

UN MARCO TEÓRICO PARA EL TRATAMIENTO DE LA DISCRIMINACIÓN POR MOTIVOS RELIGIOSOS

Luis González Placencia y
Mario Alfredo Hernández Sánchez***

SUMARIO:

1. Introducción; 2. El lugar de la religión en la vida pública; 2.1. La idea de la razón pública para el ajuste de la convivencia entre doctrinas comprensivas razonables diversas; 2.2. El laicismo y la tolerancia como valores democráticos fundamentales; 2.3. Hacia una concepción magra de la ciudadanía; 3. Conclusión; 4. Fuentes de consulta.

* Presidente de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, doctor en política criminal; egresado *magna cum laude aprobatur* del Instituto Internacional de Sociología Jurídica, con sede en Oñati, España, donde obtuvo el Master in Law. Es también licenciado en psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

** Asesor de la Presidencia de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, doctor en Filosofía moral y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa.

Recibido: 27 de marzo de 2013

Aceptado: 2 de julio de 2013

Resumen:

La tolerancia y el laicismo son considerados como ejes rectores del sistema democrático y debido a que son de suma importancia por la pluralidad religiosa en nuestro país, son asuntos que se intersectan con muchas otras premisas y valores del sistema democrático, por lo tanto en lo referente a garantizar la convivencia pacífica de las personas actualmente se pretende asegurarlos por diversas convenciones, tratados internacionales y por la propia Constitución.

Un reto importante para el Estado democrático de derecho ha consistido en promover la convivencia pacífica entre los creyentes de cualquier religión y de quienes se declaran públicamente como ateos o agnósticos; al tiempo en que se permita efectivamente la participación de los puntos de vista religiosos en los debates públicos, pero también el logro de los consensos en que pueda reconocerse a la mayor parte de la ciudadanía.

Palabras clave: Estado, religión, tolerancia, laicismo.

Abstract:

The tolerance and the secularism considered as guiding principles of the democratic system are extremely important to the religious pluralism in our country being issues that are connecting with many other premises and values of the democratic system, therefore regarding the guarantee of peaceful coexistence of the human being, they have tried to secure them by several conventions, international treaties and by the own Constitution.

A major challenge for the democratic rule of law has consisted in promoting peaceful coexistence among believers of all faiths and also to those who are coming out as atheists or agnostics, allowing the involvement of the different points of religious views in public debates but also the achievement of the consensus that can be recognized by most of the citizenry.

Keywords: State, religion, tolerance, secularism.

1. Introducción

Las sociedades democráticas contemporáneas han llegado a un consenso, expresado en los distintos ordenamientos constitucionales y legislación derivada, así como en las convenciones y tratados internacionales relativos al tema, en torno a la necesidad de proteger el derecho fundamental de las personas a profesar un credo religioso elegido de manera autónoma. Este derecho se desenvuelve en ciertas libertades de carácter positivo, es decir, en capacidades para actuar individualmente o conducirse socialmente, tales como la libertad de las personas para vivir de acuerdo con sus convicciones religiosas si éstas no fundamentan conductas contrarias a la propia legalidad, la de expresar públicamente las facetas de su identidad que se asocian a dichas convicciones, así como la libertad de socializar en su núcleo familiar y social inmediato los principios y enseñanzas asociados a su credo religioso. Por otra parte, lo que la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 prescribe en su Artículo 18 como el "derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión" implica también libertades de tipo negativo; es decir, la garantía de que no existan coacciones externas para que las personas ejerzan tal derecho. En este sentido, los estados tienen la obligación de garantizar que ellas no sean obligadas a abandonar sus convicciones religiosas debido a coerciones externas, a la posibilidad de experimentar violencia en su persona o bienes, a la amenaza de ser expulsadas de sus comunidades o a causa de las restricciones para el disfrute de derechos y oportunidades que tales convicciones les pueden acarrear.

Así, se puede observar que los derechos fundamentales a la libertad de credo religioso y a la no discriminación por motivos religiosos, reconocidos respectivamente en los Artículos 24 y 1º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, tienen un carácter complejo porque implican el aseguramiento de espacios libres de violencia para el ejercicio de la práctica religiosa, así como la restricción del poder de la autoridad o los particulares para interferir con este derecho y otros fundamentales en el caso de las personas que profesan credos religiosos que no son mayoritarios o a los que se asocian estereotipos y prejuicios

discriminatorios. Al ser derechos complejos que se ejercen en el entramado institucional y legal que definen los valores democráticos de igualdad, libertad, tolerancia, laicismo, neutralidad estatal y pluralismo, la libertad de credo religioso y la no discriminación por motivos religiosos constituyen indicadores de la vigencia del Estado de derecho y la legitimidad democrática en una comunidad política.

El laicismo y la tolerancia son ejes rectores del sistema democrático en lo que se refiere a garantizar la convivencia pacífica entre personas con orientaciones religiosas en particular y valorativas en general que son diversas, y que representan fuentes potenciales de conflicto si dichos valores no se constituyen como directrices del razonamiento político, el diálogo ciudadano y la promoción del acceso a derechos y oportunidades. Como ha señalado el filósofo estadounidense John Rawls, las instituciones liberales asignan una carga semántica positiva al laicismo y la tolerancia porque reconocen, de manera implícita, que el pluralismo doctrinario y religioso "es resultado natural de las actividades de la razón humana en regímenes de instituciones libres y duraderas. Considerar un desastre el pluralismo razonable es considerar también que es un desastre el ejercicio de la razón en condiciones de libertad."¹

De hecho, el informe realizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en el año 2005 sobre el estado de la democracia en América Latina, "La democracia en América Latina: Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos",² señala que uno de los indicadores para poder afirmar que en la región se está avanzando hacia la consolidación de la democracia es que existan cada vez mayores espacios públicos para debatir las condiciones de la libertad religiosa, establecer intercambios discursivos entre las distintas religiones en el marco del respeto mutuo y que esté socialmente generalizado un nivel de tolerancia suficiente como para no acarrearle exclusión, discriminación o violencia a quienes manifiestan una actitud crítica frente a los dogmas

¹ RAWLS, John. "*Liberalismo político*". México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 16

² Sitio electrónico "*La democracia en América Latina*" del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo: <http://democracia.undp.org/Informe/Default.asp?Menu=15&Idioma=1>. [Fecha de consulta: 24 de junio de 2012.]

de la religión dominante, profesen un credo minoritario o elijan simplemente el ateísmo o el agnosticismo. Adicionalmente, el referido informe del PNUD señala que sólo protegiendo la libertad de conciencia, pensamiento y religión, al tiempo que el Estado sume su obligación de garantizar la seguridad de todas las personas que profesan un credo religioso dominante, recesivo o en proceso de expansión, será posible reconciliar a las sociedad multiculturales que están marcadas por las desigualdades sociales y un pasado de autoritarismo. La anterior observación resulta relevante para el caso mexicano, cuya historia moderna está marcada, por ejemplo, por la Guerra Cristera de finales de la década de 1920, por la infravaloración de las herencias judía y musulmana o por la intolerancia hacia los cultos emergentes que se alimentan principalmente de la disidencia del catolicismo. Como ha señalado Gilberto Rincón Gallardo, la aceptación acrítica de la ideología del mestizaje, "cuyo máximo valor era la idea de una condensación racial y cultural que daba identidad a una nación unitaria e integrada" tuvo como consecuencia la declaración "de que en México no existía discriminación".³

Desconocer la pluralidad religiosa de la realidad social mexicana es consecuencia de la naturalización de la discriminación por motivos religiosos en las prácticas sociales y el imaginario colectivo. En este sentido, lo que se necesita, en el caso de una comunidad política que intenta elevar el rendimiento social de su frágil sistema democrático, es construir narraciones históricas plurales, que den cabida a todas las voces del espectro de credos religiosos presente en el país, y que dichas narraciones sean el punto de partida para una discusión pública referida a las condiciones para el ejercicio de los derechos fundamentales a la libertad religiosa y a la no discriminación por motivos religiosos.⁴ En cualquier caso –y, aunque como afirma el informe del PNUD, las condiciones para el ejercicio del derecho a profesar una creencia religiosa

³ RINCÓN Gallardo, Gilberto. "Entre el pasado definitivo y el futuro posible. Ejercicios de reflexión política en clave democrática". México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 77

⁴ Para una revisión de la forma en que las narraciones referidas al pasado y los momentos fundacionales pueden integrarse en un sentido incluyente y plural, para incluir a la diversidad de actores sociales y políticos, véase: LARA, María Pía. "Hacia un nuevo imaginario social: La cuestión de la identidad colectiva global". En: RENDÓN Alarcón, Jorge (ed.). "Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales". México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Juan Pablos editor, 2007, pp. 283-324

distan de ser ideales—, se han hecho avances importantes para garantizar universalmente este derecho fundamental. Sin embargo, esta asignatura pendiente no se refiere exclusivamente a los países de economías emergentes o de rendimiento democrático precario. El derecho a la no discriminación por motivos religiosos es todavía un asunto que difícilmente se incluye en las agendas políticas nacionales para la discusión de las condiciones institucionales de su aseguramiento, a no ser que sea a propósito de la coyuntura política o los estallidos sociales.⁵ Aún más, la reivindicación de este derecho por parte de quienes profesan una religión que no es mayoritaria en ciertas comunidades nacionales, todavía es un asunto que genera polarización social, dada la identificación acrítica entre comunidad cultural y comunidad política.

A la luz de lo anterior, es necesario formular el marco teórico para la aprehensión de las manifestaciones concretas de la discriminación por motivos religiosos en el mundo contemporáneo, a partir de una revisión de cuatro dimensiones en que las libertades de conciencia y creencia religiosa se intersectan con otras tantas premisas y valores del sistema democrático. Primero, se revisará la manera en que la religión representa un elemento constitutivo, entre muchos otros, de la identidad personal y colectiva, incluso en el marco de sociedades seculares y posmetafísicas. Sólo entonces serán comprensibles las afectaciones que, para la calidad de vida de las personas, significa la discriminación por motivos religiosos. Posteriormente, se analizará lo que significa una sociedad bien ordenada en los términos que define la convivencia pacífica entre personas con orientaciones valorativas y religiosas diversas, y cómo, para el logro de tal objetivo, se constituye una idea de razón pública como directriz del razonamiento político. Este marco institucional constituiría el espacio de libertad para el ejercicio de los derechos al libre credo religiosos y la no discriminación por motivos religiosos; también constituiría la plataforma

⁵ Así ha ocurrido en años recientes, por ejemplo, en Francia, a propósito del uso del velo islámico por parte de las mujeres que asisten a las instituciones de educación superior; en Estados Unidos, a partir de los ataques que los grupos católicos han realizado sobre las clínicas en que se practican abortos legales; o en Alemania, debido a la discusión sobre la prohibición del discurso antisemita. Todos estos casos implican una reconsideración del derecho a la no discriminación por motivos religiosos, o de algunas de sus libertades asociadas; sin embargo, su permanencia en el debate público y su inclusión en las agendas legislativas no siempre han tenido la repercusión adecuada.

para la constitución de un espacio público democrático de calidad, en donde los discursos religiosos pudieran interactuar críticamente con los de otro tipo. En un tercer momento, se revisará la relación entre los valores de la tolerancia y el laicismo, a la luz de la lectura novedosa de la legitimidad democrática como el compromiso de los gobiernos con la garantía, promoción y defensa universales de los derechos fundamentales. Un Estado laico toma distancia tanto de los modelos jacobino –que calificaría a cualquier credo como superstición contraria a la razón ilustrada – como del neutral asociado al giro culturalista – incapaz de ser crítico frente a aquellas formas religiosas que alientan prácticas contrarias a los derechos fundamentales garantizados de manera universal. El problema fundamental para el Estado democrático laico consiste en promover la convivencia pacífica entre los creyentes de cualquier religión y quienes se declaran públicamente como ateos o agnósticos; al tiempo que se establecen criterios para la deliberación pública que permitan, efectivamente, la participación de los puntos de vista religiosos en los debates públicos, pero también el logro de consensos en los que pueda reconocerse la mayor parte de la ciudadanía, dado que promueven sus intereses particulares y son compatibles con el respeto incondicional a sus derechos fundamentales. Finalmente, se discutirá el significado de lo que la filósofa de origen turco Seyla Benhabib ha denominado una *concepción magra de la ciudadanía*, como recurso político y jurídico para disociar a la comunidad política de la comunidad cultural, y así garantizar universalmente el disfrute de las protecciones jurídicas contempladas en los ordenamientos constitucionales modernos, con independencia de la filiación religiosa o cultural en general de las personas. Esta concepción magra de ciudadanía – despojada de todos aquellos rasgos de *color local* que configuran la identidad individual pero que también han estado históricamente asociados a formas de discriminación– permitiría no sólo el establecimiento de un espacio de libertad para la toma de aquellas decisiones relacionadas con la conciencia y la expresión de las ideas religiosas propias, sino que también representaría la posibilidad de habilitar a los grupos tradicionalmente discriminados por motivos religiosos para el ejercicio pleno de todos sus derechos.

2. El lugar de la religión en la vida pública

Un problema fundamental para la teoría política contemporánea consiste en formular una teoría de la justicia y la distribución equitativa de derechos y oportunidades, en el marco de la pluralidad que define el espectro de creencias y formas de vida que son consecuencia de las orientaciones valorativas y religiosas diferenciadas que conviven en el mundo contemporáneo. Entre las narrativas que permiten a las personas construir sus identidades, tanto a nivel individual como colectivo, las de tipo religioso ocupan un papel destacado. Incluso, buena parte del impulso para ingresar al espacio público y discutir los problemas que dividen a la sociedad, está dado por la importancia que las personas otorgan a la defensa de sus convicciones religiosas y los valores asociados a éstas.⁶

Como ha señalado Clifford Geertz, el fenómeno religioso no sólo se refiere a los rituales y vínculos sociales que genera, sino, de una forma políticamente relevante, implica la comprensión de cómo "las convicciones de las personas referidas a lo 'auténticamente real', aunque no se hagan explícitas, así como las disposiciones que les inducen, dan consistencia a su sentido de lo razonable, lo pragmático, lo humano y lo moral".⁷ Geertz es consciente de que buena parte del impulso existencial para dotar de sentido a nuestras acciones y prácticas sociales posee un sustrato religioso, pero que dichas demandas de sentido deben –por decirlo de alguna manera– encontrar su espacio en un panorama político definido por la proliferación de marcos religiosos y peticiones de reconocimiento asociadas a éstos. Por esta razón, aunque la religión dota de sentido a las identidades individual y colectiva, las sociedades democráticas la han vinculado con un derecho que se ejerce a título personal y que define un espacio de libertad para la conciencia individual. En el mundo contemporáneo, los conflictos religiosos no ocurren al interior de la conciencia desgarrada por las cuitas existenciales, sino que "tienen lugar

⁶ Para un análisis de la forma en que las narrativas religiosas se imbrican en el debate público, para redefinir las identidades colectivas, véase: TAYLOR, Charles. "A Secular Age". Nueva York, Harvard University Press, 2007.

⁷ GEERTZ, Clifford. "The Interpretation of Cultures". Nueva York, Basic Books, 1973, p. 124 (en adelante, la traducción de este fragmento y de otras referencias en inglés, es mía).

en el espacio abierto, cuando los ciudadanos gritan a pleno pulmón, en la plaza pública, que sus convicciones religiosas son mejores que las del vecino.⁸

En este mismo sentido, Martha C. Nussbaum ha señalado que la posibilidad de forjarse una visión de lo trascendente en términos religiosos, y de actuar a partir de estas convicciones dentro del marco que establece la ley común, es uno de los indicadores que permiten determinar si la vida de una persona es de calidad o no.⁹ Desde esta perspectiva, resulta incoherente con los valores democráticos de pluralidad, tolerancia y respeto a la diferencia proceder de manera persecutoria contra los discursos religiosos, cuya presencia en la vida pública es insoslayable – aunque esto no signifique que su integración a los debates públicos ocurra sin restricciones. Lo anterior ha sido puesto de relieve, por ejemplo, por el sociólogo alemán Max Weber, quien señaló que vivimos en un mundo desencantado, en el que se han multiplicado las esferas de valor y han proliferado las concepciones morales y religiosas sobre lo que significa una vida valiosa.¹⁰ En este mismo sentido, pretender anular esa diversidad de credos, en un afán por recuperar la unidad doctrinaria y valorativa que la irrupción de la modernidad fracturó –es decir, *reencantar* el mundo– implica desconocer el valor del hecho religioso y la autonomía moral de las personas para decidir por ellas mismas el sentido y la respuesta que darán a las cuestiones existenciales con la mediación de la propia religión.

John Rawls es un autor fundamental para el propósito de configurar una idea de razón pública que permita el ajuste de la convivencia entre personas que sostienen lo que él denomina la variedad de *doctrinas comprensivas razonables*, integradas por aquellas de tipo religioso, filosófico y moral. Esta visión política sobre la razonabilidad de una concepción de la justicia que permita la libertad de conciencia y la profesión del culto religioso dentro de los límites que señala la ley entiende

⁸ GEERTZ, Clifford. "Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics". Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 169.

⁹ Cfr. NUSSBAUM, Martha C. "Women and Human Development". Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 2004

¹⁰ Cfr. WEBER, Max. "El político y el científico". Madrid, Alianza, 1998.

la importancia de los discursos religiosos para configuración de la identidad individual y colectiva; pero también tiene presente la potencial fuente de conflicto que representa la pretensión de las religiones establecidas de incorporar puntos de vista comprensivos en las decisiones vinculantes y en los diseños institucionales que deberían tratar al conjunto de la ciudadanía en pie de igualdad. Para Rawls, el problema fundamental consiste en elaborar una concepción de la justicia política "para un régimen constitucional democrático [...], que la pluralidad de doctrinas razonables –que siempre constituye una característica de la cultura de un régimen democrático libre– pudiera aceptar y suscribir".¹¹ Lo que Rawls quiere lograr con esta secularización de la política no es dar preeminencia a una doctrina religiosa sobre otra, ni despojar al discurso religioso de su pretensión de dotar de sentido a la existencia individual o colectiva, tampoco desacreditar a las personas creyentes como interlocutoras en el debate público. El objetivo del liberalismo político rawlsiano es más modesto, pero no por ello susceptible de convertirse en el foco de un consenso político: por una parte, "indicar el más limitado punto de vista de la concepción política en cuanto articula valores políticos y no todos los valores, al mismo tiempo que da una base pública de justificación"¹²; y, por la otra, indicar que el razonamiento político encuentra su fundamento "en principios de la razón práctica, unidos a concepciones de la sociedad y de la persona, las cuales son, asimismo, concepciones surgidas de la razón práctica".¹³ La afirmación de Rawls en el sentido de preservar la especificidad del dominio de la política como un espacio inclusivo para el diálogo entre personas con diferentes orientaciones religiosas y valorativas, lleva implícito el reconocimiento del pluralismo comprensivo en las sociedades contemporáneas. La comprensión de la necesidad de pensar de manera autónoma los problemas más acuciantes de la vida pública no nos sitúa sin más *al otro lado* de la tradición, pero si nos obliga a una lectura meditada y que no eluda las características propias del tiempo presente. En este sentido, la evolución a través del tiempo del propio problema de la localización de la religión en la vida pública, nos

¹¹ RAWLS, John. "Liberalismo político". *Op. cit.*, p. 13.

¹² *Ibid.*, p. 15.

¹³ *Ibid.*

sitúa en la perspectiva de entender el valor que las sociedades contemporáneas conceden al laicismo y la tolerancia.

Las instituciones liberales de una sociedad democrática no deben ocuparse de lo que las doctrinas religiosas denomina como el más alto bien, dado que dicho aspecto se deja para decidir a cada quien dentro de los parámetros de la libertad valorativa; dichas instituciones no son comprensivas ni adoptan una posición general acerca de las preguntas tradicionales de la religión –¿es la verdad revelada accesible a unos pocos o posible de conocerse por todos?; ¿el orden moral se deriva de una instancia externa y trascendente como Dios o surge en alguna forma de la naturaleza humana?–, sino que permiten que diferentes puntos de vista comprensivo las contesten a su manera. Los problemas generales de las doctrinas religiosas no son de la incumbencia de las instituciones liberales, a menos que afecten la manera en que el trasfondo cultural y sus doctrinas comprensivas tienden a apoyar a un régimen constitucional. Este régimen define un espacio de libertad para la elección de un credo religioso, el cual puede ser ejercido o no por la ciudadanía, de manera voluntaria y a título individual.

El Estado democrático permite la proliferación de los credos religiosos como un asunto de libertad individual, y de la misma manera garantiza que haya condiciones de equidad y respeto para la circulación de estos discursos en el espacio público. Lo que se asume de manera implícita es que una concepción de la justicia elaborada y basada en valores como el pluralismo, la tolerancia y el respeto hacia los credos religiosos y formas de vida ética no mayoritarios debe ser capaz de establecer principios rectores para garantizar la igualdad de oportunidades y de trato, así como para combatir las prácticas discriminatorias por motivos religiosos. Si bien es cierto que la vida pública de una comunidad política se define por un cierto *ethos* – que es producto de la identificación colectiva con un cierto imaginario de valores políticos –, también es verdad que una cultura pública democrática fundamenta la cohesión social en las libertades y derechos que garantiza una Constitución. A este texto constitucional le otorgamos nuestra lealtad en la medida que lo concebimos como producto

de un acuerdo racional entre ciudadanos y ciudadanas que persiguen fines comunes, pero que también se hallan en la competencia por bienes sociales que son escasos, y que por ello mismo requieren una concepción pública –no moral, religiosa ni filosófica– de la justicia. Una visión de este tipo –afín con los puntos de vista liberales en el espectro de orientaciones políticas– encuentra su motivación histórica en

[...] la Reforma y sus secuelas, con las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII. Entonces dio principio algo parecido al criterio moderno de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento. Como bien lo vio Hegel, el pluralismo hizo posible la libertad religiosa, que ciertamente no eran las intenciones de Lutero ni las de Calvino. Por supuesto, revisten decisiva importancia otras controversias, como la de limitar o no el poder de los monarcas absolutos [...] Sin embargo, [...] prevalece el hecho de la división religiosa. Por esta razón, el liberalismo político supone el hecho del pluralismo razonable como un pluralismo de doctrinas comprensivas, que incluye a las doctrinas religiosas y a las no religiosas.¹⁴

El reconocimiento de que la tolerancia es un valor político producto de una historia de cruentos enfrentamientos entre quienes, desde posiciones contrarias, se han creído depositarios de la verdad revelada, muestra que dicho valor no es sólo resultado de la reflexión filosófica o el debate académico. La tolerancia es una consecuencia pragmática del consenso a que las sociedades modernas han arribado y que se refiere a la necesidad de situar en el centro de la vida pública una instancia de mediación para lograr la convivencia armónica entre quienes profesan credos religiosos distintos, los cuales son potenciales fuentes de conflicto. La tolerancia establece directrices para el razonamiento político y, en este sentido, otorga un lugar acotado al discurso religioso en el debate público.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

Si bien es cierto que en el debate público no puede soslayarse las intervenciones que se formulan desde posiciones religiosas para, por ejemplo, discutir el valor y extensión de la vida humana; también es razonable que las decisiones judiciales referidas a temas como la interrupción voluntaria del embarazo, la suspensión de los tratamientos médicos cuando ya sólo significan dolor y sufrimiento para quien los padece o el matrimonio entre personas del mismo sexo, no deban fundamentarse o referirse, para lograr el apoyo o el rechazo social, a elementos del discurso religioso. Son estas posturas las que –como ha señalado Rawls– no permitirían que tal decisión judicial se constituyera como el foco de un consenso traslapado entre diversas doctrinas razonables. En este sentido, la senda que conduce al consenso político entre personas religiosamente diversas, y en el contexto del Estado democrático de derecho, suministra un parámetro para valorar "la medida en que una doctrina puede aceptar, aunque sea con renuencia, la conclusión que aporte la razón pública, ya sea en general o en algún caso determinado".¹⁵ No obstante, a una limitación de este tipo corresponde, en el contexto del Estado liberal laico, la creación de un espacio de libertad en el plano individual para el ejercicio de la autonomía a la hora de elegir la opción religiosa que se considere más armónica con los planes de vida buena. Debe tenerse presente que estos planes pertenecen al dominio de la autonomía moral y no se pueden traducir políticamente, de forma tal que los derechos y las oportunidades se distribuyan de acuerdo con una visión de lo bueno o lo valioso en términos éticos o religiosos. Se entiende, entonces, que reconocer el valor de la religión como elemento de la autonomía moral de las personas debe traducirse como la garantía universal del derecho fundamental a la no discriminación por motivos religiosos, y no como la promoción institucional de ciertas creencias religiosas en detrimento de otras o como la persecución de aquellas orientaciones valorativas que no son mayoritarias.

Para concluir este apartado, recuperemos la visión del hecho religioso que posee el antropólogo Clifford Geertz. Él se ha referido a la religión

¹⁵ *Ibid.*, p. 233.

como un asunto "comunitario, pero también personal",¹⁶ en lo que se refiere a la creación de sentido. Si bien podemos ser críticos con las manifestaciones sociales y las pretensiones de poder de la religión institucionalizada, también existe una pretensión legítima de las personas para gozar de un espacio de libertad para la experimentación con su identidad en términos religiosos. Como esta búsqueda del sentido tiene una dimensión existencial, no puede ponerse en relación plena con la racionalidad instrumental o descartarse como una etapa pasajera en el tránsito hacia lo que Karl Popper denominó *la sociedad abierta*. Además, las demandas de reconocimiento público de las diversas religiones varían con el tiempo, estableciendo en algunos casos vínculos con el poder político que deben desalentarse en el marco del Estado laico y someterse a una revisión crítica en el espacio público plural. Por todas estas razones, y reconociendo el lugar permanente y acotado de los discursos religiosos en la vida pública, Geertz afirma que debemos repensar aquellas prácticas institucionales y –para utilizar el lenguaje foucaultiano– disciplinarias que intentan promover el *reencantamiento del mundo*:

Una proliferación de las entidades políticamente autónomas, tan diversas en su tono como en su extensión [...] promueve las identidades públicas circunscritas, intensamente específicas e intensamente vividas; al mismo tiempo, esta proliferación fractura con su incursión pública aquellas manifestaciones del orden político que intentan contenerlas, de manera particular aquellas que se refieren a la estructura tradicional del Estado nacional.

Podemos concluir que la pluralidad religiosa y valorativa es el resultado afortunado –coherente con el proyecto ilustrado que significó la emancipación de la conciencia respecto de los poderes tradicionales y fácticos– de las libertades y derechos que el Estado democrático garantiza de manera universal. No obstante la permanencia y presencia acotada del discurso religioso en el espacio público cuyo perímetro está delimitado por las instituciones liberales laicas que promueven la tolerancia y el

¹⁶ GEERZ, Clifford. "Available Light". *Op. cit.*, p. 178.

respeto de la diversidad, necesitamos que esas mismas instituciones permitan la configuración de las identidades individuales y colectivas en su dimensión religiosa sin que se vulneren los derechos de las personas o se afecte su calidad de vida. Dada la importancia del hecho religioso en la vida de todas y todos, el derecho a la libre profesión del credo y a la no discriminación por motivos religiosos se convierten en indicadores de la salud del sistema democrático en su conjunto. Como ha señalado Geertz, necesitamos repensar la estructura política en que ambos derechos cobran sentido, pues es incompatible con el Estado democrático de derecho definir a la ciudadanía en términos étnicos o culturales acotados. Necesitamos crear el espacio de libertades y derechos que permita la inclusión de todas aquellas personas cuya opción religiosa no se identifica con la de mayoría, para que ellas puedan gozar de todos los derechos previstos en los ordenamientos constitucionales, así como también acceder sin discriminación a todas las oportunidades que significan la elevación de la calidad de vida.

2.1 La idea de razón pública para el ajuste de la convivencia entre doctrinas comprensivas razonables diversas

La no discriminación es un tema que se sitúa en el paradigma que definen los derechos fundamentales, no en el de la filantropía o el asistencialismo. Por ello, la inclusión y el reconocimiento de los grupos tradicionalmente discriminados – como aquellos que enarbolan una orientación religiosa considerada como disidente – nos remite a la idea de justicia que las comunidades políticas sitúan en la base de sus instituciones, su comprensión de la cohesión social y su entendimiento del conflicto político y los recursos válidos para resolverlo. La idea organizadora de la concepción de la justicia que corresponde al Estado democrático de derecho, y que sistematiza todos los elementos de cultura pública relacionados, es la de la sociedad considerada como un sistema justo de cooperación entre personas divididas – más no necesariamente enfrentadas – por sus convicciones morales, filosóficas, tradicionales y religiosas. En una sociedad como ésta, que promueve la autonomía y la cooperación del conjunto de la ciudadanía, la persecución religiosa o la imposición

de algún credo como el oficial resultan actitudes contrarias a la concepción prevaleciente de la justicia.

Las sociedades discriminadoras pueden haberse acostumbrado a lograr la estabilidad social y a definir la cohesión social en base a la exclusión rutinaria y sistemática de las personas con un credo religioso no mayoritario, respecto de los derechos y las oportunidades. No obstante, una sociedad de este tipo podrá ser eficiente en la acumulación de riqueza o en el logro de procesos electorales observados como legítimos por la mayor parte de la ciudadanía, pero no es una sociedad justa.¹⁷ La cooperación social se distingue de la simple actividad socialmente coordinada en que aquélla se guía por reglas públicamente reconocidas y por procedimientos que acepta el conjunto de la ciudadanía como normas apropiadas para regular su conducta y la lucha por las oportunidades. Una sociedad bien ordenada no puede orientar sus debates y decisiones vinculantes de acuerdo con el mandato de una autoridad central. La cooperación implica la idea de condiciones justas para el logro de este propósito, es decir, los términos de reciprocidad que cada participante puede aceptar razonablemente, siempre y cuando todos los demás también los acepten. Esta idea de cooperación implica, además, reconocer la importancia de garantizar el acceso a los derechos y oportunidades sin discriminación para todos y todas. La idea de reciprocidad se sitúa como un punto medio entre la idea de imparcialidad (que es altruista, pues su motivación es el bien general) y la idea de la mutua ventaja. La reciprocidad es una relación entre ciudadanas y ciudadanos, expresada mediante principios de la justicia que regulan un mundo social en el que cada cual sale beneficiado, respecto de un patrón de igualdad apropiado.

¹⁷ JOHN Rawls, por ejemplo, distingue entre aquellas sociedades que son justas en la distribución equitativa de derechos, libertades y oportunidades, de aquellas que sólo son el producto de un acomodo provisional de las fuerzas con el poder para ejercer cierto grado de presión social. El primer tipo de sociedad funciona como un esquema coordinado de cooperación social, mientras que el segundo se puede calificar como un *modus vivendi* producto del agotamiento de fuerzas de los participantes en el juego democrático, del interés personal o de la imposibilidad de compartir un sentido de la justicia que sea incluyente y se ocupe de compensar a las personas por aquellas desventajas inmerecidas, como ser identificadas con alguno de los prejuicios asociados a los grupos tradicionalmente discriminados. Cfr. RAWLS, John. "Teoría de la justicia". México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 522-523

En este sentido, si se aceptan las directrices que la tolerancia y el laicismo imponen al razonamiento político, es porque el conjunto de la ciudadanía se interesa por asegurar la reciprocidad en relación con el respeto a sus concepciones religiosas. De manera complementaria, la reciprocidad como guía de la cooperación social se traduce como la disposición a no interferir con los derechos y las libertades que genera el hecho religioso y la autonomía de la persona. La cooperación social permite que las personas se observen mutuamente como seres libres e iguales, en lo tocante a poseer la capacidad de forjarse una personalidad moral y adoptar las convicciones religiosas que ellas consideren adecuadas. Una concepción individual del bien consiste, de manera regular, en un esquema más o menos definido de los fines últimos, esto es, de los fines que se desean lograr de manera autónoma y por causa de ellos mismos. Las concepciones del bien y las doctrinas comprensivas que las enmarcan no son perennes, sino que se forman y desarrollan a lo largo de la vida y pueden transformarse radicalmente o no en cualquier momento. En este sentido, resulta perfectamente plausible que una misma persona haya nacido en un contexto familiar católico, al llegar a la madurez haya decidido convertirse al islamismo y, al final de su vida, decida que la opción moral que mejor representa sus convicciones es el agnosticismo. Es natural que las personas intenten hallar el *sentido de la vida* tanto en

[...] las antiguas respuestas como en las nuevas que aparecen día con día. La apertura política, económica y cultural de las sociedades ha dado lugar también a que la respuesta única a las cuestiones de fe se presente ahora como una respuesta entre varias.¹⁸

En una sociedad bien ordenada, la concepción de justicia y la idea de razón pública prevalecientes tienen el propósito de crear un espacio de libertad lo suficientemente amplio como para que estos experimentos con la identidad religiosa puedan tener lugar, y que nadie sea impedido de acceder a la calidad de vida a causa de las restricciones de derechos y oportunidades en vista de prejuicios discriminatorios. Sin embargo, y aunque una sociedad bien ordenada necesariamente se orienta por una

¹⁸ RINCÓN Gallardo, Gilberto. "Entre el pasado definitivo y el futuro posible". *op. cit.*, p.110.

estructura básica de tipo democrático, no todos los principios democráticos logran el apoyo de las doctrinas religiosas que coexisten por definición en una sociedad democrática. John Rawls ha señalado que la cultura política de una sociedad democrática se caracteriza por tres hechos generales. Primero, la diversidad de doctrinas comprensivas razonables que conviven en una sociedad democrática, entre las que tienen un lugar fundamental las de tipo religioso, como característica permanente de una cultura pública democrática:

El hecho de este razonable pluralismo debe distinguirse del pluralismo como tal. Es el hecho de que las instituciones libres tienden a generarse, no sólo como una variedad de doctrinas y puntos de vista —como sería de esperarse de los diversos intereses de los pueblos y de su tendencia a concentrarse en puntos de vista estrechos—, sino como una diversidad de doctrinas comprensivas existentes entre esos puntos de vista. Éstas son las doctrinas que los ciudadanos razonables profesan y que el liberalismo político debe abordar. No son simplemente consecuencia de los intereses personales o de clase, no de la comprensible tendencia de los pueblos a ver el mundo político desde una perspectiva limitada. Son, en cambio, parte de la labor de la razón práctica libre, dentro del marco de instituciones libres. [...] Al enmarcar la concepción política de manera que pueda [...] obtener el apoyo de las doctrinas comprensivas razonables, no estamos ajustando esa concepción a las fuerzas brutas del mundo, sino al inevitable resultado de la libre razón humana.¹⁹

Un segundo hecho general, de acuerdo con Rawls, está dado por el hecho de que mantener la profesión continua y compartida de una sola doctrina religiosa sólo es posible, tras el libre ejercicio de la razón, mediante el uso opresivo del poder del Estado. Pero ambos hechos, pluralismo y coerción ilegítima, por definición, son incompatibles. El pluralismo religioso razonable es producto de instituciones que privilegian el libre ejercicio de la personalidad moral de las personas y, al mismo tiempo, es

¹⁹ RAWLS, John. "Liberalismo político". *Op. cit.*, p. 57.

esa misma política democrática la que intenta hacer coincidir el monopolio de la violencia legítima con una concepción garantista de la política, en la que la dignidad inherente a todo ciudadano cancela el uso de la fuerza como recurso legítimo para el adoctrinamiento comprensivo en general y religioso en particular.

Por último, un tercer hecho general al que se refiere Rawls como consecuencia del libre juego de la opinión religiosa individual y en armonía con las reglas de la razón pública, está dado por la existencia de un consenso meditado que significa un paso más allá del acomodo momentáneo de fuerzas, en dirección del consenso democrático. Es decir, que un régimen democrático no dividido por el resentimiento y la polarización sociales que genera la discriminación localizada en ciertos sectores, debe contar con el apoyo libre y voluntario de la mayor parte de la ciudadanía. Dado que existe un espectro amplio de doctrinas religiosas como para generar en las personas un sentimiento de moderación respecto de las creencias ajenas, en una sociedad democrática se acepta que ninguna de ellas puede ser verdadera ni constituirse como el punto de vista privilegiado sobre lo político y que, en consecuencia, el Estado debería imponer. La doctrina que profesa cualquier persona razonable no es sino una entre una variedad de ellas. Las instituciones liberales no cuestionan que muchos juicios de valor religiosos y morales de cierta clase sean correctos ni pone en entredicho la posible veracidad de profesiones de fe; más bien, lo que dichas instituciones reconocen es la imposibilidad práctica de llegar a un acuerdo político razonable y viable en el juicio acerca de la veracidad de las doctrinas religiosas.

De este modo, es importante asentar en el debate sobre la mejor forma de asegurar institucionalmente el derecho a la no discriminación por motivos religiosos que una sociedad democrática concede prioridad que a la idea de *lo justo* sobre el concepto de bien, incluida su dimensión religiosa. Esto significa que los principios de la justicia imponen límites acerca de las formas de vivir permisibles que se derivan de lo que cada ciudadano considere como bueno y conveniente. Por eso, los discursos con contenido discriminatorio y con pretensión de generalización en el espacio público,

deben someterse a una revisión exhaustiva, para evaluar su compatibilidad con los principios garantistas y de justicia universal plasmados en la Constitución. Así, las instituciones políticas liberales trazan un límite — que se entiende siempre está sujeto a revisión— entre los modos de vida permisibles y los que no deberán serlo, pero lo hace sin invocar el punto de vista comprensivo de algún ciudadano en particular y sólo se atiene a la idea de razón pública. En este contexto, las instituciones políticas están imposibilitadas de invocar la filiación religiosa de las personas como motivo para cancelarles derechos y oportunidades.

Cada persona tiene una manera de formular sus planes de vida, de ordenar prioridades y de tomar decisiones; en el marco que definen estas formulaciones y orientaciones valorativas, por supuesto, el hecho religioso desempeña un papel fundamental. Si en el plano individual el objetivo es que una persona viva de manera libre y armónica con los principios religiosos y morales que ha elegido de manera autónoma, en el ámbito social el propósito fundamental es el mantenimiento de la administración regular de la justicia —los derechos y oportunidades— y de la cooperación entre individuos divididos por las creencias religiosas. No todas las razones pueden ser aptas para sustentar el punto de vista político sobre la convivencia humana. Existen razones particulares —no públicas— que no observan a todas las personas como si fueran iguales en sus derechos y libertades. Así lo ha señalado John Rawls:

La razón pública es característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de aquellos que comparten la calidad de ciudadanía en pie de igualdad. El sujeto de su razón es el bien público: lo que requiere la concepción de la justicia de la estructura básica de la sociedad, de las instituciones, y de los propósitos y finalidades a los que deben servir. Por tanto, la razón pública es pública de tres maneras: como la razón de los ciudadanos como tales, es la razón de lo público; su sujeto es el bien público y sus asuntos son los de la justicia fundamental, y su naturaleza y contenidos son públicos, dados por los principios e ideales que

expresa la concepción de la sociedad acerca de la justicia política, y conducidos a la vista de todos sobre esta base.²⁰

Es preciso recordar que una persona moral es un sujeto con fines que ha elegido, y su preferencia fundamental respecto de un esquema particular de cooperación social se inclina a favor de las condiciones que le permitan construir un modo de vida que exprese su condición de ente racional, libre e igual. Por supuesto, esta condición se vuelve problemática cuando las instituciones dejan de enmarcarse en una concepción política de la justicia que permite el tratamiento equitativo de quienes profesan visiones de lo bueno y lo valioso que los convierten en disidentes respecto de la religión mayoritaria; entonces, los derechos y las oportunidades se garantizan y distribuyen de modo discrecional, y las decisiones políticas que se orientan de esta manera toman partido respecto de un credo religioso sobre otro. Una sociedad de este tipo va generando un déficit de justicia distributiva que, en el largo plazo, se traduce en una carga de productividad y atraso social que será difícil remontar en el futuro inmediato. Los conceptos de justicia y de bondad se enlazan con distintos principios y la cuestión de la congruencia consiste en determinar si estas dos familias de criterios se corresponden. Porque cada concepto, con sus principios asociados, define un punto de vista desde el que pueden ser evaluadas las instituciones. Si estos dos puntos de vista son congruentes, es probable que constituyan un factor decisivo para la determinación de la estabilidad.

En una sociedad bien ordenada, el hecho de que una persona posea una visión de lo bueno y lo valioso que se enmarca en un credo religioso más amplio, constituye un hecho positivo; en el mismo sentido, poseer un efectivo sentido de la justicia también constituye un bien para esa persona. Una sociedad bien ordenada satisface los principios de la justicia que son colectivamente racionales desde la perspectiva del igual acceso a derechos y oportunidades, sin discriminación, para todos y todas. En este marco institucional, el deseo de afirmar la concepción pública de la justicia como reguladora del proyecto de vida propio está en armonía con los principios de elección racional. Así, resulta perfectamente comprensible

²⁰ RAWLS, John. "*Liberalismo político*". *Op. cit.*, p. 204.

que las personas elijan dar su apoyo a una concepción pública de la justicia que convierte al laicismo y la tolerancia en valores centrales, sobre otro modelo de sociedad que justifica la identificación entre pecado y delito que tiene lugar en el estado confesional. El primero esquema de cooperación permite suponer a todos que los derechos a la libertad de credo y a la no discriminación por motivos religiosos estarán garantizados; el segundo modelo, simplemente desata las suspicacias respecto del grupo que se instalará en el poder y la posible orientación comprensiva que dará a las decisiones públicas.

2.2 El laicismo y la tolerancia como valores democráticos fundamentales

Si bien es cierto que el laicismo –como rasgo de las instituciones democráticas que se ven en la necesidad de crear esquemas de convivencia armónica y cooperación social entre quienes profesan credos religiosos diferentes– es un valor que posee una carga liberal precisa y también una historia que se remonta a las Guerras de Religión del siglo XVI, también es verdad que dicho valor se ha constituido como el foco de un consenso ciudadano en el sentido de fundamentarse las decisiones vinculantes en razones seculares generales y no en dogmas derivados de algún credo religioso en particular. En este sentido, puede afirmarse que el modelo laico "se ha vuelto prácticamente indispensable en las sociedades religiosamente plurales y diversas, que desean desarrollar un marco de libertades y pacífica convivencia".²¹ No obstante, la laicidad de una sociedad no implica su compromiso con una forma de vida definida como típicamente occidental; tampoco se necesita que este valor se afiance en el momento fundacional que, para la vida pública, significaría la separación oficial de la Iglesia y el Estado; incluso, existen sociedades, como la danesa y la noruega, que cuentan con una religión oficial, en este caso la luterana, y aun así han reducido al mínimo los casos de discriminación por motivos religiosos.

²¹ BLANCARTE, Roberto. "Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)" *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, (24), julio-diciembre de 2004, p. 15.

La razón de esto es que la laicidad no se refiere tanto a la generación de criterios racionales para la persecución de los credos religiosos en general o la prohibición de su ingreso al espacio público, como a la configuración de una dinámica de interacción social en la que la justificación del poder político y las decisiones vinculantes se ha desplazado de la autoridad religiosa a la soberanía popular. En este marco institucional, la discriminación por motivos religiosos debería aparecer como carente de sentido, en vista de que no existe un credo en particular que afirme su primacía en la vida pública y, así, se justifique la exclusión de quienes profesan otro credo diferente. Como ha señalado Hannah Arendt, en el pasado premoderno existía un vínculo indisoluble entre la autoridad política y la religiosa; mismo vínculo que, en el caso de las sociedades seculares y posmetafísicas, se ha perdido para siempre y, en consecuencia, se necesita aprender a construir la autoridad política con base en el logro de consensos entre personas con objetivos comunes, pero también divididas por sus creencias doctrinarias y religiosas. Preguntar por el problema de la autoridad política en el mundo moderno es, en este sentido, otra forma de plantear la interrogante por el sentido de la soberanía popular y la laicidad prevaleciente en una sociedad.²²

Por su parte, Roberto Blancarte se ha referido a la laicidad como "un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y (ya) no por los elementos religiosos".²³ Esta definición es pertinente porque reconoce que la democracia representativa y la laicidad son elementos imposibles de disociar, dado que la ausencia de una autoridad fundamentada en términos religiosos obliga al conjunto de la ciudadanía a volverse corresponsables en el diseño y ejecución de las instituciones y dispositivos legales que garantizarán la convivencia pacífica de la diversidad de credos.

²² De acuerdo con Arendt, "[vivir] en un campo político sin autoridad y sin la conciencia paralela de que la fuente de autoridad trasciende al poder y a los que están en el poder, significa verse enfrentado de nuevo –sin la fe religiosa en un comienzo sacro y sin la protección de las normas de comportamiento tradicionales y, por tanto, obvias– con los problemas elementales de la convivencia humana". ARENDT, Hannah, "*¿Qué es la autoridad?*", En su: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 153.

²³ BLANCARTE, Roberto. "*Laicidad y valores en un Estado democrático*". México, El Colegio de México/ Secretaría de Gobernación, 2000, p. 118

El principio democrático según el cual a cada cabeza corresponde un voto se traduce, para los efectos de la legitimidad definida en términos del respeto incondicional a los derechos fundamentales, en que las oportunidades y libertades se distribuyen de manera equitativa y, asimismo, en que la ciudadanía no puede ser restringida en los términos que definen las identidades particulares.

La igualdad, como sustantivo principal de la práctica política democrática, implica que su principio fundamental es el *individuo* como *sujeto de voluntad racional*. Un gobierno democrático debe poder ajustar las voluntades particulares heterogéneas en una decisión política unívoca, pero no al costo de silenciar la pluralidad de voces presentes en el espacio público, incluidas las que sostienen discursos religiosos irreconciliables. En el logro de un diseño institucional que permita la expresión de las voces ciudadanas que provienen de todos los espacios sociales, radica una parte importante de la solución al problema de la gobernabilidad. Siempre debe mantenerse el principio democrático que implica una identificación de todos los ciudadanos en la decisión consensuada. En este sentido, se reconoce al individuo "la facultad exclusiva de la libertad como autonomía —que consiste literalmente en ‘darse leyes a sí mismo’—, llamada también libertad positiva o política".²⁴ La forma fundamental del vínculo entre los derechos fundamentales y la democracia en el Estado laico se expresa en que —para la vida política institucionalizada— tales derechos con rango constitucional imponen límites a la legislación y a la actuación de los ciudadanos y sus representantes. No se puede someter a votación si se cancelan para ciertos individuos los derechos fundamentales, y menos aún justificar dicha decisión apelando a un supuesto carácter nocivo, para la cohesión social, de las doctrinas religiosas disidentes. Tampoco se puede legislar para ampliar los límites de la ciudadanía, tomando en cuenta sólo la popularidad de los colectivos particulares o de sus credos religiosos.

²⁴ BOVERO, Michelangelo. "Una gramática de la democracia". *Contra el gobierno de los peores*, Madrid, Trotta, 2002, p. 30.

A este respecto, la neutralidad estatal –un concepto del vocabulario liberal ampliamente debatido– podría significar la obligación de los administradores de las decisiones políticas y judiciales en el sentido de atener sus razonamientos a criterios laicos que pudieran ser aceptados desde la mayor parte de las posiciones comprensivas o religiosas que se implican por alguna decisión vinculante en particular. La vigencia del Estado laico no significa la permisividad absoluta respecto de las prácticas y usos y costumbres culturalmente situados, sino el aseguramiento universal de los derechos fundamentales, incluso en aquellas situaciones donde son las formas de vida particulares o las visiones comprensivas y religiosas las que vulneran dichos derechos. En este sentido,

[...] defender la neutralidad estatal ante las diferentes concepciones de la vida buena no es necesariamente idéntico que proclamar el abstencionismo público en la defensa de parcelas como las libertades individuales, la seguridad, el bienestar ciudadano o los valores de la tolerancia, la virtud cívica, el respeto por la verdad y la honestidad. Por el contrario [...], el Estado ha de adoptar una postura activa a la hora de defender estos valores como prerequisites para una convivencia armoniosa y plena, evitando, eso sí, que la promoción de esas virtudes desemboque en un Estado perfeccionista.²⁵

Sólo las constituciones democráticas aseguran la garantía universal de los derechos fundamentales y, al hacerlo, imponen límites al contenido de las decisiones políticas que emanan de las fuentes legislativas que les son subordinadas. Un Estado laico apoyado en una Constitución de este tipo manifiesta su carácter antiperfeccionista en el hecho de evitar forzar a la ciudadanía para adherirse a credos religiosos o sus prácticas derivadas que sean contrarios a sus convicciones personales. Una estructura estatal de este tipo también renuncia a construir su cultura cívica en base a símbolos y elementos provenientes de la religión mayoritaria. El

²⁵ CASQUETTE, Jesús. "Liberalismo, cultura y neutralidad estatal. Signos Filosóficos". México, (6), julio-diciembre de 2001, p. 66

antiperfeccionismo del Estado laico implica, en este sentido, el compromiso de las instituciones y sus administradores con la renuncia a pronunciarse sobre el valor o la ausencia del mismo en relación con los credos religiosos particulares. Los límites que imponen los derechos fundamentales al juego democrático, en el contexto del Estado laico, están fijados constitucionalmente. Así, el

[...] poder del pueblo en la adopción de decisiones colectivas, suficiente además de necesario para caracterizar el concepto genérico de democracia, es un "poder limitado" [...] por los derechos fundamentales sancionados en las constituciones [...] que no pueden ser válidamente suprimidos, limitados o derogados por el mismo.²⁶

En este sentido puede decirse que "lo que es *forma* de la democracia se vuelve *sustancia*, es decir, límite y vínculo de contenido, cuando ella se protege de sí misma".²⁷ Los derechos fundamentales en un Estado laico limitan las consecuencias de las acciones de ciertas personas sobre otras y, además, vinculan de una manera imparcial y equitativa a las instituciones y los ciudadanos. Si no existieran estos límites, la mayoría podría decidir la disolución de la democracia, anulando en algunas personas estigmatizadas por la discriminación por motivos religiosos la capacidad de autodeterminación en lo privado y lo público. Una buena razón para llamar democráticos a los límites impuestos a la voluntad popular por los derechos fundamentales es que éstos son el parámetro más importante de la *igualdad jurídica*, que ha sido denominado por Michelangelo Bovero como el sustantivo más importante en la gramática del juego democrático.²⁸ Los derechos fundamentales son universalmente válidos, es decir, *para el conjunto de la ciudadanía* y no se protegen constitucional y exclusivamente para quienes temporalmente se sitúan en la cumbre del poder político o quienes se constituyen como el credo religioso mayoritario.

²⁶ FERRAJOLI, Luigi. "Los fundamentos de los derechos fundamentales". Madrid, Trotta, 2001, p. 344

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Cfr. BOVERO, Michelangelo, "Una gramática de la democracia". *Op. cit.*

Para Bobbio, la revolución copernicana del derecho moderno significó la primacía de los derechos inalienables de ciudadanía –como anteriores al pacto de sujeción– sobre los deberes emanados de la obligación política. A este proceso democrático, correspondería una imagen paralela: la de la primacía de los derechos sobre los poderes fácticos. Respecto de la libertad de conciencia y de credo religioso, parece evidente que el conjunto de la ciudadanía debería promover aquellos arreglos políticos y jurídicos que aseguren la integridad de su libertad religiosa y moral. Las personas no pueden arriesgar su libertad permitiendo que la doctrina moral o religiosa dominante persiga o suprima otros credos de manera arbitraria, aun y cuando ellas crean que pertenecen a esa línea mayoritaria de pensamiento. En última instancia, lo que John Rawls denomina como *velo de la ignorancia*, en su experimento normativo de la posición original en la que se elegirían los principios de la justicia, tiene que ver con la imparcialidad requerida para hacer abstracción de aquellas características de la identidad individual –como la religión– que podrían significar una desigualdad en el trato y las oportunidades.²⁹ No se juzga el valor moral de las personas en base a sus creencias religiosas porque se espera la reciprocidad en el respeto hacia las propias. Este elemento es uno entre los muchos que caracterizan a una sociedad laica. Arriesgar la integridad reflexiva propia significaría que no se toman en serio las convicciones morales y religiosas, y que no se tiene en alta estima la libertad de evaluación sobre el espectro religioso.

Desde la perspectiva de las instituciones liberales, no existe forma de averiguar el valor relativo de las diversas doctrinas y, en consecuencia, se establecen estas restricciones que protegen el carácter reflexivo de las conciencias individuales. El carácter laico del Estado implica que éste no puede favorecer algún credo religioso en particular ni se pueden

²⁹ De acuerdo con Rawls, el mérito "de la terminología contractual es que transmite la idea de que se puede concebir los principios de justicia como principios que serían escogidos por personas racionales, y de que las concepciones de la justicia se pueden explicar y justificar de esta manera [...] Los principios de la justicia se ocupan de las pretensiones conflictivas a las ventajas obtenidas por la cooperación social; se aplican a las relaciones entre varias personas o grupos. La palabra "contrato" sugiere tanto esta pluralidad como la condición de que la división correcta de ventajas tiene que hacerse conforme a principios aceptables para todas las partes. La fraseología contractual connota también el carácter público que es condición de los principios de la justicia". RAWLS, John. "*Teoría de la justicia*". *Op. cit.*, p. 29.

establecer castigos o pérdidas de derechos para quien se afilie o no a una determinada religión. Así, por ejemplo, Rawls rechaza la noción de un Estado confesional y, en su lugar, señala que las asociaciones particulares pueden organizarse libremente, tal y como lo deseen sus miembros, así como establecer ordenamientos y reglamentos internos que no coarten la libertad efectiva de sus integrantes para decidir si continúan o no en dicha asociación. El Estado no tiene autoridad para declarar como legítimas o ilegítimas las asociaciones religiosas en cuanto tales, dado que su competencia, tal y como la definen los términos de una Constitución justa, se limita a regular los asuntos de las personas consideradas en pie de igualdad. El Estado laico no se ocupa de doctrinas religiosas, filosóficas o de largo alcance, sino que regula la persecución que hacen las personas de sus intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellas mismas estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad. Por ello también se rechaza la noción del Estado laico omnicompetente. En este sentido, Rawls afirma lo siguiente:

La tolerancia no se deriva de necesidades prácticas o de razones de Estado. La libertad religiosa y moral se deriva del principio de igualdad de la libertad; y suponiendo la prioridad de este principio, el único fundamento para negar las libertades equitativas es evitar una injusticia aún mayor, una pérdida aún mayor de libertad. Más aún, el argumento no se apoya en ninguna doctrina metafísica o filosófica especial. No presupone que todas las verdades puedan establecerse por medio del pensamiento reconocido por el sentido común; ni tampoco sostiene que todo sea, en algún sentido definible, una construcción lógica a partir de lo que puede observarse o probarse mediante la investigación científica racional. De hecho apela al sentido común, a modos de razonamiento generalmente compartidos y a simples hechos accesibles a todos, estando construido de manera que evite estos supuestos más amplios. Por otra parte, esta defensa de la libertad tampoco conduce al escepticismo en filosofía o a la indiferencia en la religión.³⁰

³⁰ RAWLS, John. "Teoría de la justicia". *Op. cit.*, p. 204.

2.3 Hacia una concepción magra de la ciudadanía

Como se ha señalado anteriormente, la proliferación de visiones comprensivas y religiosas en el interior de las sociedades democráticas es el resultado de un régimen de derecho garantista y, también, de un Estado laico que permite la libertad de credo y desalientan las prácticas discriminatorias en este rubro. No obstante, como puede constatarse con las oleadas de xenofobia, antisemitismo, islamofobia y racismo en general que han asolado a los grupos culturales minoritarios en la mayor parte de los países europeos, en años recientes, existe una tensión permanente entre el reconocimiento universal de los derechos fundamentales y la particularidad de las identidades que siguen estando asociadas a discursos, prejuicios y estereotipos discriminatorios.³¹ El encuentro entre las perspectivas multicultural y democrática nos ha hecho conscientes de que, efectivamente, se necesita proteger las identidades particulares e, incluso, comunitarias, pero en el marco de un Estado de derecho laico y comprometido con la defensa universal de los derechos fundamentales. Precisamente, porque el conflicto político puede ser el resultado de la afirmación pública de la supremacía de ciertos componentes culturales e identitarios a costa de otros.

Es necesario, en este sentido, promover la construcción de una identidad política común antes que la afirmación de identidades cuyas demandas de protección de la especificidad cultural son contrarias al Estado democrático de derecho y sus instituciones laicas. Así, la cohesión social y la lealtad ciudadana a las instituciones debería focalizarse en el reconocimiento de que el régimen de gobierno en el que efectivamente se vive mantiene un compromiso irrestricto con la defensa y promoción de los derechos fundamentales. Así, la justicia multicultural

[...] surge en los intersticios de dichos conflictos y paradojas; no existen maneras fáciles de reconciliar, ya sea en la teoría o en la práctica, los derechos de la libertad individual con los derechos de

³¹ Véase, a este respecto, el diagnóstico de este problema en la Europa contemporánea: RINCÓN, Rey. "Multiculturalismo, pero hasta aquí". *El País*, 25 de mayo de 2009.

la autoexpresión cultural colectiva. Partiendo de los conflictos culturales actuales relativos a los derechos de las mujeres y de los niños y niñas [se propone] que una sociedad democrática deliberativa pujante puede lograr hacer realidad las oportunidades para la máxima autoadscripción cultural y la justicia intergrupala colectiva.³²

De acuerdo con Seyla Benhabib, las teorías política y jurídica se habrían ocupado, de manera tardía, de la reflexión sobre las circunstancias institucionales necesarias para la ampliación de las protecciones legales asociadas con la ciudadanía, para el caso de aquellas personas que, a causa de algunos de los prejuicios y estereotipos asociados a la discriminación, se consideran disidentes de la cultura mayoritaria u homogénea en una región. Las demandas de reconocimiento e inclusión que, por ejemplo, han realizado las mujeres que profesan credos asociados a prejuicios discriminatorios han colocado en el espacio público la exigencia de pensar la pluralidad de subgrupos que experimentan la discriminación por motivos religiosos. Es decir, estas incursiones de la disidencia religiosa en el espacio público han alertado a la sociedad sobre la amenaza del fenómeno de la discriminación agravada que ocurre cuando, al hecho de profesar un credo religioso considerado como disidente, se añade la condición de ser mujer, vivir con alguna discapacidad o manifestar una identidad de género o sexual no convencional.³³

La razón de recurrir a la obra de la filósofa de origen turco Seyla Benhabib para repensar el tema de la inclusión de las personas que experimentan la discriminación por motivos religiosos es que ella es consciente, por una parte, de las tensiones existentes entre la proliferación de identidades culturales particulares y la demanda de garantía universal de los derechos fundamentales, que son rasgos del Estado laico y democrático de derecho.

³² BENHABIB, Seyla. "Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global". Barcelona, Katz, 2006, p. 11

³³ Para una revisión de la forma en que, por ejemplo, las mujeres en Irán experimentan la discriminación por motivos religiosos y, además, por ser mujeres, jóvenes, estudiantes o cabezas de familia, véase: ESPINOSA, Ángeles. "Las que más tienen que perder. Las mujeres iraníes han estado en primera línea de la revuelta a favor de las reformas". *El País*, 24 de junio de 2009.

Además, Benhabib afirma que, en el contexto del Estado democrático de derecho y sus instituciones laicas, existen las condiciones para procesar los conflictos políticos entre quienes profesan visiones comprensivas y religiosas del mundo que son diferentes, siempre y cuando exista, efectivamente, el respeto hacia la *otredad*; pero, más importante, que también haya un compromiso irrestricto con la defensa, garantía y promoción de los derechos fundamentales de manera universal. Benhabib se ha esforzado por subsanar lo que ella considera como un déficit normativo a través de la crítica dirigida hacia, por un lado, las instituciones del Estado nacional encargadas de otorgar el reconocimiento jurídico y, por el otro, a la noción de ciudadanía asociada con una forma de vida compartida, ya sea que ésta esté definida en términos étnicos, lingüísticos o religiosos. En el análisis de Benhabib, la crítica hacia la forma *tradicional* de comprender la ciudadanía en el caso de los gobiernos que se enfrentan tanto al fenómeno de la globalización como al de la proliferación de identidades culturales y religiosas, tiene su correlato en el juicio que ella formula a propósito de los acercamientos teóricos *tradicionales* al problema de la inclusión.

Para Benhabib, si bien es cierto que John Rawls se esforzó por integrar una idea de razón pública que permitiera la convivencia pacífica al interior de las sociedades divididas por las doctrinas comprensivas y religiosas de sus ciudadanos y ciudadanas, también es verdad que el filósofo estadounidense no habría reflexionado con suficiente profundidad sobre la posibilidad de que fuera el propio Estado quien persiguiera a las personas y vulnerara sus derechos por motivos asociados a la discriminación religiosas. La razón de lo anterior es que existen consecuencias de la discriminación por motivos religiosos, como el desplazamiento o la solicitud de asilo y refugio que realizan ciertas personas a causa de la persecución religiosa, que requieren un marco de justicia internacional para poder desahogarse de manera adecuada. Rawls se interesó, en *El derecho de gentes*,³⁴ por sugerir que el experimento normativo de la posición original se podría realizar teniendo como participantes a las sociedades liberales y a las comunidades teocráticas

³⁴ Cfr. RAWLS, John. "El derecho de gentes". Barcelona, Paidós, 2001.

decentes –si el término no resulta ser un *oxímoron*– para articular un orden internacional pacífico.

El problema que Benhabib detecta en Rawls es que su idea de justicia internacional se considera como un caso especial de la justicia ejercida por las instituciones del Estado nacional y, entonces, se anula de nuevo la posibilidad de conceder derechos más allá de este marco legal limitado, cuando las identidades culturales o religiosas son motivo de persecución y discriminación. En contraste, Benhabib encuentra en la obra tardía de Jürgen Habermas un espacio más propicio para debatir la noción de ciudadanía democrática en un orden mundial globalizado. En el marco de la ética discursiva, Habermas se propuso armonizar la libertad individual y la autonomía política, para resolver la tensión entre las demandas de inclusión y reconocimiento formuladas en clave universalista y las identidades culturales y religiosas particulares, planteando que los acuerdos que pueden ser denominados como *morales e inclusivos* son aquellos que resultan –o se podría suponer que lo son– de una discusión amplia y razonada entre las y los ciudadanos implicados. A partir de la ética discursiva, es posible reflexionar sobre las implicaciones de ser integrante de una comunidad política y las formas en que la membresía podría ampliarse para dar cumplimiento a la universalidad de los imperativos morales discursivamente articulados. Lo anterior, en su traducción institucional significa la obligación de garantizar los derechos al libre credo religioso y a la no discriminación por motivos religiosos, independientemente del contexto histórico, la posición social o el impacto del propio discurso en las discusiones públicas.

Desde una perspectiva universalista e incluyente, la conversación moral supone potencialmente la inclusión de la humanidad entera en el proceso discursivo, superando la discriminación posiblemente originada en los prejuicios que históricamente se han asociado a rasgos polémicos de la identidad, como la filiación religiosa. La comunidad discursiva que Habermas supone como la instancia de legitimación de la autoridad política no se define por un *ethos* compartido –incluso si es el *patriotismo*

de la Constitución— sino, más bien, por un marco de derecho universal que permite el reconocimiento gradual de todas las personas pertenecientes a un grupo históricamente discriminado. Seyla Benhabib emprende la reconfiguración de las condiciones normativas para la inclusión de las personas extranjeras, migrantes, refugiadas y aquellas con filiaciones religiosas disidentes o no mayoritarias, recuperando a Immanuel Kant y su referencia al derecho de hospitalidad. Kant suponía que una federación de estados nacionales de talante republicano podría constituirse como el punto de articulación del reconocimiento universal de las personas, independientemente de su origen nacional y otros rasgos de la identidad particular que en el orden contemporáneo pueden ser motivo de discriminación.

En el contexto del diseño institucional propuesto por Kant, la hospitalidad deja de ser una virtud moral para convertirse en una obligación política de las naciones implicadas en un proyecto de justicia común, para subsanar aquellas limitaciones de derechos que ocurren al interior de los estados nacionales. Así, el derecho de hospitalidad "ocupa el espacio entre los derechos humanos y los derechos civiles, entre el derecho de humanidad en nuestra persona y los derechos que nos corresponden en la medida en que somos miembros de repúblicas específicas".³⁵ De este modo, el derecho de hospitalidad que Benhabib recupera de Kant podría ser interpretado como un *derecho-llave*, es decir, como una condición legal para el disfrute o no del conjunto de los derechos fundamentales reconocidos por los diversos ordenamientos constitucionales.³⁶ El derecho de hospitalidad debería de activarse frente a aquellas personas que han sido obligadas a desplazarse, rebajar su calidad de vida o convertirse a otro credo a causa de la discriminación por motivos religiosos. No obstante,

³⁵ BENHABIB, Seyla. "Los derechos de los otros". Barcelona, Gedisa, 2004, p. 30.

³⁶ Otro *derecho-llave* es el derecho a la no discriminación. Si, como señala la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación del Estado Mexicano, en su Artículo 4, discriminación es "toda distinción o exclusión o restricción que [...] tenga por efecto impedir o anular el reconocimiento o el ejercicio de los derechos y la igualdad real de oportunidades", entonces el cumplimiento del principio constitucional de no discriminación —de aplicación irrestricta de los derechos y garantías constitucionales— es la vía de acceso a la ciudadanía en sentido pleno y a la calidad de vida. Cfr. RODRÍGUEZ Zepeda, Jesús. "¿Qué es la discriminación y cómo combatirla?". México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2004.

como acertadamente indica Benhabib, Kant no pudo haber previsto que la convivencia pacífica entre los Estados, o al interior de éstos, se volvería imposible de restaurar cuando los grupos fundamentalistas han establecido gobiernos teocráticos que consideran al pecado como delito y que persiguen a las religiones disidentes.

La vía que elige Benhabib para escapar de la tensión que se establece entre las implicaciones universalistas del derecho de hospitalidad –como un tipo de *derecho-llave*– y las violaciones concretas de los derechos fundamentales se fundamenta en Hannah Arendt y su idea según la cual el principal ordenamiento legal vulnerado por el totalitarismo alemán de la época del tercer Reich fue *el derecho a tener derechos*.³⁷ Para Arendt, tanto el debilitamiento de las instituciones del Estado nacional a causa del imperialismo colonialista como su incapacidad para reconocer a las personas que no pertenecían a la mayoría étnica o religiosa como ciudadanos y ciudadanas por pleno derecho, fueron condiciones históricas para el surgimiento del totalitarismo. A gran parte de las minorías étnicas y religiosas al interior de los Estados europeos de la primera posguerra – entre ellas las personas judías– se les concedió la ciudadanía de una manera acotada. En este sentido, según Arendt, el mundo se hizo consciente "de la existencia de un derecho a tener derechos [...] y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podrían recobrar estos derechos".³⁸ Al criticar las limitaciones del Estado nacional para conceder la ciudadanía, Arendt señala que éste les negó a los colectivos minoritarios y marginales el derecho fundamental –un *derecho-llave*– en el mundo posttotalitario: el *derecho a tener derechos*.

Poseer derechos en un ámbito nacional limitado significa que a la persona corresponde un espacio de protección para su integridad y la posibilidad de participar políticamente en la integración de las decisiones vinculantes, que ni el gobierno ni los particulares pueden vulnerar sin sufrir una sanción prevista por la propia ley. Afirmar que todos y todas son titulares derechos

³⁷ Cfr. ARENDT, Hannah. " *Los orígenes del totalitarismo*". México, Taurus, 2004.

³⁸ *Ibid.*, p. 375.

por el simple hecho de ser personas es, en cambio, la expresión de una aspiración normativa que debe articularse bajo la forma de ordenamientos legales obligatorios. De acuerdo con Benhabib, Arendt habría considerado prioritaria, a la luz de la exacerbación de los nacionalismos en el mundo contemporáneo, la vinculación entre la aspiración moral de reconocimiento universal y la obligatoriedad de la norma jurídica positivamente sancionada –no por un Estado particular, sino por un sistema de derecho internacional con instituciones penales capaces de perseguir a los responsables de la violación de los derechos fundamentales más allá de las fronteras nacionales.

A partir de las luchas por el reconocimiento en la modernidad, los derechos se han ido desagregando para proteger las libertades de los individuos en espacios cada vez más específicos –primero la participación política, luego aquellos relacionados con la calidad de vida y, finalmente, los culturales. Abogar por una ciudadanía que sea extensible para todos los seres humanos independientemente de su origen nacional o filiación religiosa, que posibilite a las personas participar políticamente en sus comunidades de residencia y, además, proteger las expresiones culturales que definen sus identidades, parecería desconocer este proceso de desagregación de los derechos simultáneo a la consolidación del Estado moderno. Desde este punto de vista crítico del cosmopolitismo, la ciudadanía universal aparecería como una categoría jurídica *magra* que desconoce la vinculación entre la identidad nacional y la personalidad jurídica. Sin embargo –como se ha preocupado Benhabib por señalar a lo largo de su obra– las identidades nacionales son entidades imaginarias que gozan de la lealtad de una comunidad específica por motivos contingentes, y no realidades empíricas que se mantienen idénticas en el tiempo.

Aunque imaginarias, las identidades nacionales, culturales y religiosas han sido impuestas por la fuerza sobre aquellos que disienten del *ethos* comunitario. Precisamente, es en los momentos en que una concepción fuerte de la identidad nacional se esgrime para limitar los derechos de los disidentes –como en el caso de las limpiezas étnicas o la lapidación de

las mujeres por motivos religiosos— que una noción *magra* de ciudadanía como la que propone Benhabib —neutral, universal e imparcial—, puede ser la instancia de protección de estas personas consideradas como ciudadanos de segunda categoría. En estos casos, ya no es el Estado nacional con una concepción no universalista de la ciudadanía quien garantiza el disfrute de los derechos para los disidentes de la comunidad ética sino, más bien, serían las hipotéticas instituciones del derecho internacional las que, apelando a una concepción *magra* de la ciudadanía, podrían reestablecer la integridad de las personas perseguidas. Una noción de ciudadanía desagregada "permite a los individuos desarrollar y sostener lealtades y redes múltiples por encima de las fronteras del Estado-nación, en contextos tanto inter como transnacionales".³⁹

Benhabib afirma que, para articular una concepción *magra* de ciudadanía, las identidades nacionales tienen que someterse a un proceso colectivo de revisión y crítica. Si se acepta que las identidades comunitarias son flexibles, es posible reconfigurarlas en un sentido democrático e incluyente, de tal forma que las intervenciones narrativas en el espacio público de los afectados por una concepción cerrada de la ciudadanía, puedan contribuir a ampliar la forma en que las sociedades se contemplan a sí mismas.⁴⁰ Una sociedad tradicional y autoritaria se ve interpelada por todas aquellas personas que en el pasado eran consideradas como invisibles, quienes demandan ahora la aplicación irrestricta de los derechos y la posibilidad de mantener intacta su identidad no convencional, sin recibir afectaciones en su calidad de vida.

3. Conclusión

La laicidad del Estado mexicano, es decir, su obligación de comprometerse con el respeto irrestricto del pluralismo religioso y con la no oficialización de ninguna religión en particular, está asentada en el Artículo 24

³⁹ BENHABIB, Seyla. "Los derechos de los otros". *Op. cit.*, p. 127.

⁴⁰ En relación con la forma en que las narraciones desde posiciones periféricas —como en el caso de las mujeres o los inmigrantes— contribuyen a ampliar la comprensión que una comunidad política tiene de los derechos y la justicia, véase: LARA, María Pía. "Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere". Los Ángeles/Berkeley, University of California Press, 1998.

constitucional. Este laicismo, entre otras consecuencias, es el que permite la impartición de una educación cívica y científica, que orienta a las personas más jóvenes hacia la construcción no sólo de una cultura política de la tolerancia, sino también de un contexto de diálogo democrático en el que las diferencias sean valoradas positivamente y la no discriminación se observe como una tarea fundamental de la consolidación democrática.

La laicidad del Estado implica que, entre otras consecuencias, las normas y criterios con que el Estado rige la acción en sus tres niveles de gobierno no deben estar definidos por un credo religioso o moral particular. La laicidad es, en este sentido, una forma de garantizar y proteger el derecho de todas las personas a decidir de manera libre en asuntos tan fundamentales como su confesión religiosa, su orientación sexoafectiva o su conducta moral. Pero, más importante, constituye un freno a cualquier tentativa de que el Estado oficialice una visión religiosa, la cual, incluso siendo la que abraza la mayor parte de la población, no debería tener carácter de obligatoriedad.

Como se ha tratado de dejar claro a lo largo de este ensayo, laicismo y jacobinismo no son términos equivalentes y/o intercambiables. Todas las iglesias en México –incluidas la católica, la islámica, la judía, el culto a la Santa Muerte y otros credos emergentes– tienen el más amplio derecho a exponer sus puntos de vista acerca de cualquier tema de implicaciones morales, e incluso para pronunciarse sobre cuestiones de interés político y social. De otra forma, si las voces religiosas estuvieran silenciadas, el debate en torno a problemas que dividen a la población –como la interrupción voluntaria del embarazo o las uniones civiles de personas del mismo sexo– se empobrecería. Todo esto es válido como fuente de argumentos y criterios para las y los fieles tomen sus propias decisiones.

Lo que no se admite en el Estado laico es que las decisiones políticas o judiciales sobre esos temas se justifiquen en razones de una religión en particular; o, también, que se niegue el registro constitutivo de los cultos emergentes porque las autoridades que administran la política pública en materia de religión y no discriminación razonan como creyentes antes

que como funcionarios y funcionarias. Por todas estas razones puede afirmarse, sin exagrar, que la mayor visibilidad social de la pluralidad religiosa en nuestro país es un claro avance en la consolidación democrática de nuestras instituciones.

Desde luego, existen muchas vías posibles para enfrentar una relación tan difícil como la que ha sido siempre la del Estado laico mexicano con las confesiones religiosas, y en particular con la católica, pero por desgracia muchos medios de comunicación han privilegiado los ángulos más escandalosos del asunto, poniendo de relieve que aquellos cultos emergentes o numéricamente minoritarios constituyen elementos de conflictividad social. Las sociedades tradicionales se fundaban en una confusión de esferas sociales. La esfera del poder político, la del poder religioso y la del poder económico eran una y la misma. Las modernas sociedades democráticas no sólo deben separar sus esferas ejecutiva, legislativa y judicial, sino que, si quieren ser realmente justas, deben mantener, mediante la ley, separadas las esferas de la economía, de la política, de la impartición de justicia y de las cuestiones religiosas. Pretender que una posición de poder en una esfera, digamos la religiosa, nos exime de responsabilidades en otra, digamos la de la justicia penal, es violar el difícil equilibrio que hace posible la convivencia en una sociedad democrática. Lo mismo ocurre en sentido inverso: pretender que la pertenencia a un grupo religioso emergente convierte a las personas en ciudadanos y ciudadanas de segunda categoría, constituye una violación del Estado de derecho.

La sociedad mexicana es un colectivo auténticamente diverso y plural, tanto en formas de vida como en tradiciones que se reinterpretan; tanto en formas de relacionarse con lo sagrado como en maneras de ponderar la relación de las y los ciudadanos con su comunidad; tanto en escenarios para el ejercicio de la libertad religiosa como en conflictos que surgen de las diversas interpretaciones de este derecho. Por todas estas razones, es necesario reafirmar el carácter laico del Estado. De otra manera, la pluralidad será observada como fragmentación y competencia por imponer una sola visión de la vida buena, y no como riqueza y fuente de intercambios

culturales que enriquecen las existencias individuales. Para el caso de la sociedad mexicana, y también para el resto de las naciones del mundo globalizado, el anhelado reencantamiento del mundo que podría devolver su unidad doctrinaria a la modernidad es, en el mejor de los casos, una ilusión inofensiva y, en el peor, la justificación para generar actos de discriminación que afectan a los colectivos religiosos emergentes.

4. Fuentes de consulta

Fuentes electrónicas:

Sitio electrónico "*La democracia en América Latina*" del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo: <http://democracia.undp.org/Informe/Default.asp?Menu=15&Idioma=1>. [Fecha de consulta: 24 de junio de 2012.]

Fuentes bibliográficas:

ARENDRT, Hannah. "*Los orígenes del totalitarismo*". México, Taurus, 2004.

ARENDRT, Hannah, "*¿Qué es la autoridad?*", En su: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.

BENHABIB, Seyla. "*Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*". Barcelona, Katz, 2006.

BENHABIB, Seyla. "*Los derechos de los otros*". Barcelona, Gedisa, 2004.

BLANCARTE, Roberto. "*Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)*" *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, (24), julio-diciembre de 2004.

BLANCARTE, Roberto. "*Laicidad y valores en un Estado democrático*". México, El Colegio de México/ Secretaría de Gobernación, 2000.

BOVERO, Michelangelo. "*Una gramática de la democracia*". *Contra el gobierno de los peores*, Madrid, Trotta, 2002.

CASQUETTE, Jesús. "*Liberalismo, cultura y neutralidad estatal. Signos Filosóficos*". México, (6), julio-diciembre de 2001.

- ESPINOSA, Ángeles. "*Las que más tienen que perder. Las mujeres iraníes han estado en primera línea de la revuelta a favor de las reformas*". *El País*, 24 de junio de 2009.
- FERRAJOLI, Luigi. "*Los fundamentos de los derechos fundamentales*". Madrid, Trotta, 2001.
- RINCÓN, Rey. "*Multiculturalismo, pero hasta aquí*". *El País*, 25 de mayo de 2009.
- GEERTZ, Clifford. "*The Interpretation of Cultures*". Nueva York, Basic Books, 1973.
- GEERTZ, Clifford. "*Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*". Princeton, Princeton University Press, 2000.
- LARA, María Pía. "*Hacia un nuevo imaginario social: La cuestión de la identidad colectiva global*". En: RENDÓN Alarcón, Jorge (ed.). "*Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*". México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Juan Pablos editor, 2007.
- LARA, María Pía. "*Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere*". Los Ángeles/ Berkeley, University of California Press, 1998.
- NUSSBAUM, Martha C. "*Women and Human Development*". Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 2004
- RAWLS, John. "*El derecho de gentes*". Barcelona, Paidós, 2001.
- RAWLS, John. "*Liberalismo político*". México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- RAWLS, John. "*Teoría de la justicia*". México, Fondo de Cultura Económica, 2000,
- RINCÓN Gallardo, Gilberto. "*Entre el pasado definitivo y el futuro posible. Ejercicios de reflexión política en clave democrática*". México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- RODRÍGUEZ Zepeda, Jesús. "*¿Qué es la discriminación y cómo combatirla?*". México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2004.
- TAYLOR, Charles. "*A Secular Age*". Nueva York, Harvard University Press, 2007.
- WEBER, Max. "*El político y el científico*". Madrid, Alianza, 1998.