

ESTADO Y RELIGIÓN. UNA JUSTIFICACIÓN LIBERAL DE LA LAICIDAD NEUTRAL

ALFONSO RUIZ MIGUEL
LUIS VILLAVICENCIO MIRANDA

I. INTRODUCCIÓN.—II. LAICIDAD POSITIVA: CONFESIONALISMO ENCUBIERTO Y DÉFICIT DE NEUTRALIDAD: 1. *La laicidad positiva en el caso español*. 2. *La flexibilidad europea hacia la laicidad positiva*.—III. LAICIDAD RADICAL: LAICIDAD Y LAICISMO: 1. *Dos formas de «tolerancia»: laicidad y laicismo*. 2. *La flexibilidad europea hacia la laicidad radical*.—IV. ANTIPERFECCIONISMO: PARA UNA JUSTIFICACIÓN DEL MODELO DE LAICIDAD NEUTRAL: 1. *¿Cómo justificar la neutralidad?: a) El escepticismo. b) La igualdad. c) La autonomía*.—V. LAICIDAD NEUTRAL: NEUTRALIDAD, SEPARACIÓN Y NO DISCRIMINACIÓN: 1. *Neutralidad estatal y separación Estado-iglesias*. 2. *Neutralidad como no discriminación: valor y derechos ante la religión*. 3. *Libertad religiosa, neutralidad formal y sustantiva, neutralidad e imparcialidad*. 4. *Neutralidad y neutralización: propósitos y efectos*.—VI. CONCLUSIONES.—BIBLIOGRAFÍA CITADA.

I. INTRODUCCIÓN (1)

El presente trabajo tiene como finalidad justificar un modelo constitucional de *laicidad neutral* como la mejor forma en que el Estado debe situarse ante las creencias en materia religiosa, respetando de manera plena e igual la libertad de conciencia.

Para situar conceptualmente la laicidad neutral entre otros modelos de relación entre Estado e iglesias, se puede partir del habitual esquema que diferencia

(1) Este artículo se realizó gracias al apoyo de CONICYT-CHILE, a través del Proyecto de Atracción de Capital Humano Avanzado del Extranjero (Modalidad de Estadías Cortas) núm. 80120001, adjudicado por el profesor Ruiz Miguel. Este trabajo incluye pasajes revisados y corregidos de RUIZ MIGUEL (2013) y VILLAVICENCIO (2012).

las constituciones entre las que establecen Estados laicos y Estados confesionales. Tal división, con todo, simplifica una realidad mucho más compleja.

Por el lado de los Estados nominalmente confesionales, cabe distinguir tres variantes que pueden enumerarse de mayor a menor intensidad: *a)* el Estado *teocrático*, que considera al Estado como ordenado por algún dios y esencialmente dirigido a la observancia de una religión, modelo del que algunos países islámicos todavía pueden ser un ejemplo cercano; *b)* el Estado *erastianista* (o *cesaropapista*), caracterizado por disponer de una Iglesia de Estado, de forma que es el poder político el que dirige, controla y se sirve de una determinada religión para sus fines, como lo ejemplifica bien, especialmente en sus principios, la Iglesia anglicana en Inglaterra (2); y *c)* el Estado *confesional*, que declara constitucionalmente su creencia y su apoyo a una determinada religión y procura conformar sus leyes con ella, que podría ejemplificarse en buena parte de la tradición constitucional española desde las Cortes de Cádiz hasta el Estado franquista.

Conviene precisar, sin embargo, que las anteriores fórmulas, y en especial las dos últimas, admiten muy diversos grados de aplicación efectiva y, por tanto, de mayor o menor respeto a las manifestaciones básicas de libertad religiosa: por ejemplificar esa variabilidad, un sistema como el inglés, donde la Iglesia anglicana de Inglaterra, además de tener como cabeza a la Reina y de financiarse con fondos públicos, se sienta en la Cámara de los Lores a través de varios de sus obispos y protagoniza importantes ceremonias oficiales, en realidad, hoy garantiza una básica libertad de los individuos para practicar su propia religión sin interferencias externas. En una materia como ésta, así pues, conviene tener presentes no sólo la doctrina y los usos oficiales, sino también las prácticas jurídicas y sociales.

Con esa cautela, y por el lado de la laicidad, cabe distinguir también tres formas distintas, que también pueden ordenarse conforme a su grado de intensidad. En el extremo más cercano a la confesionalidad religiosa, podríamos situar el modelo que se ha denominado de *laicidad positiva* o *abierta* (3), conforme

(2) El modelo de «Iglesia de Estado», típico pero no exclusivo de muchos países protestantes (frente al modelo romano-católico, que es de confesionalidad estatal), existe en Inglaterra, Dinamarca, Grecia, Suecia y Finlandia. Cfr. ROBBERS (1996b): 330.

(3) La expresión «*laïcité ouverte*» parece haber sido empleada en Francia para defender la restauración de algún predominio o control (*emprise*) de las religiones en el espacio público más allá de la mera garantía de su libre expresión en dicho espacio, lo que la identifica con el concepto de libertad positiva: cfr., críticamente, PENA-RUIZ (2003): 235-236. No obstante, la expresión es ambigua y no tiene por qué equivaler a lo que consideramos laicidad positiva; así, Jocelyn Maclure y Charles Taylor han propugnado una «laicidad abierta» o «flexible» en un sentido liberal y pluralista que coincide con la laicidad neutral que aquí se defiende: cfr. MACLURE y TAYLOR (2010): 23

al cual la declaración de no confesionalidad se considera compatible, sea de hecho o de Derecho, con ciertas formas de compromiso más o menos intenso entre Estado e iglesias. En este modelo se defiende una forma de «neutralidad» estatal en materia religiosa de carácter limitado que garantiza únicamente una mínima libertad religiosa, evitando la interferencia coactiva en y entre las distintas creencias religiosas, pero sin que el Estado se abstenga de favorecer a unas posiciones religiosas sobre otras o, en todo caso, sobre las no religiosas. Un ejemplo concreto indicativo del modelo lo proporcionaba la práctica de tolerancia religiosa limitada del sistema inglés, que hasta su abolición en 2008, castigó penalmente la blasfemia, construida judicialmente de forma sesgada como lenguaje injurioso contra el cristianismo o la Iglesia de Inglaterra (4); otro caso lo constituye el sistema constitucional español, para el que se acuñó esa expresión de «laicidad positiva»; en fin, también podría citarse el sistema irlandés, que declara oficialmente la separación jurídica entre Estado e Iglesia pero en donde la confesión católica tiene una enorme influencia en la práctica (5). Este último ejemplo, por cierto, supone el reverso del modelo inglés que reconoce una Iglesia oficial con poca influencia, lo que corrobora la conveniencia de no fiarnos de las meras declaraciones.

En el extremo opuesto, si bien incurriendo en lo que podría considerarse una forma de «confesionalidad» laicista por su beligerancia antirreligiosa, también se puede dar la situación contraria de un sistema que proclama una forma de *laicidad militante* o *radical* bajo un entendimiento de la neutralidad como prohibición de toda manifestación externa de los cultos religiosos, abarcando mucho más que la razonable exclusión de la religión del ámbito estrictamente político. El ejemplo más extremo lo ofrecen los regímenes comunistas con su favorecimiento político del ateísmo (6), aunque hay otras formas menos agresivas en distintos momentos históricos, como el laicismo republicano francés.

Entre ambas posiciones, existe una interpretación liberal y estricta de la neutralidad en materia religiosa que da lugar a un tercer modelo, en el cual el Estado se compromete a una más rigurosa imparcialidad con el fin de garantizar una amplia libertad en condiciones de igualdad para todas las creencias relativas

y también 22-23, 26-27, 35 y 78-79. Por lo demás, de Charles Taylor es relevante su más amplio análisis: TAYLOR (2007).

(4) El TEDH rechazó condenar al Reino Unido en *Wingrove c. Reino Unido* (1997), un caso en el que se reclamaba contra la censura por blasfemia de un cortometraje musical.

(5) Cfr. MCCLEAN (1996): 331.

(6) El caso más extremo seguramente se produjo durante la Revolución cultural en China. Cfr. GOOSSAERT (2005): 54. Sobre el fomento del ateísmo en la URSS y su influencia en varios países satélites, véase BOYKO (2005): 260 y ss. y BAUBÉROT (2010): 69 y 83.

a la religión: éste es el modelo que proponemos denominar de *laicidad neutral* y el que pretendemos defender aquí como el modo correcto de interpretar la neutralidad liberal. Para ello, en primer lugar, presentaremos los modelos alternativos de la *laicidad positiva* y *laicidad militante*, deteniéndonos en algunos aspectos de la práctica jurídica, especialmente europea y española. En segundo lugar, indicaremos las razones filosófico-políticas que nos llevan a defender la neutralidad liberal como posición antiperfeccionista. Y, para terminar, argumentaremos e ilustraremos cómo debe comprenderse el modelo de la *laicidad neutral* de manera consistente con dicho antiperfeccionismo.

II. LAICIDAD POSITIVA: CONFESIONALISMO ENCUBIERTO Y DÉFICIT DE NEUTRALIDAD

Ejemplificaremos el paradigma de la laicidad positiva a través del sistema español vigente. En otro peldaño, y con mayor ambigüedad, se encuentra el modelo europeo en el marco del Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales (CEDLF), en especial a través de la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH).

1. *La laicidad positiva en el caso español*

La Constitución garantiza la libertad religiosa en su artículo 16, números 1 y 3. Estos preceptos han sido desarrollados, en primer lugar, por unos Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede que, entre otros privilegios, establecen la obligación del Estado de ofrecer enseñanzas de religión católica en los centros públicos de educación básica y de formación del profesorado (que son voluntarias), la asunción por el Estado del profesorado correspondiente en régimen de libre propuesta y remoción por la jerarquía eclesiástica, la subvención del Estado para el sostenimiento económico del clero de la Iglesia católica, la exención de varios impuestos, y, en fin, el régimen de asistencia religiosa a los miembros de las Fuerzas Armadas mediante personal eclesiástico a cargo del Estado (7). Un ulterior instrumento fue la Ley Orgánica 7/1980 que, en la tónica de favorecer las religiones, impone a los poderes públicos la obligación de «facilitar la asistencia religiosa en los establecimientos públicos militares,

(7) Acuerdos que, aunque firmados y ratificados después de promulgada la Constitución, fueron negociados y realmente acordados con antelación: véase IBÁN (1996): 96.

hospitalarios, asistenciales, penitenciarios y otros bajo su dependencia», y prevé la firma de acuerdos de cooperación con las confesiones religiosas inscritas «que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España». En cumplimiento de esta última previsión, una tercera normativa relevante son tres leyes aprobadas en 1992 para sancionar Acuerdos de cooperación del Estado con la confesión israelita, la islámica y las evangélicas, a las que se otorgan beneficios similares a los de la católica, salvo en el sostenimiento económico de sus ministros de culto.

En fin, un último aspecto digno de reseñar es la inercia en los hechos por la que, sobre todo en materia simbólica, ha habido una cierta continuidad de prácticas oficiales que desmienten la aconfesionalidad del Estado, como la participación de cargos en ceremonias religiosas, especialmente funerales de Estado y procesiones de Semana Santa, o la persistencia de crucifijos y biblias en lugares oficiales, incluidas las mesas de jura de cargos (si bien está garantizada la opción de la promesa).

En este campo puede ser de interés recordar con más detalle alguno de los casos concretos que han llegado al Tribunal Constitucional español (TC). Éste, aun partiendo de una doctrina irreprochable en abstracto, ha incurrido en aplicaciones criticables por aceptar evidentes carencias del principio de estricta neutralidad estatal ante las confesiones religiosas. De los tres casos que relataremos, el primero fue el que inició la doctrina sobre libertad religiosa con una excelente teoría general que la misma sentencia terminó por inaplicar al caso concreto. Se trataba de un recurso de inconstitucionalidad presentado por un grupo de diputados del Partido Socialista contra una ley de 1981 relativa a mandos y ascensos militares que incluía al Cuerpo Eclesiástico, formado desde el franquismo por capellanes católicos castrenses que podían obtener diversos grados como oficiales del ejército. El Tribunal Constitucional comenzó afirmando que la proclamación de que «ninguna confesión tendrá carácter estatal» del artículo 16.3 de la Constitución «veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y funciones estatales» porque «el Estado se prohíbe a sí mismo cualquier concurrencia, junto a los ciudadanos, en calidad de sujeto de actos o de actitudes de signo religioso» (STC 24/1982, FJ 1). Con ello el TC destacaba el principio de separación entre Estado e iglesias, que también se ha considerado la vertiente objetiva de la libertad religiosa. A renglón seguido, el Tribunal pasaba a destacar la vertiente subjetiva de dicha libertad, esto es, la libertad religiosa como derecho fundamental y la prohibición de la discriminación en razón de las ideologías o creencias de los ciudadanos. Lamentablemente, aunque amparándose en razones procesales, el fallo fue adverso en concreto a propósito de la cuestión planteada y el TC español evitó pronunciarse sobre la evidente

contradicción entre el principio de aconfesionalidad estatal y la existencia de un cuerpo militar de sacerdotes católicos.

En el segundo caso, que muestra un cierto régimen dual de la libertad religiosa en España, se resolvió un recurso de amparo de un sargento de las Fuerzas Armadas sancionado por haberse negado a participar en una parada militar celebrada en honor de la Virgen de los Desamparados, patrona de Valencia, con motivo del V Centenario de su Advocación. El TC amparó al militar anulando el procedimiento sancionatorio, protegiendo así la mencionada vertiente subjetiva de la libertad religiosa, pero obvió la vertiente objetiva concluyendo que «el artículo 16.3 C.E. no impide a las Fuerzas Armadas la celebración de festividades religiosas o la participación en ceremonias de esa naturaleza» (STC 177/1996, FJ 10).

El tercer caso, más reciente, es el recurso de amparo de un abogado sevillano que impugnaba una reforma de los Estatutos del Colegio de Abogados de Sevilla de 2004 del siguiente tenor: «El Ilustre Colegio de Abogados de Sevilla es aconfesional, si bien por secular tradición tiene por Patrona a la Santísima Virgen María.» La sentencia comienza aceptando que los colegios de abogados son corporaciones de derecho público de pertenencia obligatoria para quienes quieren ejercer esa profesión y que por su carácter estatal están obligados a la neutralidad religiosa. Como no podía ser menos, también reconoce que la afirmación identitaria de la citada cláusula, junto a un significado de alcance social y cultural, tiene un inevitable e indudable carácter religioso. Su sorprendente conclusión en concreto, una vez más, es que la proclamación de tal patronazgo religioso por parte de una institución estatal ni menoscaba el principio de aconfesionalidad del Estado ni afecta a la vertiente subjetiva de la libertad religiosa de los abogados de confesión no católica (STC 34/2011, FFJJ 4-5) (8).

Esta última sentencia también recogía la constitucionalización de la llamada «laicidad positiva», una fórmula que fue utilizada por vez primera en la STC 46/2001, conocida como de la *secta Moon*, que afirmó que la aconfesionalidad establecida por la Constitución española ha de entenderse como una «actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa» que obliga al Estado a adoptar «una perspectiva [...] asistencial o prestacional» hacia las comunidades religiosas (FJ 4) (9).

(8) En esta cuestión, el TC español olvidó tomar nota de la doctrina establecida por el TEDH en el caso *Buscarini y otros c. San Marino*, de 18 febrero 1999, que declaró que la exigencia de un juramento «ante los Santos Evangelios» para acceder al cargo de parlamentario era contraria a la libertad religiosa reconocida en el Convenio Europeo de Derechos Humanos, porque el carácter tradicional de una fórmula de juramento no le priva a ésta de su naturaleza religiosa.

(9) Cfr. RUIZ MIGUEL (2009a): 51-59.

Para esbozar una crítica del conjunto de esta doctrina de la «laicidad positiva», conviene insistir en que con tal noción se pretende defender que la única laicidad «buena» y aceptable es la que mantiene medidas favorables y prestacionales hacia las religiones (en principio hacia todas, aunque en la práctica sólo algunas resultan privilegiadas). Desde luego, hay que reconocer el acierto lingüístico de la expresión, que evoca las connotaciones emotivas de lo positivo. Pero obviando su potencia expresiva, un análisis riguroso muestra su carácter tramposo, pues viene a afirmar que la neutralidad estatal en materia religiosa es compatible con una consideración favorable de ciertas confesiones.

En realidad, la garantía a algunas confesiones de una libertad religiosa reforzada —por medio de subvenciones estatales *ad hoc*— establece un régimen de laicidad desmentida en sus propios términos. Esto se ve nítidamente cuando el TC, de una manera imposible, trata de unir «la idea de aconfesionalidad o laicidad positiva» con la afirmación de sentencias anteriores del propio TC español de que la aconfesionalidad «veda cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales» (STC 46/2001, FJ 4). Sin embargo, si en efecto no se quiere confundir Estado y religión, la aconfesionalidad o laicidad no podrá consistir sólo en superar la confesionalidad tradicional, sino que deberá superar también esa forma de confesionalidad genérica y formalmente universal que considera positivas a todas las creencias religiosas y, todavía con mayor razón, a esa otra versión, sin duda más expandida, que muestra una especial complacencia con ciertas religiones.

No debería sorprender que, con similares propósitos a los de la laicidad positiva española, en Francia se haya intentado defender incluso la noción de «neutralidad positiva», una expresión paradójica que ha sido calificada de «totalmente desprovista de sentido» (10). Y, en efecto, en rigor, la neutralidad no puede ser ni positiva ni negativa, sino justamente ni una cosa ni otra. La neutralidad del Estado significa que las leyes y las instituciones no pueden tratar mejor a las personas y grupos con creencias religiosas que a quienes persisten en mantenerse ajenos a ellas, ni a la inversa: para un Estado aconfesional debe ser indiferente que se crea en este o en aquel Dios o en ninguno, con tal de que se respeten los derechos ajenos y el orden público. Aunque, naturalmente, la intención de unir «laicidad» o «neutralidad» y «positividad» no carece en absoluto de significado, pues trata de hacer pasar por laico y neutral lo que no es sino una toma de partido por una de las partes, en ese caso, la religiosa.

(10) PENA-RUIZ (2001): 15.

2. *La flexibilidad europea hacia la laicidad positiva*

Cuando nos introducimos en el ámbito europeo encontramos Estados confesionales y laicos muy variados y, por lo mismo, no es sorprendente que la jurisprudencia derivada del Convenio Europeo (11) haya tenido que hacer malarabismos para mantenerse a flote ante un océano tan irregular de sistemas políticos (12). Ello explica algunas llamativas oscilaciones del TEDH, que en ocasiones ha adoptado criterios deferentes con el modelo de laicidad positiva, mientras que en otras ha convalidado políticas de neutralidad radical y en otras, en fin, ha transitado por los buenos caminos de una libertad religiosa neutralmente entendida.

El Convenio Europeo, además del mandato antidiscriminatorio al que nos referiremos enseguida, hace menciones a la religión en dos de sus disposiciones: el artículo 9, que establece la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, y el artículo 2 del Protocolo Adicional, que se refiere al derecho a la instrucción. La interpretación de estos derechos realizada por los órganos relevantes establecidos por el Convenio, destaca por su laxitud. Conforme a un muy flexible criterio de deferencia hacia los distintos Estados miembros, las condenas a los Estados por violación de los preceptos citados no han sido abundantes y, cuando se han producido, han venido marcadas frecuentemente por cautelosas distinciones. Para ello, en el caso de la libertad religiosa, el Tribunal de Estrasburgo se ha servido con especial largueza de la figura jurídica del «margen de apreciación de los Estados» (13). Las razones de esa largueza son dos: primero, la citada variedad de modelos constitucionales europeos en materia de religión; y, segundo, que el propio Convenio no se refiere al principio de neutralidad del Estado en materia religiosa, y ni siquiera su cláusula de no discriminación enuncia un principio de igualdad con sustancia propia, sino

(11) Del que son parte los 47 Estados del Consejo de Europa, incluido Turquía.

(12) La literatura sobre el Convenio Europeo es probablemente inabarcable. Entre ella, puede citarse, como estudio general, CASADEVALL (2012); y, como estudios sobre la libertad religiosa en particular, CELADOR (2011), EMILIANIDES (2011), MARTÍN-RETORTILLO (2007), GONZÁLEZ SCHMAL (2004), MARTÍNEZ TORRÓN (2003) y EVANS (2001).

(13) En esta línea, un especialista ha sostenido que en materia de libertad religiosa el TEDH, a diferencia del Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas, ha generado «un deliberado ensanchamiento de las bases limitadoras» del Convenio: TAYLOR (2005): 344. Cfr. también el detallado estudio sobre la jurisprudencia del TEDH en materia de símbolos religiosos de MARTÍN SÁNCHEZ (2014), con quien coincidimos en el diagnóstico, y no siempre en las valoraciones. Sobre la categoría del «margen de apreciación» en general en el TEDH, remitimos a la completa y articulada monografía de GARCÍA ROCA (2010).

que parece remitir la prohibición de discriminación al «goce de los derechos y libertades reconocidos» en el propio Convenio (14).

Con ese marco normativo presente, cabe ejemplificar cómo el TEDH ha decidido en forma muy deferente sobre legislaciones estatales que, en el marco de sistemas de no neutralidad en materia religiosa, sean o no confesionales, han sido objeto de demandas por violaciones de la libertad religiosa.

En el primer caso, *Kokkinakis c. Grecia* (1993), el TEDH aceptó por mayoría que la persecución penal de un testigo de Jehová por acciones de proselitismo puerta a puerta era contraria al artículo 9 del Convenio. La decisión del TEDH fue bastante deferente en la medida en que se cuidó de no poner en cuestión la normativa interna, afirmando que «los criterios adoptados en materia de proselitismo por el legislador griego pueden considerarse aceptables en la medida en que sólo pretenden reprimir el proselitismo abusivo, cuya definición en abstracto no se impone en este caso» (*Kokkinakis*, § 48) (15).

El segundo caso que merece comentario, *Alujer Fernández y Caballero García c. España* (2001), se refiere a la legislación española que desarrolla la subvención para el clero de la Iglesia católica. La reclamación ante el TEDH fue presentada por dos protestantes evangélicos que alegaban discriminación contra su confesión por no poder utilizar un mecanismo similar, pero la decisión unánime de una de las Salas del TEDH fue rechazarla «como manifiestamente infundada». Según el Tribunal de Estrasburgo, la previsión de un estatuto fiscal específico en favor de una iglesia como consecuencia de un acuerdo con el Estado «no se opone, en principio, a las exigencias derivadas de los artículos 9 y 14 del Convenio en tanto que la diferencia de trato se apoye en una justificación objetiva y razonable y sea posible concluir acuerdos similares con otras Iglesias que deseen hacerlo».

(14) Se trata del artículo 14, que prohíbe la discriminación, incluida la religión. De tal modo, la prohibición de discriminación, que en general tiende a resultar accesoria en el marco del Convenio, se hace especialmente redundante por razón de religión y sólo raramente se ha considerado violado el artículo 14 por esta causa. No obstante, un caso relevante en que se reconoció una violación del artículo 14 en combinación con el artículo 9 es *Thlimmenos c. Grecia* (2000) (se comenta en el § 4.3); asimismo, hay algunos otros casos en los que el Tribunal europeo ha reconocido violaciones de la prohibición de discriminación por razón de religión, pero en combinación con preceptos del Convenio distintos del que protege la libertad religiosa. Cfr. CELADOR (2011), § 5, así como CASADEVALL (2012), § 9.14.

(15) Otros casos que también aceptan limitaciones relevantes de la libertad religiosa son *Efstathiou c. Grecia* (1996) y *Valsamis c. Grecia* (1996), en que se había sancionado levemente a unos estudiantes Testigos de Jehová por negarse a participar en un desfile escolar, o *Larissis c. Grecia* (1998), aceptando la condena por proselitismo a tres militares protestantes.

El último caso europeo, de gran repercusión, es el del crucifijo en la escuela pública italiana, técnicamente denominado *Lautsi c. Italia* (2009) en su primera instancia ante una Sala del TEDH y *Lautsi y otros c. Italia* (2011) en su resolución final por la Gran Sala (aquí los denominaremos *Lautsi I* y *Lautsi II*). El caso se inició en julio de 2006 por la demanda de una madre que impugnó la presencia del crucifijo en la escuela pública a la que asistían sus hijos como contraria a la «libertad de pensamiento, de conciencia y de religión» y al «derecho de los padres a asegurar» para sus hijos una educación «conforme a sus convicciones religiosas y filosóficas», ambos protegidos por el Convenio Europeo. La decisión inicial de una de las salas del Tribunal de Estrasburgo, por unanimidad, consideró que «[e]l Estado está obligado a la neutralidad confesional en el marco de la educación pública» (*Lautsi I*, § 56) y que tal «deber de neutralidad y de imparcialidad del Estado» exige excluir un símbolo de predominante significación religiosa como el crucifijo de un sector «particularmente sensible» como el de la escolarización pública de los menores, que afecta a su libertad religiosa y al derecho de los padres a educar a sus hijos conforme a sus convicciones (*ib.*, §§ 48, 51 y 56-57).

Sin embargo, poco más de un año después, ante el recurso del gobierno italiano de Berlusconi (16), la Gran Sala del TEDH revocó la anterior decisión por 15 votos frente a 2, básicamente porque la noción de «respeto» al derecho de los padres a asegurar la educación conforme a sus convicciones religiosas puede ser cumplida con un «amplio margen de apreciación por los Estados», que comprende diversas formas de organizar la enseñanza, incluso religiosa, siempre que no se rebase el límite infranqueable de la prohibición de todo adoctrinamiento (cfr. *Lautsi II*, §§ 61-62, así como 69-71). Apelando a la falta de «consenso europeo sobre la cuestión de la presencia de símbolos religiosos en las escuelas públicas» (§ 70), la Gran Sala aceptó el recurso del Estado italiano porque, en cuanto «símbolo esencialmente pasivo», el crucifijo no puede tener «una influencia sobre los alumnos comparable» a la enseñanza directa de doctrinas religiosas, que habría sido el factor relevante en otros casos (17) (§§ 72-74).

(16) A éste se unieron como terceros los gobiernos de Armenia, Bulgaria, Chipre, Rusia, Grecia, Lituania, Malta, San Marino, Mónaco y Rumanía.

(17) La sentencia cita los casos *Folgerø y otros c. Noruega* (2007) y *Hasan y Eylem Zengin c. Turquía* (2007), así como la exhibición del pañuelo islámico por parte de la profesora del caso *Lucia Dahlab c. Suiza* (2001), al que más adelante nos referimos. Por su parte, en los casos *Karaduman c. Turquía* (1993) y *Leyla Şahin c. Turquía* (2005), la Comisión Europea de Derechos Humanos y el Tribunal, respectivamente, establecieron que en un país con una religión muy mayoritaria la mera manifestación pública de ritos y símbolos de tal religión puede constituir una violación de la libertad religiosa de los estudiantes que no la practican.

En suma, conforme a esta decisión, los Estados miembros del Convenio europeo no están obligados a mantener propiamente la laicidad o neutralidad religiosa en el ámbito de la enseñanza pública, sino únicamente el más limitado principio de prohibición del adoctrinamiento. Naturalmente, el que conforme a este criterio europeo los Estados firmantes del Convenio no estén obligados a una neutralidad estricta en materia religiosa tampoco les prohíbe en absoluto mantener un criterio de aconfesionalidad conforme al cual deban excluir en su propio ámbito los símbolos religiosos.

Vale la pena destacar una última cuestión: el caso del crucifijo, al igual que el caso citado del Colegio de Abogados de Sevilla, plantean el complejo problema de la estrecha relación entre símbolos religiosos y tradiciones históricas y culturales. Por ejemplo, en países de tradición católica como España y Chile existen cruces e imágenes religiosas en numerosos lugares públicos, los museos nacionales están llenos de cuadros y esculturas de contenido religioso, el domingo es el día de descanso oficial, se celebran numerosas fiestas religiosas como la Semana Santa o la Navidad, abundan los pesebres y adornos navideños colocados por los gobiernos locales, numerosas ciudades y pueblos tienen nombre de santos católicos, etc. Aunque algunas de estas prácticas e instituciones pueden plantear problemas difíciles —v. gr., el descanso semanal ha planteado objeciones de conciencia en el ámbito laboral— y, además, siempre habrá casos en la penumbra, no deja de existir un criterio general que nos parece decisivo: deberían excluirse de los ámbitos públicos oficiales las prácticas y símbolos religiosos *en cuanto tales*, es decir, aquellos que tienen una preponderante significación religiosa. En contraste con ellos, pueden ser perfectamente admisibles los que, aun teniendo ese origen religioso, han pasado a formar parte del patrimonio cultural tras adquirir una predominante o exclusiva connotación social secular.

III. LAICIDAD RADICAL: LAICIDAD Y LAICISMO

Los ejemplos que comentaremos a continuación no se refieren a Estados que se comportan como radicalmente ateos o antirreligiosos, sino sólo a normas o prácticas específicas que incurren en algún déficit en la protección a la libertad religiosa que aparta a dichos Estados de una estricta neutralidad. En particular, veremos los casos que la jurisprudencia europea ha resuelto a propósito de la prohibición del velo islámico en la enseñanza pública que mantienen Estados como Turquía o Francia.

1. *Dos formas de «tolerancia»: laicidad y laicismo*

El contraste entre laicidad y laicismo demarca dos posiciones tan incompatibles como las existentes entre laicidad y confesionalidad. Por laicismo proponemos entender la actitud que toma partido en materia religiosa para oponerse particularmente a una u otra religión, o a la religión en general, en nombre de valores y criterios que su defensor considera preferibles a los religiosos. El laicismo refleja una posición perfectamente lícita para un ciudadano, pero constituye una toma de partido incompatible con un Estado neutral. Al contrario que los individuos, así pues, un Estado neutral, genuinamente laico, no puede ser laicista, pues tiene la función de garantizar la libertad religiosa de los individuos para mantener cualquier religión, ninguna, o ser activamente laicistas (18).

En contraste, la laicidad neutral denota la plena imparcialidad del Estado no sólo entre las diferentes religiones sino también, en general, en materia religiosa, lo que incluye también la indiferencia e imparcialidad hacia las creencias ateas, agnósticas o simplemente indiferentes. La del Estado, en realidad, debe ser vista como una indiferencia de segundo grado, y si se quisiera definir de una manera precisa habría que calificarla no tanto como agnóstica, en la medida en que el agnosticismo comporte una posición dubitativa hacia las creencias religiosas, sino como meta-agnóstica. Tal posición, en suma, adoptaría la actitud previa de quien no sólo se niega a afirmar nada positivo en materia religiosa, ni siquiera la mera duda, sino que incluso se niega a entrar en la consideración de si debe dudarse sobre ello (19).

2. *La flexibilidad europea hacia la laicidad radical*

Los ejemplos de laicidad radical que comentaremos a continuación se refieren a la prohibición del velo islámico en el ámbito de la enseñanza pública que el TEDH ha resuelto en dos reclamaciones relativamente similares: *Leyla Şahin c. Turquía* (2005) (20) y *Kervanci c. Francia* (2009). El origen del primer caso

(18) Sobre esta diferencia, véase SALAZAR (2007): 212-218.

(19) La distinción entre laicidad y laicismo, y su razón misma, se pueden ilustrar bien con la distinción clásica entre las dos formas básicas de tolerancia, que se han denominado muchas veces negativa y positiva. Sobre ello, remitimos a RUIZ MIGUEL (2009b): 177-182.

(20) Conviene tener en cuenta que en la línea de occidentalización iniciada por Kemal Atatürk, el fundador de la República, en los años 20 del pasado siglo, la vigente Constitución de 1982 declara al Estado turco como laico y reconoce la libertad de creencias y cultos. No obstante, se tra-

fue la reclamación de una estudiante contra la prohibición de llevar velo en la universidad, que había sido convalidada mediante una decisión del TC turco en junio de 2007, al declarar inconstitucional una reforma dirigida precisamente a autorizar el uso del velo en las universidades. La prohibición venía fundamentada en el principio de laicidad, tradicional en Turquía, y el TEDH aceptó la práctica como conforme con el Convenio Europeo.

En una doctrina que favorece la interpretación más radical y militante de la laicidad, la Gran Sala del TEDH sostuvo dos tesis fundamentales. La primera, que la variedad de regímenes europeos en materia de límites a la libertad religiosa en función de las tradiciones nacionales y del mantenimiento de las libertades ajenas y del orden público suministra un cierto «margen de apreciación» a los distintos Estados y limita la función del TEDH a supervisar la justificación y proporcionalidad de tales limitaciones (cfr. §§ 109-110). La segunda tesis fue que el criterio del Tribunal Constitucional, aun interfiriendo en la libertad religiosa del artículo 9 del Convenio europeo, también resulta conforme con los límites que el propio precepto establece, con especial insistencia en la necesidad de proteger el sistema democrático en Turquía. En particular, el Tribunal de Estrasburgo aceptó expresamente que el modelo de laicidad turco, en razón de la experiencia del país y de las peculiaridades del Islam, era «una condición esencial para la democracia y [...] una garantía de la libertad de religión y de la igualdad ante la ley», en la medida en que «garantizar reconocimiento jurídico a un símbolo religioso de tal tipo en instituciones de educación superior [...] sería susceptible de generar conflictos entre estudiantes con diferentes convicciones o creencias religiosas» (§§ 39 y 113-116).

Por su parte, el TEDH confirmó por unanimidad la sustancia de la doctrina anterior en el caso *Kervanci c. Francia* (2009), aunque lo que estaba en juego era la corrección del tradicional modelo republicano francés, en las últimas décadas en cierta tensión en relación con la numerosa población francesa de creencias y costumbres musulmanas. El caso *Kervanci* se originó por la expulsión del colegio de una estudiante de 12 años que se había negado a prescindir del velo islámico en las clases de educación física. Tras haberse confirmado la sanción en las instancias nacionales, una Sala del TEDH la convalidó unánimemente

ta de un sistema de laicidad peculiar: por un lado, la misma Constitución turca declara obligatoria la educación religiosa en la enseñanza primaria y secundaria, y aunque se reconocen exenciones a las minorías religiosas a dicha obligatoriedad, Turquía ha recibido una condena del TEDH ante el recurso de un padre y su hija, de confesión aleví, por no haberse aceptado su exención (*Hasan y Eylem Zengin c. Turquía* [2007]); pero, por otro lado, en contraste con esa limitada forma de laicidad, el Estado turco también ha incurrido en prácticas de laicismo militante, de las que es buen ejemplo precisamente el asunto *Leyla Şahin*.

con el consabido argumento del amplio «margen de apreciación» de los Estados en este tipo de materias en función de la protección de los derechos ajenos y del mantenimiento del orden público (cfr. *Kervanci*, esp. §§ 60 y 62-64).

Sin embargo, a nuestro modo de ver, casos como los dos anteriores —y más claramente el francés— suponen una limitación de la libertad religiosa que amplía en exceso el ámbito de la acción estatal en favor de la laicidad (21). En ambos existe una diferencia muy relevante con el caso *Lucia Dahlab c. Suiza* (2001), en el que se resolvió la cuestión de la prohibición de llevar el velo islámico en la escuela pública no a una estudiante sino a una profesora de enseñanza primaria. La demanda de Dahlab fue rechazada también unánimemente por una sala del TEDH, en esta ocasión con buenas razones, pues consideró perfectamente razonable la ponderación de las autoridades suizas en favor de la libertad religiosa de los menores frente a la libertad religiosa de la profesora como funcionaria. En cambio, en los casos del velo de las estudiantes turca y francesa estaba en juego de manera directa únicamente el derecho a la libertad religiosa de particulares que sólo razones muy excepcionales, como un riesgo presente y concreto para la paz social o la democracia, podrían justificar su limitación, siempre de forma estricta y revisable en el tiempo. En todo caso, en nuestra opinión, la genuina neutralidad del Estado impone una diferencia importante entre funcionarios y ciudadanos: si el Estado debe abstenerse, en sus actividades e instalaciones de adoptar símbolos religiosos en cuanto tales, esa abstención debe incluir en principio a quienes actúan en su nombre, los funcionarios. Esa abstención es a la vez la garantía de la protección imparcial a los ciudadanos para que, dentro del límite a los derechos ajenos y al orden público, puedan expresar su libertad religiosa mediante los símbolos que estimen oportunos.

IV. ANTIPERFECCIONISMO: PARA UNA JUSTIFICACIÓN DEL MODELO DE LAICIDAD NEUTRAL

En este apartado intentaremos fundamentar el modelo de laicidad neutral en una adecuada comprensión de uno de los principios básicos del liberalismo,

(21) De acuerdo con este punto de vista, y en relación con la misma normativa, el Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas, en una decisión adoptada el 1 de noviembre de 2012, ha considerado contraria al artículo 18 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos la expulsión de un estudiante *sij* de un colegio francés que por razón de su religión se negó a prescindir de su *keski* (un pequeño turbante): véase *CCPR/C/106/D/1852/2008; Communication No. 1852/2008; §§ 8.3-8.7.*

esto es, la neutralidad estatal. Definir rigurosamente esta idea no es tarea sencilla, pues es una noción escurridiza. Para empezar, es vital comprender que el liberalismo no defiende un sistema político que sea neutral en todos los aspectos. Al contrario, el liberalismo no pretende ser neutral en asuntos de justicia o de derechos puesto que la justificación y legitimidad de la organización política dependen precisamente de la protección y reconocimiento de los derechos individuales. Esto es lo que permite, por ejemplo, amparar la libertad religiosa y la libertad sexual, pero proscribir al fundamentalista violento y al violador. La neutralidad no opera respecto de los derechos y la justicia, sino sobre las cuestiones relativas al bien, es decir, a las concepciones de virtud o moralidad ideal que son idiosincrásicas en el sentido de que son defendidas y defendibles desde concepciones que han de reconocerse como particulares o peculiares y que, por tanto, se dirigen en exclusiva a sus adherentes voluntarios. Por ello, tales concepciones no tienen ni pueden tener la pretensión de imparcialidad, objetividad y universalizabilidad que las justificaría como obligatorias para todos. Aún más, la ausencia de tales rasgos de objetividad, imparcialidad y universalizabilidad es la que impone, precisamente, al Estado el deber de ser neutral respecto al bien con miras a tratar de un modo equitativo a sus ciudadanos.

Los ejemplos señalados permiten aclarar que

«incluso en el caso de aquellas cuestiones como las concepciones del bien sobre las que el Estado liberal ha de mantenerse neutral, la neutralidad requerida no es una neutralidad en relación con los *efectos*. Un Estado que proteja los derechos de las personas tendrá como efecto favorecer unas formas de vida y no otras, aunque la *justificación* de su acción sea neutral en el sentido de que no hace referencia a juicios sobre los méritos relativos de esas diferentes formas de vida» (22).

Efectivamente, el Estado debe intentar evitar que alguien perpetre una violación basándose en la libertad sexual de la potencial víctima, y no basándose en el juicio de que la forma de vida de un violador es peor de la de quien no lo es, aunque la consecuencia sea idéntica en ambos casos: la neutralidad de la justificación no necesariamente se transmite a la imparcialidad en los efectos. La ausencia de esta segunda neutralidad no constituye un problema para el liberalismo puesto que los derechos que el Estado ampara prevalecen sobre las concepciones del bien que las personas puedan decidir para sí. En suma, el liberal defiende dos tesis básicas: i) un Estado no ha de ser neutral en cuestiones relativas a la justicia o a los derechos, y ii) un Estado debe ser neutral respecto

(22) MULHALL y SWIFT (1996): 62.

de las concepciones del bien, aunque exclusivamente en relación con la justificación y no a los efectos.

Si hacemos un esfuerzo analítico adicional para precisar la idea de neutralidad tenemos que distinguir cuatro formas diversas que ella puede adoptar, siendo solamente la última genuinamente liberal (23): a) *neutralidad procedimental*: aquella que pretende justificar sus postulados sin apelar a ningún valor moral, algo imposible de alcanzar, pues toda teoría de la justicia es una concepción moral; b) *neutralidad de efectos o de influencia*: conforme a ella ninguna acción política debe llevarse a cabo si aumenta la probabilidad de que una persona pueda promocionar una u otra concepción del bien o sus oportunidades de realizar dicha concepción; pero ésta es también una concepción no aceptable para el liberal porque, evidentemente, el respeto de las libertades básicas iguales tiene consecuencias no neutras, como, por ejemplo, promover modos de vida liberales, y, además, la distribución de esas libertades no favorece de igual forma la prosecución de las distintas concepciones del bien; c) *neutralidad de propósitos (primera interpretación)*: según ella, el Estado debe asegurar a todos los ciudadanos iguales oportunidades de promover cualquier concepción del bien libremente defendida por ellos; sin embargo, el liberalismo tampoco está comprometido a ser neutral en este sentido en la medida en que no tolera ni tiene por qué tolerar la imposición coactiva de aquellas concepciones del bien que son irrazonables, y d) *neutralidad de propósitos (segunda interpretación)*: para esta acepción ninguna acción política puede ser llevada a cabo o justificada sobre la base de que promueva un ideal del bien, ni de que permita a los individuos perseguir un ideal del bien, sino que el Estado debe abstenerse de cualquier actividad que favorezca directamente a una concepción particular del bien. En suma, sólo esta cuarta forma de neutralidad es la genuinamente liberal, al pretender que las políticas públicas puedan ser respaldadas por toda la ciudadanía en razón de que comparten una misma concepción normativa de la justicia. Y tal interpretación compromete al Estado a mantener una política antiperfeccionista.

(23) RAWLS (1996): 224-229 y (2001): 205-210. Sobre las diversas formas de entender el principio de neutralidad puede verse KYMLICKA (1989): 883-905; FARRELL (1994): 179-197; MULHALL y SWIFT (2003): 460-487, y PÉREZ DE LA FUENTE (2005): 66-72.

1. *¿Cómo justificar la neutralidad?*

El liberalismo ha recurrido a tres líneas argumentales para justificar la neutralidad estatal. Nos referiremos brevemente a cada una de ellas (24).

a) *El escepticismo*

Según esta línea argumental no es posible determinar racionalmente qué valores y planes de vida son los más rectos y, por ende, el Estado debe dejar en libertad de acción a las personas para que ellas adopten las concepciones del bien y los principios morales que estimen preferibles. El primer dilema al que se enfrenta este argumento es la paradoja de la tolerancia: si no puede sustentarse ninguna opción valorativa como válida, tampoco es posible justificar la neutralidad liberal. Hay, sin embargo, una posibilidad de rescatar esta línea argumental defendiendo un escepticismo selectivo que se extienda nada más a las concepciones personales del bien, pero no a los asuntos propios de la moralidad política. Este escepticismo selectivo desemboca en la conocida tesis de la discontinuidad entre la vida privada y pública, de manera que el argumento escéptico puede ser reformulado del siguiente modo: como no podemos discernir y jerarquizar, conforme a razones intersubjetivas, qué ideales son mejores que otros, es necesario diseñar las instituciones sociales y políticas de tal manera que alienten la tolerancia en lo que respecta a los principios del bien y la virtud. Esta reformulación del argumento escéptico es perfectamente coherente con el liberalismo, especialmente en la versión de Rawls (25).

Las objeciones que se han formulado a la tesis de la discontinuidad son, al menos, dos. En primer lugar, se ha preguntado por qué debe concebirse a los agentes morales como ubicados por encima de sus concepciones del bien, siempre abiertos a revisarlas y modificarlas, y no como sujetos que más que cambiar sus concepciones del bien, sólo pueden reconocerse en ellas (26). En segundo lugar, también se ha cuestionado si es posible hacer la distinción entre moralidad pública y privada y, en consecuencia, si la tesis de la discontinuidad es a fin de cuentas sostenible. Ambas críticas convergen en la idea de que no parece haber ninguna razón defendible para pensar que es más fácil equivocarse

(24) COLOMER (1998): 102-115 y (2002): 188-193.

(25) RAWLS (1986): 163.

(26) SANDEL (1998): 81-83.

respecto a la definición de la vida buena que respecto a la clase de argumentos morales que gobiernan la acción política (27). Aunque tal vez esta conclusión podría resistirse con ciertos contraargumentos, podemos avanzar en nuestra exposición bajo el presupuesto de que los presuntos inconvenientes anteriores del argumento escéptico pueden en todo caso ser evitados mediante otras justificaciones de la neutralidad estatal.

b) *La igualdad*

La segunda justificación de la neutralidad liberal encontraría su fundamento en el reconocimiento de la igualdad moral que existe entre las personas. Según Dworkin (28), cierta concepción de la igualdad es el soporte del liberalismo (29). Conforme a esta concepción, el Estado debe tratar a las personas con igual consideración y respeto. Y ello exige que el gobierno sea neutral acerca de cómo debe llevarse adelante una buena vida (30). Con todo, la concepción liberal de la igualdad no es suficiente por sí sola para descartar que el Estado pudiera suscribir algún ideario perfeccionista, destinado a tratar precisamente a las personas con el respeto y la consideración que merecen según los principios éticos de una vida virtuosa, que podrían estar fijados u orientados, sin ir más lejos, por una determinada religión. De este modo, críticos de la neutralidad como Raz o Sandel pueden replicar que la política perfeccionista no se sustentaría en privilegiar las concepciones del bien de algunos en desmedro de otros, sino en razón del disvalor intrínseco de ciertas conductas. O argumentar que es posible elaborar una versión perfeccionista de la igualdad que sostenga que los individuos son tratados como iguales cuando se les incita, por medio de mandatos jurídicos que podrían justificar algún modo de *laicidad positiva*, a llevar vidas auténticamente buenas o virtuosas. Conforme a esta réplica, la conclusión es que a partir del principio abstracto de la igualdad no se sigue imperiosamente el criterio de la neutralidad estatal (y por añadidura de *laicidad neutral*), sino que

(27) RAZ (1986): 160. Buena parte de las objeciones a las que aluden estas preguntas se han revisado en otros lugares. Véanse VILLAVICENCIO (2007): 29-49 y (2009): 533-557.

(28) DWORKIN (1983): 133-167 y (1978) especialmente capítulos 11 y 12.

(29) DWORKIN (1983): 135.

(30) DWORKIN (1983): 148-149. La versión más reciente del liberalismo dworkiniano ha abandonado la pretensión de que la neutralidad entre las diferentes concepciones del bien sea un elemento esencial del liberalismo, señalando fundamentalmente que la neutralidad no debe ser considerada como un axioma sino que como un teorema que se deriva de proposiciones más fundamentales. Cfr. DWORKIN (2000): 211-284.

se requiere adicionalmente que la noción de igualdad se apoye en lo que es distintivo en la consideración de los seres humanos como iguales, o sea, un valor moral distinto del de la igualdad. El propio Dworkin no puede resistirse a esta objeción, ya que, al presentar su explicación de la idea de igualdad como una concepción liberal de ésta, se encuentra implícita en dicha concepción el valor de la autonomía individual como central en la fijación de lo que es bueno para cada vida humana. Sólo si cada persona juzga por sí misma la bondad o rectitud de sus opciones se le estará tratando con igual consideración y respeto (31). Esta dificultad apunta a una tercera clase de razones más convincentes para fundamentar la neutralidad estatal desde la perspectiva del liberalismo.

c) *La autonomía*

La última línea de razonamiento recurre al argumento de la autonomía como un valor intrínseco, esto es, a la idea de que la selección por parte de cada agente de una concepción del bien es constitutivamente valiosa, con prescindencia de los contenidos de las distintas opciones (32). Desde esta perspectiva, el fundamento liberal de la neutralidad estatal puede formularse a través de lo que Nino denomina el *principio de la autonomía*:

«siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y todos los demás individuos) no debe interferir en esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución» (33).

Del principio de la autonomía se sigue que éste tiene dos aspectos: el primero reside en valorar positivamente la autonomía de los sujetos en la elección y concreción de planes de vida según los ideales de excelencia que conforman la moral personal; el segundo consiste en vedar al Estado, y también a otros individuos, cualquier interferencia en el ejercicio de la autonomía (34). Y cada uno de estos aspectos se conecta con dos dimensiones de la autonomía: en una,

(31) COLOMER (1998): 105-106.

(32) Cfr. COLOMER (1998): 106-115.

(33) NINO (1989): 204-205.

(34) NINO (1989): 229-236.

el principio de la autonomía opera como fundamento de los derechos; y en la otra, la autonomía funciona como una facultad.

De este modo, la autonomía consiste en una concepción del bien de segundo orden (35), de manera que lo fundamental para todo individuo es que se le permita decidir la forma en que llevará adelante su vida, con independencia del juicio sobre la virtud de tales preferencias. Al concebir de esta forma la autonomía se está vedando cualquier intromisión perfeccionista, por lo que la práctica de vivir será valiosa si se acomete soberanamente, con prescindencia de si es desperdiciada en la prosecución de fines que pudieran considerarse —a la luz de otros proyectos— aberrantes, indignos o frívolos.

El razonamiento de Dworkin sobre el valor intrínseco de la autonomía ilustra claramente la peculiaridad de una concepción de la autonomía no supeditada a la excelencia de las elecciones efectuadas (36). Según este autor, la vida de una persona puede ser juzgada conforme a dos puntos de vista diversos: i) una visión *aditiva*, esto es, calificarla como virtuosa o infame con exclusión de su opinión al respecto, por lo que los componentes de una vida buena son independientes de su confirmación, y ii) una visión *constitutiva*, que sostiene que ningún ingrediente puede acrecentar el valor de la vida de una persona salvo que sea percibido como tal por la propia persona. Según Dworkin, disponemos de motivos decisivos para preferir este último punto de vista: aunque creamos que un muy buen amigo desperdicia su vida, no lo trataremos con el debido respeto si le imponemos la adopción de determinados fines con independencia de su voluntad, aun cuando los consideremos objetivamente virtuosos. La noción aditiva es incapaz de explicar las razones por las cuales una buena vida es valiosa para la persona que la vive y, además, es absurdo que alguien pueda llevar una vida mejor si esto acarrea como consecuencia contradecir sus más profundos ideales éticos. Un ejemplo bastará para ayudar a esclarecer este punto: no obstante que algunos piensen que la religión debe ser parte de una vida bien llevada, ¿podría mejorar la vida de una persona si se le presiona para observar una vida religiosa que él no asume como valiosa? (37).

(35) BARRY (1995): 183-184.

(36) DWORKIN (1993): 107-122 y 140-154. Del mismo autor véase (1996): 147-152.

(37) DWORKIN (1993): 107-108.

V. LAICIDAD NEUTRAL: NEUTRALIDAD, SEPARACIÓN Y NO DISCRIMINACIÓN

Una vez que hemos justificado abstractamente el valor de la neutralidad y definido qué es exactamente lo que nos exige, volvamos a la laicidad neutral como el modelo ideal que administra mejor el principio de separación entre el Estado y las iglesias, ocupando un virtuoso punto medio entre la *laicidad positiva* y la *laicidad radical*.

1. Neutralidad estatal y separación Estado-iglesias

Martha Nussbaum ha advertido contra una asunción mecánica del principio de separación entre Estado e iglesias para poner de relieve que su relevancia no deriva de sí mismo, sino sobre todo de la igualdad en la consideración de las personas en lo que atañe a sus creencias en materia religiosa. Pero, como ella misma precisa también, la igualdad no es el único criterio relevante para defender el principio de separación: también la libertad cuenta de manera importante y distinta a la hora de justificarlo (38).

Y, en efecto, el principio de neutralidad estatal en materia religiosa debe atender a dos justificaciones distintas aunque complementarias, una relativa a la libertad y otra a la igualdad. En primer lugar, en lo que se refiere a la libertad, la neutralidad sirve y debe servir a la salvaguardia del valor de la libertad, pues aquel principio está dirigido al propósito de mantener tanto la autonomía del Estado como la de las confesiones colectivamente organizadas. Es más, seguramente esa libertad como autonomía es la que proporciona las razones esenciales de la idea de la separación entre Estado e iglesias. Esa doble razón, relativa tanto a la autonomía del Estado como a la de las propias iglesias, justifica la proscripción de cualquier ayuda estatal que pueda comprometer la independencia de una iglesia o cualquier colaboración o influencia de una iglesia que pueda hacer peligrar la autonomía del Estado. Y, efectivamente, la importancia de esta idea de libertad es observable cuando se tiene en cuenta que la confusión derivada de la connivencia entre Estado e iglesias es negativa para ambos desde el punto de vista de una sana sociedad democrática: *a)* para el Estado porque la influencia oficial o para-oficial de alguna o algunas iglesias compromete, como hemos insistido, la imparcialidad del Estado que supone la neutralidad de propósitos en su segunda interpretación, así como la naturaleza abierta y universalista que

(38) Cfr. NUSSBAUM (2008): 20-21, 265-266 y 281 y sigs.

debe tener el debate público democrático, y *b*) para las iglesias porque, por provechoso que pueda ser para sus objetivos e intereses, que no tienen por qué coincidir con los colectivos, el condicionamiento a su libre desarrollo y a su propia capacidad de crítica tampoco es beneficioso para el buen ejercicio de las libertades, incluida la libertad religiosa, propias de un sistema democrático.

El caso europeo *Hasan y Chaush c. Bulgaria* (2000) nos sirve para ilustrar el principio de neutralidad como separación entre Estado e iglesias. Bulgaria, un país con una historia largamente marcada por los conflictos religioso-políticos entre cristianos y musulmanes, sufrió un fuerte conflicto de división por el liderazgo en la comunidad musulmana entre 1992 y 1998, poco tiempo después del proceso de democratización. Aunque la Constitución búlgara establece el principio de separación entre Estado e iglesias, se aplicó una Ley de Denominaciones Religiosas de 1949 que provocó numerosas y constantes intervenciones oficiales en el conflicto —tanto del Viceprimer ministro como de la Dirección general competente—, que tomaron partido en él de varias y reiteradas formas. El TEDH, en una decisión unánime de la Gran Sala, declaró que «... el derecho a la libertad de religión garantizado por el Convenio excluye toda discreción por parte del Estado para determinar si las creencias religiosas o los medios usados para expresarlas son legítimos. La acción estatal dirigida a favorecer a un líder de una comunidad religiosa dividida o a forzar a la comunidad a estar unida bajo un solo liderazgo contra sus propios deseos constituiría asimismo una interferencia con la libertad religiosa» (§ 78).

2. *Neutralidad como no discriminación: valor y derechos ante la religión*

Pero, como decíamos, la neutralidad estatal debe servir también, en segundo lugar, a la garantía de la igualdad de los individuos en el ejercicio de su libertad religiosa, de modo que las actividades del Estado en lo que toca a tal materia ni les favorezcan ni les perjudiquen. En este aspecto, el criterio de igual consideración de todos exige excluir todo privilegio por parte del Estado en favor de cualquier creencia religiosa, y en especial de las mayoritarias, pero cuidando a la vez de evitar todo perjuicio, en especial a las minoritarias.

El criterio se enfrenta a la tentación que sufren la mayoría de los Estados de otorgar un trato preferente a la religión o religiones mayoritarias o, en el más ecuménico de los casos, a todas las opciones religiosas con exclusión de las no religiosas. Esta última posibilidad, conocida en Estados Unidos como

nonpreferentialism (39), es en realidad una forma de laicidad positiva que viene a establecer en la práctica un cierto confesionalismo que no deja de ser tal por ser genérico. Aquí es particularmente oportuno recalcar, que la igualdad en materia religiosa implica la idea de igual respeto a las creencias ateas, agnósticas y otras formas religiosas pero no creyentes en un solo dios o en un dios personal, como el hinduismo, el budismo, el jainismo, el unitarianismo, el sijismo, e incluso algunas formas de judaísmo y cristianismo (40). Esto es particularmente visible en sociedades muy pluralistas, pero es quizá más importante en sociedades más uniformes desde el punto de vista religioso, en las que a las minorías les será mucho más difícil hacerse oír: por eso tiene razón Nussbaum cuando dice que en materia religiosa «es bueno insistir en la igualdad aun cuando nadie proteste» (41).

Un asunto que puede ejemplificar cómo debería jugar el principio de no discriminación incluso en manifestaciones simbólicas que pueden parecer irrelevantes es el de las exhibiciones de los Diez Mandamientos en algunos tribunales de los Estados Unidos. Ha de tenerse en cuenta, por un lado, que ese símbolo se puede observar en muchos lugares públicos del país, entre ellos en la estatua de Moisés situada en el propio Tribunal Supremo, que los nueve jueces supremos han considerado constitucional porque el tema es claramente la «ley» (la de Moisés figura junto a otras estatuas de legisladores, seculares y religiosos). Pero, por otro lado, hay dos casos en los que los tribunales han apreciado un propósito religioso directo y primordial en la exhibición de las tablas mosaicas: *a*) un monolito de dos toneladas de granito y más de un metro de alto colocado en el vestíbulo del palacio de justicia de Alabama por el juez Roy Moore, que lo justificó con una explícita invocación religiosa a Dios y a los mandamientos como fundamentos morales de la Administración de Justicia, y *b*) la instalación de dos reproducciones de los diez mandamientos claramente legibles en las salas judiciales de dos condados de Kentucky, que se aprobaron con una clara motivación religiosa.

El primer caso fue resuelto por un Tribunal de Distrito, que ordenó retirar el monolito. El segundo caso fue decidido por la Corte Suprema, en *McCreary*

(39) Esta posición, defendida en varios votos disidentes por el antiguo Presidente del Tribunal Supremo de los Estados William H. Rehnquist, ha sido caracterizada por Nussbaum como «el punto de vista de que las cláusulas religiosas [de la Constitución] sólo prohíben que el gobierno federal prefiera a una secta religiosa sobre otra y que permita —y permita deliberadamente— al gobierno promover y apoyar financieramente a la religión de manera general, dándole preferencia sobre la no religión»: cfr. NUSSBAUM (2008): 76 y 266-268.

(40) Cfr. NUSSBAUM (2008): 309.

(41) NUSSBAUM (2008): 270.

County v. ACLU of Kentucky (2005), que consideró inconstitucional la exhibición de los Diez Mandamientos por 5 votos frente a 4. La piedra de toque de esta decisión, según el juez Souter, que redactó la opinión mayoritaria, fue el criterio ya asentado precedentemente de que «la Primera Enmienda obliga a la neutralidad del Estado entre religión y religión, y entre religión y no religión» (42). Junto a ello, como ha insistido Martha Nussbaum, una exhibición simbólica cuya pretensión es recordar que hay un solo Dios, el judeo-cristiano, cuyos primeros cuatro mandamientos son llanamente religiosos y los otros seis son inevitablemente formulados en una u otra versión partidista, no sólo trata con desconsideración a quienes no comparten esa visión religiosa, sino que, sean cuales sean nuestras creencias, deja claro que el sistema jurídico está sesgado y no es igualmente equitativo con todos los litigantes (43).

En este punto puede considerarse una importante objeción teórica al modo en que venimos definiendo el principio de neutralidad que proviene de una interpretación particularmente restrictiva del derecho a la libertad religiosa. En términos generales, para los críticos perfeccionistas, el liberalismo pro neutralidad otorgaría un protagonismo excesivo a la elección autónoma individual, obviando la trascendencia del valor moral objetivo de algunas formas de vida o fines que contribuirían a la bondad de una vida con independencia, o incluso con preferencia, del juicio y la opción de las personas. Desde este punto de vista perfeccionista, precisamente en tal caso se encontraría la tesis que defiende que una vida sin convicciones religiosas es objetivamente una vida empobrecida. En particular, respecto de lo que nos importa aquí, el reproche plantea que en lugar de entender, como aquí se ha insistido, que el derecho a la libertad religiosa abarca a todas las creencias en materia religiosa, incluidas las críticas con la religión, la justificación de tal libertad no descansa en el principio de autonomía individual, sino en el respeto sustantivo que la religión (o las religiones) merecen por ser creencias valiosas en sí mismas. Ello explicaría, además, por qué las religiones imponen deberes especialmente perentorios que, en cuanto mandatos divinos, pueden entrar en conflicto con algunos deberes jurídicos y que, en tanto que mandatos de conciencia, merecerían una protección reforzada en contraste con las variadas opciones que desde la autonomía individual se expresan como meras preferencias (44).

(42) *McCreary County v. ACLU of Kentucky* 545 U.S. 844 (2005): § I.A.

(43) Sobre todo lo anterior, cfr. NUSSBAUM (2008): 256-260.

(44) Cfr. SANDEL (1998): XII-XIII y (2005): 332-335. También AHDAR y LEIGH (2005): 61-63.

Desde nuestro punto de vista, esta posición identifica dos cuestiones que deben ser separadas y mantiene una tesis que debe ser impugnada. Por una parte, identificar creencia religiosa y mandatos de conciencia es un error, pues no sólo las creencias religiosas pueden promover variadas preferencias no traducibles en mandatos y los mandatos de conciencia pueden derivarse de creencias independientes de una u otra religión (sean morales, mágicas o de cualquier otro tipo), sino que, además, las religiones, como otros tipos de creencias, pueden imponer o autorizar pautas y prácticas que atentan contra derechos básicos y que, por tanto, resultan intolerables. De tal modo, el régimen jurídico que haya de atribuirse a las objeciones de conciencia bien podría justificarse como diferente al de las objeciones por mera preferencia, pero sin que ello derive de la naturaleza religiosa de la objeción.

Por otra parte, debe criticarse filosóficamente la tesis de que el derecho a la libertad religiosa sea valioso (y, por tanto, definible y delimitable) por el contenido sustantivo que protege, la religión misma, y no por el respeto que las personas merecen en su autonomía tal como la hemos definido más arriba. A nuestro modo de ver, el principio de autonomía está esencialmente asociado a los valores de dignidad e integridad de la persona y cuando lo abandonamos como justificación de los derechos de libertad para aplicar el criterio sustantivo relativo al objeto de cada derecho, lo que hacemos es simplemente sustituir el modelo de justificación mediante derechos por un modelo distinto —de carácter teleológico—, basado en el peso de los valores o virtudes específicos que se deben promover. Aplicado, como lo hace Michael Sandel, al derecho de manifestación (45), este modelo alternativo permite distinguir no sólo entre manifestaciones buenas y malas (punto en el que seguramente podría haber acuerdo entre demócratas sobre la maldad de una manifestación racista, pero no en otros muchos casos, como la despenalización del aborto), sino entre el contenido aceptable del derecho y el límite a partir del cual el derecho no existe o puede ser excluido. Sin embargo, si aceptamos que los derechos existen, su alcance no puede depender de que el contenido específico sobre el que se ejercen nos parezca más o menos bueno o virtuoso. Y si mantuviéramos que los derechos dependen en último término de su contenido, tendríamos que estar dispuestos a negar la existencia de un derecho de crédito cuando el deudor necesita perentoriamente el dinero o cuando el acreedor pretende gastarlo en algo trivial o moralmente vicioso. Al fin y al cabo, si la libertad de expresión no permite que otros defiendan opiniones que nos molestan, ¿qué clase de derecho estamos reconociendo? En realidad, en último término, una concepción como la anterior

(45) SANDEL (2005): 335-339.

conduce, si no a prescindir, sí al menos a relativizar sensiblemente la idea de derechos (46).

3. *Libertad religiosa, neutralidad formal y sustantiva, neutralidad e imparcialidad*

El criterio de igualdad sin más no siempre da una clave sencilla para decidir casos complejos. En este punto es oportuno aludir a la distinción entre neutralidad formal y neutralidad sustantiva. Muchos autores han señalado con razón que, en ocasiones, la utilización de una definición o clasificación jurídica formalmente neutra puede derivar en discriminaciones sustantivas o efectivas, de modo que se igualan indebidamente situaciones que deberían abordarse de manera diferenciada precisamente para poder tratar a las personas con igual consideración y respeto. En materia de libertad religiosa éste puede ser un fenómeno relativamente común en el campo de las objeciones de conciencia. Si un examen universitario se convoca en sábado y hay personas de religión judía que piden ser examinadas otro día para poder cumplir con sus convicciones, es claro que denegar esa demanda insistiendo en la neutralidad de la regla que convoca a todos el mismo día invoca un formalismo que coloca en una situación desfavorable e injusta a algunas personas. La regla en este caso no es sustantivamente neutral y para salvar ese defecto debe cambiarse por otra o, en todo caso, admitir una excepción y facilitar el examen un día distinto. En este caso, facilitar el cumplimiento de las creencias religiosas no es favorecer a una religión, sino simplemente asegurar la protección debida de la libertad religiosa (47).

Un caso que ejemplifica bien el anterior argumento es el asunto *Thlimmenos c. Grecia*, en el que la Gran Sala del TEDH vio la reclamación de un testigo de

(46) SANDEL, sin una justificación suficiente derivada de su doctrina, termina matizando que no está defendiendo que los jueces deban entrar a evaluar la moralidad de cada expresión o manifestación, porque «en toda teoría de los derechos es deseable que existan ciertas reglas y doctrinas generales que ahorren a los jueces la necesidad de recurrir a principios fundamentales en cada caso que se les presente. Pero algunas veces, ante casos especialmente difíciles, los jueces no pueden aplicar tales reglas sin apelar directamente a los fines morales que justifican originariamente esos derechos»: SANDEL (2005): 338. Esta restricción es sólo aparente, sin embargo, porque son los casos difíciles, definidos precisamente por sus implicaciones morales, los que sirven para perfilar el perímetro de los derechos. Y ante apelaciones como las de SANDEL a la bondad o calidad moral sustantiva frente al criterio de corrección liberal, cabe recordar la advertencia de DWORKIN: «Cuidado con los principios en los que sólo puedes confiar si los dejas en manos de gente que piensa como tú»: DWORKIN (1996): 225.

(47) Sobre el tema, véase EVANS (2001), § 8.

Jehová que fue excluido del nombramiento como censor jurado de cuentas después de haber superado, con el número 2 entre 60 candidatos, un examen estatal necesario para ejercer tal profesión. El motivo de la exclusión fue que la ley griega impedía conceder tal título profesional a cualquiera condenado por delitos graves (*kakuryimata*), ya que unos años antes Thlimmenos había sido condenado a cuatro años de prisión por haber rehusado una modalidad de servicio militar no armado. El TEDH, que había venido siempre rechazando considerar como contraria a la Convención la falta de reconocimiento legal de la objeción de conciencia al servicio militar, aceptó por unanimidad en este caso revisar su posición, si bien limitadamente: aun sin entrar en la cuestión de la adecuación o no al Convenio de la condena inicial, dio relevancia a las razones religiosas por las que el interesado había sufrido condena para aceptar que la igualación de una condena impuesta por razón de las creencias religiosas con las de otros delitos venía a establecer una discriminación por razones religiosas que afectaba a la propia libertad religiosa (cfr. §§ 41-47 y 50-52). Tiene interés también señalar que la fundamentación no se redujo a la libertad religiosa, llegando a afirmar que «una condena a un rechazo a llevar el uniforme por motivos religiosos y filosóficos no denota ninguna deshonestidad ni infamia moral» relevante para el ejercicio de una profesión (§ 47, cursiva nuestra) (48).

4. Neutralidad y neutralización: propósitos y efectos

No debe confundirse la anterior defensa de la neutralidad sustantiva, que pretende establecer una igualdad real en materia religiosa más allá de la mera facialidad de la igualdad legal formal, con otra operación de distracción que, dirigida a defender la idea de la laicidad positiva, ha propuesto distinguir entre «neutralidad» y «neutralización». Se trata de una distinción que no tiene que ver con la igualdad, sino que pretende sobre todo defender, e incluso mejorar, el *statu quo* religioso favorable a la religión socialmente más aceptada. Así, para Andrés Ollero, mientras la neutralidad coincidiría con la buena y santa laicidad positiva, comportando la asunción por el Estado y sus representantes de los símbolos, tradiciones y privilegios religiosos establecidos de hecho en el país, en cambio, la neutralización excluiría cualquier medida política que, pretendiendo

(48) El TEDH acepta así la idea de la llamada discriminación por indiferenciación («Le droit de jouir des droits garantis par la Convention sans être soumis à discrimination est également transgressé lorsque, sans justification objective et raisonnable, les Etats n'appliquent pas un traitement différent à des personnes dont les situations sont sensiblement différentes»: § 44). Para un comentario sobre la relevancia de *Thlimmenos*, cfr. EVANS (2001), § 8.2.4.

una indiferencia que en realidad sería beligerancia antirreligiosa, pueda tener como efecto cualquier pérdida en la influencia social de la religión mayoritaria, influencia que, según esta propuesta, el Estado estaría obligado a promocionar con arreglo a criterios de implantación social o de igualdad proporcional, al modo como se ayuda a los partidos y sindicatos en función de su mayor o menor representatividad (49).

Lo más grave de esta operación, es que su defensor invoca la distinción de Rawls a la que ya aludimos en el § 4 entre, de un lado, la «neutralidad de propósitos» (en su segundo sentido), que es la que el Estado debe garantizar evitando «favorecer o promover cualquier doctrina comprensiva particular en vez de a otra, o dar mayor ayuda (*assistance*) a aquellos que la persiguen», y, de otro lado, la «neutralidad de efectos o influencia», que para Rawls no sería un objetivo viable ni necesario porque exigiría mantener el *statu quo* religioso de una sociedad mediante la evitación o la compensación por los efectos que sus políticas puedan tener en las creencias de los ciudadanos (50).

Ollero pretende dar la vuelta al argumento de Rawls para insistir en que el Estado sigue siendo neutral cuando proporciona ayudas a algunas confesiones porque con ello no excluye «por principio» a «ninguno de los titulares del derecho a la libertad religiosa [...] aunque alguno, o muchos, no lleguen *de facto* a estar en condiciones de disfrutarl[a]s o ejercerl[a]s» (51). Pero lo que en realidad hace así Ollero es tergiversar a Rawls: es evidente que la neutralidad de propósitos o «por principio» que quiere preservar un liberal como Rawls resulta violada cuando el Estado favorece, promociona, subvenciona o privilegia a unas confesiones o creencias y no a otras.

VI. CONCLUSIONES

En sus distintas aplicaciones, la tesis de la neutralidad de propósitos entendida como un mandato imparcial de no discriminación religiosa plantea una

(49) OLLERO (2009), § 3.2. En realidad, es precisamente la violación de la neutralidad de propósitos, inevitablemente implicada en la discriminación por motivos religiosos que considera preferible la religión a la no religión, la que deja ver la no pertinencia del parangón entre el apoyo estatal a la religión y las ayudas oficiales a partidos políticos y sindicatos (y a las actividades artísticas, deportivas o científicas, con las que también se suele comparar, indebidamente, el apoyo a las religiones): cfr. sobre ello, RUIZ MIGUEL (2007): 178-179, así como RUIZ MIGUEL (2009a): 79-80.

(50) RAWLS (1993): 193.

(51) OLLERO (2009): 56-57.

cuestión de principio, al margen de que haya más o menos personas no religiosas y más o menos personas que forman parte de minorías religiosas. Si se toma en serio la prohibición de discriminación por razones religiosas, ese motivo no puede referirse sólo a históricas persecuciones. Ha de incluir también al no menos histórico acoso al ateísmo y la irreligión, pero hoy, sobre todo, a los actuales privilegios que favorecen a algunas religiones concretas pero se olvidan de otras, generalmente las minoritarias, y muy en especial de quienes no tienen creencias religiosas positivas. Por ello, la laicidad genuina consiste precisamente en no tomar partido en materia religiosa, ni a favor ni en contra, esto es, tanto entre las diversas creencias religiosas como en relación con las creencias no religiosas y antirreligiosas, tratando a todas con igual consideración.

La moraleja esencial que cabe extraer es que cada cual ha de poder elevar el templo que prefiera o crea debido a su propio dios, sea personal o colectivo, siendo el deber de un Estado aconfesional o laico que lo pueda hacer sin interferencias públicas ni de terceros. Pero ese deber no debe llegar a la participación activa del Estado en la elevación de ningún templo, como no debe comprometerle simbólicamente con ninguna creencia de tipo religioso.

Es más, un Estado genuinamente aconfesional está obligado a esa tarea de abstención religiosa también para que todas las confesiones y creencias puedan mantener mejor su plena libertad, sin sufrir las interferencias que propicia el estar en deuda con el poder político, a la vez que para quedar él mismo libre de las influencias de las distintas creencias en materia religiosa, siempre necesariamente parciales y en posible conflicto entre sí. Ese deber del Estado procede del principio de igualdad de todas las creencias en materia religiosa, que, como hemos visto, remite en último término al valor de la autonomía individual. Y ello significa que tanto las distintas religiones como las creencias antirreligiosas o, en fin, las restantes posiciones posibles ante la religión deben ser igualmente respetables para el Estado. En suma, y por terminar con la síntesis de una crítica de uno de nosotros a la noción de laicidad positiva, que para el Estado también los ateos son de dios (52).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

AHDAR, Rex, y LEIGH, Ian (2005): *Religious Freedom in the Liberal State*, Oxford, Oxford University Press, XXXVI-410 págs.

(52) RUIZ MIGUEL (2012): 48.

- BARRY, Brian (1995): *A Treatise on Social Justice*, vol. II, *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press, XVI-315 págs.; trad. de José Tosaus Abadía, por la que se cita, *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, XVI-382 págs.
- BAUBÉROT, Jean (2010): *Les laïcités dans le monde*, 4.ª ed., París, Presses Universitaires de France, 127 págs.
- BAUBÉROT, Jean, y WIEVIORKA, Michel (2005): *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité (Les Entretiens d'Auxerre 2004)*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005, 364 págs.
- BOYKO, Natalya (2005): «Présent et devenir de la laïcité en espace postsovietique (Ukraine, Russie, Bélarus)», en BAUBÉROT y WIEVIORKA, ob. cit.
- CASADEVALL, Josep (2012): *El Convenio Europeo de Derechos Humanos. El Tribunal de Estrasburgo y su jurisprudencia*, Valencia, Tirant lo Blanch, 558 págs.
- CELADOR ANGÓN, Óscar (2011): *Libertad de conciencia y Europa. Un estudio sobre las tradiciones constitucionales comunes y el Convenio Europeo de Derechos Humanos*, Madrid, Dykinson, 263 págs.
- ÇITAK-AYTÜRK, Zana (2005): «Laïcité et nationalisme: pour une comparaison entre la Turquie et la France», en BAUBÉROT y WIEVIORKA, ob. cit.
- COLOMER, José Luis (1998): «Libertad personal, moral y derecho. La idea de la “neutralidad moral” del Estado liberal», en *La justicia en el Derecho privado y en el Derecho público. Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, núm. 2, págs. 89-129.
- (2002): «Libertad individual y límites del derecho. El liberalismo y sus críticos», en E. DÍAZ y J. L. COLOMER (eds.), *Estado, justicia, derechos*, Madrid, Alianza, págs. 177-209.
- Human Rights Report: Turkey* (2008), en *2008 Country Reports on Human Rights Practices, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, U.S. Department of State*, Report February 25, 2009 (disponible en <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2008/eur/119109.htm> [última consulta: 26 de julio de 2013]).
- DWORKIN, Ronald (1978): *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth, 2.ª ed., 371 págs. (trad. de Marta Guastavino, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984, 509 págs.).
- (1983): «El liberalismo», trad. de Mercedes Córdoba, S. Hampshire (comp.), *Moral pública y privada*, México, Fondo de Cultura Económica, págs. 133-167.
- (1996): *La comunidad liberal*, trad. de Claudia Montilla, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 191 págs.
- (2000): *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard, Harvard University Press, 511 págs. (trad. de Fernando Aguiar y de María Julia Bertomeu, *Virtud soberana: la teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003, 532 págs.).
- EMILIANIDES, Achilles (ed.) (2011): *Religious Freedom in the European Union. The Application of the European Convention on Human Rights in the European Union. Proceedings of the 19th Meeting of the European Consortium for Church and State Research*, Nicosia (Cyprus), 15-18 de noviembre de 2007, Lovaina-París-Walpole, Peeters, VII-418 págs.

- EVANS, Carolyn (2001): *Freedom of Religion Under the European Convention on Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, XXIV-222 págs.
- FARRELL, Martín Diego (1994): «Algunas maneras de entender la neutralidad», *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núms. 15-16, Universidad de Alicante, págs. 179-197.
- GARCÍA ROCA, Javier (2010): *El margen de apreciación nacional en la interpretación del Convenio Europeo de Derechos Humanos: soberanía e integración*, Cizur Menor, Civitas-Thompson Reuters, 389 págs.
- GONZÁLEZ SCHMAL, Raúl (2004): *La libertad religiosa en el Convenio Europeo de Derechos Humanos*, México, Editorial Porrúa-Universidad Iberoamericana, 129 págs.
- GOSSAERT, Vincent (2005): «Les fausses séparations de l'État et de la religion en Chine, 1898-2004», en BAUBÉROT y WIEVIORKA, ob. cit.
- IBÁN, Iván C. (1996): «Estado e Iglesia en España», en ROBBERS, ob. cit., págs. 237-258.
- KYMLICKA, Will (1989): «Liberal Individualism and Liberal Neutrality», *Ethics*, vol. 99, núm. 4, págs. 883-905.
- MACLURE, Jocelyn, y TAYLOR, Charles (2010): *Laïcité et liberté de conscience*, París, La Découverte, 164 págs.; trad. de M. Hernández Díaz, por la que se cita, *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza, 2011, 162 págs.
- MARTÍN-RETORTILLO BAQUER, Lorenzo (2007): *La afirmación de la libertad religiosa en Europa: de guerras de religión a meras cuestiones administrativas. Un estudio de la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en materia de libertad religiosa*, Pamplona, Civitas, 187 págs.
- MARTÍN SÁNCHEZ, Isidoro (2014): «Uso de símbolos religiosos y margen de apreciación nacional en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos», *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, núm. 35, págs. 1-32.
- MARTÍNEZ TORRÓN, Javier (2003): «Los límites a la libertad de religión y de creencia en el Convenio Europeo de Derechos Humanos», *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* [en *justel.com*], núm. 2, mayo, págs. 1-46.
- MCCLEAN, David 1996: «Estado e Iglesia en el Reino Unido», en ROBBERS, 1996a, ob. cit.
- MULHALL, Stephen, y SWIFT, Adam (1996): *Liberals and communitarians*, 2.^a ed., Oxford, Blackwell, XXII-363 págs.; trad. de Enrique López Castellón, por la que se cita, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996, 463 págs.
- (2003): «Rawls and Communitarianism», en FREEMAN, Samuel (ed.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, págs. 460-487.
- NINO, Carlos (1989): *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Buenos Aires, Astrea, XVI-494 págs.
- NUSSBAUM, Martha (2008): *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Nueva York, Basic Books, VIII-406 págs. (trad. de A. E. Álvarez y A. M. Benítez, *Libertad de conciencia. En defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa*, Barcelona, Tusquets, 2009, 401 págs.).

- OLLERO, Andrés (2009): *Un Estado laico. La libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Cizur Menor, Aranzadi, 332 págs.
- PENA-RUIZ, Henri (2001): *La laïcité pour l'égalité*, Paris, Mille et une nuits, 2001, 123 págs.
- (2003): *La laïcité*, Paris, Flammarion, 254 págs.
- PÉREZ DE LA FUENTE, Óscar (2005): *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla*, Madrid, Dykinson, 158 págs.
- RAWLS, John (1986): *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, trad. de Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Tecnos, L-217 págs.
- (1996): *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, XXXIV-401 págs.; trad. de Antoni Domènech, por la que se cita, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2004, 440 págs.
- (2001): *Justice as Fairness. A Restatement*, ed. de Erin Kelly, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001, XVIII; trad. de Andrés de Francisco, por la que se cita, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, 217 págs.
- RAZ, Joseph (1986): *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, IX-435 págs.
- ROBBERS, Gerhard (ed.) (1996a): *Estado e Iglesia en la Unión Europea*, Madrid y Baden-Baden, Servicio de Publicaciones la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense y Nomos Verlagsgesellschaft, 347 págs.
- (1996b): «Estado e Iglesia en la Unión Europea», en ROBBERS, 1996a, ob. cit.
- RUIZ MIGUEL, Alfonso (2007): «Laicidad, laicismo, relativismo y democracia», *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 199, julio de 2007, págs. 39-60; también, por donde se cita, en Rodolfo Vázquez (coord.): *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2007, págs. 159-192.
- (2009a): «Para una interpretación laica de la Constitución», en *Estado y religión en la Europa del siglo XXI. Actas de las XIII Jornadas de la Asociación de Letrados del Tribunal Constitucional*, Madrid, Tribunal Constitucional y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008, págs. 147-178; también, por donde se cita, en RUIZ MIGUEL, NAVARRO-VALLS, 2009, págs. 31-95.
- (2009b): «La neutralidad, por activa y por pasiva (Acotaciones al margen de “Neutralidad activa y laicidad positiva”, del profesor Rafael Navarro Valls)», en RUIZ MIGUEL y NAVARRO-VALLS, 2009, págs. 147-187.
- (2012): «Para una crítica de la laicidad positiva», *Jueces para la Democracia. Información y Debate*, núm. 75, noviembre de 2012, págs. 34-48.
- (2013): *Laicidad y constitución*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 69 págs. (disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=3241>).
- RUIZ MIGUEL, Alfonso, y NAVARRO-VALLS, Rafael (2009): *Laicismo y Constitución*, 2.ª ed., Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 199 págs.
- SALAZAR UGARTE, Pedro (2007): «Laicidad y democracia constitucional», en VÁZQUEZ, 2007, págs. 205-220.
- SANDEL, Michael (1998): *Liberalism and the Limits of Justice*, 2.ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 231 págs.; trad. cast., por la que se cita, *El liberalismo*

- y los límites de la justicia, trad. de María Luz Melon, Barcelona, Gedisa, 2000, 238 págs.
- (2005): *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2005, 260 págs.; trad. de Albino Santos Mosquera, por la que se cita, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, Barcelona, Marbot Ediciones, 2008, 366 págs.
- TAYLOR, Charles (2007): *A Secular Age*, Cambridge (Mass.)-Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, X-874 págs.
- TAYLOR, Paul M. (2005): *Freedom of Religion. UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge University Press, XXIX-405 págs.
- VÁZQUEZ, Rodolfo (ed.) (2007): *Laicidad: una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 280 págs.
- VILLAVICENCIO MIRANDA, Luis (2007): «La concepción política de la persona y las visiones constitutivas del bien», *Ideas y Valores*, núm. 135, págs. 29-49 (disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-0062200700300002&lng=es&nrm=iso&tlng=es).
- (2009): «Algunas críticas a la idea de razón pública rawlsiana», *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, vol. 32, núm. 1, págs. 533-557 (disponible en http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-68512009000100015&lng=es&nrm=iso&tlng=es).
- (2012): «La neutralidad liberal como antiperfeccionismo», *Revista de Derecho (Coquimbo)*, vol. 19, núm. 2, págs. 371-391 (disponible en http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-97532012000200013&lng=es&nrm=iso&tlng=es [última consulta: 21 de junio de 2013]).

JURISPRUDENCIA CITADA

Jurisprudencia española

- Sentencia del Tribunal Constitucional 24/1982, de 13 de mayo (*Boletín Oficial del Estado*, núm. 137, de 9 de junio).
- Sentencia del Tribunal Constitucional 177/1996, de 11 de noviembre (*Boletín Oficial del Estado*, núm. 303, de 17 de diciembre).
- Sentencia del Tribunal Constitucional 46/2001, de 15 de febrero (*Boletín Oficial del Estado*, núm. 65, de 16 de marzo).
- Sentencia del Tribunal Constitucional 34/2011, de 28 de marzo (*Boletín Oficial del Estado*, núm. 101, de 28 de abril).

Jurisprudencia en el marco del Convenio Europeo de Derechos Humanos

- *Kokkinakis c. Grecia* (1993).

- *Karaduman c. Turquía* (1993).
- *Efstratiou c. Grecia* (1996).
- *Valsamis c. Grecia* (1996).
- *Wingrove c. Reino Unido* (1997).
- *Larissis c. Grecia* (1998).
- *Buscarini y otros c. San Marino* (1999).
- *Thlimmenos c. Grecia* (2000).
- *Lucia Dahlab c. Suiza* (2001).
- *Alujer Fernández y Caballero García c. España* (2001).
- *Leyla Şahin c. Turquía* (2005).
- *Folgerø y otros c. Noruega* (2007).
- *Hasan y Eylem Zengin c. Turquía* (2007).
- *Kervanci c. Francia* (2009).
- *Lautsi c. Italia* (2009).
- *Lautsi y otros c. Italia* (2011).

RESUMEN

Este artículo justifica un modelo constitucional de laicidad neutral en materia religiosa. Para ello, en primer lugar, se presentan y ejemplifican los modelos alternativos de la laicidad positiva y laicidad militante. Luego, se indagan las razones filosóficas que permiten defender la neutralidad liberal como una forma de antiperfeccionismo. Y, para terminar, se concluye que una interpretación liberal y estricta de la neutralidad en materia religiosa conduce a un modelo constitucional secular que garantiza una amplia libertad en condiciones de igualdad para todas las creencias religiosas.

PALABRAS CLAVE: Estado; libertad religiosa; laicidad neutral; antiperfeccionismo liberal.

ABSTRACT

This article justifies a constitutional model of neutral laicity in religious matters. Foremost, it presents and illustrate the alternative models of positive and militant laicity. Subsequently, it inquires the philosophical reasons that allow to defend liberal neutrality as a type of anti-perfectionism. Finally, it concludes that the liberal and strict neutrality in religious matters leads to a neutral model of secularism constitutional guarantees wide freedom in conditions of equality for all religious beliefs.

KEY WORDS: State; religious freedom; neutral laicity; liberal anti-perfectionism.