

## I. TRES SENTIDOS DE ATEÍSMO. ATEÍSMO Y RESPETO

Comenzaré describiendo una posible postura atea, al tiempo que liberal y respetuosa. Esa perspectiva combina tres posiciones que se corresponden con tres acepciones diferentes del término “ateísmo”, cada una con una profunda raigambre histórica.<sup>1</sup> Las tres acepciones echan luz sobre una posición compleja, que no se reduce meramente a la negación de Dios. Un primer sentido de “ateísmo” es “indiferencia frente a Dios”. Un ateo en este sentido es alguien despreocupado respecto del concepto “Dios”, y que no se plantea inquietudes religiosas.<sup>2</sup> El segundo sentido de “ateísmo” es el más difundido, y consiste en la negación consciente de la existencia de Dios. Este admite dos variantes, una débil y otra fuerte. La débil es compatible con la religiosidad, y los ejemplos son las religiones que no afirman la existencia de un dios (el budismo, bajo algunas interpretaciones, por ejemplo). La variante fuerte de ateísmo asume una posición crítica frente las religiones (sean o no teístas). En general, es este sentido fuerte de ateísmo el que asumiré a lo largo del trabajo. Una persona atea en sentido fuerte nie-

ga la existencia y la normativa de entidades sobrenaturales, pero además cuestiona la religiosidad, las prácticas y las instituciones religiosas.

Hay un tercer sentido de ateísmo, menos frecuente, pero de cierta relevancia. Este se ha referido a quienes rechazaban las ideas o las prácticas religiosas *dominantes*. Este es un sentido muy amplio, sinónimo de disidencia religiosa. Por ejemplo, los cristianos, antes de convertirse en la religión oficial del imperio romano, eran llamados ateos.<sup>3</sup> Este tercer sentido del término “ateísmo” tiene su lógica: si no hay otro dios o dioses que los oficiales, entonces los religiosos disidentes veneran a un falso dios, y por lo tanto son ateos. Creo que el tercer sentido de ateísmo también se aplica a lo que se conoce como “ateísmo militante”, la actitud activamente crítica de las religiones (Hitchens, Dawkins, Dennett, Russell, Mencken), posición que coincide con el ateísmo en el segundo sentido. Lo que me interesa de este tercer sentido de ateísmo es su carácter contingente: en distintas sociedades el ateísmo en este sentido significa posturas diferentes.<sup>4</sup> Este tercer sentido de ateísmo es útil para reflejar el hecho de que el ateísmo latinoamericano sea obsesivamente anticlerical. La religión que los ateos de América Latina tienen en mente es la católica, y los mueve el descontento con las posiciones conservadoras sostenidas en general por la jerarquía de la Iglesia católica en América Latina.<sup>5</sup> La condena de la Iglesia a las costumbres sexuales, sus campañas contra el uso de preservativos, la anticoncepción, el aborto, el divorcio o el matrimonio entre personas del mismo sexo y los escándalos de abuso infantil y sus encubrimientos, son ejemplos de comportamiento inmoral sistemático, que atraen el grueso de la munición atea.

En suma, como todo movimiento político, el ateísmo asume distintas formas en distintos países.

Quisiera argüir que el ateísmo, en todas sus variantes, constituye un aporte importante en una democracia constitucional. El ateísmo como indiferencia es tal vez la posición más apropiada para un Estado respetuoso de la igualdad de sus ciudadanos. En otras palabras, una genuina democracia requiere que no podamos atribuirle al Estado, observando su funcionamiento, otra posición que no sea la indiferencia religiosa.

El ateísmo en segundo sentido es una perspectiva que enriquece la cultura democrática, proveyendo alternativas plausibles a modos de vida religiosos. Por último, el ateísmo militante que resulta de combinar el ateísmo fuerte con el tono disidente del tercer sentido, con su énfasis en la crítica radical a las prácticas y creencias religiosas dominantes, provee un contrapeso de especial importancia frente a los riesgos de una excesiva religiosidad, que podría limitar la expansión del conocimiento científico, sobrecargar de fanatismo la arena pública, o favorecer la marginalización de otras personas y grupos.

Las discusiones sobre Estado y religiosidad suelen estar teñidas por un tono paranoico: tanto los religiosos como quienes no lo son se sienten más o menos hostigados, sospechados o marginados por los demás. Los ateos también, creo, tienen sus quejas. Las formas en que se margina al ateísmo hoy son más sutiles que antaño. Los ateos no deben temer hoy la cárcel o la hoguera, sino actitudes arraigadas destinadas a silenciarlos o ridiculizarlos. Los discursos oficiales asumen el teísmo como la norma, lo que promueve la idea de que el ateísmo es una visión radical, extrema, digna solo de tolerancia, pero no genuino respeto.<sup>6</sup> Lo que

se espera de los ateos es que sean reservados, “discretos”. El respeto que se les pide, en verdad, es el silencio, o, si no pueden reprimirlo, el comentario a media voz. En cuanto el ateo expresa sus ideas en voz alta, es difícil que escape a la acusación de ser irrespetuoso, soberbio o elitista.

4

La reacción antiatea es entendible, ya que el ateísmo viene a afirmar opiniones sin duda incómodas, corrosivas. Es la sustancia de las opiniones ateas lo que molesta, más que su forma. Para empezar, por supuesto, el ateísmo afirma que Dios no existe. Si el núcleo de una falta de respeto es tratar a alguien como menos digno o valioso de lo que es, entonces el ateo no puede evitar ser irrespetuoso al afirmar que aquello que es supremamente bueno y poderoso, ni siquiera existe. Además, el ateísmo sostiene que Dios es irrelevante moralmente, ya que resulta innecesario para sustentar nuestras convicciones morales. Los ateos afirman además que la religión no es la mejor respuesta a las angustias de la existencia, a las preguntas profundas sobre el sentido de la vida y de la muerte.<sup>7</sup> Además, los ateos llaman la atención sobre las atrocidades cometidas por el Dios de la Biblia<sup>8</sup> (los pueblos masacrados, los sacrificios propios de un ególatra extremo, la descalificación de las mujeres, la defensa de la esclavitud, etcétera), y por supuesto sobre las vejaciones cometidas en Su nombre. Peor aún, un tema frecuente en los discursos ateos es el de la supuesta hipocresía de muchos creyentes.<sup>9</sup> Los ateos dudan de la fe de quienes lloran a sus muertos, pero dicen creer en la vida después de la muerte, y llaman la atención sobre el hecho de que en aquellos lugares donde existe una religiosidad más fuerte no se producen menos divorcios o adulterios ni existe me-

nor consumo de pornografía o de drogas, etcétera. De manera más fundamental, la acusación de inconsistencia es paralela a la acusación de que los relativistas o subjetivistas extremos no creen realmente en lo que afirman: la convicción del objetivista (y de los ateos) es que ciertas creencias son, literalmente, increíbles, y no pueden ser seriamente afirmadas.

## II. EL NÚCLEO DE LA CRÍTICA A LA RELIGIÓN, ¿RELIGIONES ATEAS?

Las religiones han sido estudiadas como operando en tres niveles diferentes, el de las tres “B”, en inglés, por *believing*, *beheaving*, y *belonging*, o las tres C en castellano (creencias, conductas, comunidad).<sup>10</sup> Ser religioso es: *i*) tener ciertas creencias; por ejemplo, en una noción de trascendencia, en entidades divinas, en una dimensión sagrada; *ii*) actuar de cierta manera (incluyendo rituales, adhesión a códigos de conducta), y *iii*) pertenecer a cierta comunidad, la de los co-creyentes, compartir creencias y ritos, trabajo voluntario, perspectivas parecidas de la vida social, etcétera.

Aventuro que parte de la disconformidad dominante con la crítica atea a la religiosidad se debe a que el ateísmo se ha basado casi exclusivamente en el nivel de las creencias, como si las religiones fueran artefactos epistémicos y como tales debieran ser evaluadas por la veracidad de sus afirmaciones sobre el mundo; y todo esto en comparación con el tipo de creencias que produce la ciencia moderna. Lo cierto es que quienes pertenecen a una religión es probable que lo

hagan por otras razones más allá del acceso a creencias verdaderas sobre la vida después de la muerte, el origen del universo, o la existencia del cielo y el infierno. La religión es para la mayoría de las personas religiosas, antes que un medio para conocer mejor el mundo, un espacio de encuentro, una ocasión para reflexionar sobre valores y sobre sí mismo, la oportunidad de encarar proyectos útiles con otras personas con las que se comparte una visión parecida de la sociedad (el libro citado de Putnam y Campbell<sup>11</sup> registra muchos de los buenos efectos de la vida religiosa en los Estados Unidos, en términos de felicidad y participación).

Estas tres dimensiones (las tres B o las tres C) nos son relevantes en cuanto nos obligan a estudiar la religiosidad con enfoques disciplinares diferentes, incluyendo un conocimiento adecuado de, por ejemplo, cómo opera la religión en la formación de las convicciones éticas (conducta) y en la sociabilidad (comunidad). Por lo tanto, una crítica de la religiosidad deberá prestar atención a los tres niveles. De lo contrario, será una incompleta, además de irrelevante para la mayoría de las personas religiosas.

Tentativamente, si tuviera que sintetizar una crítica a la religiosidad que abarcara las tres dimensiones (creencias, conducta, comunidad) arriesgaría los siguientes aspectos potencialmente disvaliosos: superstición (creencias), moralidad autoritaria (conducta) y segregación (comunidad).

*i) Superstición.* En la medida en que la religiosidad implicara la adhesión a creencias supersticiosas, se correría el riesgo de adoptar cursos de acción equivocados (no tomar remedios o efectuarse transfusiones, vender la casa y entregarla al pastor, entorpecer el

avance y la enseñanza de la biología, la astronomía, etcétera).

*ii) Moralidad autoritaria.* En la medida en que la religiosidad implicara la adhesión a pautas éticas (morales, políticas) en razón de su autoridad y no de su contenido, se transgrediría la independencia moral de las personas, y la responsabilidad individual, especial e intransferible, de pensar los problemas morales con nuestras propias cabezas.

*ii) Segregación.* En la medida en que la religiosidad contribuyera a dividir a las personas entre los creyentes en la propia religión y el resto, atribuyéndole relevancia moral a la distinción (unos se salvan y otros no, unos son elegidos y otros no, etcétera, unos son tolerados y otros no, unos son subsidiados y otros no, etcétera), se transgredirían convicciones igualitarias básicas, que condenan desaventajar a alguien en ausencia de razones aceptables por todos. Sería un error imputar a la religiosidad el origen de las creencias y de las prácticas discriminatorias. Estas tendencias a excluir a los diferentes es independiente de las religiones. Sin embargo, en ciertas ocasiones las prácticas o los discursos religiosos pueden reforzar estas tendencias divisivas.

La cláusula al comienzo de cada crítica “En la medida” intenta responder a una dificultad obvia que enfrenta cualquier crítica de la religiosidad: las religiones son muchas y muy distintas, y es muy difícil identificar aspectos no contingentes (presentes en todas ellas). El ejemplo más obvio es la crítica de la religiosidad basada en la inexistencia de Dios, que es impertinente respecto de religiones tan importantes como el budismo (de acuerdo con al menos una respetable tradición interpretativa), que no creen en ningún

dios. Se elude este problema aclarando que el objeto de la crítica son ciertos elementos que están presentes en muchas religiones, o en algunas con un gran predicamento. La crítica a la religiosidad no depende de una definición de las esencias de la religiosidad, sino en la identificación de aspectos relevantes que están presentes en suficiente medida en las religiones dominantes o en un número suficientemente alto de ellas. Por supuesto, este abandono de una noción de una esencia religiosa puede llevarnos a identificar alguna religión a la que no le quepa ninguno de los tres sayos (superstición, autoritarismo moral, segregación). En principio, creo que la crítica atea a la religiosidad no tendría nada que objetar a estas religiones.<sup>12</sup>

Otras religiones ateas son propuestas académicas de reconstrucción caritativa de la religiosidad, emparentándola con un sentido de respeto hacia los misterios del universo, o con el rechazo a la concepción fisicalista de la mente, de la conciencia y de la moralidad. La crítica atea de la religiosidad no tiene nada que objetar a estas religiones.<sup>13</sup> Pero hay algo que esta reconstrucción conceptual y normativa de la religiosidad podría estar dejando de lado, al tiempo que podría banalizar algunos aspectos negativos que han estado fuertemente emparentados con la religiosidad.

Por último, la crítica atea de las religiones no precisa suscribir la tesis de la secularización,<sup>14</sup> nombre con que se asocia a una serie de afirmaciones, en su mayoría empíricas, sobre la religión: que la religiosidad tiende a disminuir, que un contexto de inseguridad en la infancia favorece el arraigo de creencias religiosas, o que la religiosidad se relaciona con patologías psicológicas. En la medida en que su objetivo es centralmente normativo, la crítica atea no contra-

dice ni endosa las afirmaciones empíricas de la tesis de la secularización. Pero se ve forzada a negar, o condicionar fuertemente, un presupuesto normativo fundamental de la tesis: el de la irracionalidad de la religión. El ateísmo liberal no afirma que la religión sea irracional. Simplemente enfatiza que frente a ella existen alternativas mejores, o al menos plausibles. Y restringe la crítica basada en la irracionalidad a prácticas o creencias particulares, no a la religiosidad en su conjunto. De esa forma, se preserva un escenario compartido para la discusión, la racionalidad, y lo que confrontan son concepciones acerca de la racionalidad. El abandono del cliché “religión=irracionalidad” es un componente del ateísmo respetuoso.

### III. DEL ATEÍSMO AL LAICISMO

Hasta aquí me referí a las críticas ateas a la religiosidad. Ahora quiero plantear el tipo de Estado laico que podría ser defendido desde una perspectiva atea. Es importante que las propuestas sean aceptables también desde perspectivas religiosas, incluyendo entre aquellas la reducción de las influencias negativas de la religiosidad, y en particular una posición activa respecto de las prácticas religiosas que afectan los intereses de niños/as y mujeres. Tal vez resulte demasiado irrealista, pero considero que una persona religiosa puede perfectamente compartir la visión de la religiosidad (al menos por encima de un determinado umbral de intensidad y alcance) como un elemento potencialmente en conflicto con valores como la autonomía y la igualdad. En otras palabras, la con-

cepción atea del valor ético, moral y político, y de los contornos constitucionales del Estado laico, aspira a localizarse en los límites del consenso superpuesto de una sociedad democrática. Aspira, en definitiva, a que nadie pueda rechazarla razonablemente.

He organizado la exposición alrededor de la visión atea. ¿Por qué enfocarse en esta perspectiva si lo que en definitiva interesa es lo que ella comparte con otras visiones razonables? El punto de vista ateo puede entenderse como el de un grupo desaventajado en una sociedad religiosa. En un Estado religioso, las personas religiosas pueden verse favorecidas o perjudicadas, pero los ateos siempre habrán de perder. Buena parte de las reformas secularizadoras pueden defenderse como la consecuencia de tomarse en serio la simetría moral y política entre religiosidad y ateísmo, simetría que implica que todas las visiones *sobre la religión* deben ser respetadas por igual, incluyendo al ateísmo. De manera que cualquier arreglo institucional en materia religiosa debe justificarse otorgando a los intereses de las personas ateas una cierta prioridad. De allí mi interés en exponer las claves posibles de una posición atea sobre el Estado, sobre la política y sobre la Constitución.

#### IV. DE LA ÉTICA LAICA A LA CONSTITUCIÓN LAICA

¿Cuáles son los objetivos políticos de un nuevo laicismo? ¿Cómo podrían justificarse estos objetivos? ¿Cómo deberían perseguirse estos objetivos? ¿De qué modo podría el laicismo evitar convertirse en parte del problema (al aportar su grano de arena para alimentar el ciclo eterno de enfrentamientos religiosos)?

¿Podría este nuevo laicismo ser constitucionalizado? Alternativamente, ¿podría ser constitucionalmente permitido? Para responder a estas preguntas propongo un recorrido a través de la ética, de la filosofía moral y de la política, de las políticas públicas y, finalmente de la Constitución. A lo largo de este análisis describiré diversas críticas a la religiosidad, las que de algún u modo otro se derivan de las tres objeciones fundamentales a la religiosidad (la de la superstición, la de la moralidad autoritaria, y la de la discriminación).

¿Cómo se relaciona la religión con el plano ético? (Considero la ética como la investigación acerca de cómo vivir bien, a diferencia de la moral, que se centra en “lo que nos debemos los unos a los otros”). Los seres humanos enfrentan ansiedades y temores. A veces nos formulamos preguntas profundas acerca de nuestra conexión con el universo, sobre nuestro lugar en el cosmos, sobre la existencia o no de un relato, diseño o plan superior por encima de nuestros relatos, diseños y planes humanos.<sup>15</sup> En particular, nos preocupa nuestra finitud frente a lo infinito. La razón nos pone en contacto con el infinito (por ejemplo, cuando descubrimos la infinitud de la secuencia de los números naturales) al mismo tiempo que nos hace conscientes de nuestra propia finitud.

La religión ofrece respuestas a estas preguntas e inquietudes a través de una idea de trascendencia. Charles Taylor describe tres pensamientos conectados que hacen uso de la noción de trascendencia: “La idea de que existe algún bien superior a, o más allá de, el florecimiento humano”, la creencia en “un poder superior, el Dios trascendente de la fe...”, y alguna versión de la noción de la vida después de la muerte, o de ver

“la vida como algo que trasciende las ‘fronteras’ de su ámbito natural entre el nacimiento y la muerte...”<sup>16</sup>

Una ética laica no descarta las grandes preguntas sosteniendo que no tienen sentido, o que sean irracionales. En su lugar, propone diferentes respuestas a esas preguntas, unas respuestas que no apelan a las nociones descritas sobre la trascendencia ni a la existencia de Dios. Las respuestas religiosas concluyen la búsqueda con demasiada facilidad, cerrándose a respuestas alternativas. Además, proporcionan una base para vivir que no es fácilmente compatible con los demás. El ateísmo apuntará a otras respuestas, a través de argumentos filosóficos, o a través del llamado a la participación social y política, o bien a través de la búsqueda psicoanalítica, etcétera. Así como el mal ha sido relacionado con un escape de la muerte [*flight from death*],<sup>17</sup> la religión también podría ser vista por el laicismo como un intento de evadir la muerte; en otras palabras, como el enfoque erróneo (insisto, no necesariamente irracional) sobre los grandes problemas de la vida y la muerte.

La alternativa ética atea se proyecta a la filosofía moral y política, y al pensamiento constitucional. La pregunta sobre el lugar de la religión en nuestras vidas individuales no puede evitar una perspectiva imparcial y objetiva. Sería extraño sostener que la respuesta religiosa es inadecuada para nosotros sin también (o tal vez sin primero) creer que es inadecuada para cualquier persona, o, en otras palabras, que es inadecuada y punto. En segundo lugar, nuestras convicciones éticas sobre lo que es bueno para nosotros deben incluir algunas preferencias sobre el contexto social en el que se desarrollan nuestras vidas.

El rechazo de las opciones religiosas viene de la mano del reconocimiento de la importancia que tiene para el individuo contar con tiempo y espacio para reflexionar sobre estas cuestiones de vida y muerte. Igualmente importante es que esta actividad esté libre de coacción y sea autónoma. Una buena vida implica un esfuerzo para integrar nuestros puntos de vista, nuestros valores y nuestras convicciones de una manera consistente. El hecho de que, desde una perspectiva laica, la respuesta religiosa no sea adecuada, no cuenta como razón en contra de la importancia del examen reflexivo de nuestras dudas y ansiedades más profundas. Y no cuenta tampoco como razón para restringir de modo alguno la libertad de individuos y grupos para elegir por sí las respuestas a estas preguntas.

## V. MORAL Y RELIGIÓN

La religión se conecta de diversas maneras con la moralidad. En general, las religiones no son puramente privadas. Entre muchas otras funciones, ellas operan como fuente de demandas morales, demandas acerca de lo que *todas las personas* tienen razones para hacer.<sup>18</sup> Además, prescriben un conjunto de prácticas, ya sean rituales, instituciones, jerarquías, etcétera, algunas de las cuales, a su vez, pueden afectar importantes intereses humanos, desencadenando así preocupaciones morales.

Una parte importante del núcleo de la religión (sus creencias, sus rituales consentidos e inofensivos, etcétera) debe ser protegida por cualquier moral que reconozca el valor de la autonomía y de la igualdad. La importancia ética de la reflexión libre y sin coacción

sobre cuestiones profundas acerca de nuestro lugar en el universo proporciona una base firme para el respeto de las diferentes formas por medio de las cuales las personas hacen frente a esta necesidad. Esta protección, por supuesto, incluye la práctica de la religión. Sin embargo, la expresión pública de la religión puede plantear importantes problemas morales. En primer lugar, existe el problema de cómo fundar las demandas morales sobre una base no compartida. Cuando las personas coinciden en sus demandas morales, el problema de los motivos puede ser solo académico. Pero la gente discrepa sobre muchas cuestiones morales, y en los debates en torno a ellas la motivación religiosa puede constituir un obstáculo para el diálogo (las justificaciones religiosas de la subordinación de las mujeres adoptan esta forma). Cualquier moral que valore el diálogo debe preocuparse por las demandas religiosas, ya que *pueden* funcionar poniendo punto final a la conversación (un argumento importante de Jeremy Waldron es que normalmente *no* juegan ese papel, de allí las cursivas).<sup>19</sup>

Las prácticas religiosas violan a veces intereses importantes de las personas. Algunas religiones dividen el mundo entre creyentes y no creyentes, y atribuyen consecuencias moralmente importantes a esta distinción. Estas distinciones son, moralmente hablando, peligrosas, en los casos en que son incluidas como parte de argumentos para negar beneficios o imponer costos de distinto tipo a los excluidos.

Los rituales religiosos pueden imponer costos morales inaceptables, como por ejemplo los asesinatos sacrificiales, la mutilación femenina, y (para algunos) la circuncisión masculina. Debido a que los comportamientos no necesariamente se vuelven más valiosos

por su religiosidad, para el laico estas prácticas son injustificables en la medida en que imponen daño sin razón alguna. El aspecto institucional de algunas religiones puede también ser problemático; por ejemplo, en el caso de mujeres que son excluidas de los estratos más altos de la autoridad religiosa. Cualquier institución que excluya o coloque en desventaja a algún grupo interno por motivos moralmente irrelevantes está sujeta al cuestionamiento moral.

El siguiente paso es trasladar estas consideraciones éticas y morales al análisis de la relación entre Estado y religión.

## VI. UNA FILOSOFÍA POLÍTICA LAICA: TEOLOGÍA Y ATEOLOGÍA POLÍTICA

Una filosofía política religiosa tiene en su núcleo una teología política. El ateísmo liberal se opone frontalmente a la teología política clásica, en particular en su versión cristiana. La teología política clásica liga la legitimidad del Estado a las demandas religiosas, ya sea el plan de Dios, los mandatos de Dios, el respeto de las sagradas escrituras, etcétera.<sup>20</sup> Mark Lilla ofrece un enfoque sobre los riesgos específicos de la teología política cristiana.<sup>21</sup> Según Lilla, existe un problema conceptual profundo en la teología cristiana, que introduce tensiones e inestabilidades en su teología política. El Dios cristiano no encaja fácilmente en ninguno de los tres tipos de Dios que Lilla describe (“inmanente”, “distante” y “trascendente”). Cada una de estas concepciones de Dios conlleva implicaciones políticas propias. Pero el Dios cristiano oscila entre

estas tres concepciones distintas, lo que favorece interpretaciones fuertemente divergentes. Esta ambigüedad conceptual está en la raíz del sectarismo y de las guerras religiosas que caracterizan a la historia de la cristiandad.<sup>22</sup> Lilla presenta a Hobbes como el héroe que “cambió el tema”, sustituyendo la teología política cristiana que ligaba la legitimidad política con la revelación (el “nexo divino”) por una concepción política centrada en lo humano. Este es el comienzo de la Gran Separación, luego profundizada por Hume y Locke. Según afirma Lilla, Rousseau y Kant representan un paso atrás en este proceso de secularización. Ambos ayudaron a recrear una teología política diferente, más centrada en las necesidades humanas, más tolerante y racional.<sup>23</sup> Sin embargo, Lilla sostiene que tanto la teología política prehobbesiana como la posthobbesiana representan una empresa peligrosa: la teología posthobbesiana centrada en el hombre entendió a la teología cristiana como “la más alta expresión del sentimiento humano (Rousseau...)”, “el más alto desarrollo de la moralidad humana (Kant...), o la más alta manifestación de la cultura humana (Hegel,...)”,<sup>24</sup> pero subestimó una importante lección: “que la religión también puede expresar temores y deseos más oscuros, que puede destruir la comunidad al dividir a sus miembros, que puede inflamar la mente con fantasías destructivas apocalípticas de redención inmediata”.<sup>25</sup>

Siguiendo este enfoque, una visión laica del Estado podría ser vista como la tercera etapa de una evolución. La primera sería la teología política prehobbesiana, que apeló directamente a la revelación o a las sagradas escrituras para ofrecer una imagen del Estado legítimo. El segundo paso planteó una desco-

nexión entre la teoría del Estado y la voluntad de Dios, aunque no con la religión. En este segundo momento de la historia de las ideas, la religión se consideró un instrumento positivo para el logro de los objetivos de un Estado legítimo. El siguiente paso sería negar que la religiosidad sea un factor necesariamente positivo para la democracia. Podemos llamar a esta postura “ateología política”.<sup>26</sup>

La ateología política es la traducción a la política de la convicción ética acerca de la insuficiencia de la respuesta religiosa a las incertidumbres profundas de la vida. A la desconfianza ética a la religión, la teoría política laica añade todo lo que sabemos acerca de algunos peligros tangibles de la religión: la intolerancia, el sectarismo, la represión de las costumbres disidentes, el conservadurismo respecto de la ciencia y los cambios en las prácticas sociales, etcétera. La ateología política rechaza el enfoque religioso sobre la cuestión de la legitimidad del Estado. Al dar forma a la idea de un Estado legítimo, el laicismo no pregunta sobre la voluntad, sobre los planes o sobre los deseos de Dios. Tampoco identifica a la religión como una muleta imprescindible para sostener sentimientos nobles, valores correctos, una cultura pública vigorosa, la cohesión social o la lealtad nacional. Veamos ahora qué prioridades políticas implica esta perspectiva.

## VII. LA POLÍTICA: UN NUEVO ESTADO LAICO. LOS PRINCIPIOS

En el contexto de la política democrática, los argumentos antirreligiosos deben ser recortados. Los aspectos supersticiosos, autoritarios o excluyentes de la

religión solamente pueden ser objeto de regulación estatal en el caso de que se exterioricen en prácticas o conductas que dañen a otras personas. La superstición es riesgosa en tanto amenaza bienes tangibles, como por ejemplo el desarrollo y la enseñanza de la ciencia. La moralidad autoritaria (basada en mandatos divinos o textos sagrados) será objeto de crítica solamente cuando produce juicios irrazonables (los que respaldan ritos extremos, o pretenden ser la única fundamentación para restringir derechos, etcétera). Las tendencias discriminatorias que acompañan a algunas religiones serán denunciadas por un Estado laico liberal en tanto excedan el mero discurso religioso y se trasladen a acciones que excluyan o subordinen a otros grupos.

El Estado laico es indiferente en materia religiosa. En otras palabras, teniendo en cuenta las normas y prácticas estatales, no podríamos atribuirle al Estado una perspectiva religiosa. ¿Qué protección tendría la libertad religiosa? Una respuesta posible sería: la resultante de la vigencia de otras libertades básicas, por ejemplo las de expresión, de asociación, de privacidad e intimidad. Una respuesta alternativa es que la religión merece una protección *especial*. En la medida en que esta protección especial presupone que la religiosidad es valiosa per se, el laicismo no puede promoverla, porque implicaría tomar partido en contra de los críticos de la religiosidad. Pero creo que podemos preservar la idea de una protección especial a la libertad religiosa partiendo de otras premisas. En primer lugar, que una práctica puede merecer protección especial aunque pudiera ser subsumida en otras protecciones existentes. La religión podría ser un caso saliente de convergencia de prácticas protegidas por

distintas libertades. La religión podría ser especial, precisamente, por poner en juego como ninguna otra práctica, una combinación del valor de la expresión, de la asociación, de la privacidad, etcétera. La saliencia de la religión permite hacer foco en la libertad religiosa como un conjunto de prácticas respecto de las cuales se intersectan valores protegidos por diversas libertades. Por ello, la libertad religiosa merece ser mencionada especialmente, aunque técnicamente podría ser cubierta por otras libertades clásicas.

La segunda premisa alternativa es que una práctica puede ser constitucionalmente especial por razones independientes de su valor. La música (que para muchos puede ser algo bastante más importante que la religión) no está protegida en forma especial en la mayoría de las Constituciones, pero eso no es un demérito hacia ella. Inversamente, la religión podría ser considerada especial por algunos de sus rasgos cuestionables; por ejemplo, por su potencial para despertar divisiones violentas. Esto justificaría incluir disposiciones específicas protegiendo un aspecto importante de la libertad religiosa (la separación de religión y Estado).

Una derivación simple de la idea del Estado indiferente es la prohibición de toda simbología religiosa (incluyendo altares, vírgenes, imágenes de los mandamientos) en ámbitos estatales (tribunales, legislaturas, escuelas públicas). Estos símbolos ofenden, dependiendo del caso, a los creyentes en otras religiones y, siempre, a los ateos. Pero otros problemas son más complejos, y estos son algunos criterios que propongo para abordarlos.

*i. El laicismo no es una cruzada.* Un programa político laico protege fuertemente la libertad de religión

y el valor de la diversidad, evitando cualquier atisbo de autoritarismo o intolerancia. No podría ser de otra manera, dado que una de sus motivaciones principales es el horror frente a las persecuciones religiosas. La fuerza del laicismo, lo que mueve a los laicos en la esfera pública, es explicable en términos históricos como una reacción contra la dominación religiosa y sus atrocidades. Sería un error creer que el laicismo supone una política de represión de la religiosidad y de la libertad de conciencia. Eso sería incoherente con las críticas ateas a la religiosidad, que se centran en el disvalor de la superstición, de la moralidad autoritaria y de la discriminación. Por el contrario, en mi opinión el laicismo promueve una política de persuasión,<sup>27</sup> alentando la discusión por sobre la represión, la educación por sobre la imposición, y la autonomía por sobre la prohibición. Las libertades religiosas clásicas no se ven como un obstáculo inconveniente para las nuevas políticas laicas, sino como un marco no negociable. El laicismo no es una cruzada moderna, sino una contribución honesta para mejorar la calidad de la democracia. Las herramientas de “intervención” en el “mercado” de la religión no son represivas, sino emancipadoras, y operan principalmente a través de la educación y el debate. Lo anterior exige una enorme cautela regulatoria. Sería irresponsable que las convicciones filosóficas se tradujeran en propuestas de políticas públicas sin la mediación de estudios empíricos. Las diferentes acciones que describiré en un momento deben leerse con esta advertencia en mente. Las políticas laicas deben analizarse con un ojo puesto en las consecuencias esperables, sobre todo teniendo en cuenta la posibilidad de que las restricciones a ciertas actividades religiosas pudieran provocar

reacciones no deseadas, como hostilidad y divisiones en la sociedad.

*ii.El valor de la diversidad religiosa.* Junto con la libertad religiosa, el laicismo que propugno valora la diversidad religiosa. Dado un cierto nivel de religiosidad, mi versión de secularismo no es indiferente respecto a si toda la religiosidad se expresa mediante una sola religión o adopta la forma de distintas religiones. El laicismo abriga la esperanza madisoniana de que las religiones puedan controlarse unas a otras, dado que, por ejemplo, para cada una de ellas un Estado secular es preferible a un Estado comprometido con una religión que no sea la propia. Hay una razón más profunda que justifica la preferencia secular por la diversidad religiosa. Jean Bodin, a fines del siglo XVI, en su Coloquio de los Siete, afirmó que “todas las religiones se refutan mutuamente”. La existencia de cualquier religión desestabiliza a las demás de una manera muy profunda, tal vez incluso con la misma fuerza corrosiva del ateísmo. Recordemos el famoso argumento de Mackie “desde la relatividad” en contra de la objetividad de los valores.<sup>28</sup> El argumento afirma que la diversidad de códigos morales cuenta en contra de la objetividad de los valores, no de una manera directa, sino indirecta, ya que la explicación objetivista de la diversidad parece menos plausible que la teoría subjetivista que, por ejemplo, sostiene que “...la gente aprueba la monogamia porque tiene una forma de vida monógama en vez de tener una forma de vida monógama porque aprueba la monogamia”.<sup>29</sup>

De manera similar, la coexistencia de diferentes religiones es un recordatorio cotidiano para el creyente de que es solo una cuestión de suerte circunstancial<sup>30</sup> que él o ella sea creyente de una religión particular en lugar

de otra o de ninguna. Asimismo, cuando él o ella reconoce que muchos de los creyentes de otras religiones son personas decentes, debe reconocer también que su propio punto de vista religioso no es condición necesaria para ser alguien decente.

## ***Un nuevo Estado laico. Políticas públicas***

Los siguientes serían algunos cursos de acción posibles para un Estado laico:

- i) *Una política laica de persuasión.* El Estado secular promueve que los argumentos religiosos dialoguen con otras perspectivas. En algunos casos el gobierno debe responder por sí frente a ciertas posturas religiosas; por ejemplo, confrontando la oposición religiosa a las políticas de educación sexual, a los derechos sexuales y reproductivos, al uso de preservativos, a los derechos de gays y lesbianas, etcétera. Un Estado secular no permanece pasivo frente a las campañas masivas de promoción de la desobediencia (o rebelión) frente a la legislación democrática, como en el caso de la llamada de la Iglesia católica a boicotear el acceso a los derechos sexuales y reproductivos.
- ii) *Subsidio cero.* Un nuevo laicismo rechazaría toda forma de subsidio a las religiones, incluyendo las exenciones impositivas, por constituir una falta de respeto a los no creyentes, y por crear relaciones de dependencia entre las religiones y el Estado. El concepto rector es que los ciudadanos deben internalizar el costo real de

sus actividades religiosas. Los subsidios impositivos de cualquier tipo violan este principio. En realidad, ofenden tanto a los creyentes como a los no creyentes, al poner a los primeros en la incómoda posición de ver financiada su vida religiosa con el dinero de otras personas, poniendo así en peligro la autonomía que es esencial para el valor de una vida reflexiva, y al obligar a los no creyentes a que contribuyan a la subsistencia de una actividad que no valoran en absoluto. Este principio de subsidio cero es incompatible con el mantenimiento de pastorados militares y la canalización de fondos públicos a través de entidades religiosas.

*iii) El interés de niñas y niños. a. El adoctrinamiento religioso.* El laicismo se opondría a que se inculcaran ideas religiosas a los menores<sup>31</sup> o, más débilmente —como Daniel C. Dennett ha defendido—, a que se lo haga explotando el miedo o el odio.<sup>32</sup> El laicismo muestra respeto por la autonomía de la familia. Lo que se rechaza es una versión de la autonomía de la familia que niega un rol adecuado a la autonomía de los niños. Aquí podemos apoyarnos en los argumentos feministas a favor de abrir la vida familiar al escrutinio de la justicia, con el fin de llegar a la raíz de las desigualdades de género. La autonomía de niños y niñas constituye otra razón de peso para la intervención del Estado en la institución de la familia. Una forma posible de proteger a los niños contra el adoctrinamiento religioso es incluir el punto de vista ateo como asignatura impartida en las escuelas, en conexión con el estudio sociológico y descripti-

vo de las principales religiones. Adviértase que allí donde, lamentablemente, se permite la enseñanza religiosa en las escuelas, el principio de simetría entre posiciones respecto de la religión exige que también sean expuestos en esas clases los argumentos ateos.

- a) *Mutilaciones sacramentales*.<sup>33</sup> La mutilación genital femenina es una grave violación a los derechos humanos de las mujeres. Esta práctica atroz constituye un caso extremo de mutilación sacramental. Otro caso, de mucha menor gravedad, es el de la circuncisión masculina, que es parte de los ritos de las tres grandes religiones occidentales (en el caso del cristianismo, de algunas congregaciones menores). La circuncisión es a veces denunciada como una violación a la integridad personal o corporal. Si la circuncisión masculina fuera una forma de mutilación sin beneficios o beneficios solo insignificantes,<sup>34</sup> entonces un laicismo liberal estaría a favor de promover una discusión sobre esta práctica. Mi interés no es tanto en la respuesta correcta a este problema, sino en los términos de la discusión. Una defensa de la circuncisión podría argumentar que el daño a las familias que se verían privadas de un importante ritual religioso es mayor que el daño al bebé. El daño sería no solo mayor, sino incomparablemente mayor, porque implicaría la transgresión de pautas sagradas, que están más allá del cálculo mundano de costos y beneficios. Además, un defensor

de la circuncisión objetaría que esta restricción pone en desventaja a ciertas religiones, violando la igualdad religiosa de forma clara. El laicista insistirá en que la discusión debe considerar el valor de la integridad física, junto con la obvia falta de consentimiento del bebé.

Forzar este tema en la agenda pública podría trivializar la gravedad de la mutilación genital femenina. Pero un compromiso en contra de *cualquier forma* de mutilación difícilmente puede interponerse en el camino de la necesidad urgente de erradicar la mutilación femenina; por el contrario, lo refuerza.

iv. *La igualdad deliberativa*.<sup>35</sup> Un Estado laico no debería dar a las religiones una voz institucional privilegiada. Por ejemplo, ofende a la igualdad deliberativa contar con representantes de las religiones en los órganos consultivos del Estado (tal como sucede en Argentina, en el órgano oficial encargado de calificar películas).<sup>36</sup> La Corte Constitucional colombiana ha declarado la inconstitucionalidad de una norma similar. Al hacerlo, sostuvo que “La norma acusada no resiste satisfactoriamente el cuestionamiento acerca de cuál es el fin que se persigue con la inclusión obligatoria de un miembro de la curia católica en el Comité de Clasificación de Películas, pues... la respuesta no es otra que la de pretender privilegiar la visión particular del orden social y moral que tiene la confesión religiosa católica, lo cual es inaceptable a la luz de los principios que sustentan al Estado colombiano como Estado laico”.<sup>37</sup>

Un caso más difícil es el de la apelación a consideraciones religiosas en la esfera pública. Aunque el laicismo simpatiza con la descalificación rawlsiana de tales argumentos, por estar en tensión con las exigencias de la razón pública, reconoce que hay otros valores en juego. En primer lugar, está el valor de la autenticidad, que propugna que las personas sean abiertas y honestas en la exposición de sus puntos de vista. En segundo lugar, está el valor de la libertad de expresión, que pone un límite a los costos que pueden aceptablemente imponerse por pecar contra la razón pública. No creo que la persona que expone consideraciones religiosas merezca más que un llamado a esforzarse para llegar a un público amplio propio de una sociedad pluralista. En tercer lugar, está el valor de la civilidad,<sup>38</sup> que nos obliga a hacer nuestro mejor esfuerzo para escuchar y comprender a los demás ciudadanos. Este deber exige un intento honesto de traducir los argumentos religiosos a argumentos seculares antes de descalificarlos. Un problema posible es que esa traducción necesariamente distorsione el sentido de la idea religiosa, a los ojos de quienes viven la religión como una dimensión irreducible a otras. Para ellos la traducción es imposible.

Desde la perspectiva del laicismo que favorezco, lo que es admisible para los ciudadanos puede no serlo para los funcionarios del Estado. Por ejemplo, las frecuentes observaciones religiosas de los presidentes tal vez expresen una aspiración de integridad y lealtad a las propias creencias. Pero al mismo tiempo pueden resultar profundamente ofensivas para algunos no creyentes.<sup>39</sup> Estos comentarios pueden alienarlos del espacio deliberativo, transmitiéndoles el mensaje de que son extraños a la cultura política y moral de

su sociedad. En un Estado laico, esas manifestaciones serían vistas como faltas a los deberes éticos de los funcionarios públicos.

v. *La expansión del espacio para la religión.* Un proceso de secularización de la esfera pública no debe ser visto como marginalizador de la religión. Por el contrario, aunque suene paradójico, puede estar acompañado por una expansión del espacio para que las personas vivan su religión con toda la intensidad y profundidad que deseen. Pero ¿cómo es posible que el secularismo amplíe el espacio de la religiosidad y que sea más flexible con los objetores religiosos que lo que resulta el *statu quo*? Primero, con apoyo en el análisis económico de las religiones, es esperable que una menor intervención del Estado dé lugar a una vida religiosa más vibrante, al alentar una competencia más fluida entre las diversas congregaciones. En segundo lugar, que un Estado ateo sea más tolerante en general con conductas infrecuentes, impopulares, o transgresoras de normas jurídicas, está de acuerdo con algunas convicciones básicas del ateísmo. La exigencia de evidencias para fundamentar cursos de acción o creencias, que está en la base de la crítica a la religiosidad, permite rechazar dos actitudes emparentadas: por un lado la noción de que ninguna transgresión a la ley debe tolerarse; por el otro, de que acciones que no son dañosas pueden ser prohibidas. La misma mentalidad que desconfía de la religiosidad desconfía de la razonabilidad del castigo a quien infringe la ley sin generar mayores consecuen-

cias negativas, y a quien realiza acciones que no dañan a nadie. Esa mentalidad favorecería un amplio derecho a la objeción de conciencia, con el único límite del respeto a los derechos fundamentales de otras personas. Tercero, el ateísmo termina con una desigualdad que estructura todo el derecho relativo a la conciencia en los Estados que no son radicalmente seculares, y que funciona así: la religión mayoritaria fija (más o menos formalmente) el estándar de las pautas normales o corrientes, y las religiones restantes se acomodan *en la medida de lo posible* (por ejemplo, las normas de la prohibición permitían el uso sacramental del vino, pero en el caso Smith la Corte de Estados Unidos valida la prohibición del uso sacramental del peyote). El ateísmo, por su parte, no adopta ninguna pauta como dominante o por *default*. Al no existir religiones de segunda, el reclamo a satisfacer por parte de todas es más fuerte que un mero ajuste o acomodamiento.

Esto puede sonar paradójico, pero en cualquier caso no sería un fenómeno nuevo. Por ejemplo, Taylor reconoce que la laicización ha sido buena (y no solo mala) para el cristianismo:

¿Dónde nos deja esto? Bueno, es una experiencia de humildad, pero también de liberación. El lado humilde es que los colegas más agresivamente laicos nos recuerdan: 'Es una suerte que la función ya no esté dirigida por cristianos fervientes, ya que de lo contrario estaríamos nuevamente en la Inquisición'. El lado de la liberación llega cuando reconocemos la verdad de esto (más allá de su formulación exagerada) y podemos sacar las conclusiones apropiadas. Contamos

con este tipo de libertad, que es el fruto del evangelio, sólo cuando nadie (es decir, ninguna perspectiva en particular) dirige la función. Así que vaya un voto de agradecimiento a Voltaire y otros por mostrarnos esto (no necesariamente en forma consciente) y por permitirnos vivir el evangelio de una forma más pura, libre ya de ese sometimiento de la conciencia continuo y a menudo sangriento que ha sido el pecado y la ruina de todos esos siglos 'cristianos'. Siempre se entendió que el evangelio debía sobresalir solo, sin ser impuesto por medio de las armas. Ahora hemos sido capaces de volver a acercarnos un poco a este ideal, con una pequeña ayuda de nuestros enemigos.<sup>40</sup>

Las personas deberían tener derecho a no trabajar en sus días feriados religiosos (siempre que una cantidad más o menos igual de feriados se conceda a todo el mundo, incluyendo a los no creyentes). Debería permitirse que la gente consumiera sustancias importantes para sus rituales religiosos.<sup>41</sup> Esta es una conducta inocua, y su criminalización no es razonable. Asimismo, las personas deben tener derecho a exhibir sus símbolos religiosos en espacios públicos (árboles de Navidad, pesebres, etcétera), ya que en el Estado laico que concibo no existe riesgo de que la coacción pública se utilice para imponer puntos de vista o valores religiosos. La religión se convertiría en una práctica inofensiva, y dada su importancia para la gente, una cultura abierta tiene que garantizarle la máxima libertad.

Una clave para entender el laicismo que propugno es el rechazo de cualquier intento por "idolstrar" una forma particular de vida, luego llamarla laica, e intentar congelarla y conservarla por medios coercitivos. La tolerancia radical del laicismo que defiendo está motivada por su resistencia a la tentación de "sacrali-

zar” formas de vida específicas. De ahí que se niegue a promover una inquisición moderna que luche contra la ropa y los símbolos de las personas.

vi. *Una breve nota sobre la cuestión del velo y la burka.* Si la diversidad y la tolerancia religiosa juegan un papel importante en la perspectiva laica de la sociedad, la concepción francesa de la *laïcité* tal como quedó expresada en los debates sobre el velo y la burka parece problemática (Francia prohibió en 2005 que las niñas llevaran pañuelos en la cabeza en las escuelas públicas, y recientemente prohibió el uso de burkas en público). Estas prohibiciones son interpretadas (y vividas) como un ataque directo a la comunidad musulmana, una afirmación de la cultura nacional contra una cultura invasora. No estoy lo suficientemente informado como para dar una opinión concluyente, pero tanto la preferencia por la persuasión antes que la represión y por la diversidad antes que la unanimidad son razones para oponerse a estas prohibiciones. Aunque creo que el laicismo reconoce una razón para desincentivar el uso de burkas, sería tonto imponer una prohibición si es probable que profundizara el aislamiento de una minoría religiosa, alienara a niñas y niños de las escuelas públicas, y causara más violencia e indignación. Como afirma Frederick Mark Gedicks:

Las mujeres, incluso las bien educadas que cuentan con recursos financieros y están plenamente informadas de sus derechos y opciones, no siempre eligen libremente la vida del ciudadano republicano modelo, o cualquier otra vida que pueda ser promovida

por el Estado. La libertad incluye el derecho a elegir por sí mismo qué hacer con uno mismo. Para las mujeres y otros que encuentran significado, identidad y propósito en las religiones culturalmente conservadoras, la insistencia del Estado en que se asimilen a los valores laicos y republicanos de la *laïcité* los fuerza a tomar una decisión cruel entre la fidelidad religiosa y la lealtad nacional. Quienes no pueden o no quieren abandonar los lazos de la fe se retiran de la vida y el discurso públicos para ocupar un espacio de mayor aislamiento cultural, resentimiento e ira; una vez aislados, tienen un riesgo mayor de convertirse en enemigos verdaderos de la República. De hecho, el alejamiento de tantos musulmanes de la vida pública en Francia es comúnmente citado como una causa principal de los disturbios musulmanes de 2005 en los suburbios de París.<sup>42</sup>

La concepción francesa de la *laïcité* tiene el peligro de distorsionar la perspectiva laica, transformándola en una defensa comunitarista de una cultura contra la contaminación de los “extranjeros”. Una visión laica debe resistir la tentación de convertirse en un nuevo tipo de religión. Si, siguiendo a Joan Wallach Scott, el laicismo en los Estados Unidos protege a las religiones del Estado, y la *laïcité* francesa protege a las personas de la religión,<sup>43</sup> el laicismo que propugno sirve a ambos fines.

*vii. Una breve nota sobre el modelo estadounidense.* ¿Cuáles son los puntos de contacto entre la perspectiva laica defendida en este ensayo y el modelo estadounidense de relación entre Estado y religión? Por supuesto, la propia caracterización del modelo depende de una tarea interpretativa, ya que siempre será posible que alguna práctica específica, u otra por más aceptada y arraigada

culturalmente que sea, fuera considerada como ajena al modelo *debidamente interpretado*. Por ejemplo, sería difícil cuestionar desde una mirada laica el modelo estadounidense si este es entendido a la manera en que lo hace Martha Nussbaum en su extraordinario libro *Libertad de conciencia*.<sup>44</sup> Allí, Nussbaum presenta la primera enmienda de la Constitución como consagrando un principio de igual libertad religiosa, que prohíbe toda subordinación (como la presu- puesta cuando el Estado prefiere una religión a las demás). Esta atractiva reconstrucción de las bases constitucionales de la libertad e igualdad religiosas le permite a Nussbaum descalificar como ajenas a esta tradición algunas decisiones de la Corte Suprema, como en el caso Smith, por no llevar a cabo un balance aceptable entre la obligación general de obedecer al derecho y la libertad religiosa, en desmedro de esta última. Sin embargo, hay al menos un punto de discordia entre el laicismo que propugno y el modelo estadounidense, aun interpretado en su mejor luz, como lo hace Nussbaum. Ella acepta como un rasgo del sistema estadounidense el que la adaptación a la objeción de conciencia sea mayor en el caso de objetores religiosos que de objetores no religiosos. Eso, pese a su rechazo del no-preferencialismo la idea (de denominación engañosa) de que el Estado no debe discriminar entre religiones, pero sí proteger y promover la religiosidad en general, y a que su concepción del carácter especial de la religión en la Constitución se basa en el reconocimiento del valor de la capacidad de todas las personas de buscar

un sentido a la vida, capacidad que explícitamente le reconoce a las personas no religiosas. ¿Cómo defender este privilegio de manera de no ofender a quienes no se adhieren a ninguna religión?<sup>45</sup> A mi juicio, no resulta aceptable limitar la protección a los objetores a que su impugnación esté basada en razones religiosas. Esto implica penalizar a quienes realizan un esfuerzo por presentar sus cuestionamientos al derecho en términos asequibles a todos, como es el caso de los objetores por razones éticas, no religiosas.

Por otra parte, hay muchos elementos en la práctica estadounidense que hacen levantar las cejas de cualquier laicista. No es evidente que el derecho estadounidense *determine* estas prácticas, pero sí que las tolera o ampara más allá de lo que un principio de igualdad recomendaría. Entre estas pueden mencionarse la existencia de pastorados militares sostenidos por los contribuyentes, la recurrencia de afirmaciones religiosas de funcionarios públicos que contribuyen a marginalizar a los no creyentes, y las débiles limitaciones a las organizaciones religiosas que prestan servicios públicos respecto de acciones discriminatorias. Por otra parte, existe numerosa evidencia anecdótica de la estigmatización sufrida por personas ateas en las regiones más conservadoras del país. El Estado debería adoptar un rol más activo en su protección.

## VIII. EL LAICISMO CONSTITUCIONAL

Hasta ahora he esbozado los fundamentos éticos, morales y políticos de un proyecto laico, enunciado desde una perspectiva atea. Creo que este proyecto puede tener un espacio legítimo en una democracia constitucional, permitiendo a sus defensores incidir en la legislación y en las políticas públicas en una dirección fuertemente laica. Estas políticas, en otras palabras, no son inconstitucionales. Pero ¿podría consagrarse este laicismo en la Constitución?

Hay dos formas por medio de las cuales podría ganarse un lugar en una Constitución. La primera sería a través de su consagración en la cultura política de la sociedad. Si el laicismo lograra una profunda aceptación social, sus principios podrían ser incorporados a la Constitución. El argumento constitucional más ambicioso a favor de un Estado indiferente en términos religiosos se apoya en un derecho a la igualdad religiosa. En última instancia, puede sostenerse que cualquier Estado que abandonara la indiferencia religiosa ofendería a algunos de sus ciudadanos. Este es el camino más arduo, y debido a que depende de que el ateísmo se convierta en el punto de vista predominante, no debemos esperar que un Estado constitucional laico surja en el corto plazo.

Los derechos humanos constituyen el segundo (y más corto) camino hacia un nuevo Estado constitucional laico. Si se muestra que algunos de los intereses protegidos por el proyecto político laico son fundamentales, especiales e importantes, entonces puede construirse un argumento laico basado en los derechos humanos. En otras palabras, una democracia

constitucional ideal debe poner restricciones laicas sobre el Estado. Los dos argumentos principales basados en los derechos para constitucionalizar algunas políticas del laicismo que tengo en mente están conectados con los derechos de la niñez, por un lado, y de las mujeres y minorías sexuales, por el otro.

La protección de niños y niñas contra algunas prácticas religiosas (incluyendo posiblemente ciertos aspectos de la educación religiosa y la circuncisión) en términos de derechos humanos puede basarse en la Convención sobre los Derechos del Niño.<sup>46</sup> Dado que algunas prácticas religiosas podrían ser vistas como una amenaza para el interés superior, el bienestar, la libertad de expresión o la intimidad del niño, una democracia constitucional decente debería preocuparse por ellas. También en la medida en que algunas prácticas religiosas incurran en violencia, malos tratos o explotación, el derecho debería proteger al niño contra esos ataques. Así, las prácticas religiosas que perjudiquen la salud de los niños están en pugna con valores constitucionales y con las exigencias de los derechos humanos, y deberían ser objeto de control y regulación.

Los derechos de las mujeres y de las minorías sexuales también brindan una base constitucional al laicismo.<sup>47</sup> Las instituciones religiosas que defienden un papel subordinado para las mujeres, o denigran a gays y lesbianas, ofenden valores constitucionales, lo que exige políticas públicas que contrarresten esas demandas no igualitarias. Las instituciones religiosas organizadas de una manera tal que excluyen a las mujeres de sus rangos superiores violan los estándares constitucionales sobre la igualdad.<sup>48</sup> Las entidades religiosas que llaman a la desobediencia generalizada

de las normas democráticas, tales como las que reconocen derechos sexuales y reproductivos, amenazan los valores constitucionales y pueden estar sujetas a la crítica y al cuestionamiento oficial. Si —y cuando— la religiosidad implica la prevalencia de un discurso en contra de la igualdad de las mujeres y/o las minorías sexuales, una democracia constitucional tiene todas las razones para promover políticas públicas destinadas a reducir el peso de la religión en la vida social.

## IX. CONCLUSIÓN. LA CELEBRACIÓN DEL ATEÍSMO

He descrito los contornos de una visión laica del Estado. Este punto de vista difiere de algunos de los modelos conocidos (el estadounidense, el francés y el anticlericalismo latinoamericano del siglo XIX, por ejemplo). Se preocupa por el fenómeno de la educación religiosa de niños y niñas, y por el tono antifemenino de parte del discurso religioso. Discutí brevemente este enfoque en relación con cinco dominios diferentes. En primer lugar, consideré la discusión ética a la religión. El ateo ético defiende alternativas a la respuesta religiosa a las preguntas importantes sobre el infinito, la muerte, etcétera. En segundo lugar, me referí a algunos de los problemas morales que presenta la religión, como su potencial opacidad para el diálogo, los daños que causan algunos de sus rituales, y el carácter discriminatorio de diferentes instituciones y prácticas religiosas. En tercer lugar, esboqué algunas líneas para una nueva filosofía política laica basada

en la necesidad de proteger a la democracia de los aspectos peligrosos de la religión, pero también fuertemente comprometida con el respeto de la libertad religiosa y la diversidad. En cuarto lugar, pasé revista a algunas áreas y tipos de intervención laica en el dominio de lo religioso. El supuesto más fuerte que justifica la interferencia del laicismo con las actividades religiosas es el de los intereses de los niños, de las mujeres y de las minorías sexuales. En quinto lugar, si estos intereses fueran considerados derechos fundamentales, también brindarían una base para un laicismo constitucional. En otras palabras, este laicismo no solo sería una opción política plausible y admisible, sino que también sería constitucionalmente exigible.

Las propuestas políticas descritas, para ser convincentes, deberían poder ser compartidas por cualquier ciudadana/o, más allá de sus creencias en materia religiosa. Pero probablemente sus defensores más ardorosos continúen siendo los ateos. De allí que las democracias constitucionales deben celebrar el ateísmo. En una democracia constitucional, el punto de vista ateo enriquece nuestra cultura, planteando una crítica al menos plausible, atendible, de la religiosidad. Esa crítica podría ser un contrapeso razonable al fanatismo religioso, fanatismo cuyos riesgos parecen ser algo más que un fantasma inventado por los académicos. Nuestras niñas/os tienen derecho a escuchar la perspectiva atea desde el mismo momento en que se los considera aptos para escuchar enseñanzas religiosas. Los funcionarios públicos deben pensar en la dignidad de los ateos antes de pronunciar alegaciones religiosas en sus discursos, o poblar de imágenes religiosas las oficinas del Estado. Las mayorías religiosas deben comprender que en democracia nadie tiene el derecho a no ver sus

creencias cuestionadas. También deben abandonar la idea de que el único ateo respetuoso es el que se calla la boca. Las opiniones ateas son disruptivas, disonantes, y en ocasiones pueden sonar irrespetuosas. Pero si todo grupo merece acomodamiento, también lo merecen los ateos. Y acomodar el ateísmo implica sumarlos a las conversaciones públicas, no confinarlos al ostracismo, y escuchar lo que tienen para decir.

Una oportunidad para celebrar el ateísmo sería la de establecer una fecha anual (por ejemplo, el 15 de febrero, día del nacimiento de Galileo Galilei) para rememorar a todas las víctimas de la intolerancia religiosa. Sería un feriado ecuménico, no sectario, ya que incluiría también el recuerdo de las víctimas religiosas de las persecuciones. Lo novedoso sería la inclusión, además, de los perseguidos por no creer en ninguna religión.

Tal vez me equivoque, pero pienso que reflexionar sobre los riesgos de la religiosidad (como sobre los riesgos de cualquier actividad o fenómeno humano) no puede hacernos daño. Esta es la aspiración de este ensayo.

## NOTAS

<sup>1</sup> Martin, Michael (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Boston University, 2007, p. 1.

<sup>2</sup> Esta posición puede intersectarse, aunque no completamente, con el agnosticismo. No debe, sin más, atribuirse a personas superficiales, incultas o no sofisticadas, personas que ignoran una dimensión importante de la vida. Podría argüirse, por el contrario, que el ateísmo como indiferencia es la posición sensata si es que es cierto que no existen dioses. No suena cuestionable abstenerse de reflexionar sobre entidades inexistentes (piénsese en alguien que nunca ha reflexionado sobre los unicornios o el ratón Pérez).

<sup>3</sup> *Cambridge Companion...*, General Introduction, p. 1.

<sup>4</sup> El ateísmo en este sentido, por ejemplo, podría hacer foco crítico en la Iglesia católica allí donde esta es dominante, pero no lo hará donde el catolicismo es una corriente más, o una minoría marginalizada. Un ateo tal vez contribuya al debate y al pluralismo al satirizar a la Iglesia en América Latina, pero tal vez refuerza patrones de opresión cuando lo hace allí donde los católicos no son la mayoría “opresora”, sino una minoría hostigada (situación descrita por Martha Nussbaum respecto de los católicos en Estados Unidos a mediados del siglo XX).

<sup>5</sup> Como ejemplo extremo, Horacio Verbitsky narra en su libro *El silencio*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010, que en 1979, cuando la Comisión Interamericana de Derechos Humanos visitó la Argentina, los pocos prisioneros de la dictadura que quedaban fueron escondidos en una isla de la Iglesia en el Tigre. La complicidad de la Iglesia latinoamericana con los gobiernos militares tuvo excepciones, como Chile. Para un estudio de las posibles causas de las conductas divergentes de la Iglesia en distintos países de América Latina véase Gill, Anthony *Rendering Unto Caesar. The Catholic Church and the State in Latin America*, Chicago University Press, 1998.

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, el análisis de Gey Steven G. “Atheism and the Freedom of Religion”, en Martin, Michael (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge, 2007, pp. 250-267.

<sup>7</sup> Desde una perspectiva evolucionista se conjetura que la religión es un subproducto de un impulso útil en tiempos ancestrales: el de detectar entre la multitud de eventos que nos rodean, aquellos que son intencionales. Esa capacidad humana permite distinguir, por ejemplo, entre el ruido del viento y el de un tigre que se nos aproxima. El subproducto nocivo consiste en adjudicarle intenciones a demasiados eventos —la lluvia, el sol, etcétera— Dennett, Daniel, *Breaking the Spell*, Penguin, 2007.

<sup>8</sup> Anderson, Elizabeth, “If God is Dead, is Everything Permitted?”, en Anthony, Louise M. (ed.), *Philosophers without Gods. Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford, 2007, pp. 215-230.

<sup>9</sup> Por ejemplo, Rey, Georges, “Meta-atheism: Religious Avowal as Self-deception”, en Anthony, Louise M. (ed.), *Philosophers without Gods. Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford, 2007, pp. 243-265.

<sup>10</sup> Sigo en esto a Putnam, R. y Campbell, D., *American Grace*, Nueva York, Simon and Schuster, 2010.

<sup>11</sup> Robert, Putnam, *op. cit.*

<sup>12</sup> Un caso ya fue mencionado, el budismo, al que podemos entender como una religión atea, pero además no supersticiosa, ni en oposición al rol dominante de la conciencia moral individual, ni estableciendo divisiones moralmente relevantes entre personas. Un ateo tal vez prefiera ver al budismo como una filosofía más que como una religión, pero esa discusión terminológica no es interesante.

<sup>13</sup> Por ejemplo, la religión atea de Dworkin, manuscrito presentado en su coloquio y en diversas conferencias en 2011.

<sup>14</sup> Sigo la convincente crítica de Stark, R. y Finke, R. (2000), *Acts of faith: explaining the human side of religion*, Berkeley, University of California Press.

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, el análisis de Thomas Nagel del temperamento religioso en *Secular Philosophy and the Religious Temperament*, Oxford, 2010.

<sup>16</sup> Taylor, Charles, *A Secular Age*, Harvard. U. Press, 2007, p. 20.

<sup>17</sup> Kahn, Paul, *Out of Eden: Adam and Eve and the problem of evil*, Princeton U. Press, 2007.

<sup>18</sup> Julieta Lemaitre analiza algunas demandas morales problemáticas del catolicismo en relación con las mujeres y las minorías sexuales en "Anticlericales de nuevo: la Iglesia católica como un actor político ilegítimo en materia de sexualidad y reproducción en América Latina", SELA, 2009.

<sup>19</sup> Waldron, Jeremy, "Two-Way Translation: The Ethics of Engaging with Religious Contributions in Public Deliberation", borrador disponible en [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1708113](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1708113)

<sup>20</sup> Según Mark Lilla, estamos en el dominio de la teología política siempre que apelemos a Dios para responder preguntas políticas. Lilla, Mark, *The Stillborn God*, Vintage, 2007, p. 3.

<sup>21</sup> Lilla, Mark, *The Stillborn God*, Vintage, 2007.

<sup>22</sup> La duda se mantiene: si la concepción cristiana hubiera sido menos contradictoria, ¿habría sido mejor?

<sup>23</sup> Pero incluso esta teología humanizada creó sus propios dilemas, por ejemplo, mediante la ambigua idea de reconciliación. Lilla, p. 164.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>26</sup> Un ejemplo sería el fascinante *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle, de 1696, citado por Lilla, quien sostiene que "una nación de ateos podría existir sin caer en el caos", p. 125. Parece que este libro fue uno de las obras filosóficas de mayor éxito en el siglo XVIII: Lennon, Thomas M. y Hickson, Michael, "Pierre Bayle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/bayle/>.

<sup>27</sup> Sobre la política de la persuasión en el ámbito feminista, véase Mansbridge, J.J. y Okin, S. M. "Feminism", en Goodin, R. y Pettit, P., *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, 1998, p. 277.

<sup>28</sup> Mackie, John L., *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin, 1977, pp. 36-42.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>30</sup> Nagel, Thomas, "Moral Luck", *Mortal Questions*, Cambridge U. Press, 1979, pp. 33 y 34.

<sup>31</sup> Dawkins, Richard, *The God Delusion*, First Mariner Books, 2008.

<sup>32</sup> Dennett, Daniel C., *Breaking the Spell*, London, Penguin, 2007, pp. 327 y 328.

<sup>33</sup> Dos volúmenes dedicados a analizar críticamente la cuestión son Deniston, George C. et al. (eds.), *Bodily Integrity and the Politics of Circumcision. Culture, Controversy, and Change*, New York, Springer, 2007 (en el capítulo 17, Deniston ofrece un enfoque basado en los derechos humanos y constitucionales en contra de permitir la circuncisión masculina), y Deniston, George, C. et al. (eds.), *Circumcision and human rights*, New York, Springer, 2009.

<sup>34</sup> Véase, por ejemplo, Bailey, R. C. et al., "Male circumcision for HIV prevention in young men in Kisumu, Kenya: a randomized controlled trial", *Lancet* 2007; 369: pp. 643-456. ("La circuncisión redujo el riesgo de contraer el virus del HIV en hombres jóvenes sexualmente activos en Kenia"). Esto no muestra la necesidad médica de circuncidar a la gente al momento de su nacimiento. P. J. van Diest y H. Holzel sostienen que "la circuncisión masculina protege del cáncer cervical a las esposas de los maridos que han sido circuncidados", en "Cervical cancer", *J. Clin. Pathol.*, 2002, 55, pp. 241 y 242. Sobre el tema de la circuncisión como terapia efectiva contra la fimosis, Robert S. van Howe respondió negativamente en "Cost-effective Treatment of Phimosis", *Pediatrics*, 1998; p. 102.

<sup>35</sup> Mi punto de vista sobre este tema está influido por el artículo de Julieta Lemaitre, "Anti-clericales de nuevo: La Iglesia Católica como un actor político ilegítimo en materia de sexualidad y reproducción en América Latina", SELA, 2009.

<sup>36</sup> La ley 23.052, aprobada en 1984, abolió el órgano de censura cinematográfica, y diseñó un sistema para calificar películas. El decreto regulatorio creó una Comisión Asesora, la que incluyó, entre otros miembros, "...d) Un miembro propuesto por el Equipo Episcopal para los Medios de Comunicación Social de la Iglesia Católica Apostólica Romana; e) Un miembro propuesto por el Culto Israelita; f) Un miembro propuesto por las Confesiones Cristianas no Católicas". Decreto 828/84.

<sup>37</sup> C-1175/04 (corregida mediante decisión 019/05).

<sup>38</sup> Waldron, Jeremy, "Two-Way Translation: The Ethics of Engaging with Religious Contributions in Public Deliberation", borrador disponible en [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1708113](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1708113)

<sup>39</sup> "Seguimos siendo una nación joven, pero en las palabras de las Escrituras, ha llegado el momento de dejar de lado las cosas infantiles. Ha llegado el momento de... llevar adelante ese regalo precioso, esa idea noble, transmitida de generación en generación: la promesa divina de que todos somos iguales, todos somos libres y todos merecemos la oportunidad de perseguir una medida plena de felicidad... Por mucho que el gobierno pueda y deba hacer, en última instancia es sobre la fe y la determinación del pueblo estadounidense que se apoya esta nación... Esta es la fuente de nuestra confianza: el saber que Dios nos llama a dar forma a un destino incierto... Que los hijos de nuestros hijos digan que cuando fuimos puestos a prueba nos negamos a permitir que este viaje terminase, que no emprendimos la vuelta ni titubeamos, y con los ojos fijos en el horizonte y la gracia de Dios sobre nosotros, llevamos ese gran regalo de libertad y lo entregamos a salvo a las

generaciones futuras... Gracias. Dios los bendiga. Y que Dios bendiga a los Estados Unidos de Norteamérica". "Barack Obama's Inaugural Address", *New York Times*, 20/1/2009.

<sup>40</sup> Heft, James L. (ed.), *A Catholic Modernity?*

<sup>41</sup> Contra *Employment Division v. Smith*, 494 U.S. 872 (1990).

<sup>42</sup> Mark Gedicks, Frederick, "Religious Exemptions, Formal Neutrality, and Laïcité", *Indiana Journal of Global Legal Studies*, vol. 13, no. 2 (Summer 2006), p. 492. Para una crítica de la prohibición de la burka, véase Nussbaum, Martha, "Veiled Threats?", *NYT*, July 7, 2010, disponible en <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/11/veiled-threats/>, y sus respuestas a los comentarios, disponibles en <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/15/beyond-the-veil-a-response/>

<sup>43</sup> Scott, Joan, Wallach *Politics of the Veil*, Princeton, 2007, p. 15: "la laicidad significa la separación de Iglesia y Estado a través de la protección estatal de los individuos contra las demandas de la religión (En los Estados Unidos, en cambio, el laicismo connota la protección de las religiones contra la interferencia estatal)".

<sup>44</sup> Nussbaum, Martha, *Liberty of Conscience*, Nueva York, Basic Books, 2008.

<sup>45</sup> Una segunda observación crítica se relaciona con su tratamiento del ateísmo, que a mi juicio hace foco tal vez obsesivamente en el ateísmo "irrespetuoso", sin considerar suficientemente las críticas válidas del ateísmo a la religiosidad, y las razones que podrían explicar o mitigar la acusación de irrespetuosidad.

<sup>46</sup> Constitución de la República Argentina, artículo 75.22. La Convención protege a todos los niños y niñas contra las distinciones basadas en la religión de sus padres (artículo 2.1); establece (artículo 3.1) que "en todas las medidas concernientes a los niños" "una consideración primordial a que se atenderá será el interés superior del niño", y que (artículo 3.2) "los Estados se comprometen a asegurar al niño la protección y el cuidado que sean necesarios para su bienestar". De acuerdo con el artículo 12.1, "los Estados garantizarán al niño que esté en condiciones de formarse un juicio propio el derecho de expresar su opinión libremente en todos los asuntos que lo afectan, teniéndose debidamente en cuenta sus opiniones, en función de su edad y madurez". El artículo 14 dispone que: "1. Los Estados respetarán el derecho del niño a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. 2... los derechos y deberes de los padres y, en su caso, de los representantes legales, de guiar al niño en el ejercicio de su derecho de modo conforme a la evolución de sus facultades. 3. La libertad de profesar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la moral o la salud públicos o los derechos y libertades fundamentales de los demás." El artículo 16 establece que: "1. Ningún niño será objeto de injerencias arbitrarias o ilegales en su vida privada", y que "2. El niño tiene derecho a la protección de la ley contra esas injerencias o ataques". El artículo 19 de la Convención establece que: "1. Los Estados Partes adoptarán todas las medidas legislativas, administrativas, sociales y educativas apropiadas para proteger al niño contra toda forma de perjuicio o abuso físico o mental, descuido o trato negligente, malos tratos o explotación, incluido el abuso sexual, mientras el niño se encuentre bajo la custodia de los padres, de un representante legal o de cualquier otra persona que lo tenga a su cargo.

2. Esas medidas de protección deberían comprender, según corresponda, procedimientos eficaces para el establecimiento de programas sociales con objeto de proporcionar la asistencia necesaria al niño y a quienes cuidan de él, así como para otras formas de prevención y para la identificación, notificación, remisión a una institución, investigación, tratamiento y observación ulterior de los casos antes descritos de malos tratos al niño y, según corresponda, la intervención judicial. El artículo 24 establece que: "1. Los Estados Partes reconocen el derecho del niño al disfrute del más alto nivel posible de salud... 3... adoptarán todas las medidas eficaces y apropiadas posibles para abolir las prácticas tradicionales que sean perjudiciales para la salud de los niños."

<sup>47</sup> Sigo aquí el artículo de Lemaitre citado más arriba.

<sup>48</sup> Sunstein, Cass, "Sex Equality versus Religion", *Designing Democracy*, Oxford, 2001, pp. 209-219.