un contexto domi-

nado por una sola Iglesia, sino las particularidades de un ambiente y un momento histórico en el cual el cristianismo se había fragmentado, generando numerosas iglesias enfrentadas entre sí. Este dato es importante para entender el desarrollo de esta versión de Estado laico/tolerante.

En tal ambiente de pluralidad enfrentada resurgió la idea de que así como ninguna religión debía ser instrumento del Estado ni propietaria del mismo, todas las religiones (y sus iglesias) debían tener el mismo reconocimiento y tolerarse recíprocamente. De esta forma, retomando a Bobbio, “el espíritu laico [produjo] una de las más grandes conquistas del mundo moderno, la tolerancia religiosa, de cuyo seno surgió la tolerancia de ideas en general y por último de las opiniones políticas”.²² El Estado, a la vez que sería tolerante con los diferentes cultos, debía garantizar la tolerancia recíproca entre las iglesias. Desde esta premisa tomó cuerpo la idea de que debía ser neutral ante los diferentes credos y sus manifestaciones. En los hechos, la llamada “neutralidad estatal” también funcionaba como una garantía de cierta igualdad jurídica: el límite común a todas las prácticas religiosas eran las leyes civiles. El artículo 10 de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, de 1789, es ejemplar en este punto: “Nadie debe ser importunado por sus opiniones, incluso las religiosas, en tanto su manifestación no sea un problema para el orden público establecido por la ley”.²³

La laicidad y la tolerancia religiosa no deben confundirse, pero en la teoría y en la práctica son conceptos estrechamente relacionados. De hecho, como explica Bovero, la tolerancia es el principio práctico de la laicidad estatal. Por eso resulta atinado llamar “Estado tolerante” a esta versión del Estado laico. En ambientes sociales en los que la religión tiene mucha presencia e importancia, pero existe una pluralidad de religiones e iglesias que se disputan el monopolio de la verdad y, en consecuencia, al menos en potencia, el dominio de la sociedad, la tolerancia es un instrumento prioritario. De hecho, se convierte en la clave fundamental de la convivencia pacífica, funcionando en dos direcciones: una

vertical, que va desde el Estado hacia los gobernados, y una horizontal, que tiene lugar en las relaciones que se dan de ciudadano a ciudadano y de religión a religión y que, idealmente, debe ser recíproca.²⁴ A contraluz, si observamos con atención, es posible vislumbrar el perfil netamente liberal de esta versión de la laicidad: la libertad de conciencia debe estar garantizada y el límite a las creencias individuales son las creencias de los demás. De hecho, al Estado tolerante le corresponde, sobre todo, velar por las libertades individuales (en este caso las libertades religiosa y de conciencia) en un doble sentido: respetando los límites que esas libertades oponen a sus poderes y garantizando que los individuos observen los límites que les impone el derecho a la diferencia.

En esta versión se espera que el Estado, una vez que ha logrado que ninguna Iglesia se imponga sobre las demás ni imponga sus normas a la comunidad política, se limite a replegar sus potestades absteniéndose de intervenir en los asuntos religiosos. Desde tal perspectiva, esta versión coloca al Estado en una posición distinta a la que le corresponde en la versión solamente laica. El Estado tolerante, en aquellos casos en los cuales se ve obligado a inmiscuirse en temas religiosos, debe limitarse a garantizar la libertad de todos los creyentes. En otras palabras, como ya se advirtió, el Estado debe ser neutral y no imponer su fuerza para replegar a las religiones. Su tarea es la de tolerar a todos los credos (y a sus iglesias) y la de velar para que éstos sean recíprocamente tolerantes unos con otros. En este sentido la laicidad estatal, como ha sostenido Bobbio, se presenta como un método y no como un contenido que, al no encarnar una cultura específica, constituye la condición que hace posibles todas las culturas.²⁵ Lo que se busca es un Estado que “ni promueva ni obstaculice oficialmente a ningún [credo religioso], garantizando así cabalmente la libertad de conciencia y su consecuencia, la libertad de los individuos para asumir o no determinadas creencias y prácticas religiosas”.²⁶

Creo que los Estados Unidos de América encarnan ejemplarmente a la versión de laicidad representada por el Estado tolerante.

Al menos en el papel, dicha nación está fundada en una neta separación entre el Estado y las iglesias y en una neutralidad expresa del poder ante las creencias religiosas. De hecho, la primera enmienda de la *Constitución* estadounidense (que según la interpretación de la Suprema Corte, en combinación con la enmienda 14, vale para los poderes legislativos de todos los estados que integran la Unión y no sólo para el nivel federal)²⁷ establece que “el Congreso no podrá promulgar ninguna ley que permita establecer una religión o prohíba su libre ejercicio”. Gracias a esta regla general, en Estados Unidos ha podido desarrollarse una sociedad plural y diversa en la cual las religiones tienen una presencia relevante. Basta con recordar las constantes referencias a dios en los diferentes ámbitos de la vida de ese país (incluso en la esfera de la política): *In god we trust, God bless America, May god be with us, I swear on the Holy Bible*, etcétera. La convivencia social en territorio estadounidense está cimentada sobre el reconocimiento de la pluralidad religiosa y sobre la base de un acuerdo basado en la tolerancia.

V

La principal diferencia entre ambas versiones es la siguiente: en la primera, el Estado laico se propone, ante todo, replegar a las religiones al ámbito privado de las personas para liberar —por decirlo de alguna manera— la plaza pública de su imperio, y para ello impone su dominio a las religiones y a las iglesias; en la segunda, el Estado laico, en su versión de Estado tolerante, permite —y en ocasiones incluso promueve— que las religiones graviten e influyan en la vida social. Para la primera versión, de matriz netamente ilustrada, lo importante es la promoción de un conjunto de valores no religiosos —precisamente laicos— que deben reemplazar a los dogmas religiosos y que sirven para sustraerle a las religiones el pretendido monopolio de la moralidad. Por su parte, la versión del Estado tolerante reconoce la importancia de esos valores, pero los coloca en el mismo plano que los valores promovi-

dos por las religiones. De esta forma, para una versión del Estado laico la razón crítica e ilustrada es la única fuente de una moralidad congruente con el reconocimiento de la igual dignidad individual, mientras que para la versión del Estado tolerante la oposición entre razón y dogma no anula completamente el valor social de este último.

Existe otra diferencia importante entre las dos versiones de la laicidad estatal que hemos delineado: en su primera versión, el Estado laico abraza sin reservas la tesis de que *todas* las personas son igualmente capaces de ejercer una plena autonomía moral e intelectual; en la versión de Estado tolerante, en cambio, se reconoce una mayor capacidad moral al creyente que al ateo. La prueba de esta demostración se encuentra en la obra de algunos de los principales teóricos de la segunda versión, el Estado tolerante, y en las reglas y costumbres de algunas sociedades organizadas según ese modelo. Sin ir más lejos y sin perder de vista que algunas ideas deben leerse en un contexto histórico determinado aunque pretenden tener un valor atemporal, el propio Locke excluía a los incrédulos del circuito de lo tolerable. Por su parte, Voltaire, en una de sus cartas filosóficas, describía la situación del estado de Pennsylvania en materia de libertad religiosa con la siguiente idea: en esta entidad la primera ley “consiste en no perseguir a nadie a causa de su religión y de considerar hermanos a todos los que creen en Dios”.²⁸ La pregunta cae por su propio peso: ¿cómo consideraban los habitantes de Pennsylvania a los no creyentes?²⁹

VI

El ámbito en el cual es más clara la distinción entre ambas versiones institucionales de la laicidad es en la educación de los menores. En la versión estricta del Estado laico, la educación (que idealmente debería ser pública, igual y gratuita), debe inspirarse exclusivamente en las enseñanzas que ofrece la razón crítica, antidogmática y científica. Sólo así es posible contribuir a la forma-

ción de personas capaces de ejercer a plenitud su autonomía moral y de entender el valor de la libertad de conciencia. El Estado tolerante, en cambio, puede llegar a conceder ciertos espacios en el ámbito educativo a las iglesias porque sostiene que las religiones tienen un valor social que debe preservarse. El artículo 3 de nuestra *Constitución*, también desde esta perspectiva, confirma que México es un Estado laico: “Garantizada por el artículo 24, la libertad de creencias [la educación que imparta el Estado], será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa. El criterio que orientará a esa educación se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios”.³⁰

Así las cosas, nuestro país, al menos teóricamente, edifica su proyecto educativo sobre las bases ilustradas de la razón crítica, del combate al fanatismo y al prejuicio y de la apuesta por el desarrollo emancipador de la autonomía moral de los menores. Una apuesta, conviene advertirlo, que nunca ha sido alcanzada del todo y respecto a la cual el Estado –por razones jurídicas y políticas– no debe claudicar.

LAICOS Y LAICISTAS

I

Al término de la Segunda Guerra Mundial y después de haber enfrentado ferozmente cualquier referencia al pensamiento laico, la Iglesia Católica se vio obligada a bajar la guardia y a reconocer que el mundo –al menos lo que llamamos Occidente– se había secularizado y que la laicidad había ganado terreno en muchos frentes de la vida colectiva. Ese reconocimiento, que en cierta medida ya habían realizado otras iglesias –sobre todo protestantes– y algunas versiones moderadas de determinadas religiones no institucionalizadas –incluso algunas franjas del islam–, fue particularmente difícil para la Iglesia de Roma porque implicaba una renuncia –al menos temporal– a muchos de los postulados que durante siglos habían defendido sus jerarquías. Es menester no perder de vista que, históricamente, la laicidad como idea y como proyecto se fue desarrollando principalmente en sociedades y territorios otrora dominados por el catolicismo.³¹ Creo que esto ayuda a explicar que haya sido la propia Iglesia Católica la inventora de la distinción entre los laicos y los *laicistas*.

Según el *Dizionario delle idee politiche*, de Berti y Campanini, la distinción entre laico y laicista fue promovida por el papa Pío XII después de la Segunda Guerra Mundial. Al introducir la distinción, la Iglesia podía rechazar todas las posturas anticlericales y antirreligiosas –que serían englobadas en el concepto de “laicismo”– y, a la vez, aceptar las posiciones más moderadas, promotoras de la separación entre el Estado y las diferentes iglesias y del Estado tolerante protector de la libertad religiosa –que quedarían contenidas en la noción de “laicidad”. De esta manera, la jerarquía católica identificó en el laicismo al enemigo que de-

bía combatirse y encontró un reacomodo en la idea de laicidad, que resultaba menos amenazante.³² Papas y cardenales se convirtieron en promotores de la *sana laicidad* –supuestamente inspirada en el bíblico mandato que exige dar a dios lo que corresponde y al César lo que es suyo–, pero no escondieron su animadversión contra las posiciones laicistas que rechazan tajantemente la intervención de las iglesias en la vida social (sobre todo en los campos educativo y científico). Una parte de la historia del siglo xx se escribió colocando ideologías, regímenes y Estados en las coordenadas de esta ecuación binaria.³³

Que el origen de la distinción provenga de la Iglesia Católica no es irrelevante y sirve para explicar la desconfianza que para muchos despierta su uso. Según ciertos intelectuales la distinción entre la laicidad y el laicismo no es otra cosa que una trampa de los hombres de la fe para confundir (y dividir) al pensamiento laico.³⁴ No es difícil adivinar que quienes sostienen esta tesis suelen ser los acusados de laicistas. Son –o mejor dicho, y en aras de la honestidad intelectual, somos– aquellas personas que identifican el elemento medular del pensamiento laico en la oposición de la razón ante cualquier tipo de dogmas, y por lo tanto, como veremos más adelante, son quienes están dispuestos a conceder menos a las religiones y a sus iglesias. Desde esta concepción, el auténtico laico es quien, inspirado en la razón crítica, denuncia la superstición que se esconde detrás de cualquier supuesta verdad revelada o dogma. Así pues, los llamados “laicistas” son los principales promotores de la primera versión del Estado laico y conservan muchas reservas ante la versión (generalmente ambigua) del Estado tolerante. De hecho, la Iglesia católica acusa al Estado laico en su primera versión de promover supuestos desvalores como el relativismo, el nihilismo, la anarquía moral, el libertinaje, el materialismo, etcétera; pero celebra aquellas versiones del Estado tolerante para las cuales el fenómeno religioso tiene un valor social.³⁵

Existen buenas razones para afirmar que la distinción entre laicos y laicistas es engañosa. Lo que la Iglesia romana llama laicismo no es otra cosa que el proyecto anticlerical –entendido

como la batalla por replegar la influencia de la Iglesia Católica de los diferentes ámbitos no religiosos de la vida social— que, para lograr la autonomía del poder estatal ante el poder religioso, surgió en los ambientes ilustrados desde los albores de la modernidad.³⁶ Por eso, alevosamente, la Iglesia Católica se ha empeñado en descalificar sus postulados y su proyección institucional: a lo largo de la segunda mitad del siglo xx, por ejemplo, la Iglesia intentó identificar al Estado laico, defendido por los laicistas, con los regímenes totalitarios —concretamente con el comunismo real— que, según denunciaba la propia Iglesia, promovían el ateísmo de Estado.³⁷ Pero debemos desenmascarar la confusión: el laicismo no puede asimilarse a los proyectos de Estado totalitario.

Basta con recordar que la autonomía y la libertad de pensamiento, así como la defensa de la razón crítica, son rasgos esenciales de la laicidad: sólo una versión desnaturalizada —y por lo tanto falseada— de ésta podría derivar en un régimen totalitario. Además, no perdamos de vista que el piso mínimo de la laicidad, común a todas sus acepciones institucionalizadas, es el rechazo de cualquier tipo de Estado confesional —aquel que privilegia una opción religiosa y hace suyos sus principios y dogmas—³⁸ y ello excluye cualquier versión del totalitarismo que convierte al nacionalismo, a la historia, a la raza, a la ideología, etcétera, en una religión tan dogmática como las religiones tradicionales.³⁹ De hecho, en estricto sentido, cualquier Estado laico rechaza el absolutismo moral o ideológico en cualquiera de sus versiones. En cambio, el proyecto de Estado supuestamente laico y tolerante que promueve la Iglesia es una forma disfrazada de Estado confesional. Como sostiene Pierluigi Chiassoni, “la religión dominante puede lograr imponer su propia moral a la sociedad en su conjunto y está plenamente legitimada a hacerlo”.⁴⁰

II

También es cierto que dentro del universo de quienes defienden la laicidad como idea y como proyecto institucional existen posturas

más o menos moderadas y por tanto más o menos extremas. En ese sentido, por razones distintas de las que mueven a la Iglesia, incluso Norberto Bobbio defendía la pertinencia de la distinción:

Creo que se debe mantener la distinción entre los términos “laicismo” y “laicidad”. El primero se utiliza comúnmente con una connotación negativa, por no decir que con desprecio, para referirse [...] a una actitud de intransigencia y de intolerancia hacia la fe y las instituciones religiosas. Pero esto es precisamente lo contrario del espíritu laico, o, si se quiere, de la “laicidad” correctamente entendida, que tiene como característica fundamental a la tolerancia.⁴¹

Pero aun si aceptamos la diferenciación, ello no debe llevarnos a desnaturalizar la idea de la laicidad ni a renunciar al sentido del proyecto del Estado laico. El defensor de la laicidad –sin importar que por sus posturas acerca de temas concretos se le pueda clasificar como laicista o como laico–, para ser tal, debe privilegiar la razón como instrumento para descubrir las verdades (siempre relativas y provisionales), porque rechaza la existencia de cualquier verdad revelada que supuestamente podría conocerse de forma absoluta; debe reconocer el valor de la autonomía moral de las personas y rechazar necesariamente las pretensiones e intentos de una fe-religión-Iglesia, cualquiera que ésta sea, de imponer sus dogmas a la comunidad política. Sin esa declaración a favor de la razón crítica y de la separación clara y definitiva entre el poder político y el poder religioso nadie puede decirse una persona laica. Por supuesto, esto no implica que el laico tenga que ser necesariamente antirreligioso o ateo. En este sentido es útil apoyarse en las reflexiones bobbianas. Por política laica, sostiene Bobbio:

No entendemos [...] una política antirreligiosa o irreligiosa o de plano atea. No tenemos intención de hacer de nuestro laicismo, que debe nutrirse de un espíritu crítico, de clarividencia realista, de positivismo constructivo, el receptáculo de todos los hastíos religiosos que se van acumulando en un país como Italia contra la religión dominante; no queremos llenar por otro camino nuestro laicismo de un contenido teológico.⁴²

Lo que sucede es que así como la laicidad no se agota en el simple respeto a la libertad de conciencia, tampoco debe transformarse en una religión *antirreligiosa*. Alguien que se limita a

tolerar a quienes piensan o creen en algo distinto no es necesariamente una persona laica, así como tampoco quien milita dogmáticamente contra los credos religiosos. El primero puede ser un religioso que aspira a la hegemonía de su fe; el segundo puede convertirse en un intolerante. La persona laica, valga la reiteración, es aquella que abraza, defiende y promueve valores positivos que van más allá de la mera tolerancia y que no encajan con ningún tipo de dogmatismo: la igual dignidad de las personas para vivir y ejercer su autonomía moral, recurriendo a la razón y enfrentando críticamente los prejuicios. La defensa de estas cuestiones es lo que tienen en común pensadores laicos –aunque guarden diferentes posiciones frente a las religiones y las iglesias– tales como Locke o Voltaire en el pensamiento moderno, I. Manuel Altamirano o Benito Juárez en el México decimonónico, Norberto Bobbio o Bertrand Russell en el pensamiento político del siglo xx, Ronald Dworkin o Luigi Ferrajoli en la teoría jurídica contemporánea, José Saramago o Fernando Savater en el mundo de la cultura de nuestros días, Jorge Carpizo, José Woldenberg, Marta Lamas o Patricia Mercado en el medio intelectual y político mexicano actual, por citar sólo algunos nombres de diferentes tiempos y lugares.

El enfoque a contraluz resulta pertinente: todo aquel individuo que clasifica a las personas a partir de su estatus religioso o de su posición ante las creencias; que abdica a su propia autonomía moral o que niega dicha autonomía a los demás; que renuncia a la libertad de conciencia; que abandona el uso crítico de la razón; que sostiene la existencia de verdades trascendentes; que aspira a que esas supuestas verdades colonicen el mundo, etcétera, se coloca fuera de los confines del pensamiento laico. Lo mismo vale para quienes fomentan que una Iglesia se apodere del Estado, que este último haga un uso político de la religión, que privilegie a una Iglesia o discrimine a otras, que difunda una religión civil o que imponga el ateísmo estatal.

La laicidad, por lo tanto, no es antirreligiosa, pero al ser antidogmática resulta la bandera de la razón emancipada. Por lo

mismo, es la negación de cualquier proyecto religioso o ideológico que pretenda, por las buenas o por las malas, imponer sus verdades trascendentes a la comunidad política. Para un laico auténtico esa negación es la frontera de lo tolerable. Desde esta perspectiva, de nuevo, el proyecto institucional de la laicidad –para garantizar la libertad de conciencia, pero también la autonomía moral de las personas– debe combinar el núcleo duro del Estado laico con la vocación incluyente del Estado tolerante. Este último, por sí solo, no es suficiente para contener las pulsiones hegemónicas y expansivas de las religiones dominantes.

LAICIDAD Y DEMOCRACIA

I

Un Estado puede ser laico y no ser democrático, pero todo Estado democrático tiene que ser laico. Para decirlo con otras palabras y sin ambages: una autocracia –una dictadura, una monarquía liberal, un sistema de partido hegemónico– puede ser laica como lo fue el régimen mexicano durante gran parte del siglo xx, pero ninguna democracia puede prescindir de la laicidad. ¿Por qué es posible establecer esta conexión tan categórica?

Para explicar esta vinculación pueden resultar útiles las tesis sobre la relación entre la democracia y la filosofía, y entre la primera y la religión, que Hans Kelsen expone en su ensayo *Los fundamentos de la democracia*. En el núcleo de la disertación kelseniana encontramos la vinculación indisociable que existe entre la democracia como forma de gobierno y el relativismo religioso y, sobre todo, entre este último y la tolerancia como valor que permite la convivencia pacífica. Tal vínculo, íntimo y fundamental, señala Kelsen, se debe a que “el antagonismo entre absolutismo y relativismo filosófico [...] es análogo al antagonismo entre autocracia y democracia, que respectivamente representan el absolutismo y el relativismo políticos”.⁴³ Cuando se imponen las verdades trascendentes, sean filosóficas o específicamente religiosas, no queda espacio para la pluralidad, y sin ésta la democracia es imposible. Basta con recordar que la democracia contemporánea se edifica sobre los cimientos de las libertades fundamentales –personal, de pensamiento, de asociación, de reunión, etcétera– que permiten la expresión de las diferencias. Además, es la única forma de gobierno en la que la legitimidad de las normas colectivas proviene de abajo, de los ciudadanos. Es

decir, se opone a cualquier proyecto que intente imponer una verdad (revelada o inventada) desde arriba, autocráticamente.

Debido a ello, por ejemplo, la cruzada que ha emprendido el papa Benedicto XVI contra lo que él llama la “dictadura del relativismo”⁴⁴ es, además de peligrosa, contradictoria e imprecisa: dictatorial es el absolutismo, no el relativismo. Sólo las dictaduras abrazan una única verdad, una única fe, una única revelación. Condenar el relativismo es, en cierto sentido, condenar la democracia; es abonar en el terreno de las concepciones dictatoriales.⁴⁵ Lo mismo vale, obviamente, para las interpretaciones fundamentalistas de cualquier credo: en mayor o menor medida ciertas versiones de la “segunda evangelización” católica emprendida por Juan Pablo II que, por ejemplo, han echado raíces en la Polonia de los hermanos Kaczyński; la agenda de ciertos movimientos pentecostales y neopentecostales en Estados Unidos que dieron origen al concepto de “fundamentalismo”; la reislamización de muchos Estados musulmanes después de la revolución iraní de 1979; el proyecto político, dentro y fuera de Israel, de los grupos y movimientos (ultra)ortodoxos judíos, entre otros, son fenómenos que persiguen fines declaradamente antimodernos y, por lo mismo, entran en franca contradicción con los fundamentos de la democracia constitucional.⁴⁶ Y ello, no está de más reiterarlo, porque este modelo de organización política sólo existe sobre los cimientos de las libertades, el derecho a la diferencia, la tolerancia y el valor de la pluralidad. En pocas palabras: la democracia constitucional sólo florece sobre la base de un Estado laico y tolerante.

II

La hermandad entre el relativismo y la democracia no implica que ésta rechace los valores. Todo lo contrario: el *valor* de la democracia reside precisamente en que tal forma de gobierno es el receptáculo en el cual caben valores, ideas, creencias y convicciones de signos diversos. Se trata de un sistema de gobierno

fundado en la laicidad. El valor de la democracia es un valor civil, no un valor moral o religioso. De hecho, la edificación de las instituciones democráticas exige que ciertos principios civiles (como la laicidad y la tolerancia) sean incondicionalmente respetados, pero se trata de los principios que hacen posible la convivencia de valores y objetivos morales y religiosos plurales y, desde este punto de vista, relativos. El relativismo de la democracia es, entonces, el relativismo de las instituciones, del conjunto de reglas para la convivencia civil y no necesariamente el relativismo de las convicciones individuales. De hecho, las instituciones democráticas sientan las bases para que los ciudadanos abracen sus convicciones personales libremente: por eso es el terreno propicio para cultivar la autonomía moral. Esas convicciones pueden ser, si así lo deciden libremente las personas, de carácter religioso, pero para ser compatibles con el arreglo democrático no deben ser totalitarias.

En efecto, la democracia es una forma de gobierno que únicamente rinde frutos en ciertas condiciones sociales. Desde esta perspectiva, el proyecto de la laicidad adquiere una dimensión política, pero también social. La ciudadanía democrática –los hombres y mujeres que integran la comunidad política– se funda en la convicción generalizada de que las personas tienen un derecho igual a ser diferentes y, por lo tanto, en el valor de la tolerancia ante las ideas, creencias, expresiones, etcétera, distintas a las propias. Así las cosas, si bien es cierto que el pensamiento laico tiene una proyección institucional concreta, también lo es que la laicidad debe ser un valor socialmente vivo y activo. Sólo de esta forma, más allá de lo que digan las normas y declaren los políticos, logra ser un pilar del Estado democrático.

LAICIDAD E IGUALDAD

I

Para desvelar las vinculaciones que existen entre la laicidad y el principio de igualdad –algunas de las cuales ya han sido delineadas en las páginas precedentes–, es conveniente contar con una noción simple de este último concepto. Según Luigi Ferrajoli:

Igualdad es un término normativo: quiere decir que los “diferentes” deben ser respetados y tratados como iguales; y que, siendo esta una norma, no basta enunciarla sino que es necesario observarla y sancionarla. “Diferencia(s)” es un término descriptivo: quiere decir que de hecho, entre las personas, hay diferencias, que la identidad de cada persona está dada, precisamente, por sus diferencias, y que son, pues, sus diferencias las que deben ser tuteladas, respetadas y garantizadas en obsequio al principio de igualdad.⁴⁷

En efecto, la realidad nos indica que los seres humanos somos diferentes por muchas razones. Pero precisamente por eso, si queremos convivir en paz *debemos* tratarnos como iguales. Desde esta óptica, el derecho a la legítima diferencia se fundamenta precisamente en el principio de igualdad. Observando el problema desde el cristal de la laicidad, en una sociedad democrática, al responder a las dos preguntas canónicas en materia de igualdad –igualdad *entre quiénes* e igualdad *en qué cosa*– decimos que *todos* tenemos el mismo *derecho* a ser –a pensar, a actuar, a creer, etcétera– *diferentes*. Somos titulares de ese derecho porque somos *igualmente* dignos por ser personas. La autonomía moral y la libertad de conciencia, por tanto, adquieren sentido sobre esa base igualitaria.

Este reconocimiento nos invita a buscar “los valores primarios que son necesarios satisfacer para el logro de una vida humana autónoma y digna”⁴⁸ para todas las personas. Es decir, supone

buscar algunos principios laicos pero universales que, dado su valor para la vida individual y colectiva, queden a salvo de las transacciones, negociaciones, mermas, violaciones, etcétera. La concepción del individuo que está detrás de esta construcción moderna se conoce como “individualismo ético” y, al igual que la idea de la laicidad, tiene raíces en el pensamiento ilustrado. Su núcleo teórico es fácil de verbalizar pero difícil de poner en práctica: cada individuo –cada hombre y cada mujer– vale por lo que es y no por lo que cree o por su pertenencia a un grupo –a una comunidad, a una iglesia, etcétera– determinado. Los principios universales que sustentan este postulado y que no tienen un carácter *trascendente* pero sí un valor objetivo son: a) la autonomía (el respeto a las personas y a la posibilidad de que proyecten y ejecuten su propio plan de vida); b) la beneficencia (que exige prevenir o eliminar el daño y promover el bien); c) la no maleficencia (que obliga a no causar daño a otro); y d) la igualdad (que supone tratar a las personas de la misma manera a menos que entre ellas se dé una diferencia relevante). Como sostiene Rodolfo Vázquez, se trata de principios que “no se construyen arbitrariamente, ni se proponen dogmáticamente, sino que se levantan sobre la aceptación de un dato cierto: el reconocimiento y la exigencia de satisfacción de las necesidades básicas”.⁴⁹

Así las cosas, la relación profunda entre la laicidad y el principio de igualdad se zanja en un terreno que antecede a las creencias o pertenencias individuales: todas las personas valen por lo que son y, por lo mismo, debe protegerse su autonomía moral y su libertad para pensar lo que quieran y expresar lo que piensan (esto, obviamente, siempre que respeten los derechos de los demás). Los principios morales que acabamos de enunciar ofrecen el piso mínimo necesario para articular las diferencias que emanan del ejercicio de dicha autonomía: tratar igual a los diferentes, procurando su bien y evitándoles el mal, es un imperativo moral de matriz ilustrada.

II

Es verdad que a lo largo de la historia han existido –y siguen existiendo– defensores de la laicidad (del Estado laico) que no respetan ni promueven el principio de igualdad.⁵⁰ Por ello, como ya lo advertimos, es posible defender la laicidad del Estado sin fomentar su democratización. Sin embargo, me parece que esa forma de entender la laicidad arrastra un defecto teórico: una verdadera defensa de la libertad de conciencia supone reconocer que esa libertad vale para todos y esto implica aceptar que *todas las personas tienen igual* capacidad para pensar por su cuenta. De hecho, si no me equivoco, el auténtico defensor de la laicidad debe reconocer que todos somos iguales por lo menos en una cosa: en la capacidad para ejercer nuestra libertad de conciencia. De ahí que en principio y dentro de ciertos límites impuestos por los derechos de terceros todo defensor de la laicidad coincida en que nadie debe ser censurado, castigado, etcétera, por lo que piensa, cree o expresa. Desde esta perspectiva la laicidad y el principio de igualdad vuelven a encontrarse.

No obstante, en la actualidad, en pleno siglo XXI, millones de seres humanos reciben un trato desigual por sus creencias, convicciones o ideas. En efecto, más allá de lo que dicta la teoría, muchas mujeres y hombres son discriminados por profesar una religión determinada o por no profesar ninguna. Y esto sucede un poco en todos los ámbitos de la vida: en comunidades indígenas de las cuales se expulsa a los fieles de las religiones minoritarias; en escuelas que no aceptan como alumnos a los niños y niñas que no pertenecen a una Iglesia determinada; en oficinas públicas donde los cargos son exclusivos para los fieles de una religión o para los seguidores de una Iglesia, etcétera. La discriminación por motivos religiosos es, en los hechos, moneda corriente en el mundo contemporáneo. Incluso en las comunidades más pequeñas –como pueden ser las familias– se aplica un trato diferenciado a miembros que deciden ejercer su autonomía moral y su libertad de conciencia: “no invites a Fulanita porque es di-

vorciada”, “no te llesves con Sutano y Mengana porque viven en unión libre”, “no le hables a Perenganito porque no va a misa”, “no te juntes con Perengana porque usa falda”, “no visites a Fulana porque no se cubre la cabeza”, “no contrates a Mengano porque trabaja el sábado”, y así sucesivamente. Pues bien, a la luz de lo que he sostenido hasta ahora, toda discriminación por motivos religiosos rompe frontalmente con el principio de la laicidad. A estas alturas del ensayo, la razón debe ser fácil de adivinar: si nadie posee la Verdad, nadie debe recibir un trato diferenciado por su religión, sus opiniones o sus preferencias.

El principio de no discriminación nos dice, simple y llanamente, que una persona o un grupo de personas no deben ser objeto de diferenciaciones en virtud de un cierto rasgo o característica que les sea propio. Entre esos rasgos o características se encuentran precisamente su religión o sus opiniones sobre este tema (o sobre cualquier otro). Por lo tanto, ninguna distinción, exclusión o ventaja basada en las convicciones religiosas o éticas de las personas que rompa con la igualdad de trato o de oportunidades se encuentra justificada.⁵¹ El artículo 1 de nuestra *Constitución*, en sintonía con los documentos internacionales en la materia, es claro al respecto: “Queda prohibida toda discriminación motivada por [...] la religión, las opiniones [...] o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas”.⁵²

III

El imperativo anterior vale para todos: para el Estado, para los individuos y para las iglesias. Sobre todo estas últimas deben respetar con escrúpulo la regla. Y deben hacerlo en dos sentidos: reconociendo igual dignidad a las personas que profesan creencias distintas o que no profesan ninguna y, en consecuencia, absteniéndose de querer imponer sus dogmas y reglas a la comunidad política. De ello no sólo depende una manifestación relevante del principio de igualdad sino también, en una paradoja

aparente, la autonomía de las propias iglesias ante el Estado. Si éstas no respetan la separación de esferas y no contienen sus pulsiones hegemónicas no podrán exigir que el Estado respete su vida interior. Pensemos en un tema en el cual algunas iglesias han sido particularmente beligerantes: los matrimonios o uniones entre personas de un mismo sexo. Cuando estas uniones han sido legalmente reconocidas, ciertas iglesias –en particular la católica y algunas iglesias protestantes– han intentado boicotear la decisión adoptada por el legislador democrático.⁵³ Para ponderar la dimensión de esta intromisión inaceptable en los asuntos públicos propongo imaginar cuál sería la reacción de la jerarquía eclesiástica si en aras del principio de no discriminación por razones de sexo también consagrado en las constituciones democráticas y en los tratados internacionales el Estado exigiera a una Iglesia reconocer el derecho de las mujeres a ejercer el sacerdocio.⁵⁴ Seguramente la Iglesia en cuestión, no sin razón, pondría el grito en el cielo y alegaría que el Estado ha sobrepasado sus funciones. Pues bien, si las iglesias quieren que sus reglas sean respetadas deben hacer lo propio. Sólo así las personas podremos ejercer libremente nuestra autonomía y nuestras libertades.

De hecho, en un Estado laico y democrático lo ideal es que las normas jurídicas sean normas permisivas –no obligatorias, no prohibiciones– con la finalidad de que las personas puedan optar por el plan de vida que mejor se ajuste a sus propias convicciones morales. En un contexto de libertades cada uno de nosotros es el único responsable de sus decisiones y de sus acciones. Y esto es así porque tenemos el derecho –en igualdad de condiciones– de expresar y manifestar nuestras creencias y convicciones en un marco de respeto y pluralidad. Por lo mismo, ante los temas controvertidos y difíciles, la laicidad es sumamente importante: es la garantía de que podremos expresar nuestras diferencias para alcanzar acuerdos provisionales que nos permitan convivir sin que nadie imponga su *verdad* a los demás. Y no lo perdamos de vista, se trata de un derecho individual, personalísimo, no de una potestad de las corporaciones o de los grupos de interés, de ahí que

en la deliberación democrática todas las voces tienen el derecho de participar, pero deben hacerlo a título personal y en igualdad de condiciones.

IV

Concluyo señalando con una convicción personal que es en el ámbito educativo en el que más debe notarse la vinculación entre la laicidad y el principio de igualdad. En un Estado democrático todos los niños y las niñas, sin excepciones, deben recibir las mismas herramientas intelectuales para vivir una vida digna y moralmente autónoma. La única manera de hacerlo sin menoscabo de las creencias que aprendan en sus casas es ofreciéndoles un espacio escolar laico y plural. En la escuela, las niñas y los niños deben aprender a convivir y a entablar una comunicación abierta con compañeras y compañeros que piensan diferente, y deben hacerlo compartiendo un aprendizaje ilustrado y genuino basado en el uso de la razón crítica.⁵⁵ Es ahí donde se refuerzan las convicciones que hacen de la no discriminación una regla de convivencia fundada en el reconocimiento recíproco y profundo del otro como un ser igualmente digno. Por ello, como advierte Francisco José Laporta, la enseñanza religiosa en las escuelas puede ser algo pernicioso: “Las creencias religiosas siembran en las conciencias los sentimientos infundados de diferenciación, a veces hasta fanáticos y brutales, y resquebrajan con ello la idea de igualdad y percepción de la humanidad como una unidad común a la que todos pertenecemos”.⁵⁶ O para decirlo con Kymlicka, en términos menos definitivos pero igual de contundentes:

Los colegios públicos no enseñan civilidad diciendo únicamente a los estudiantes que sean buenos, sino insistiendo también en que los estudiantes se sienten junto a otros estudiantes de razas y religiones diferentes y cooperen con ellos en los trabajos escolares o en los equipos deportivos. [...] No basta simplemente con decir a los estudiantes que la mayoría de las personas no comparte su religión. Basta con que uno se vea rodeado de personas que comparten el credo propio, para que pueda sucumbir a la tentación de pensar que

todo aquel que rechace la religión que uno ha abrazado es en cierto modo ilógico o depravado.⁵⁷

Si los menores no aprenden a reconocerse recíprocamente una igual dignidad moral e intelectual susceptible de proyectarse a todo el género humano, será difícil contar con sociedades abiertas y pacíficas. Desde siempre el miedo a la diferencia, muchas veces inculcado por las religiones, es causa de tensión y de conflicto. Por ello, la escuela tiene una responsabilidad ineludible: ofrecer un terreno parejo para que los ciudadanos y ciudadanas del futuro entrelacen relaciones afectivas, éticas e intelectuales más allá de sus diferencias. Más allá de los dogmas y de los prejuicios... Porque, después de todo, la escuela es el recinto de la ilustración.

NOTAS

- ¹ De hecho, si lo que buscamos es el surgimiento histórico de una *filosofía* o *pensamiento* laico, podríamos retroceder en el tiempo. Si identificamos la idea de laicidad (prescindiendo del concepto) con la actitud intelectual orientada por la razón e inspirada en la duda, entonces deberemos remontarnos a la Grecia clásica. Si en cambio connotamos la idea en un contexto religioso (y específicamente cristiano) tendremos que desplazarlos, al menos, hasta el Medioevo. Y, por lo que se refiere al uso moderno del concepto, los autores coinciden en que debemos ubicarlo en Francia en época reciente. Pero si lo que buscamos es un primer ejemplo histórico de la laicidad como proyecto institucional es lícito remontarse al *Edicto de Nantes* de 1598.
- ² En ese sentido, cfr. Giovanni Boniolo, (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Turín, 2006, pp. IX-XXVII.
- ³ Cfr. Guillermo de Ockham, *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*, I, II, 22. Citado por Nicolás Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, Turín, 2001, pp. 624-626, 3ª edición actualizada por Giovanni Fornero. La postura de Ockham, por ejemplo, era plenamente consistente con las enseñanzas de Francisco de Asís (1182-1226). Cfr. Enrico Berti y Giorgio Campanini (dirs.), *Dizionario delle idee politiche*, Editrice Ave, Roma, 1993, pp. 417-427.
- ⁴ La jerarquía eclesiástica rechaza radicalmente esta pretensión: la Verdad religiosa (el dogma) interpretada por la Iglesia, debe estar por encima de la autonomía (de pensamiento) individual. Cfr. Joseph Ratzinger, *Nota doctrinal sobre el compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, Congregación para la doctrina de la fe, www.vatican.va. Citado por Luis Salazar, “Religiones, laicidad y política en el siglo XXI”, en *Isonomía*, núm. 24, ITAM, México, 2006.
- ⁵ Guillermo de Ockham, *op. cit.*, pp. 624-626.
- ⁶ Quizá el pensamiento laico sólo sería compatible con una religión como el deísmo de Voltaire, que pretendía ser universal y antidogmático. Para él, crítico feroz del catolicismo, “en una sociedad regularmente constituida, es infinitamente mejor tener una religión, aunque fuera falsa, que no tener ninguna”, pero nunca ninguna religión debía imponerse a la sociedad. Cfr. Voltaire, *Dizionario filosofico*, Mondadori, Milán, 1977, p. 97.
- ⁷ Remo Bodei, “L’etica dei laici”, en *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 17-27.
- ⁸ Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 299-300.

- ⁹ *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, art. 2.
- ¹⁰ La importancia de esta diferenciación la había detectado Marsilio de Padova: “Sin embargo, el magistrado nunca podrá castigar a nadie sólo porque peca contra la ley divina. De hecho existen muchos pecados mortales contra la ley divina, como la fornicación, que el legislador humano permite incluso cuando es de su conocimiento y que el obispo o sacerdote no puede ni debe castigar a través del poder coactivo. Pero si el pecado del herético contra la ley divina también es prohibido por la ley humana, entonces también se le castiga en este mundo en cuanto viola la ley humana”. Marsilio de Padova, *Il difensore della pace*, Editrice Torinese, Turín, 1975, pp. 368.
- ¹¹ Cfr., entre otros, Luigi Ferrajoli, “Norberto Bobbio. De la teoría general del derecho a la teoría de la democracia”, en Lorenzo Córdova y Pedro Salazar (coords.), *Política y derecho. (Re)pensar a Bobbio*, IJ-UNAM-Siglo XXI, México, 2005, pp. 89-101.
- ¹² Entre los muchos trabajos de Ferrajoli me limito a señalar dos en los que trata específicamente este argumento: Luigi Ferrajoli, “La questione dell’embrione tra diritto e morale”, en *Politeia*, núm. 65, Milán, 2002, y “Norberto Bobbio. De la teoría general del derecho a la teoría de la democracia”, en Lorenzo Córdova y Pedro Salazar (coords.), *op. cit.*, pp. 89-101. Esto, por supuesto, además de su obra más importante hasta ahora, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- ¹³ Cfr. Edoardo Tortarolo, *Il laicismo*, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- ¹⁴ Cfr. Enrico Berti y Giorgio Campanini (dirs.), *Dizionario delle idee politiche*, *op. cit.*
- ¹⁵ Francisco Zarco, “Editorial”, en *Siglo XIX*, del 13 de abril de 1856.
- ¹⁶ La referencia a Cavour es obligada entre otras razones porque era contemporáneo de Juárez y de las *Leyes de Reforma*. La frase a la que he hecho referencia fue pronunciada en un famoso discurso del 27 de marzo de 1861, en el que pedía al papa que renunciara al poder temporal a cambio de las libertades: “*Noi siamo pronti a proclamare nell’Italia questo gran principio; libera Chiesa in libero Statu*” (“Estamos listos para proclamar en Italia este gran principio; Iglesia libre en Estado libre”). Cfr. Edoardo Tortarolo, *Il laicismo*, *op. cit.*, pp. 50 ss.
- ¹⁷ Roberto Blancarte, “Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 24, UNED-UAM, Madrid-México, 2004, p. 19.
- ¹⁸ *Constitución de los Estados Unidos Mexicanos*, art. 130.
- ¹⁹ John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 8.
- ²⁰ *Idem*.
- ²¹ *Ibid.*, p. 14.

- ²² Norberto Bobbio, “Cultura laica, una terza cultura?” en AA. VV., *Colloqui a Torino: cattolici, laici, marxisti attraverso la crisi*, Stampatori, Turín, 1978, p. 39.
- ²³ *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, art. 10.
- ²⁴ Cfr. Michelangelo Bovero, “La intransigencia en el tiempo de los derechos”, en *Isonomia*, núm. 13, ITAM, México, pp. 139-157; y Ernesto Garzón Valdés, “No pongas tus sucias manos sobre Mozart”, en *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 401-415.
- ²⁵ Cfr. Norberto Bobbio, “Cultura laica, una terza cultura?”, *op. cit.*, p. 20.
- ²⁶ Luis Salazar, “Religiones, laicidad y política en el siglo XXI”, *op. cit.*, p. 28.
- ²⁷ Cfr. Fabienne Randaxhe, “La religión en la sociedad estadounidense: un asunto de derecho”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, *op. cit.*, pp. 77-94.
- ²⁸ Cfr. Maria Laura Lanzillo, Voltaire. *La politica della tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 65. La referencia exacta, según indica Lanzillo, se encuentra en Voltaire, “Carta IV”, *Lettere filosofiche*, p. 227.
- ²⁹ La tesis de fondo es la siguiente: los ateos son peligrosos porque no se puede confiar en la palabra de una persona que no teme a la divinidad. Cfr. Voltaire, *Dizionario filosofico*, *op. cit.*, pp. 90-101. La tesis contraria fue magistralmente delineada por Pierre Bayle, quien invirtió las suspicacias lockeanas. Según Bayle, eran falsas las razones para suponer que la palabra del ateo valiera menos que la palabra del creyente. Lo cierto era lo contrario: es más sensato confiar en el juramento de un ateo que en el de un hombre de fe porque éste último siempre puede encontrar algún pretexto religioso para faltar a sus compromisos morales. Es más, concluía Bayle, una sociedad de ateos no sólo era posible sino, incluso, deseable. Cfr. Pierre Bayle, “Commentaire philosophique” y “Pensées diverses sur la comète”, en *Oeuvres diverses*, La Haye, 1727.
- ³⁰ *Constitución de los Estados Unidos Mexicanos*, art. 3. Por su parte, el artículo 24 señala lo siguiente: “Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que mas le agrada y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. El congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna. Los actos religiosos de culto público se celebraran ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria”.
- ³¹ Esto, por supuesto, es una simplificación: basta con pensar en el caso de Turquía, que bajo el gobierno de Kemal Attatürk, en los años 20 del siglo pasado, se encaminó desde un Estado islámico hacia uno laico de corte occidental.
- ³² Con ello no se ignora que, en la práctica, la Iglesia Católica se haya resistido (y aún hoy se siga resistiendo) a la pérdida de su influencia en el ámbito político. Por ejemplo, en 1925, con la encíclica *Quas primas*, Pío IX denunciaba que “la peste de nuestra época (*la peste dell’età nostra*) es el llamado laicismo, con sus errores y sus impíos incentivos”, y advertía a “las naciones que el deber de venerar públicamente a Cristo y de obedecerlo no sólo corresponde a los privados, sino

también a los magistrados y a los gobernantes, exigiendo su real dignidad que toda la sociedad se uniforme a los mandatos divinos y a los principios cristianos”. Citado por Cesare Pianciola en “Secularización y laicidad”, en *Parole-chiave*, núm. 33, Roma, 2005, pp. 61-80.

³³ Cfr. Enrico Berti y Giorgio Campanini (dirs.), *Dizionario delle idee politiche*, *op. cit.*, pp. 417-427. Por ejemplo, en una *Lettera pastorale al clero dell'episcopato italiano*, de 1960, el laicismo se considera el origen del marxismo y del naturalismo y se describe como una “difusa mentalidad actual [...] una mentalidad de oposición sistemática y alarmista contra toda influencia que la religión en general y la jerarquía católica en particular pueda ejercer sobre los hombres, sobre sus actividades e instituciones” (citado por Edoardo Tortarolo, *Il laicismo*, *op. cit.* del *Osservatore Romano* del 15 de abril de 1960).

³⁴ Cfr. Ermanno Vitale, *Derechos y paz. Derechos individuales y colectivos*, Fontamara, México, 2004.

³⁵ Cfr. Pierluigi Chiassoni, *El Estado laico según mater ecclesia. Libertad religiosa y libertad de conciencia en una sociedad democrática*, texto presentado por el autor en el seminario “Laicità dello stato e diritti fondamentali”, Universidad de Siena, Italia, 9 y 10 de junio de 2006.

³⁶ En este sentido, por ejemplo, Alessandro Passerin d'Entrèves sostiene que el laicismo, sin ser un fenómeno exclusivamente italiano, “nace propio de la situación particular de un país dominado por la presencia de una Iglesia jerárquicamente organizada y de la consecuente fractura entre clero y laicos”. Más adelante remata: “El laicismo es la contrapartida inevitable del clericalismo y, al parecer, uno sólo existe donde existe el otro; pero no sabría decir por cuál razón ni el uno ni el otro parecen subsistir en los países protestantes (o de formación protestante)”. Cfr. Alessandro Passerin d'Entrèves, *Potere e libertà politica in una società aperta*, Il Mulino, Bolonia, 2005, pp. 201-202. Quizá conviene recordar que Passerin d'Entrèves era un católico practicante que se decía laico pero no laicista.

³⁷ Otra cita de Pío XI (cfr. encíclica *Quas primas* de 1925) es elocuente: con el laicismo “se comienza por negar el imperio de Cristo sobre todas las gentes y el derecho de la Iglesia de enseñar, legislar y gobernar a los pueblos para guiarlos a la beatitud eterna. De esta forma se procede a colocar a la religión cristiana en el mismo plano y en la misma categoría de las religiones falsas; a someterla al poder civil; al arbitrio de los príncipes y de los magistrados; por último, existen quienes llegan a pensar que se debe sustituir a la religión divina con una cierta religión natural, un cierto sentimiento natural. Tampoco han faltado los Estados en los que se ha afirmado que se puede vivir sin Dios, y que hacen de la impiedad y del ateísmo su religión”.

³⁸ Cfr. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (eds.), *Dizionario di politica*, UTET, Torino, 1990.

³⁹ En este sentido, cfr. Nicola Abbagnano, *op. cit.*, pp. 624-626.

⁴⁰ Pierluigi Chiassoni, *op. cit.*, p. 15.

- ⁴¹ Entrevista de C. Ottimo a Norberto Bobbio, en *Laicità*, núm. 3, junio de 1991.
- ⁴² Norberto Bobbio, “Política laica”, en *Tra le due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli, Roma, 1996, p. 36.
- ⁴³ Hans Kelsen, *La democracia*, Il Mulino, Bolonia, 1998, p. 220.
- ⁴⁴ Cfr. homilía *Pro eligendo romano pontifice*, pronunciada el 18 de abril de 2005.
- ⁴⁵ Cfr., entre otros, Giulio Giorello, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina Editore, Milán, 2005, y Remo Bodei, “L’etica dei laici”, en *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 17-27.
- ⁴⁶ Cfr. Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, op. cit., pp. 18-19.
- ⁴⁷ Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 1999, p. 79. Sobre el concepto de igualdad se sugiere consultar Ronald Dworkin, *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003. Para el desarrollo del tema en México la referencia obligada es Miguel Carbonell, *Los derechos fundamentales en México*, CNDH-UNAM, México, 2004.
- ⁴⁸ Rodolfo Vázquez (comp.), *Tolerancia y pluralismo*, Ediciones Coyoacán, México, 2005, p. 10
- ⁴⁹ Rodolfo Vázquez, *Entre la libertad y la igualdad. Introducción a la filosofía del derecho*, Trotta, Madrid, 2006, p. 66.
- ⁵⁰ Por citar un notable ejemplo, tenemos al pensador italiano Benedetto Croce, defensor de la laicidad aunque no era un pensador igualitarista. De hecho, era antidemocrático.
- ⁵¹ Al respecto, cfr., Miguel Rodríguez Piñero y María Fernández López, *Igualdad y discriminación*, Tecnos, Madrid, 1986. Sobre el derecho a la no discriminación, cfr. Carlos de la Torre Martínez (coord.), *El derecho a la no discriminación*, III-UNAM, México, 2006, y del mismo autor, *El derecho a la no discriminación en México*, Porrúa, México, 2006.
- ⁵² *Constitución de los Estados Unidos Mexicanos*, art. 1.
- ⁵³ El 27 de septiembre de 2005, por ejemplo, monseñor Giuseppe Betori, secretario general de la Conferencia Episcopal italiana, respondió a las críticas que la Iglesia ha recibido por oponerse públicamente a la aprobación de una ley que reconocería la unión entre homosexuales en Italia: “La Iglesia no se deja intimidar [...] y no dejará de intervenir sobre todos los temas de relevancia moral, como la familia, la vida humana, la justicia y la solidaridad”. Según el funcionario religioso, “sería absolutamente inaceptable un reconocimiento jurídico” de las uniones entre personas de un mismo sexo. Cfr. Miriam Mafai, “I convertiti della sinistra”, en *La Repubblica*, 28 de septiembre de 2005, p. 19.
- ⁵⁴ Sobre este tema, cfr. Umberto Eco y Carlo Maria Martini, *¿En qué creen los que no creen?*, Taurus, México, 1997.

- ⁵⁵ Sobre el tema de la educación para una sociedad democrática, cfr. Rodolfo Vázquez, *Educación liberal. Un enfoque igualitario y democrático*, Fontamara, México, 1997.
- ⁵⁶ Francisco José Laporta, “Religión y escuela”, en *El País*, 12 de julio de 2005.
- ⁵⁷ Will Kymlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 356. Citado por Miguel Carbonell, en *Los derechos fundamentales en México, op. cit.*, pp. 537-538.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, N., *Dizionario di filosofia*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 2001, 3ª edición actualizada por Giovanni Fornero.
- BAYLE, P. “Commentaire philosophique” y “Pensées diverses sur la comète”, en *Oeuvres diverses*, La Haye, 1727.
- BERTI, E. y CAMPANINI, G. (dirs.), *Dizionario delle idee politiche*, Editrice Ave, Roma, 1993.
- BLANCARTE, R., “Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 24, Universidad Nacional de Educación a Distancia-Universidad Autónoma Metropolitana, Madrid-México, 2004.
- BOBBIO, N., “Política laica”, en *Tra le due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli, Roma, 1996.
- _____, “Cultura laica, una terza cultura?” en AA. VV., *Colloqui a Torino: cattolici, laici, marxisti attraverso la crisi*, Stampatori, Turín, 1978.
- BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. y PASQUINO, G. (eds.), *Dizionario di politica*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1990.
- BODEI, R., “L’etica dei laici”, en *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- BONIOLO, G. (ed.), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Turín, 2006.
- BOVERO, M., “La intransigencia en el tiempo de los derechos”, en *Isonomía*, núm. 13, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México.
- CARBONELL, M., *Los derechos fundamentales en México*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.
- CHIASSONI, P., *El Estado laico según mater ecclesia. Libertad religiosa y libertad de conciencia en una sociedad democrática*, texto presentado por el autor en el seminario “Laicità dello stato e diritti fondamentali”, Universidad de Siena, Italia, 9 y 10 de junio de 2006.
- DWORKIN, R., *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003.

- ECO, U. y MARTINI, C. M., *¿En qué creen los que no creen?*, Taurus, México, 1997.
- FERRAJOLI, L., “Norberto Bobbio. De la teoría general del derecho a la teoría de la democracia”, en Lorenzo Córdova y Pedro Salazar (coords.), *Política y derecho. (Re)pensar a Bobbio*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México-Siglo XXI, México, 2005.
- _____, “La questione dell’embrione tra diritto e morale”, en *Politeia*, núm. 65, Milán, 2002.
- _____, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 1999.
- _____, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- GARZÓN VALDÉS, E., “No pongas tus sucias manos sobre Mozart”, en *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.
- GIORELLO, G., *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina Editore, Milán, 2005.
- KELSEN, H., *La democracia*, Il Mulino, Bolonia, 1998.
- KYMLICKA, W., *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003.
- LANZILLO, M. L., Voltaire. *La politica della tolleranza*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- LAPORTA, F. J., “Religión y escuela”, en *El País*, 12 de julio de 2005.
- LOCKE, J., *Lettera sulla tolleranza*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999.
- MAFAI, M., “I convertiti della sinistra” en *La Repubblica*, 28 de septiembre de 2005.
- PADOVA, M. de, *Il difensore della pace*, Editrice Torinese, Turín, 1975.
- PASSERIN D’ENTRÉVES, A., *Potere e libertà politica in una società aperta*, Il Mulino, Bolonia, 2005.
- PIANCIOLA, C., en “Secularización y laicidad”, en *Parolechiave*, núm. 33, Roma, 2005.
- RANDAXHE, F., “La religión en la sociedad estadounidense: un asunto de derecho”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 24, Universidad Nacional de Educación a Distancia-Universidad Autónoma Metropolitana, Madrid-México, 2004.
- RODRÍGUEZ PIÑERO, M. y FERNÁNDEZ LÓPEZ, M., *Igualdad y discriminación*, Tecnos, Madrid, 1986.
- SALAZAR, L., “Religiones, laicidad y política en el siglo XXI”, en *Isonomía*, núm. 24, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México, 2006.

- TAMAYO, J. J., *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2004.
- TORRE MARTÍNEZ, C. de la (coord.), *El derecho a la no discriminación*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.
- _____, *El derecho a la no discriminación en México*, Porrúa, México, 2006.
- TORTAROLO, E., *Il laicismo*, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- VÁZQUEZ, R., *Entre la libertad y la igualdad. Introducción a la filosofía del derecho*, Trotta, Madrid, 2006.
- _____, (comp.), *Tolerancia y pluralismo*, Ediciones Coyoacán, México, 2005.
- _____, *Educación liberal. Un enfoque igualitario y democrático*, Fontamara, México, 1997.
- VITALE, E., *Derechos y paz. Derechos individuales y colectivos*, Fontamara, México, 2004.
- VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, Mondadori, Milán, 1977.
- ZARCO, F., "Editorial", en *Siglo XIX*, del 13 de abril de 1856.

SOBRE EL AUTOR

Pedro Salazar Ugarte es licenciado en derecho por el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) y doctor en filosofía política por la Universidad de Turín, Italia. Fue alumno de Michelangelo Bovero. Trabajó en el Instituto Federal Electoral (IFE), como asesor jurídico, de 1994 a 1999. Actualmente es profesor e investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIJ-UNAM), de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), de la Facultad de Derecho de la UNAM y del Centro de Investigación y Docencia Económica (CIDE).

Es autor de la obra *La democracia constitucional. Una radiografía teórica*, editada por el Fondo de Cultura Económica y el IIJ-UNAM (2006). Con Ricardo Becerra y José Woldenberg ha escrito las obras *La Mecánica del cambio político en México* (2005) y *La reforma electoral de 1996* (1997). Con Miguel Carbonell publicó el libro *Separación de Poderes y régimen presidencial en México* (IIJ-UNAM).

Ha coordinado libros sobre las teorías de Norberto Bobbio y Luigi Ferrajoli y traducido al español obras de este último, de Ermanno Vitale, Paolo di Lucia, Ricardo Guastini y Michelangelo Bovero.

Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel 1).

DIRECTORIO

Presidencia del Conapred y de la Junta de Gobierno, Gilberto Rincón Gallardo.

Junta de Gobierno

Eugenia del Carmen Diez Hidalgo, Ernesto Javier Cordero Arroyo, Gustavo Nicolás Kubli Albertini, Mauricio Hernández Ávila, Bernardo Emilio Fernández del Castillo Sánchez, Jorge Santibáñez Romellón, Ramón Díaz de León Espino, Patricia Espinosa Torres, Lorena Martínez Verduzco, Luis de la Barreda Solórzano, Roberto Javier Blancarte Pimentel, Miguel Carbonell Sánchez, Rosa María Álvarez de Lara, Arturo Díaz Betancourt, Mario Luis Fuentes Alcalá, Olivia Joanna Gall Sonabend, Lourdes Arizpe Schlosser, María Eugenia Antúnez Farrugia, Rocío García Gaytán, Rodrigo Cárdenas Gómez, Isabel Priscila Vera Hernández, Blanca Araceli Fajardo Martínez, Laura Bartel Hofer, Ricardo López Flores, Adriana González Furlong, Jorge A. Saavedra López, Laura Hernández, María Cecilia Landerrecho Gómez Morín, Sergio Medina González, Guillermo Octavio Huerta Ling, Rogelio Arias Pérez, Raúl Medina Rodríguez, José López Villegas

Asamblea Consultiva

Rosa María Álvarez de Lara, María Eugenia Antúnez Farrugia, Roberto Javier Blancarte Pimentel, José Luis Buendía Hegewisch, Renee Dayan Shabot, Mario Luis Fuentes Alcalá, Olivia Joanna Gall Sonabend, Roberto Gutiérrez López, Claudia Hinojosa Corona, Arturo Díaz Betancourt, Ana María Latapí, María Angélica Luna Parra, Covadonga Pérez Villegas, Alejandro Quintero Novella, Rogelio Hernández López, Jesús Eduardo To-

Iledano Landero, Estela Andrea Serret Bravo, Paloma Bonfil,
María de la Luz Lina Casas Martínez de Gargari

CONAPRED

Secretaría Técnica y Dirección de Coordinación Territorial e Interinstitucional, MARÍA JOSÉ MORALES GARCÍA

Dirección General Adjunta de Estudios, Legislación y Políticas Públicas, JOSÉ LÓPEZ VILLEGAS

Dirección General Adjunta de Quejas y Reclamaciones, VILMA RAMÍREZ SANTIAGO

Dirección General Adjunta de Vinculación, Programas Educativos y Divulgación, JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ ESPÍNDOLA

Dirección de Administración y Finanzas, JOSÉ LUIS PÁEZ CABALLERO

Programa de Atención a las Demandas Ciudadanas y Problemas de la Diversidad Sexual en Materia de Discriminación, ARTURO DÍAZ BETANCOURT

Programa para la Defensa de los Derechos y la Dignidad de las Personas con Discapacidad, AMALIA GAMIO RÍOS

La laicidad:
antídoto contra la discriminación,
número 8 de la colección
“Cuadernos de la igualdad”
del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación
se terminó de imprimir en junio de 2007 en los talleres
de Impresora y Encuadernadora Progreso, SA.
El tiraje constó de 15,000 ejemplares
más sobrantes para reposición.
La edición estuvo al cuidado de la
DIRECCIÓN GENERAL ADJUNTA DE VINCULACIÓN,
PROGRAMAS EDUCATIVOS Y DIVULGACIÓN
DEL CONAPRED