

Díaz de Terán Velasco, Maricruz

*Derecho, religión y tolerancia: reflexiones sobre
un debate siempre actual*

*Law, religion and tolerance: considerations on a
current debate*

Prudentia Iuris N° 79, 2015

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Díaz de Terán Velasco, M. (2015). Derecho, religión y tolerancia : reflexiones sobre un debate siempre actual [en línea], *Prudentia Iuris*, 79. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/derecho-religion-tolerancia-debate.pdf> [Fecha de consulta:.....]

**DERECHO, RELIGIÓN Y TOLERANCIA:
REFLEXIONES SOBRE UN DEBATE SIEMPRE ACTUAL**
Law, Religion and Tolerance: Considerations on a Current Debate

Maricruz Díaz de Terán Velasco*

Resumen: En la actualidad es ampliamente aceptado que, en una sociedad compleja como la nuestra, en la que conviven personas con distintas sensibilidades ideológicas, la tolerancia es la mejor fórmula para garantizar que el debate político-social se desarrolle de manera correcta. Sin embargo, en el plano fáctico se producen situaciones que ponen de manifiesto que la manera de llevarla a la práctica no es una cuestión pacífica. El objeto de este artículo es llevar a cabo una reflexión sobre este tema. Ello, a su vez, llevará a plantear la cuestión relativa a qué modelo de sociedad plural es más deseable: un modelo intercultural, en sentido propio, o un modelo de sociedad plural en la esfera privada e indiferente en la esfera de lo público-político. El artículo finaliza con unas valoraciones.

Palabras claves: Derecho - Religión - Tolerancia.

Abstract: Nowadays it is a widely accepted idea that in our intercultural society, where people live with different ideological sensibilities, tolerance is the best way to ensure that the political and social debate develops properly. However, in factual terms, there are situations that show that the way to implement tolerance is not peaceful. The problem becomes more complex when religious beliefs come into play. This paper deals with the idea of which model of plural society is more desirable: a plural model in a broadly sense, or a plural model in the private sphere but indifferent in the public sphere.

Key-words: Law - Religion - Tolerance.

* Profesora del Área de Filosofía del Derecho. Universidad de Navarra. Pamplona. E-mail: mdiazdet@unav.es.

1. Introducción

En la actualidad es ampliamente aceptado que, en una sociedad compleja como la nuestra, en la que conviven personas con distintas sensibilidades ideológicas, la tolerancia es la mejor fórmula para garantizar que el debate político-social se desarrolle de manera correcta¹. Como sabemos, Europa experimenta las consecuencias no sólo de una creciente movilidad poblacional de orígenes diversos, sino también los efectos de su propia escisión cultural². El pluralismo es un hecho y la tolerancia se percibe, en la mayoría de los casos, como un valor.

Sin embargo, en el plano fáctico se producen situaciones que ponen de manifiesto que la manera de implantarla no es una cuestión pacífica. Además, el problema se agudiza cuando entran en juego convicciones religiosas³. La Sentencia dictada en segunda instancia por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos sobre el caso “Lautsi contra Italia” es un claro ejemplo⁴. La resonancia mundial que ha tenido, no sólo esta Sentencia, sino también todo el *íter* jurisdiccional que ha seguido, pone de manifiesto que la *praxis* política y jurídica de la tolerancia no es un tema sencillo.

Entre los posibles motivos de esta situación puede estar la diversidad de modelos de tolerancia que conviven actualmente⁵. Así, frente al concepto clásico, íntimamente unido al cognoscitivismo ético, existe hoy día una fuerte tendencia a

1 No obstante, este planteamiento no es unánimemente aceptado. Discrepan, entre otros, J. de Lucas. [Cf. De Lucas, J. (1992). “¿Para dejar de hablar de la tolerancia?”. En *Doxa*, 11, 117-126; De Lucas, J. (1996). “¿Tiene sentido hablar de tolerancia como principio jurídico?”. En *Isegoría*, 14, 152-163].

2 Cf. Ollero, A. (2009). “Tolerancia e interculturalismo”. En Aparisi, A. y Díaz de Terán, M. C. (coords). *Pluralismo cultural y democracia*. Navarra. Thomson-Aranzadi, 32; De Castro, B. (2009). “¿Tiene límites la tolerancia cultural?”. En Marcos, A. M. (coord.), *Inmigración, multiculturalismo y derechos humanos*. Valencia. Tirant lo Blanch, 51-92; Revenga, M. (2008). *La Europa de los derechos: entre tolerancia e intransigencia*. Madrid. Dykinson; Vázquez, R. (1998). “Derechos de las minorías y tolerancia”. En *Doxa*, 21/2, 463-476; Jiménez de Parga, M. (2003). “Justicia constitucional e inmigración”. En *Persona y Derecho*, 49, 15-32; Ara Pinilla, J. (2003). “El impacto jurídico de la diversidad cultural”. En *Persona y Derecho*, 49, 263-330; Salguero, M. (2004). “Socialización política para la ciudadanía democrática”. En *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 38, 95-114; Kymlicka, W. (2007). “La evolución de las normas europeas sobre los derechos de las minorías: los derechos a la cultura, a la participación y a la autonomía”. En *Revista española de Ciencia Política*, 17, 11-50; Santos, J. A. (2007). “Tolerancia y relativismo en las sociedades complejas”. En *Persona y Derecho*, 56, 177-190; Megías, J. (2008). “Asimilación e interculturalidad en la política de integración social europea. El trasfondo doctrinal”. En *Entelequia*, 8, 73-96; Weiler, J. H. H. (2012). “Descifrando el ADN político y jurídico de la integración europea: un estudio exploratorio”. En *Revista española de Derecho Constitucional*, 32/96, 13-40, entre otros.

3 Cf. Ollero, A. (1997). “Derecho y moral entre lo público y lo privado. Un diálogo con el liberalismo político de John Rawls”. En *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. XIV, 509-530; Ollero, A. (2001). *Democracia y convicciones en una sociedad plural*. Pamplona. Cuadernos del Instituto Martín de Azpilcueta.

4 El caso (“*Lautsi y otros vs. Italia*”), tiene origen en la demanda de Soile Lautsi, que protestó contra la presencia del crucifijo en las clases de sus hijos menores de edad y alumnos de un centro público de Italia. Su demanda fue rechazada por el consejo escolar y por la justicia italiana. La recurrente apeló al Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH) que le dio la razón en primera instancia. El gobierno italiano recurrió el fallo, y la Gran Sala del TEDH lo revocó en el año 2011 (18 de marzo de 2011. Requête, n-30814/06). Sobre este caso puede consultarse, entre otros, Sarteau, C. (2013). *Diritto secolare. Religione e sfera pubblica, oggi*. Roma. Aracne, especialmente 63-77. También, Weiler, J. H. H. (2012). The Crucifix in the Classroom: On Freedom of Religion and Freedom from Religion. *Scripta Theologica*, 44, 187-199.

5 Un amplio estudio sobre el desarrollo histórico del concepto puede encontrarse en Forst, R. (2013). *Tolerance in Conflict. Past and Present*. New York. Cambridge University Press.

interpretar la tolerancia desde una perspectiva pragmática. Según este enfoque, no es posible reconocer bienes o males comunes a todos; todas las visiones omnicomprendivas del mundo son igualmente válidas. Por lo tanto, sólo es posible alcanzar un equilibrio político-social siendo tolerantes y respetuosos con cada una de ellas⁶. Y, en este discurso, el factor religioso se percibe, fundamentalmente, como un obstáculo para la paz social, en cuanto que reclama para el ser humano un horizonte de objetividad y, en definitiva, de verdad⁷.

Pero ¿podemos aceptar que todas las visiones del mundo sean consideradas equivalentes y, en consecuencia, merezcan un idéntico respeto? Quienes responden afirmativamente a esta cuestión lo hacen amparándose en una postura relativista que afirma que algo es bueno o justo, en función de la mera decisión de la autonomía individual⁸. Este planteamiento conduce a una suerte de indiferencia moral, que sostiene –a partir, por otro lado, de la convicción de que el ser humano no tiene capacidad de acceso a la verdad– que, en una sociedad, no existen errores o males intrínsecamente negativos que merezcan combatirse⁹.

Es sabido que el debate se complica aún más cuando al relativismo se une el *laicismo*, con sus exigencias de *separación* radical entre las instancias públicas y las instituciones eclesiales, relegando cualquier manifestación de un sentimiento religioso al ámbito privado¹⁰. Sus defensores argumentan que la sociedad contemporánea se caracteriza por ser laica y pluralista, y los valores en los que se apoya, así como las obligaciones que asumen sus miembros, solo se pueden acordar de manera consensuada, a través de procedimientos democráticos¹¹. En este contexto, las aportaciones religiosas, en cuanto que aspiran a la verdad, y se asientan en una autoridad moral que no está refrendada por los votos, solo pueden ser consideradas parte integrante de la faceta privada de los individuos. Por lo tanto, todas las manifestaciones externas que reflejen contenidos más o menos cercanos a la religión deben quedar excluidas de la esfera pública, ya que se califican como contrarias al verdadero espíritu democrático¹².

6 Cf. Aparisi, A. (2008). "Practical reason, morality and law". En García, A. N.; Silar, M.; Torralba, J. M. (eds.), *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*. Cambridge Scholars Publishing, 364-377.

7 Cf. Kalinowski, G. (1979). *El problema de la verdad en la moral y en el Derecho*. Buenos Aires. EUDEBA; Ferrari, M. A. (2009). "Rispetto della libertà e tolleranza del male". En Araña, J. A. (a cura di). *Libertà religiosa e reciprocità*. Milano. Giuffrè editore.

8 Cf. Aparisi, A. (2013). "El principio de la dignidad humana como fundamento de un bioderecho global". En *Cuadernos de Bioética*, XXIV/2, 201-221.

9 Cf. D'Agostino, F. (2000). *Filosofía del Derecho*. Torino. Giappichelli editore, 228.

10 Debe recordarse en este punto la diferencia entre laicidad y laicismo: "[...] el principio de laicidad (que) exige respeto a la autonomía de las instituciones temporales. Estado y confesiones conciernen al mismo ciudadano, pero tienen ámbitos de acción propios que deben verse beneficiados por una razonable *cooperación* entre poderes públicos y confesiones. No ocurre así cuando la presencia de lo religioso en la vida social no se acoge con la misma naturalidad que la de lo ideológico, lo cultural o lo deportivo, sino que se le atribuye una dimensión de perturbadora crispación que lo haría sólo problemáticamente tolerable. Surge así el *laicismo*, con sus imperativos de drástica *separación* entre poderes públicos e instituciones eclesiales". Ollero, A. (2009). "Tolerancia e interculturalismo". Ob. cit., 25.

11 Incluso para muchos, la misma noción de democracia remite, necesariamente, a un relativismo o equilibrio de opiniones, alejado de la búsqueda de cualquier verdad práctica.

12 Éste constituye, sin duda, uno de los temas más candentes en el debate anglosajón. Pueden consultarse, entre otros, Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. Trad. M. D. González. Madrid. Fondo de Cultura Económica; Rawls, J. (1986). "El constructivismo Kantiano en la teoría moral". En *Justicia como equidad*.

Pero al mismo tiempo, no podemos obviar que, en la actualidad, la identidad personal se considera un bien esencial e imprescindible. Por ello, su protección debe ser estrictamente garantizada. Y es evidente que, en muchas ocasiones, la religión ocupa un lugar importante en la conformación de dicha identidad¹³. En este contexto, nos podemos hacer las siguientes preguntas: ¿es posible conciliar el respeto de los tradicionales valores democráticos occidentales, con la protección de las convicciones religiosas? ¿Hasta qué punto es compatible la defensa de un espacio público *no contaminado* *de aportaciones de raíz religiosa*, con el respeto a la identidad de las personas, que en gran medida puede estar integrada por convicciones de tipo religioso?

Evidentemente, no es posible aportar aquí una respuesta concluyente a preguntas tan complejas y tan ampliamente debatidas en la última década. Mi intención es mucho más limitada: tan sólo pretendo llevar a cabo una reflexión sobre el tema, partiendo de algunas posturas actuales sobre este problema. Ello, a su vez, también me llevará a plantear la cuestión relativa a qué modelo de sociedad plural es más deseable: un modelo intercultural, en sentido propio, o un modelo de sociedad plural en la esfera privada e indiferente en la esfera de lo público-político¹⁴.

Para llevar a cabo este objetivo parto de tres premisas:

1) En las sociedades plurales, como son las occidentales actuales, la tolerancia es un valor en alza y, en consecuencia, su demanda es cada vez mayor¹⁵.

2) El elemento religioso es, con mucha frecuencia, parte integrante de la identidad de los individuos y las colectividades.

3) En este debate, el concepto de democracia, así como la misma idea de Estado de Derecho, no se pueden rebajar al simple hecho de ejercer, periódicamente, el derecho al voto. Como ha señalado Habermas, “las premisas normativas del Estado democrático constitucional exigen al individuo un mayor compromiso, en la medida en que éste asume el papel de ciudadano del Estado (y, por lo tanto, *autor del Derecho*)”¹⁶. En este contexto, una de las funciones de los gobernantes en un Estado

Materiales para una teoría de la justicia. Trad. M. A. Rodilla. Madrid. Técnos; Rawls, J. (1990). *Sobre las libertades*. Trad. J. Vigil Rubio. Barcelona. Paidós; Rawls, J. (2002). *Justicia como equidad. Una reformulación*. Edición de Erin Kelly, trad. Andrés de Francisco. Barcelona. Paidós; Macintyre, A. (1990). “The Privatization of Good, an inaugural lecture”. En *The Review of Politics*. U. de Notre Dame. Notre Dame-Indiana; Finnis, J. (1992). *Absolutos morales*. Trad. J. J. García Norro. Madrid. Eiusa; Finnis, J. (1998). *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. Oxford. Oxford University Press; Finnis, J. (2000). *Ley natural y derechos naturales*. Trad. C. Orrego. Buenos Aires. AbeledoPerrot.

13 Cf. Viola, F. (2009). “El papel público de la religión en la sociedad multicultural”. En Aparisi, A. y Díaz de Terán, M. C. *Pluralismo cultural y democracia*. Navarra. Thomson-Aranzadi, 113. Como indica B. González Moreno, “en muchos países se ha producido un repliegue convulsivo, un retorno a las tradiciones del pasado, incluso al tribalismo. Somos testigos de un renacimiento religioso generalizado [...]. Tras todo ello subyace la preocupación de que el desarrollo se traduzca en pérdida de identidad, del sentido de la comunidad y el valor personal” [González Moreno, B. (2003). *Estado de cultura, derechos culturales y libertad religiosa*. Madrid. Civitas, 246]. También, entre otros, Habermas, J. y cols. (2009). *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona. Paidós; McConell, M. (1990). “The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion”. En *Harvard Law Journal*. 103, 1416-1513.

14 Cf. Viola, F. (2009). “El papel público de la religión en la sociedad multicultural”. Ob. cit., 111 y ss. Viola señala a los Amish como ejemplo de lo que puede suceder si las culturas se encierran en sí.

15 Remito aquí, no obstante, a lo indicado en la nota a pie 1.

16 Habermas, J., “Propongo un aprendizaje entre razón y fe acerca de sus límites”, texto pronunciado el 19 de enero de 2004 en la Academia Católica de Munich. Sobre esto, R. Domingo añade: “Da un punto

de Derecho es, precisamente, respetar el disenso de manera pacífica, con la actitud de sumar voluntades y evitar exclusiones.

2. Aproximación a los distintos modelos de tolerancia

2.1. El modelo pragmático de tolerancia

Al referirnos a la tolerancia como valor jurídico podemos remontarnos a siglos pasados, en concreto, a las guerras de religión. Como consecuencia de la Reforma Protestante, el mundo medieval, hasta entonces caracterizado por la uniformidad religiosa, “se transformó en un mosaico policromado y escasamente pacífico”¹⁷. En este marco, fueron varios los autores que teorizaron sobre la necesidad de una Europa tolerante, en contra de todo género de dogmatismo religioso o de intransigencia¹⁸. Y, aunque en este período histórico se sostenían posturas diversas, sin embargo, todas ellas coincidían en una idea: la aceptación de que la tolerancia tenía límites y, por tanto, no se podía “tolerar todo”. Esta posición, como se puede advertir, presupone un cognoscitivismo ético, es decir, la previa convicción de la existencia de ciertos bienes objetivos, que toda sociedad debe preservar.

No obstante, con la Edad Moderna, el concepto clásico de tolerancia experimentó un cambio al basarse en lo que suele denominarse *no-cognoscitivismo ético*¹⁹. Desde esta nueva perspectiva, poco a poco se fue imponiendo el convencimiento de que no era posible conciliar los diversos valores que precedían al orden del mundo²⁰. Sobre todo, creció “la convicción de que esforzarse por alcanzar la unidad, además de ser inviable tanto en el plano teórico como práctico, ni siquiera era factible desde un punto de vista axiológico, pues implicaba una opción a favor de una discutible *uniformidad ética*, impersonal y represiva”²¹. En este nuevo marco el pensamiento moderno abandonó la metafísica y llegó a la conclusión de que la verdad era una cuestión de consenso; sostenía la imposibilidad de reconstruir la pluralidad en unidad, de reencontrar en la multiplicidad una verdad común²², justificando cada convicción por el simple hecho de existir.

di vista giuridico, la dignità è lo status di ciascun individuo in quanto ‘portatore di diritti’ e ‘creatore della legge’. Dal momento che la dignità è al centro dell’origine della legge, questa ha il dovere di proteggere la dignità nel suo complesso e non solo nella sua dimensione legale. Proteggendo la dignità nel suo complesso, la legge protegge la persona in quanto unità agente che vive in armonia interiore ed esteriore e non in quanto semplice soggetto di alcuni diritti”. Domingo, R. (2013). “Dignità umana senza Dio?” In Cantarabia, M. e Simoncini A. (eds.). *La legge di re Salomone*. Milano, BUR, 156.

17 Robles, G. (2003). “Tolerancia y sociedad multicultural”. En *Persona y Derecho*. 49, 126.

18 Ibidem, 127. Por citar algunos de los autores más relevantes de la época, J. Locke escribió, en Inglaterra, *Carta sobre la tolerancia* (1685) y en Francia también Voltaire se pronunció a favor (cf. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona. Crítica, entre otros).

19 Para Ollero, sería más preciso hablar de “*escepticismo*: la ética no tiene fundamento real alguno, por lo que difícilmente podrá ser objeto de conocimiento” [Ollero, A. (1997). “Tolerancia y verdad”. En *Revista Chilena de Derecho*. 24/1, 101-102].

20 Cf. Weber, M. (1967). *Il lavoro intellettuale come professione*. Torino, 31, cit. por D’Agostino, F. (2003). *Bioética. Estudios de Filosofía del Derecho*. Madrid. EIUNSA, 17.

21 Ídem. La cursiva es mía.

22 Cf. D’Agostino, F. (2000). *Filosofía del Diritto*. Ob. cit., 262.

En este contexto, frente al concepto clásico, que sostenía que el objeto de la tolerancia era forzosamente una afirmación o un comportamiento equivocado²³, se abogó por una *tolerancia pragmática o relativista*, la cual negaba, o bien la existencia de una verdad real o, en cualquier caso, la posibilidad humana de acceso a ella; por tanto, al no existir errores o acciones intrínsecamente malas, no existirían posturas que debiesen ser combatidas, todas debían ser igualmente aceptadas.

Sin embargo, sostener que todas las visiones del mundo son equivalentes y merecen el mismo respeto y tutela, implica caer en una contradicción lógica. Porque, cuando dos visiones recíprocamente contradictorias e incompatibles se enfrentan, lo coherente sería que el tolerante defendiera ambas posturas, contradicción que no puede superarse ni tan siquiera adoptando una actitud de absoluta neutralidad a la hora de compararlas. Esta visión muestra, por tanto, su incapacidad para resolver los problemas con relevancia pública que deben solucionarse escogiendo, necesariamente, entre distintas opciones²⁴. De ahí la afirmación de Ollero de que la consecuencia más inmediata de este planteamiento es que la tolerancia, así entendida, se convierte en algo innecesario, en cuanto que “si nada es verdad ni mentira, no tiene sentido tolerar ni dejar de tolerar”²⁵.

Las exigencias de racionalidad y no-cognoscitismo ético propias de la Modernidad han llegado hasta nuestros días. Es cierto que son muchas las voces que rechazan que en el ámbito de la *praxis* existan realidades objetivas susceptibles de ser captadas a través de la razón²⁶. Por eso, defienden un espacio de lo público que sea neutral (que aquí se identifica con indiferente) respecto de las concepciones que reclaman contenidos materiales para los ciudadanos. Entre estos contenidos se incluyen las convicciones religiosas. En realidad, si algo caracteriza a la religión es su pretensión de verdad. Por eso, cuando tal neutralidad intenta imponerse, la consecuencia lógica y obligada es una creciente exclusión, en el ámbito de lo público, de cualquier elemento que pueda relacionarse con lo confesional o religioso²⁷.

La imposición de este *veto* a lo religioso en la esfera pública provoca que, en muchas ocasiones, la tolerancia tienda a identificarse con el *laicismo*, es decir, con la imposición de una separación tajante entre poderes públicos e instituciones eclesiales²⁸. La paradoja estriba en que la ideología sustentada por el poder acaba cobrando rango de obligada confesión civil. A grandes rasgos ésta es la propuesta

23 Cf. Ollero, A. (2009). “Tolerancia e interculturalismo”. Ob. cit., 32. Se basaba en el reconocimiento de un comportamiento rechazable pero que se permitía excepcionalmente por causas de carácter ético superior.

24 Cf. D’Agostino, F. (2000). *Filosofía del Derecho*. Ob. cit., 229-230.

25 Ollero, A. (2009). “Tolerancia e interculturalismo”. Ob. cit., 32.

26 *Ibidem*, 24. En otro de sus artículos, Ollero cita a Kelsen como “arquetipo de esta identificación entre tolerancia y la negación a todo principio ético de realidad objetiva que pueda hacerlo racionalmente cognoscible”. Ollero, A. (1997). “Tolerancia y verdad”. *Revista Chilena de Derecho*. 24/1, 102.

27 Cf. Ollero, A. (2012). “Poder o racionalidad. La religión en el ámbito público (en diálogo con la ‘sociedad postsecular’ de Jürgen Habermas)”. En *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. LXIV/89, 148. Sobre el ámbito de lo público y de lo privado, cf. también de Ollero, A. (1998). “Derecho y Moral entre lo público y lo privado. Un diálogo con el liberalismo político de John Rawls”. En *Estudios públicos*. Santiago de Chile. 69, 19-45.

28 Cf. Ollero, A. (2009). “Tolerancia e interculturalismo”. Ob. cit., 25.

francesa: en nombre de la llamada *laïcité* se hace a todos, teóricamente, iguales ante el Estado; las condiciones de *creyente* y *ciudadano* tienden a presentarse como enfrentadas²⁹.

Entre las razones que justifican este planteamiento, además de las ya mencionadas, se añade una más: la que afirma que es arriesgado e, incluso, peligroso permitir que los planteamientos éticos demasiado serios y fundados –y todos los que dejen adivinar un trasfondo religioso lo serían– se proyecten sobre lo público, por el riesgo de conflictividad social que pueden acarrear³⁰. Y, como refuerzo a este argumento, se alegan algunas experiencias de nuestra época (por ejemplo, situaciones en las que las convicciones se han impuesto por la fuerza). Por ello, algunos se inclinan a creer que, tal vez, la desaparición de las convicciones sea una condición necesaria para lograr una sociedad pacífica.

Pero ¿es posible encontrar una propuesta civil que no se fundamente directa o indirectamente en alguna convicción? Coincido con Ollero³¹ en que esta actitud es muy difícil de lograr, porque todos tenemos convicciones, pudiendo ser éstas ideológicas o religiosas. Y es que el problema no es tener una convicción, o que ésta sea desacertada, sino aplicarla fanáticamente, ya que, ciertamente, tal forma de vivirla puede implicar conflictos sociales. Y ello, lógicamente, justifica el temor de muchos ante las convicciones sólidas³². Pero como vengo señalando, conviene no confundir la existencia de convicciones personales con el fanatismo.

Dicha identificación no está justificada, ya que el fanático ambiciona algo que una persona con convicciones sabe que carece de sentido: *obligar a alguien a admitir alguna idea, por absolutamente válida que sea, o así se anuncie*. La persona con convicciones posee sus propios criterios, pero sabe que, para que un determinado planteamiento pueda ser asumido como propio, es necesaria la mediación de una reflexión crítica personal, desde la libertad individual³³. En pocas palabras, el fanático impone, el convencido propone.

No cabe duda de que nos encontramos ante uno de los mayores debates sociales de nuestros días. Ahora bien, como ya se ha indicado, el modelo de tolerancia pragmática no parece que pueda solucionar los conflictos con dimensión pública que, para resolverse, requieren escoger entre posibilidades discordantes e, incluso, enfrentadas. Entiendo que sólo contando con un fundamento objetivo –no evidente,

29 Cf. Ollero, A. (1997). “Tolerancia y verdad”. Ob. cit., 100. Como se viene defendiendo en el texto, la indiferencia ante el sentimiento religioso no se traduce en una actitud neutral ante la religión. Sobre este argumento, cf., entre otros, Domingo, D. (2014). “The Metalegal God”. En *Ecclesiastical Law Journal*. 16/2, 147-167. Sobre el tratamiento que se da a la cuestión en los Estados Unidos, puede consultarse, entre otros, Koppelman, A. (2013). *Defending American Religious Neutrality*. Cambridge. London. Harvard University Press.

30 Cf. Ollero, A. (1998). “Tolerancia, fundamentalismo y laicismo”. En D’Agostino, F. (a cura di), *Ius divinum. Fondamentalismo religioso ed esperienza giuridica*. Torino. Giapichelli Editore, 203-204.

31 Cf. Ollero, A. (2005). *España, ¿un Estado laico? La libertad religiosa en perspectiva constitucional*. Madrid. Thomson-Civitas, 25-26. También, Pastor García, L. M. (2008). “Creencias religiosas y quehacer bioético”. En *Cuadernos de Bioética*, XIX, N° 3, 485-494.

32 Cf. Ibáñez-Martín, J. A. (1998). “¿Educar en convicciones atenta contra el espíritu democrático?”. En D’Agostino, F. (a cura di). *Ius divinum...* Ob. cit., 153-154.

33 Cf. Ollero, A. (1997). “Tolerancia y verdad”. Ob. cit., 104-105.

sino de *comprensión laboriosa*— cabría superar esta situación³⁴. Y, en este proceso, puede ser interesante retomar el modelo clásico de tolerancia.

2.2. *El modelo clásico de tolerancia*

Como ya he indicado, la tolerancia, en sentido clásico, no pretende identificarse con neutralidad, porque entraña proponer la verdad, renunciando a imponerla³⁵. Pero dicha renuncia no exige, ni remotamente, comprometerse a negarla o a ignorarla. Este modelo presupone, por partida triple, el cognoscitivismo ético³⁶:

- a) Parte de que existen realidades objetivas susceptibles de ser captadas por la razón³⁷. Por ese motivo, el objeto de la tolerancia es, forzosamente, una afirmación errónea o una conducta rechazable: la tolerancia lleva a permitir generosamente lo que en justicia habría que prohibir.
- b) El fundamento objetivo que justifica esa excepción es el respeto a la dignidad humana.
- c) Y la consecuencia inmediata que de ello se deriva es que no todo se puede tolerar. Como ya se ha señalado, ningún teórico del modelo clásico de la tolerancia ha dejado de asumir la existencia de un límite a lo tolerable. Y es que hay cosas que objetivamente nunca podrán tolerarse³⁸. Precisamente, la existencia de lo intolerable es lo que da valor a lo que se puede tolerar.

Como vengo afirmando, por muy tolerante que una sociedad sea, su adecuado funcionamiento exige el establecimiento de unas mínimas exigencias de justicia de obligado respeto. Y en este contexto es donde el Derecho tiene un papel protagonista, ya que, entre otras cosas, existe para procurar una buena convivencia. Por eso se presenta siempre como un mínimo ético. Asimismo, la creación de normas debe sustentarse en la existencia de una opinión pública libre³⁹.

En este contexto, la tolerancia no puede ir ni desvinculada de la búsqueda de la verdad, ni separada de la libertad. El problema está en delimitar el ámbito de lo jurí-

34 Cf. Ollero, A. (2009). "Tolerancia e interculturalismo". Ob. cit., 34.

35 Cf. Ollero, A. (1997). "Tolerancia y verdad". Ob. cit., 104. Quizás aquí habría que matizar que entender así la tolerancia no significa imponer la verdad. Por definición, en una sociedad tolerante, la verdad no se impone, la verdad se argumenta con convicción. Es la misma idea que Juan Pablo II, en su V Viaje a Madrid (3-4 mayo 2003), propuso a los jóvenes, cuando les animó a que testimoniasen con su vida, que "las ideas no se imponen, sino que se proponen" (<http://www.conferenciaepiscopal.es/JuanPabloII/spain/papajovenes.htm>).

36 Cf. Ollero, A. (2009), "Tolerancia e interculturalismo". Ob. cit., 24 y ss.

37 Ídem. Sobre las consecuencias de imponer las convicciones, cf. la interesante aportación de Santos, J. A. (2014). *Los olvidados del nacionalsocialismo. Repensar la memoria*. Madrid. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

38 Íbidem, 32-33. Ollero menciona la esclavitud, los sacrificios humanos o el canibalismo. La lista podría alargarse, con ejemplos como la pederastia o la explotación de mujeres.

39 Cf. Ollero, A. (2008). "¿Puede no imponer convicciones el Derecho?". En Elósegui, M. y Galindo, F. (eds.). *El pensamiento jurídico. Pasado, presente y perspectiva*. Zaragoza. El Justicia de Aragón, 774.

dicamente relevante de lo que no lo es, tarea harto complicada⁴⁰. En cualquier caso, hay que recordar que, al menos desde una perspectiva procedimental, el Derecho, como forma de saber práctico, presupone la existencia previa de ciertas verdades. Éstas deben ser buscadas en común, a través del debate y del diálogo. Como señala MacIntyre, en su crítica a Rawls, “una precondition necesaria para la posesión por una comunidad de una adecuadamente compartida racionalidad fundante de las normas morales, es la necesaria posesión de una concepción del bien humano racionalmente justificable [...] el respeto y la adhesión a esa compartida concepción del bien humano ha de ser institucionalizada en la vida de esa comunidad”⁴¹. Siguiendo a Aparisi, se podría afirmar que la existencia de estas verdades previas es lo que da verdadero sentido al diálogo, entendido como algo más que la búsqueda de un mero consenso fáctico.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que el diálogo es una experiencia única y profundamente humana, que exige un reconocimiento mutuo entre quienes participan. En realidad, la fe en el valor de la persona es una de las principales características de la ética pública de nuestro tiempo. En consecuencia, no puede haber Derecho sin tolerancia, es decir, sin la disponibilidad al diálogo entre las partes. Tampoco hay proceso judicial que no se sitúe en el pleno respeto hacia las personas, que son sus protagonistas. Por ello, se puede afirmar que entre Derecho y persona existe un nexo inescindible. Y, así, la democracia ha depositado en el Derecho la esperanza de ser una de las herramientas más consistentes de comunicación universal, efectiva y no violenta entre las personas⁴².

En este contexto, podríamos afirmar que el Derecho se nutre, estructuralmente, de la síntesis entre pluralismo y tolerancia. Dicha síntesis, si bien no podrá darnos indicaciones operativas unívocas para resolver todos los problemas y conflictos interpersonales y sociales que necesariamente se plantean, sí que es una razón a la que no se puede renunciar para individualizar, en la experiencia jurídica, la dimensión de la justicia⁴³.

En definitiva, todo proceso de elaboración jurídica no debe sentirse desvinculado de la necesidad de asumir como verdadera una determinada idea previa del hombre y del bien humano⁴⁴. En realidad, si se niega la existencia de una realidad objetiva accesible por la razón, si se prescinde de la remisión a unos mínimos de justicia objetivables que tienen al ser humano como protagonista, el Derecho corre el riesgo de quedar reducido a un mero respaldo numérico, a una decisión arbitraria o a una emoción compartida⁴⁵.

40 No obstante, sin negar la complejidad de esta labor, el intento de delimitar los perfiles de unos principios de justicia objetiva y de la salvaguarda de la dignidad humana nos pueden servir de guías.

41 MacIntyre, A. (1990). “The Privatization of Good, an inaugural lecture”. Ob. cit., 52/3, 351.

42 Cf. D’Agostino, F. (2000). *Filosofía del Derecho*. Ob. cit., 231-232.

43 Ídem.

44 Cf. Llano, C. (1997). *Dilemas éticos de la empresa contemporánea*. México. Fondo de Cultura Económica, 20.

45 Cf. Ollero, A. (2008). “¿Puede no imponer convicciones el Derecho?”. Ob. cit., 776.

3. Las convicciones religiosas en el debate público

La cuestión sobre el lugar que la religión debe ocupar en el debate público es hoy día ineludible. Como sabemos, hay quienes, al modo rawlsiano, defienden que el ámbito institucional debe entenderse en un sentido puramente procedimental, es decir, neutral respecto a los valores culturales, entre los que incluyen los religiosos⁴⁶, de modo que el juego de las diferencias quede libre en el plano de la sociedad civil. El maridaje entre relativismo y laicismo defiende que la presencia de lo religioso en la vida social no debe aceptarse con la misma naturalidad con que se acoge lo ideológico⁴⁷, exigiéndose una privatización de toda creencia religiosa, y confinando lo religioso al ámbito de lo privado⁴⁸. Con ello, en realidad, se está afirmando que lo ideológico es parte de la identidad de la persona y de su autonomía moral, y no así lo religioso.

Pero, a mi juicio, este confinamiento de lo religioso, incluidas sus propuestas morales, al ámbito de lo privado, estigmatiza las convicciones de los creyentes frente a las de los no creyentes y, en definitiva, los discrimina injustificadamente. Porque, o bien sólo los creyentes tienen convicciones o bien se privilegia de manera discriminatoria a aquellos cuyas convicciones no están emparentadas con determinadas confesiones religiosas⁴⁹. No encuentro razones que, en una sociedad democrática como la nuestra, que reconoce el pluralismo como valor superior del ordenamiento jurídico, justifiquen esta argumentación. Todo lo contrario: la importancia que la religión ocupa en la consolidación de la identidad personal es una realidad constatable *de facto*: las religiones suponen un potente factor cultural, histórico, constituyendo un fuerte sistema de valores con los que muchas personas se identifican. El fenómeno religioso inspira, orienta, guía⁵⁰. En este punto es interesante recordar que algunas características de la democracia liberal han tenido un innegable origen cristiano. Así, por ejemplo, como señala Viola, la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos se debió más a la aportación del puritanismo que a la idea iluminada de igualdad⁵¹.

Si al ciudadano, en cuanto tal, se le obliga a desprenderse de sus identidades prepolíticas, la propia política se convierte para él en algo poco interesante, como de hecho está sucediendo. En realidad, los valores son principios ético-políticos, es decir, no son una doctrina política ya consumada y definitiva, sino un *ir haciéndose*, que debe articularse como respuesta a cuestiones sociopolíticas concretas. Son decisiones que exigen una conveniente interpretación y argumentación, así como el aporte de sucesivos valores que se alcanzan por medio del discurso público y la confrontación entre identidades culturales, religiosas, individuales y colectivas, pre-

46 No voy a entrar a analizar si los valores religiosos son culturales u otra cosa, porque es un tema que excede el objetivo que me he propuesto en este trabajo. Sobre esta cuestión puede consultarse, Viola, F. (2009). "El papel público de la religión en la sociedad multicultural". Ob. cit., 111 y ss. Cf. también Rawls, J. (2001). *Justice and Fairness. A Restatement*. Cambridge. The Belknap Press of Harvard University Press y (2005). *Political Liberalism*, 2ª Ed. Nueva York. Columbia University Press.

47 Cf. Aparisi, A. (2011). *Persona y género*. Navarra. Thomson Reuters-Aranzadi.

48 Cf. Ollero, A. (2008). "¿Puede no imponer convicciones el Derecho?". Ob. cit., 776.

49 *Ibidem*, 780.

50 Cf. Dalla Torre, G. (1998). *Le frontiere della vita*. Roma, 193-194.

51 Viola, F. (2009), "El papel público de la religión en la sociedad multicultural". Ob. cit., 118.

sentes en un determinado contexto sociopolítico⁵². Por ello, excluir a las personas que posean convicciones religiosas del debate público-político significaría cercenar el constitucionalismo y la democracia, y descender hacia una alternativa peligrosa: o a una neutralidad interpretada como indiferencia religiosa⁵³, o una laicidad entendida como religión civil *a lo Rousseau*⁵⁴.

4. Valoraciones finales

Es cierto que una sociedad democrática exige un Estado neutral. Pero neutral, a mi entender, no debe interpretarse como indiferente ante las convicciones de sus ciudadanos. Todo lo contrario: lo que una sociedad política intercultural debe reclamar es un Estado imparcial, es decir, instituciones políticas que no excluyan de la deliberación pública los argumentos religiosos por el simple hecho de ser tales. Sólo cuando éstos, u otros con diferentes orígenes, se hagan valer públicamente de modo irrespetuoso con los principios del constitucionalismo y de la democracia, entonces deberán quedar al margen⁵⁵. Tratar a los ciudadanos con creencias religiosas como si no las tuviesen no es una actitud neutral. Es, más bien, un modo de discriminar, favoreciendo a quienes no tienen creencias religiosas frente a quienes sí las tienen. Por eso, hacer especial hincapié en la neutralidad ante las convicciones religiosas de los ciudadanos puede tener consecuencias injustas⁵⁶.

Una de las grandes aportaciones europeas a la civilización universal es la convicción de que lo político debe estar fundado y sometido a la razón, la fuerza a la justicia. La razón es el punto de encuentro entre creyentes y no creyentes. Ambos coinciden en que es la capacidad humana más poderosa para alcanzar el bien⁵⁷. Pero esto sólo puede lograrse si la voluntad de los gobernantes, al asumir la dirección del Estado, se centra

52 En este horizonte de pensamiento, F. Viola sitúa también la concepción del “pluralismo comprensivo” de Rosenfeld, que no puede discutirse aquí. Cf. Rosenfeld, M. (2000). “Comprehensive Pluralism is neither an Overlapping Consensus nor a Modus Vivendi”. En *Cardozo Law Review*. 21, 1971-1997 y también, sobre la misma cuestión, (2000). “Human Rights, Nationalism, Multiculturalism”. En *Cardozo Law Review*. 21, 1225-1242.

53 Pero, como señala F. Viola, ésta no es la única concepción de la neutralidad, ni siquiera la única de la postura liberal. Cf. Mack, E. (1988). “Liberalism, Neutralism, and Rights”, ahora en Sadurski, W. (1992). *Law and Religion*. Dartmouth, 13-27. Aldershot y Pastore, B. (1997). “Quali fondamenti per il liberalismo? Identità, diritti, comunità politica”. En *Diritto e società*, 3, 403-442.

54 Cf. Viola, F. (2009), “El papel público de la religión en la sociedad multicultural”. Ob. cit., 123-124.

55 *Ibidem*, 125. Evidentemente, si la creencia religiosa se convierte en una manifestación deformada de violencia contra el ser humano, si se cierra al diálogo con otras religiones, se absolutiza ella misma y, en ese caso, no puede ser tolerada. Ella misma se convierte en *intolerante* y, en consecuencia, *intolerable*. Existe, por tanto, un límite insuperable en el respeto a una manifestación religiosa: no se pueden tolerar las religiones que violan la dignidad humana. [Cf. Palazzani, L. (2003), “Problemi bioetici e biogiuridici nella società multiétnica”. En Campagnoni, F. e D’Agostino, F. (Eds.) *Il confronto interculturale: dibattiti bioetici e pratiche giuridiche*. Milano. San Paolo, 30-31].

56 Cf. Domingo, D. (2014). “The Metalegal God”. Ob. cit., 16/2, 147-167. Según la fórmula clásica (*ius suum cuique tribuere*, Ulpiano. *Digesto*. 1, 1, 10), la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, por tanto, dar a todos lo mismo no será un acto justo. Lo justo será dar a cada uno lo que le corresponde. De este modo, tratar a los creyentes como si fuesen no creyentes fomenta la uniformidad, pero no la justicia, esto es, un tratamiento igual a todos y cada uno.

57 *Ibidem*.

en unir voluntades, siendo, entre otras cosas, imparciales en el reparto de las cargas y beneficios⁵⁸. El ser humano debe mucho de su identidad a su relación con el grupo al que pertenece, si bien su pertenencia a uno o varios grupos no agota su ser. Cada uno es dueño de su propia vida, en la medida en que, personalmente, la orienta hacia unos objetivos concretos. Esa vida propia, esa identidad privativa de cada persona, es algo esencialmente moral, que se basa en cómo cada uno interpreta las voces de su conciencia. Por eso, en mi opinión, entre las primeras obligaciones de una sociedad democrática debe estar, necesariamente, la de respetar el foro de la conciencia de cada uno de sus miembros, ya que ahí es donde se perfila la felicidad a la que individualmente se aspira⁵⁹. Y respetar el foro de la conciencia implica que la persona que desee participar en el debate público, según sus convicciones, no se encuentre ante la desagradable alternativa de poder participar en él, a costa de asumir un lenguaje que niegue valor a la trascendencia y a las convicciones religiosas, o rehusar a traicionar sus convicciones, quedando así injustamente apartada de la discusión pública democrática⁶⁰.

En definitiva, una sociedad política debe ser consciente de que los valores que la inspiran no son algo espontáneo, sino el resultado de todo un proceso histórico de evolución y progreso en madurez. Pero dicho proceso no ha concluido. Por ello, la sociedad actual, con sus características propias, debe estar abierta al reconocimiento de las diferencias y, por tanto, también a las diversas identidades y convicciones de sus miembros. Aunque, para lograrlo, no podemos prescindir de una deliberación pública, abierta a todos, no excluyente. Y en este aspecto, si no se quieren desperdiciar recursos esenciales para la consolidación de la democracia –y, en definitiva, para el avance de la justicia y la paz social–, habrá que ser especialmente cuidadosos con la aportación de las religiones⁶¹. Más aún, como tantas veces se ha puesto de manifiesto⁶², allí donde no se reconozca la libertad religiosa, en todos sus aspectos fundamentales –y parece razonable que opinar y contribuir al debate público según las propias convicciones forma parte de esos aspectos fundamentales–, no existe una auténtica democracia. Con otras palabras, del mismo modo que un sistema jurídico o un modelo constitucional no deberían nunca representar un obstáculo para la dignidad humana, tampoco debería ser nunca un obstáculo para las convicciones religiosas de los ciudadanos, en cuanto que son expresión de la dignidad humana⁶³.

58 Cf. Ibáñez-Martín, J. A. (1998). “¿Educar en convicciones atenta...?”. Ob. cit., 147.

59 *Ibidem*, 161.

60 *Ibidem*, 149.

61 Cf. Viola, F. (2009). “El papel público de la religión en la sociedad multicultural”. Ob. cit., 138.

62 Incluso se podría afirmar, coincidiendo con Viola, que cada cultura, en el sentido estricto del término, no sólo tiene un origen religioso sino que su dureza y fuerza identitaria va unida a la persistencia y vitalidad de su base religiosa. Afirmación que, sin duda, podría considerarse osada. No obstante, lo cierto es que, a mi juicio, siempre hay algo de religioso en la totalidad del sentido que una cultura pretende conferir y legar a los que a ella pertenecen. Podría irse más allá y decir que existe algo de *sacro* en toda cultura, también en aquellas que no creen en un Ser Supremo. Cf. Viola, F. (2009). “El papel público de la religión...”. Ob. cit., 113. Consecuentemente, reconocer y respetar a una cultura debería implicar, en primer lugar, reconocer y respetar su alma religiosa.

63 Cf. Domingo, D. (2013). “Dignità umana senza Dio?”. Ob. cit., 156. Añade: “Dal momento che la religione è anch’essa un’espressione della dignità umana, la legge deve proteggere la religione in quanto bene fondamentale. Protegendo la religione, la legge protegge la dignità, e così facendo protegge se stessa. La sfera d’azione della religione è diversa da quella della legge, ma esse hanno un punto d’incontro e devono agire in armonia, conformemente all’unità della persona”.