

2009-12-01

Contexto sociocultural y político de la laicidad

Luis Gustavo Meléndez Guerrero

Centro de Estudios Superiores La Salle (Ceslas), gustavomelendez@ceslas.org

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo>

Citación recomendada

Meléndez Guerrero, Luis Gustavo (2009) "Contexto sociocultural y político de la laicidad," *Logos*: No. 16 , Article 2.

Disponible en:

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Logos by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Contexto sociocultural y político de la laicidad¹

Luis Gustavo Meléndez Guerrero*

Fecha de recepción: 28 de agosto de 2009

Fecha de aprobación: 15 de septiembre de 2009

RESUMEN

La puesta en escena de la cultura se produce en el momento que la educación va formando mujeres y hombres en la sociedad. La multidimensionalidad del hombre requirió desde el inicio una formación que integrara la totalidad de la persona. La escuela católica ha tratado de responder a dicha tarea, mediante la evangelización desde la escuela, cuyo propósito consiste fundamentalmente en formar ciudadanos del cielo y de la tierra. No obstante, el contexto social genera la secularización de las dimensiones de la vida cotidiana. El posicionamiento del liberalismo como ideología política y económica requiere un Estado laico que garantice libertades de credo y culto. La experiencia mexicana de los últimos dos siglos vivirá de modo particular este proceso en que la lucha por el poder entre Iglesia y Estado hacen de la laicidad un conflicto de intereses.

Palabras clave: laicidad, laicismo, Estado, democracia, pluralidad

SOCIO-CULTURAL AND POLITICAL CONTEXT OF SECULAR STATE

ABSTRACT

The staging of culture is given at the time that education will be women and men in society. The multidimensional nature of man required a formation from the beginning to integrate the whole person. The Catholic school has tried to respond to that there evangelized from the school, forming citizen's heaven and earth. However, the social context is leading to secularize the dimensions of everyday life. Positioning of liberalism as an ideology and economic policy requires a secular state that guarantees freedom of belief and worship. The Mexican experience of the past two centuries will live in a special way this process in which the power struggle between church and state make secularism a conflict of interest.

Keywords: Secular State, Secularism, State, Democracy, Pluralism

¹ Este artículo es resultado de investigación en la línea filosofía política, Departamento de Investigación en el Área de Humanidades, Centro de Estudios Superiores La Salle (Ceslas), Monterrey, Nuevo León, México.

* Licenciado en Teología, Licenciado en Ciencias de la Educación, Maestría en Filosofía, Profesor del Centro de Estudios Superiores La Salle (Ceslas), Monterrey, Nuevo León, México.
Correo electrónico: gustavomelendez@ceslas.org

PRESENTACIÓN

El devenir histórico nos muestra cómo algunos conceptos como poder, autoridad y Estado, no son posibles de entender sino dentro del tejido sociocultural que se va gestando en el concurso de las relaciones y acciones de las personas. La existencia de un Estado laico en la experiencia de algunas naciones ha propiciado un debate que se puede observar desde dos polos: por una parte, un entorno sociocultural que resalta modos de vida y concepciones del mundo a partir de la persona como protagonista, y otro sociojurídico que resalta el marco de la legalidad de un Estado que garantice jurídicamente la posibilidad de una convivencia respetuosa en un entorno plural.

POLISEMIA DE LA LAICIDAD

El concepto laico es polisémico y presenta al menos dos grandes ámbitos, uno sociocultural, y otro sociojurídico. El primero pretende abordar la laicidad como un espacio vital en las cosmovisiones de las personas donde la libertad constituye la base de esta realidad. Hablar de una sociedad y cultura laica implica respetar toda ideología o principio filosófico, ciencia, modelo educativo, credo religioso y modo de vida. El segundo aspecto adjetiva al sustantivo Estado, es decir, indica el modo de ser del Estado como garante de los derechos de los ciudadanos a partir de un marco jurídico; concentra su atención en el modo como se legitima el poder, no en nociones prepolíticas o metafísicas –mucho menos religiosas–, sino en la soberanía popular. Sin embargo, el Estado laico como tipo ideal no se puede limitar a cualquiera de estos modelos, por ello se piensa que la esfera política incluye ambos aspectos, es decir, son dos componentes de un mismo proceso con implicaciones políticas puesto que intervienen en el contexto organizacional de la sociedad. Un concepto tan complejo requiere un estudio que aborde algunas de las definiciones que mejor aclaran su complejidad. Para ello,

una aproximación a algunas definiciones planteadas contribuirá al esclarecimiento de las propuestas.

DIMENSIÓN CULTURAL DE LA LAICIDAD

Desde el pensamiento de la filosofía política, Jürgen Habermas no define propiamente la laicidad; sin embargo, proporciona pautas para comprender que en una sociedad secularizada no se puede fundamentar el Estado democrático de derecho a partir de elementos prepolíticos, aunque señala la necesidad de construir una sociedad secular plural en la cual haya cabida para el otro, el que piensa distinto mediante un discurso razonable, resaltando que “la neutralidad ideológica de la autoridad estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista” (Habermas y Ratzinger, 2008: 32). Lo que el autor señala en tal argumento es que el Estado no puede imponer una ideología a la sociedad civil. Si bien no define la laicidad del Estado, sí se descubre que desde su postura, la laicidad es garante de las libertades, es decir, de un respeto a la pluralidad que entiende y defiende la solidaridad en el marco de una ética discursiva. Finalmente, en su obra *Entre naturalismo y religión*, Habermas desarrolla su concepción del Estado y de la religión en una sociedad democrática, que establece las bases para un diálogo razonable en el cual la secularización se entienda como un espacio de aprendizaje de tal manera que posturas religiosas y laicas aporten –desde una visión cognitiva– perspectivas serias que respondan a los debates de las políticas públicas.

Por otra parte, la experiencia de un filósofo del derecho y la política como Norberto Bobbio aclara la concepción laica como el principio de autonomía ante todo dogmatismo. Él señala que “el espíritu laico no es en sí mismo una nueva cultura, sino la condición para la convivencia de todas las posibles culturas. La

laicidad expresa más bien un método que un contenido” (Bobbio, 1999). Con ello, el autor no limita la laicidad a la legitimación del poder, sino que resalta la necesidad de una condición para la convivencia de todas las posibles culturas y el diálogo abierto e incluyente que rechaza todo absolutismo. La laicidad como método excluye el anticlericalismo el cual paradójicamente se convierte en un dogma que tanto se pretende evitar. En su concepción, laicidad y democracia se unen, pues como ha señalado el mismo Bobbio (2006), la democracia asimismo es un método y no un programa político. La democracia como el laicismo promueven y generan las condiciones necesarias que posibilitan el diálogo y la convivencia civilizada. En esta misma línea, Guido Calogero (2007) señala que “el laicismo no es una filosofía o una ideología política, sino el método de convivencia de todas las ideologías posibles, el principio laico tiene esta regla de ‘no pretender más verdad de la que cualquier otro puede pretender poseer’” (p. 858).

Por su parte, Nicola Abbagnano define el laicismo como:

el principio de la autonomía de las actividades humanas [...] este principio es universal y puede ser legítimamente invocado a nombre de cualquier actividad humana legítima, entendiéndose por ‘legítima’ todas aquellas que no obstaculicen, destruyan o imposibiliten a las demás [...] no puede ser entendido sólo como la reivindicación de la autonomía del Estado frente a la Iglesia (Abbagnano, 1995: 719-720).

En este argumento se evidencia la tendencia a comprender la laicidad como una realidad que sustenta la actividad humana, es decir, la convivencia interpersonal de una sociedad plural y respetuosa. En su estudio, los autores señalados, resaltan el papel de la libertad como fundamento del contexto sociocultural de la laicidad.

DIMENSIÓN JURÍDICA DE LA LAICIDAD

Desde otra perspectiva, los autores que centran su atención en la laicidad como un factor sociojurídico señalan la desacralización de la legitimación del poder en la soberanía popular, para resaltar así una fundamentación política del Estado democrático que se garantiza mediante un marco jurídico que le dé facticidad. En esta línea, Estado laico para Valerio Zanone se refiere a:

Las corrientes políticas que sostienen la autonomía de las instituciones públicas y de la sociedad civil respecto del magisterio eclesiástico y de las injerencias de las organizaciones confesionales, el régimen de separación jurídica entre Estado e Iglesia y la garantía de libertad de los ciudadanos en la confrontación con ambos poderes [este Estado] no profesa una ideología irreligiosa o antirreligiosa (Zanone, 2007: 856-857).

Para Roberto Blancarte, se trata de “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y no por elementos religiosos” (Blancarte, 2000: 117). A diferencia de autores como Abbagnano, Bobbio, e incluso Habermas, Blancarte entiende la laicidad como un proceso esencialmente sociopolítico y jurídico en el cual el paso de las monarquías absolutistas a las constitucionales lleva al surgimiento del Estado moderno que luchará por garantizar la soberanía popular siendo ésta la única autorizada para legitimar el poder.

Siguiendo la línea de la legitimidad, Micheline Milot concibe la laicidad como

Una adaptación de lo político, en virtud de la cual la libertad de religión y la libertad

de conciencia se encuentran garantizadas, de acuerdo con una voluntad de igual justicia para todos, por un Estado neutro respecto a las diferentes concepciones de la `vida buena´ que coexisten en la sociedad. (Milot, 2008: 343)

Su definición coincide con Blancarte al señalar un proceso sociopolítico; sin embargo, no se limita a la legitimación del poder, sino a la concepción y modo de vida de una sociedad plural. Así concebida, la laicidad se refiere a la adaptación política, y sólo después a su traducción jurídica.

El conflicto de la polisemia del término en cuestión se pone de manifiesto también a la hora de distinguir laicidad de laicismo. El diccionario de política de Bobbio define el concepto laicismo, no obstante su contenido evoca lo que otros autores llaman laicidad.

En el análisis de las definiciones anteriores se han agrupado en dos sentidos las connotaciones del concepto, aunque la distinción propuesta se dirige al señalamiento de dos momentos de un mismo proceso, uno cultural y el otro jurídico, ambos con implicaciones políticas en tanto que intervienen en el contexto organizacional de la sociedad. El consenso en los autores hace comprender que la laicidad es el tipo ideal de esa realidad sociocultural y política con las consabidas consecuencias jurídicas; en todo caso, es una visión positiva de la vida en un Estado que garantiza libertades y el respeto en una sociedad plural; de igual manera, un Estado de derecho democrático que no fundamenta su legitimidad en argumentos prepolíticos.

Contrario a ello, el laicismo constituye una postura beligerante y dogmática que limita su visión a un régimen separatista y conflictivo en el que las élites de gobierno civil y eclesial defienden sus intereses particulares a razón del peligro que corre su *status quo*.

Blancarte establece esta diferencia de términos al definir la laicidad como “la forma específica de convivencia social establecida precisamente a partir de la secularización de las instituciones públicas”, mientras que el laicismo “tendería a ser identificado como una forma militante de quienes defienden este estado de cosas” (Blancarte, 2000: 8).

Norberto Bobbio también señala que debe mantenerse la distinción entre los dos términos. Para el filósofo italiano, el laicismo presenta una connotación negativa puesto que induce una posición de intransigencia y de intolerancia hacia los credos y las instituciones religiosas. Se trata de una visión global, omnicomprendiva del mundo pero desde una sola perspectiva, la cual se considera absoluta. Contrario a ello se presenta la laicidad como una cultura libre de dogmatismos y visiones unívocas de la realidad cuya característica fundamental es la tolerancia.

LA LEGITIMIDAD DEL PODER

JÜRGEN HABERMAS

Y LA FUNDAMENTACIÓN POLÍTICA

El análisis de la polisemia de la laicidad remite al estudio de la legitimidad del poder para comprender la composición del marco sociopolítico y jurídico de ésta. Para ello vale la pena remitirse al estudio de Jürgen Habermas, quien en su obra *Escritos sobre moral y eticidad* (1998) establece que en el cambio al paradigma moderno, el príncipe legisla sin un fundamento sacro, aunque el término `soberanía´ se limita al príncipe, deberá pasarse de una soberanía centralizada en el soberano a otra en que la ciudadanía sea protagonista; el pueblo es soberano en tanto que posee derechos liberales y políticos inalienables. ¿Es posible relacionar esta concepción de `soberanía´ con la señalada por Blancarte anteriormente? ¿Cuál es la connotación que ésta refiere? Creemos que el sociólogo mexicano habla de la soberanía po-

pular de un modelo democrático; sin embargo, el término ‘soberanía popular’ –analizado desde la teoría habermasiana– implica algo completamente distinto que el modelo clásico mencionado por Blancarte, es decir, el poder del pueblo por el pueblo.

El autor germano apela a una ética discursiva que constituye el fundamento político aunque no sólo jurídico; más aun, la positivización de las leyes son resultado de un discurso dialógico racional y razonable. Un modelo como éste requiere un fundamento epistemológico sólido, pues así busca en la deontología kantiana un cimiento que dé pauta a la consolidación de una teoría que pretende constituir un poder soberano democrático. Con Kant trata de legitimar los principios morales en un individuo autónomo, libre y racional, logrando así reconstruir el modelo de legitimación sacra puesto que la positivización del derecho queda sometida a los imperativos de la razón.

Cuando se afirma que la teoría habermasiana dista de la postura de Blancarte aun cuando ambos versan sobre la legitimidad no sacra del poder como elemento de la laicidad, se hace pensando en que para el mexicano esta nota constituye la entraña misma de la laicidad, mientras que en la teoría del filósofo alemán se presentan implicaciones fenomenológicas y hermenéuticas al considerar la subjetividad de los protagonistas de esta realidad social, por ello contempla ámbitos psicológicos y culturales en la vida cotidiana del hombre.

Habermas reconoce que “ciertamente, la fuente de toda legitimidad radica en el proceso democrático de producción del derecho; y ese proceso apela a su vez al principio de soberanía popular” (Habermas, 2000: 154-155). Sin embargo, la soberanía popular entendida a la luz contractual es el anudamiento entre un derecho moralmente fundado del hombre a iguales libertades subjetivas que en un proceso consensual expresan *per se* la voluntad de todos los implicados.

Así, “el principio del derecho parece mediar entre el principio moral y el principio democrático”. Habermas encuentra ambigüedad en el principio de derecho que vincula el principio moral con otro democrático, la cual la justifica en una “relación de competencia [...] entre los derechos del hombre fundamentados en términos morales y el principio de soberanía popular” (Habermas, 2000: 159). ¿Habermas está negando con ello que la legitimidad política tenga fundamentos morales? Para el autor, la validez de las normas morales ya no se puede justificar con razones que presupongan la existencia de un Dios, pues el paradigma medieval perdió peso ante la construcción de un lenguaje moral que se fundamenta en la voluntad y la razón.

El Estado constitucional no se alimenta de ningún elemento prejurídico, por tal motivo, la legitimidad radica en aquella justificación autónoma que los individuos hacen de los principios constitucionales, la cual pretende ser aceptada con base en la racionalidad de los ciudadanos. El principio kantiano de legitimación moral y su relación con la juridicidad de cada ley pública al decir que es válida si “podría haber surgido de la voluntad unida de todo un pueblo” (Habermas, 1998: 149) subraya la universalidad como la generalidad de la ley democrática, la cual no se resuelve con un principio abstracto sino con la idea del consenso, es decir, de la inclusión de todos.

Ahora bien, “el sentido constructivista de la formación del juicio moral pensada según el modelo de la autolegislación no debe perderse, pero tampoco puede destruir el sentido epistémico de las fundamentaciones morales” (Habermas, 1999: 70). Como se ha señalado, Habermas se apoya en la teoría kantiana a la hora de justificar la autonomía y la razón del individuo libre, de él toma la idea que la necesidad del Estado es un conocimiento *a priori* así como de la libertad externa en tanto derecho innato de los hombres. Kant menciona tres principios sobre los

que el Estado se establece en conformidad con los principios de la razón pura del derecho de los hombres: “La libertad de cada miembro de la sociedad en cuanto hombre”, “la igualdad de éste en cualquier otro, en cuanto súbdito”, y “la independencia de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano” (Kant, 2006: 27). La teoría kantiana constituye ciertamente una base epistemológica para los postulados de Habermas; sin embargo, cree que dicha teoría no alcanza a distinguir los planteamientos éticos de los pragmáticos, puesto que:

[El modelo kantiano] supone tácitamente que en la formación del juicio moral cada uno se basta *con su propia fantasía* para ponerse en el lugar del otro. Pero cuando los interesados ya no pueden confiar en la precomprensión trascendental sobre condiciones de vida y constelaciones de intereses homogéneas, el punto de vista moral sólo se puede realizar en condiciones comunicativas que aseguren que *todos*² examinen la aceptabilidad de las normas elevadas a práctica universal también desde la perspectiva de sus propias comprensiones del yo y del mundo. (Habermas, 1999: 64)

El teórico alemán presenta un modelo ético discursivo con el cual pretende rebasar el método trascendental de Kant, pues intenta demostrar que en la condición humana existe no sólo una racionalidad que fundamenta las relaciones sociales a tenor de principios abstractos como los que propone la idea de los imperativos, sino una racionalidad comunicativa que facilita un estatus dialógico en la razón humana que le permite llegar al conocimiento de las normas morales. Este diálogo supone unas normas básicas amén de un principio ético procedimental, el cual señala que

una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderán previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas *de cada cual* podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados. (Habermas, 1999: 74)

Cada involucrado, entonces, se presenta ahora como un sujeto autónomo en la medida en que tiene autonomía para ostentar pretensiones de racionalidad con cada acción comunicativa, así como la facultad de rechazar otras. De modo que será inmoral cualquier norma que se decida sin tener en cuenta a todos los afectados por ella.

La ética discursiva propone, en efecto, una serie de valores que sirven a la hora de aproximarse al tipo ideal del Estado laico, pues con ella se establece la noción de persona como interlocutor al que hay que incluir en el diálogo en el momento de decidir normas que le atañen; así mismo, se resalta la libertad de los interlocutores, entendida como autonomía y solidaridad. La noción de la igualdad se resalta en el hecho que todo ciudadano capaz de razonar puede aspirar y debe ser tomado en cuenta en el discurso deliberativo. Creemos que la vivencia de estos valores hace posible el establecimiento de una comunidad universal, plural y tolerante.

APORTACIÓN DE LA TEORÍA DE JOHN RAWLS

Para seguir abordando la idea de la legitimación política como elemento constitutivo de la laicidad es necesario presentar la concepción política que John Rawls (2003) sustenta en su filosofía. Rawls cuestiona cómo es posible que pueda existir una sociedad justa y estable en donde sus ciudadanos libres e iguales se presentan divididos por doctrinas filosófi-

2 Las *cursivas* son del autor.

cas, religiosas y morales conflictivas e irreconciliables entre sí:

El presupuesto del liberalismo [...] es que hay muchas concepciones del bien opuestas e incommensurables [...] el liberalismo supone que una condición natural de una cultura democrática libre es la de que sus ciudadanos persigan una pluralidad de concepciones del bien. (Rawls, 1999: 264)

La respuesta a este problema sería la idea del 'consenso traslapado', la cual es viable si se encuentra enmarcada en un contexto liberal con un régimen constitucional cuya característica radique en que el poder público esté fundado en el poder de los ciudadanos libres e iguales. La pregunta entonces es: ¿Cómo legitimar ese poder ciudadano y en qué momento se produce la igualdad y a libertad?

A esto, el liberalismo político responde: nuestro ejercicio del poder político es plenamente apropiado sólo cuando lo ejercemos en concordancia con una Constitución, cuyos principios esenciales todos los ciudadanos libres e iguales pueden razonablemente suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para su razón humana común. Éste es el principio liberal de la legitimidad. (Rawls, 2003: 140)

El filósofo norteamericano presenta así la tesis que sustenta que la concepción pública de la justicia como equidad es una realidad política no metafísica; por ende, toda concepción política de la justicia es independiente de cualquier doctrina filosófica y religiosa controvertida en una sociedad democrática. Así, el autor renovará la idea del principio de tolerancia al momento de aplicarlo a la filosofía a fin de evitar fundamentar la concepción pública de la justicia en cualquier doctrina filosófica o religiosa que intente presentarse como verdadera. La teoría rawl-

siana hace que el principio de tolerancia –anteriormente consolidado para garantizar la libertad de la persona a acoger algún credo religioso– se manifieste ahora como la libertad que el individuo tiene para determinar qué doctrina considerará verdadera. Es decir, no es la doctrina en manos de la autoridad la que presenta, impone y fundamenta la verdad a la persona, sino que ésta es la que decide en libertad qué doctrina será la verdadera para ella.

Allí donde existe una pluralidad de doctrinas razonables, es irrazonable, o algo peor, querer utilizar las sanciones del poder del Estado para corregir o para castigar a aquellos que no están de acuerdo con nosotros [...] Esta réplica no dice [...] que la doctrina *extra ecclesiam nullam salus* no sea verdadera. Más bien expresa que quienes deseen utilizar el poder político para reforzarla proceden de manera irrazonable. (Rawls, 2003: 141).

En este aspecto coincide con Habermas al señalar que en un Estado democrático de derecho no es posible legitimar el poder en nociones metafísicas –prepolíticas para Habermas. Cuando se hace referencia a la justificación política de la justicia, la verdad científica o filosófica no es mejor que la verdad religiosa. De esta manera establece que la verdad moral constituye un obstáculo para la justificación política en una sociedad plural³. La propuesta de Rawls establece los principios básicos para la realización de la justicia como equidad en una sociedad liberal en la cual la pluralidad es su característica esencial. La idea del

3 Ante la pluralidad, Rawls se pregunta: ¿Cómo establecer los principios debidos para todos? A ello responde con un ejercicio mental que denomina como 'posición original' y con ello supone la existencia de unos sujetos iguales, todos libres y racionales pero cubiertos por un velo de ignorancia. No conocen su situación social, el sistema político al que pertenecen, ni sus recursos. Lo único que tienen es un sentido común de justicia y una capacidad para concebir el bien. Dado que ignoran su condición, el interés personal deberá ser elegir lo que pueda convenir a cualquier situación. Cfr. Rawls, J. *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, 9 Ed., Cambridge, Massachusetts, 1978.

consenso traslapado garantiza los mínimos que posibilitan la aplicación de un principio de tolerancia a la filosofía y, por ende, a la elaboración de políticas públicas fundamentadas en una tradición de pensamiento democrático no religioso ni metafísico. Así, pretende justificar la propuesta de una concepción política de la justicia independiente de toda doctrina moral. El autor con ello hace una distinción entre lo público y lo privado, de modo que las convicciones metafísicas, bien sea religiosas o filosóficas, pertenecen al ámbito de lo privado y no pueden presentarse como justificación de principios públicos de justicia, ni como razones políticas a la hora de la deliberación de los ciudadanos en materia pública.

Entre los postulados rawlsianos también es posible resaltar algunos aspectos que resultan en suma valiosos al momento de aproximarse al tipo ideal del Estado laico. Para el autor, los valores políticos son los únicos que pueden regir la estructura básica⁴ de la sociedad, ellos fundamentan nuestra existencia y la regulación de la cooperación política y social. Entre ellos destacan “la libertad equitativa en lo político y en lo civil; la igualdad de oportunidades para todos; los valores de la reciprocidad económica; los valores de las bases sociales del mutuo respeto entre los ciudadanos” (Rawls, 2003: 142).

Las ideas del filósofo en cuestión pueden ayudar a comprender lo que en teoría se vive en una sociedad democrática. El ‘consenso traslapado’ busca unificar la sociedad plural por medio de aquel discurso razonable que pueda sustentar una justicia equitativa desde un marco meramente político. El Estado laico como tipo ideal se beneficia por la tesis del liberalismo político en cuanto a la defensa de la pluralidad se refiere; sin embargo, no necesariamente la laicidad como tal constituye la mejor opción para fundamen-

tar desde un contexto filosófico-político. Dicha teoría se limita al horizonte sociojurídico que se mencionó en el apartado anterior; esta postura olvida el ámbito sociocultural de la laicidad al marcar tácitamente la distinción entre las esferas pública y privada dejando en este último fuero toda ideología o doctrina filosófica o religiosa, y negando con ello la posibilidad que el ciudadano pueda incorporar argumentos políticos con raíces morales al discurso reflexivo.

Debemos distinguir entre cómo se presenta una concepción política y el que sea parte o derivación de una doctrina comprensiva con la que se relaciona en alguna forma la concepción política que aceptan. Pero una característica que distingue a una concepción política es que se presenta como libremente aceptada y expresada aparte de cualquier otro entorno más amplio, y sin referencia alguna con él. (Rawls, 2003: 37).

Con su propuesta, difiere entonces de la idea habermasiana la cual sostiene que la pluralidad y la tolerancia constituyen la base para un discurso razonable en el que el grupo-comunidad puede aportar ideas desde su propia cosmovisión, siempre y cuando beneficien al colectivo en general. La propuesta de Jürgen Habermas cree en la importancia que la secularización tiene en la cultura. La secularización puede ser un proceso de aprendizaje en la medida que tanto la postura laica como la religiosa crean que el otro tiene algo interesante que decir, así ambas opiniones pueden aportar desde una visión cognitiva ideas importantes sobre complejos temas políticos y de gran repercusión social.

Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje reli-

4 Por estructura básica, J. Rawls entiende el modo como las grandes instituciones sociales (políticas, económicas y sociales) distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social.

gioso a las discusiones públicas. (Habermas; Ratzinger, 2008: 33)

Desde esta perspectiva, lo que la religión puede aportar a la sociedad laica, es el esfuerzo de lucha por construir una sociedad justa, la esperanza que algo nuevo pueda surgir.

JOSEPH RATZINGER Y LOS FUNDAMENTOS PREPOLÍTICOS DEL ESTADO

Analizada brevemente la postura de los autores que en buena medida expresan mejor la cuestión de la pluralidad y la legitimidad política –de manera especial la visión de Jürgen Habermas como uno de los mejores exponentes de la visión laica del Estado–, ahora se expondrá la tesis del entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Joseph Ratzinger, quien –como representante de la tradición cristiana– expone que aun hoy en toda sociedad, los derechos del hombre se deben fundamentar en nociones morales prepolíticas. Ratzinger debate la idea de la legitimidad del Estado democrático de derecho, mientras que Habermas considera que no existe fundamento prepolítico alguno. El hoy Benedicto XVI apela a un fundamento moral que antecede a la acción política. Ciertamente coincide en la idea que el derecho no puede ser un instrumento de poder de quien lo detenta, sino la expresión del interés de la comunidad; por ello considera que la idea del consenso de Habermas resuelve el problema pues se presenta como instrumento de formación e integración democrática. El problema para Ratzinger radica en que inevitablemente en el consenso habrá una mayoría que decida, pues señala que “también las mayorías pueden ser ciegas o injustas [...] ¿Se puede seguir hablando de justicia y de derecho, cuando por ejemplo, una mayoría, incluso si es grande, aplasta con leyes opresivas a una minoría religiosa o racial?” (Habermas; Ratzinger, 2008: 39). Esta cuestión manifiesta la inquietud de si no habrá algo que por na-

turalidad sea indiscutible y preceda a la legitimidad dimanada de las mayorías, algo que sea válido *per se*.

Ratzinger (2008) cree que los derechos del hombre no pueden quedar sujetos a la legitimación de la mayoría; señala asimismo que “hay valores permanentes que brotan de la naturaleza del hombre, por tanto, son intocables” (p. 40). Su argumento apela a la tradición del derecho natural en la cual el hombre por ser tal, tiene para sí derechos que por su misma dignidad ha merecido. Desde su perspectiva, fundamentar la democracia del Estado en las leyes positivas a la luz de modelos que colocan a la razón como piedra angular es hoy por hoy un peligro, pues el hombre al racionalizar sus intereses particulares ha sido capaz de ir en contra de la humanidad misma; por ello considera que es necesario poner la razón bajo la lupa⁵.

El teólogo alemán recuerda la relevancia del pensamiento de F. de Vitoria con el cual se abordó la regulación de la convivencia entre los pueblos, al remarcar que

[...] el derecho natural ha seguido siendo –sobre todo en la Iglesia Católica– el argumento con el cual se apela a la razón común en el diálogo con la sociedad laica y con las demás comunidades religiosas y se buscan las bases para un entendimiento sobre los principios éticos del derecho en una sociedad laica y pluralista. (Habermas; Ratzinger, 2008: 48)

5 En este argumento subyace la doctrina moral católica expresada en la encíclica *Veritatis Splendor*, en ella se señala que “la justa autonomía de la razón práctica significa que el hombre posee en sí mismo la propia ley, recibida del creador. Sin embargo, la autonomía de la razón no puede significar la creación, por parte de la misma razón, de los valores y de las normas morales”. (VS, 40). Según el texto magisterial la dignidad del hombre consistirá en la “elección consciente y libre, es decir, movido desde dentro y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa” (VS, 42). El obrar personal es libre si y solo si, es conforme a la ley natural, la cual es asimilada por la persona quien en consciencia opta por obrar libremente conforme a la Verdad. Cfr. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 10ª edición, Ediciones Paulinas, México, 2007.

Sin embargo, entiende que la relación entre razón y derecho natural se ha quebrantado en parte por el impacto de la teoría de la evolución dejando ver que la naturaleza no es tan racional.

El último elemento que ha quedado del derecho natural (que en el fondo, pretendía ser un derecho racional, por lo menos en la modernidad) son los *derechos humanos*, los cuales no son comprensibles si no se acepta previamente que el hombre por sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana, es sujeto de derechos, y su existencia misma es portadora de valores y normas que hay que descubrir, que no inventar [agregando que]. Quizá hoy habría que complementar la doctrina de los derechos humanos con una doctrina de los deberes y los límites del hombre. (Habermas; Ratzinger, 2008: 48)

Al igual que Habermas, Ratzinger cree que la secularización conlleva aspectos socioculturales que deben ser atendidos y aprovechados como espacio para el encuentro; sin embargo, difiere de Rawls y otros autores como Hans Küng al negar la posibilidad de un consenso traslapado en las distintas doctrinas filosóficas, morales o religiosas puesto que “no existe la fórmula universal racional o ética o religiosa en la que todos puedan estar de acuerdo y en la que todo pueda apoyarse. Por eso mismo la llamada ‘ética mundial’ sigue siendo una abstracción”. (Habermas; Ratzinger, 2008: 52).

Dos concepciones de la laicidad tan distantes como la de los autores en cuestión presentan su reflexión sobre la fundamentación moral de la política de cuyo análisis se puede concluir que lo que distingue a una ética religiosa de otra laica, no son tanto los preceptos que sostienen como la forma de justificarlos. Con todo, Ratzinger y Habermas coinciden en la necesidad de un diálogo entre la fe y la razón, religión, cul-

tura y fe, Estado e iglesias. Ratzinger resalta que la razón debe criticar a la religión cuando ésta lo amerite y evitar así cualquier rasgo de fundamentalismo en el que pudiera caer. Asimismo, señala que hay enfermedades de la razón que deben ser criticadas por la religión. Habermas resaltará el hecho de que la sensibilidad religiosa resulta esencial para el humanismo de la sociedad contemporánea la cual corre el riesgo de romper sus lazos de solidaridad. Esta postura conciliatoria nos aproxima a un tipo ideal del Estado laico, dado que resalta el espíritu de la laicidad como un universo en donde tiene cabida todo elemento filosófico, religioso y político que intente luchar por el bienestar de la sociedad en pleno.

LAICIDAD Y DEMOCRACIA

Hasta el momento se ha señalado cómo la democracia para Bobbio es más un método de gobierno que un contenido en sí mismo.

Por democracia se ha entendido siempre un método o un conjunto de reglas de procedimiento para la constitución del gobierno y para la formación de las decisiones políticas (es decir de las decisiones vinculantes para toda la comunidad) más que una determinada ideología. La democracia es compatible, [...] con doctrinas diferentes en contenido ideológico. (Bobbio, 2007:449)

Así entendida, se puede señalar cómo es que la democracia propone una serie de principios que coadyuvan a la sana relación entre los ciudadanos. Alain Touraine resalta el aspecto relacional al afirmar que

la razón de la democracia es el reconocimiento del otro[...] la democracia no es necesaria más que si se trata de vivir juntos unos individuos y unos grupos a la vez diferentes y seme-

jantes que pertenecen a un mismo conjunto.
(Touraine, 1999: 281)

La puesta en práctica de esta realidad social supone una serie de valores que permitan lograr la realización de una vida común armónica, tales como la libertad, igualdad, la legalidad, la tolerancia y la pluralidad. Dichos valores sustentan así también la existencia de una sociedad laica, la cual –concebida como tipo ideal– remite a la posibilidad de interacción y participación política de los ciudadanos desde su posición ideológica o doctrinal que represente o profese cada uno de éstos. Nuestra postura apela a una laicidad íntimamente vinculada con la dimensión sociopolítica y cultural como primer momento, luego como elemento jurídico. Apoyados en la teoría de Habermas, se ha señalado la necesidad de inclusión en el espacio público de todo ciudadano consciente de la relevancia y la razonabilidad de su discurso a la hora de tomar decisiones que impacten en la colectividad. Coincidimos también con Habermas al señalar que el fundamento del Estado democrático de derecho no puede ser prepolítico (metafísico o religioso); sin embargo, la toma de decisiones en el espacio público no puede cerrar las puertas a cualquier ciudadano que presente ideas en torno a la vida común de la sociedad, pues lo razonable de su propuesta radica en el fin, en el bien que traerá a la comunidad total. Esta tesis, se sabe, no es del agrado de quienes defienden ciertamente una laicidad como espacio de libertad, tolerancia e inclusión, y no como postura beligerante entre el Estado y las iglesias (laicismo), pero con la idea que la conciencia creyente quede reservada únicamente para el fuero privado.

El doctor Pedro Salazar Ugarte en su artículo *Laicidad y Democracia Constitucional* (2006) defiende esa postura al argumentar que la manifestación pública de la religión conlleva una aporía en tanto que unos pretenden profesar activamente su religión invadiendo la libertad negativa de quienes no profesan credo alguno.

El problema [...] radica en que, cuando hablamos de dogmas religiosos que se presumen verdaderos y absolutos, la dimensión positiva de la libertad de religión puede arrasar con su dimensión negativa: los creyentes quieren (y tienen) que difundir su fe. Y la única forma de hacerlo es invadiendo, para convencerlos, la esfera de la libertad negativa de los demás.
(Salazar, 2006: 48)

Una lectura objetiva desde el ámbito teológico puede ayudar a entender que el evangelio no es una serie de postulados doctrinales; más bien, es un proyecto de vida pensado para construir una sociedad en donde impere la justicia. A juicio propio, el problema radica no en el mensaje ético, sino en la institucionalización de la Iglesia (en este caso católica) y en la pretensión de una jerarquía que intenta en ocasiones imponer ese proyecto, que sólo puede ser acogido de modo libre y personal.

La exhortación evangélica “vayan y prediquen”, no sugiere una impronta a los cristianos de interferir en la vida de los demás, sino en el reto personal de testificar en la vida propia un compromiso con la justicia social. Creemos que el contexto laicizante al ir separando los ámbitos de gestión entre el Estado y la Iglesia busca que la religión no sea garante de la autoridad del primero, ni aquel de la autoridad de la Iglesia. Esta lucha por legitimar el fuero de la propia autoridad hace que la iglesia busque en ‘la puerta de atrás’ un modo de educar en el evangelio, y esto traerá como consecuencia –en algunos lugares de Europa y América Latina–, especialmente que en la educación religiosa no haya un ambiente político que permita la discusión del hecho religioso desde una postura secular, un estudio serio, hacer ciencia desde la religión, limitándose así muchas veces a educar en las ciencias profanas y en la piedad popular. Por ello no existe una cultura laica adecuada que permita contribuir en el espacio público con propuestas acordes con una realidad que rebasa la

esfera del credo religioso, pero que no lo anula. Una imposición de los postulados cristianos en sí misma constituye una pretensión de absolutizar la verdad.

La constante lucha e insistencia de Joseph Ratzinger por concientizar sobre el peligro de la relatividad ética es comprensible sólo si se entiende con ello un interés en defender la dignidad de la persona como valor supremo, por ende, una moral que justifique que la concepción de lo bueno radica en la propia perspectiva y se torna en un peligro para el mismo individuo, dado que el valor lo conferirá cada cual según su interés personal.

En su artículo, Salazar Ugarte utiliza el término “relativos” como sinónimo de pluralidad de ideas, creencias y valores, y no tanto el de las convicciones individuales. Así difiere de la perspectiva de Ratzinger, al calificar su discurso de la ‘dictadura del relativismo’ como contradictoria y peligrosa, pues sólo el absolutismo es dictatorial. Salazar Ugarte tiene razón al afirmar que es contradictoria la propuesta, puesto que ciertamente sólo el absolutismo tiene esta nota en su configuración; sin embargo, creemos que la imprecisión puede aclararse en ambos, ya que el modo de contextualizar los términos responde a distintas corrientes de pensamiento⁶. El ‘relativismo’ que menciona Ratzinger hace referencia a una postura ética que –fundamentada en una irresponsable concepción de la autonomía racional– opte por aquello que pueda convenir a los intereses personales en detrimento del bien común, mientras que la pluralidad constituye más bien una nota constitutiva de la cultura secular.

6 Sobre el relativismo ético puede consultarse: Hortelano, A. *Relativismo*, en Problemas actuales de moral I, Sígueme, Salamanca 1981, pp.484ss; López Azpitarte, E. *La ética personal: ¿Existen valores absolutos?*, en “Proyección” 116 (1980) pp.37-51; Privitera, S., *Dal’esperienza alla morale. Il problema esperienza in teologia morale*, Edi Oates, Palermo, 1985. Asimismo, un estudio sobre el pluralismo ciudadano se puede encontrar en: Nielsen, Jorgen, *Towards a European Islam*, St. Martin’s Press, New York, 1999.

EL ESCENARIO INTERNACIONAL DE LA LAICIDAD COMO ESPACIO PARA LA DEMOCRACIA

El análisis de la experiencia de una sociedad laica como Cuba, pone de manifiesto que una Constitución que no se fundamenta en principios prepolíticos no es necesariamente la mejor. Hasta 1976 la constitución cubana señalaba con claridad el derecho a la creencia, a la práctica religiosa e incluso a la no creencia, así como la definitiva separación entre Iglesia, Estado y escuela, dejando claro que la educación seguiría los lineamientos del materialismo ateo. En la reforma constitucional de 1992 se anula lo referente al materialismo como doctrina que rige la educación y estipula en el artículo 42 que todo intento de discriminación a causa de raza, sexo, color o credo será penalizada (Ramírez, 2008). Un Estado claramente separado de la Iglesia en el cual la libertad de creencia y no creencia está garantizada, y las cuestiones de sexualidad y salud pública como el aborto son perfectamente legales, en las cuales las leyes no llevan ni un ápice de dogmatismo religioso, no necesariamente es un modelo de laicidad ideal. Este estado garantiza ciertos derechos pero omite otros⁷. En aquella realidad, el Estado es políticamente laico y, sin embargo, sus raíces socialistas llevadas al extremo le caracterizan como dictatorial y, por ende, no democrático.

La distinción de la dimensión sociojurídica de la sociocultural, radica en el modo de fundamentar las opiniones en perspectiva a la elaboración de políticas públicas, de tal modo que “la exigencia de coexistencia en igualdad de derechos se encuentra sometida a la reserva de que las confesiones y prácticas protegidas no pueden contradecir los principios constitucionales” (Habermas, 1999: 95). Esta afirma-

7 La limitada libertad de tránsito para los cubanos al no poder ingresar a zonas turísticas, la limitada libertad de expresión al menos en materia política, la limitada libertad de prensa, entre otros, son una muestra de ello.

ción es factible cuando en el proceso político jurídico la condición a priori de la teoría de la acción comunicativa se ha llevado a cabo, es decir, lo que la constitución establece refleja en verdad nuestras intenciones e ideales⁸.

Por ello, la participación política en el consenso no se puede negar a nadie. El credo religioso y las distintas cosmovisiones en los diferentes grupos de la sociedad no constituyen impedimento para la participación política; por el contrario, las diferencias entre éstos enriquecen el diálogo. El problema radica, en todo caso, en la cultura de diálogo que ello implica. En el caso mexicano, la opinión de las iglesias o de otros ámbitos sociales en torno a la despenalización del aborto o de la unión de personas del mismo sexo, no pueden basar la validez de su discurso en aras a la libertad de expresión si –por el contrario– lo que pretende consiste en exhortar a los miembros de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, o a la ciudadanía en general para promulgar una legislación en contra de la despenalización del aborto, o impedir el reconocimiento legal de uniones entre personas del mismo sexo, fundamentando su discurso en principios ético-cristianos. La formación de conciencia a partir de una postura de fe y moral teológica debe quedar circunscrita a los creyentes (conciencia personal).

En el caso del aborto, creemos que la constitucionalidad se debe reflexionar a la luz de un problema social con fuertes implicaciones en salud pública, con base en tres derechos esenciales: derecho a la

maternidad libre y consciente, el derecho a la salud y los derechos de la víctima del delito de violación. ¿Estamos dando la razón a las posturas que pretenden delegar a la religión al fuero de la esfera privada? ¡No! Si se sigue la postura de Habermas, se puede señalar que las iglesias y todo grupo social deben tener un sitio a la hora de deliberar en asuntos públicos; sin embargo, su propuesta no pretenderá legitimarse en su propio marco doctrinal, sino en perspectivas a la promoción del bien común dentro de un debate razonable. Un ejemplo de aplicación de esta teoría en Alemania se propició en 1995 con el debate sobre la cuestión del aborto. En el discurso fueron invitados todos aquellos sectores de la sociedad que tuvieran propuestas razonables para la legislación en disputa. La Iglesia Católica participó defendiendo su postura a favor de la vida y, por ello, de alguna manera en contra de la despenalización del aborto. Sin embargo, su participación en el diálogo no fue aver-siva a lo que –dado el curso de las opiniones– sería la conclusión obvia (la despenalización), por ende su propuesta fue que a toda mujer que pretendiera abortar se le diera un seguimiento médico y psicológico antes y después del evento. Con dicha propuesta (que fue aceptada) intentan acompañar el proceso de salud mental mediante la concientización serena de la decisión tomada; sin embargo, no se empeñan en hacer que aquella cambie su opinión, sino velar para que aquel proceso sea lo más saludable posible⁹. Este ejemplo sirve para entender cómo mediante el diálogo, no con anatemas ni posturas beligerantes, es posible conciliar posturas en un contexto plural y respetuoso.

La laicidad no necesariamente debe fundamentarse en la idea de una vida al margen de toda creencia o ideología. En los países con religión de Estado como Inglaterra o Dinamarca, es posible ver evidencias de

8 En el ámbito constitucional mexicano la laicidad del Estado no está establecida en la constitución; ésta aparece referida en una ley secundaria, la `Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público´, en el artículo 3º. La constitución únicamente señala que la educación será laica a fin de garantizar la libertad de credo que estipula el artículo 24 constitucional, de tal modo que una educación laica según la carta magna, proporcionará el principio que orientará la educación la cual “[...] se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios”. Es posible inferir que la laicidad de la educación vela por educar a los mexicanos en un contexto plural y de libertad en el cual el dogmatismo ideológico, cualquiera que sea, no tenga cabida.

9 La iglesia católica fue entre otros sectores de la sociedad, uno de los grupos encargados de prestar servicios de acompañamiento psicológico en el proceso de aborto.

laicidad notables en la elaboración de políticas públicas no obstante su confesionalidad religiosa. Finlandia, por ejemplo, considera a ministros luteranos y ortodoxos como funcionarios públicos del Estado. Por su parte, en Alemania, Austria y Luxemburgo existe una separación de Estado respecto a las iglesias; sin embargo, tienen acuerdos mediante los cuales las iglesias pueden colaborar en actividades de salud, educación y otros rubros públicos. En el caso específico de Alemania, las religiones reconocidas por el Estado pueden impartir educación religiosa en las escuelas¹⁰, además de percibir un subsidio para realizar esas labores. El mismo caso francés con la rígida idea laicista que le caracteriza, paga a miembros de las iglesias (clérigos) sus servicios educativos y administrativos en las escuelas del Estado. Si se observa la realidad política de países como Cuba, México y otros europeos, es posible señalar que existen estados confesionales con una vivencia laica, así como existen estados laicos con una praxis poco laica.

CONCLUSIÓN

De acuerdo con la veta del análisis propuesto es posible concluir que la laicidad es una situación de hecho, consecuencia de una sociedad democrática que se debe distinguir del laicismo, el cual conlleva al fenómeno separatista y conflictivo del clericalismo, una especie de enfrentamiento beligerante contra las instituciones religiosas. Por su parte, las iglesias –al proponer una serie de principios, al presentarse con un discurso de la verdad– en parte acude a su derecho de libre expresión, asociación y creencia. El problema no radica entonces en la profesión de cierto credo y los principios que lo rigen, sino en la pretensión de verdad absoluta, más aún, en la pretensión de imponerla¹¹ o defenderla –en el contexto

contemporáneo– como única. En efecto, el problema no radica en la proposición sino en la imposición. La convivencia en una sociedad plural y tolerante permite disentir, incluso criticar razonablemente, leyes, estilos de vida y valores sociales en un marco público, pues lo que no está permitido, es hacer referencia a Dios como garantía absoluta de la crítica realizada.

No se trata de asumir una postura en función de que sea o no pecado (ya que ese criterio no sirve para muchos ciudadanos), sino que hay que mostrar la razonabilidad de una prohibición o de un imperativo y su vinculación a la dignidad de la persona y a los derechos humanos. (Estrada, 2006: 130)

Para lograr un discurso razonable en la vida pública de la sociedad, es necesario que algunos sectores conservadores, consideren algunos postulados ilustrados y respeten la autonomía de la razón moral. Asimismo, ante la oferta de una serie de propuestas éticas con ciertos perfiles axiológicos, el Estado debe evitar la relegación de otras tantas personas con ciertas convicciones definidas y razonables garantizando los derechos que, como cualquier otro ciudadano o grupos sociales, pueden gozar en el marco de la legalidad, eliminarle o actuar en la esfera política como si estos grupos no existiesen. Esto provoca en buena medida lo que Tocqueville (2007) mencionaba: un aislamiento de la gran historia del mundo por parte de la sociedad. Los ciudadanos son un todo en sí mismos, sus creencias forman parte no sólo de su vida privada sino que, como parte de un proyecto de vida, proyectan en su diario vivir un estilo peculiar de interactuar y construir la sociedad. Necesitamos instaurar una laicidad inteligente, es decir, no una laicidad con la que el Estado se declare incompetente ante todo asunto religioso, sino un Estado que asuma que el valor religioso constituye un asunto intrínseco de la sociedad, y que por tanto se preste a escuchar las demandas y propuestas de ciudadanos creyentes o no.

10 En el caso de Suiza y Alemania, las universidades públicas tienen en su oferta académica cursos de teología, tanto protestante como católica.

11 La revisión histórica de la colonia en América Latina y las guerras religiosas en Europa constituyen una evidencia de ello.

La aproximación al tipo ideal de Estado laico requiere entonces que se enfatice en la aplicación de algunos principios esenciales para su realización:

1. El reconocimiento de una laicidad como eje transversal de una realidad sociopolítica, cultural y jurídica que valore la importancia de salvaguardar la creencia religiosa y el apego a doctrinas filosóficas como parte integral de su persona, siempre y cuando dichas creencias no violenten la dignidad de terceras personas.
2. La no fundamentación prepolítica del poder. Esto genera una legislación independiente de toda ideología religiosa, o filosófica en particular, de tal modo que el legislador no oriente su labor jurídica en virtud de conciencia personal, sino a favor del bien común.
3. Que el Estado reconozca la importancia de proteger a las minorías de las decisiones votadas por una mayoría.
4. Reconocimiento de la libertad religiosa y de la libertad de no adoptar ninguna religión.
5. Reconocimiento de la autonomía de la conciencia individual.
6. La procuración de una reflexividad crítica aplicada a todos los ámbitos sociales (religión, política, ciencia, etc.), es decir, fomentar el libre examen y el debate razonable en el entorno social.
7. El esfuerzo por establecer espacios de diálogo en los cuales sea lo razonable de las propuestas y no la confesión o ideología personal lo que importe en la inclusión de toda persona o grupo de personas en la toma de decisiones que impactarán en la elaboración de políticas públicas.

Tal como se ha visto, la laicidad se encuentra relacionada con el liberalismo, la democracia, así como con la separación de esferas entre lo religioso y lo político. Presenta, en efecto, una afinidad con los valores de tolerancia y pluralidad, derechos humanos y libertad de credo; no obstante, no por ello se limita a una de esos principios. El tipo ideal del Estado laico sustentado en este trabajo no es una realidad definida ni observable en un solo ente, es una realidad que se construye con el tiempo. La propuesta de una sociedad secularizada en la cual haya cabida para todo aquel que esté dispuesto a dialogar para llegar a formar una sociedad más plural y tolerante, es posible si se apoya en el principio de una ética discursiva. La distinción entre un contexto sociocultural y otro sociojurídico –propuesta en este trabajo– establece la presencia de dos instancias de un mismo proceso, ambas con implicaciones políticas puesto que intervienen en el contexto organizacional de la sociedad. De esta manera, la laicidad no se concibe sólo desde un enfoque político dentro de un marco legal, sino que supone primero un proceso de construcción con implicaciones socioculturales con impacto jurídico posterior. La construcción de esta realidad requiere ciudadanos protagonistas.

REFERENCIAS

- Abbagnano, N. (1995) *Diccionario de Filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Blancarte, R. (2000) *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México: El colegio de México-Secretaría de Gobernación.
- Bobbio, N. y Matteucci, N. (2007) *Diccionario de Política T. I y II*, México: Siglo XXI Editores.
- Bobbio, N. (2006) *Liberalismo y Democracia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1999) "Cultura laica y laicismo". En: *Peperiódico El Mundo*, Edición 17/11/1999, España.
- Calogero, G. (2007) *Laicismo*. En Bobbio N. *Diccionario de Política T. II*, México: Siglo XXI Editores.
- Cortina, A. (2007) *Ética Mínima, introducción a la Filosofía Práctica*, Madrid: Ed. Tecnos, (12.ª Edición).
- Estrada, J. A. (2006) *El cristianismo en una sociedad laica*, Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Habermas, J. y Ratzinger, J. (2008) *Entre Razón y Religión: dialéctica de la secularización*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (2000) *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, (2a.Ed.). España: Trotta.
- Habermas, J. (1999) *La Inclusión del Otro: estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós Básica.
- Habermas, J. (1998) *Escritos sobre moralidad y eticidad*, (1.ª Ed.). España, Paidós.
- Juan Pablo II. (2007) *Veritatis Splendor*, 10.ª edición, México: Ediciones Paulinas.
- Kant, I. (2006) *Teoría y Práctica*, Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Juan Miguel Palacios y otros. Madrid: Tecnos.
- Milot, M. (2008) *La laicización y la secularización en Canadá*; en blancarte, Roberto (Coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización por venir*, México: El Colegio de México.
- Ramírez Calzadilla, J. (2008) "Laicismo, libertad de religión, Estado laico. Manifestaciones en las variables condiciones cubanas". En: Blancarte, R. (Coord.) *Los retos de la laicidad y la secularización por venir*, México: El Colegio de México. 2008.
- Rawls, J. (1978) *A Theory of Justice*, Cambridge – Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 9a ed.
- Rawls, J. (1999) *Justicia como equidad*, Barcelona: Tecnos.
- Rawls, J. (2003) *Liberalismo Político*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Salazar Ugarte, P. (2006) *Laicidad y Democracia Constitucional*, Isonomía, Revista de Teoría y Filosofía del Derecho, No. 24, México: ITAM.
- Tocqueville, A. de. (2007) *La democracia en América*, España: Ed. Akal.
- Touraine, A. (1999) *¿Qué es la democracia?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Zanone, V. (2007) *Laicismo*; en Bobbio, N. (comp.), *Diccionario de Política*, México: Siglo XXI Editores.