

LA LAICIDAD EN EL DIFÍCIL DIÁLOGO FILOSÓFICO-JURÍDICO ITALIANO

Debo, ante todo, anticipar una aclaración sorprendente. No era este el tema que había pensado desarrollar hoy. Cuando cayó en mis manos el librito de Luigi Ferrajoli “Derecho y moral. A propósito del embrión”¹, pensé en plantear hoy un diálogo con un autor que siempre ha despertado mi interés; como ya hice en esta sede, en ocasiones anteriores, con Ronald Dworkin, Gustavo Zagrebelski o la pareja Habermas-Ratzinger², y plantear un diálogo con él sobre el tema “Derecho y moral”, al que he dedicado no poca atención en mis publicaciones.

Terminada la lectura del libro, surgió un inesperado obstáculo. Ferrajoli, remitiendo a la Constitución italiana, hace girar toda su argumentación, sobre el problema de si el embrión es o no persona; mientras que en la Constitución española no ocurre así. La alusión en su anteproyecto a que “Toda persona tiene el derecho a la vida” -en el que acabaría siendo artículo 15- fue luego sustituida -a la alemana- por “Todos tienen”. Tampoco dicha referencia ha cobrado tal protagonismo en el posterior desarrollo de dicho artículo por la jurisprudencia constitucional española.

Por otra parte, Ferrajoli comienza su libro afirmando. “El valor de la laicidad del derecho y de las instituciones políticas es una herencia de la tradición ilustrada, nunca del todo recibida en nuestra cultura política y jurídica y que, por eso, nunca ha informado realmente la política del derecho.

¹ Vigo, Editores descabezados, Eolas & Menoslobos, 2022.

² *La crítica de la razón tecnológica. Benedicto XVI y Habermas, un paralelismo sostenido* “Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas” 2010 (LXII-87), págs. 435-451. *En diálogo con Dworkin: moralidad política y derecho natural* “Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas” 2014 (LXVI-91), págs. 461-477. *El otro lado del derecho. En diálogo con Gustavo Zagrebelsky* “Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas” 2015 (LXVII-92), págs. 427-454.

Antes bien, en nuestro democrático Occidente se está produciendo una suerte de regresión del proceso de secularización, que se manifiesta en el resurgir de los fundamentalismos religiosos”³.

A la vez, el reciente fallecimiento del profesor Francesco D’Agostino -al que me han unido cincuenta años de estrecha amistad- y que había hecho de la laicidad y sus consecuencias uno de los motivos reiterados en su obra, me ha animado a ahondar en sus previsibles mutuas discrepancias. De ahí el título definitivo de mi ponencia.

LA LAICIDAD INVENTO CRISTIANO

Ferrajoli no deja de admitir -explícitamente- que la laicidad es invento cristiano: “¿en qué consiste la laicidad del derecho y del Estado? Creo que la mejor definición es la ofrecida por la separación entre el César y Dios, expresada en la frase del Evangelio: Al César lo que es del César a Dios lo que es de Dios”⁴. No era habitual, en efecto, en cualquier otra cultura afirmación semejante por aquellos idus.

Significativo, a la vez, de la consciente laicidad de D’Agostino es su convicción de que la expresión “jurista católico describiría de modo óptimo, mucho mejor que la de católico jurista, a un hombre que no esconde su identidad de creyente”. No en vano, para él, el derecho era una “práctica antropológica y no religiosa”. Estuvo convencido de que “lo justo radica en el bien y que este no tiene un carácter confesional; es siempre y en todo lugar bien humano, que todo hombre tiene el deber, en su relación con cualquier otro, de defender y promover”⁵.

³ L. FERRAJOLI, pág. 11. Citaré delante de este modo los pasajes de la obra comentada.

⁴ L. FERRAJOLI, pág. 15.

⁵ F. D’AGOSTINO *Essere giuristi cattolici oggi* en *Diritto e Giustizia. Per una introduzione allo studio del diritto* Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2000, págs. 112 y 8. He asumido personalmente la traducción de sus textos.

Conviene no olvidar, desde este comienzo, el alcance que el término *laico* cobra en la cultura italiana, que me llamó poderosamente la atención en mis primeros contactos con ella. D'Agostino resalta las “polémicas ásperas y contingentes que parecen, en ciertos casos, dividir a nuestro país en dos frentes contrapuestos: el de los progresistas, ilustrados, moralizadores, autores de las reformas y de la democracia y el de los conservadores, tradicionalistas, defensores de privilegios, del desgobierno y el oscurantismo cultural”⁶. Sin duda, tal descripción le sonará familiar también a más de un español.

Buen conocedor de la cultura clásica, añadiría socarronamente que “la pretensión de modernidad de privatizar la experiencia de la fe no es, pese a las apariencias, moderna del todo. Corresponde -al menos en parte- a una típica pretensión del mundo precristiano, para el que el carácter privado de la fe se fundaba en un principio bien preciso: los dioses no tenían interés alguno por nuestro mundo”⁷.

A la vez duda de la existencia de no creyentes. “La gran alternativa no estaría entre los que creen en Dios y los que no creen, sino entre los que creen en un Dios personal y los que creen en un dios impersonal (como la materia o la historia)”⁸.

OJERIZA A LA IGLESIA CATÓLICA

Como buen *laico*, Ferrajoli no deja de mostrar cierta ojeriza hacia la iglesia católica. Tras afirmar juiciosamente que los Estados “no deben tratar de apoderarse de ‘lo que es de Dios’, o sea, de la conciencia”, afirma -

⁶ F. D'AGOSTINO *La situazione italiana oggi. Apunti pe r una fenomenología della cultura en Una scelta pastorale. Il convegno della Chiesa in Italia* Edizioni Paoline, págs 75.

⁷ *Premessa a Il diritto come problema teologico* Torino Giappichelli, 1992, pág. 8.

⁸ F. D'AGOSTINO *Una pretesa immensa: palare di Dio en Un magistero per i giuristi. Riflessioni sugli Insegnamenti di Benedetto XVI* Roma, Unione Giuristi Cattolici Italiani, 2010, pág. 90.

olvidando ahora los derechos de autor- “que, paradójicamente, la Iglesia la intentaba ‘dar al César’, al pretender invadir y regular las opciones morales de los ciudadanos”. En consecuencia, llega a tratar como sinónimas una “posición católica o antilaica”⁹. De ahí que lamente -en “el caso de Italia”- “la ausencia de una cultura política laica capaz de rechazar las pretensiones antimodernas e iliberales de la Iglesia católica de modelar el derecho y las instituciones sobre la base de sus propias concepciones morales”¹⁰.

Se le ve poco de acuerdo con John Rawls, a cuyo liberalismo no planteaba ningún problema la existencia de un magisterio eclesiástico, porque “cualesquiera que sean las ideas comprensivas religiosas, filosóficas o morales que tengamos, todas son aceptadas libremente, políticamente hablando; pues, dadas la libertad de culto y la libertad de pensamiento, no puede decirse sino que nos imponemos esas doctrinas a nosotros mismos”¹¹. El mismo Ferrajoli, en pasaje más sereno de su libro, admite, paradójicamente, que no cabe decir que “las jerarquías católicas y, en general, las autoridades religiosas no tengan el derecho a expresar su pensamiento y proponer sus soluciones a las cuestiones jurídicas de relevancia moral. Esta sería una tesis claramente iliberal”¹².

Como es difícil acertar siempre, llegaría a emular al decimonónico Sardá y Salvany de *El liberalismo es pecado*, presentando como “posición expresada de manera emblemática por la religión católica” que “si un comportamiento es inmoral debe ser también prohibido por el brazo secular del derecho; si es un pecado debe ser también tratado como delito”. Como consecuencia, deriva de ello, con toda seriedad, que no se puede “privilegiar a ninguna de las diversas concepciones morales que conviven en una

⁹ L. FERRAJOLI, págs. 19 y 26.

¹⁰ L. FERRAJOLI, pág. 12.

¹¹ J. RAWLS *El liberalismo político* Barcelona, Crítica, 1996, págs. 256-257.

¹² L. FERRAJOLI, pág. 16.

sociedad, hasta el punto de prohibir un determinado comportamiento como delito solo porque algunos o incluso la mayoría, lo consideren pecado, y no, únicamente porque sea dañoso para terceros”¹³.

Cómo es fácil imaginar que tiene en mente a lo católico, solo cabe constatar su nada sorprendente desconocimiento de tal disciplina moral, ya que nunca ha sido en ella costumbre proponer que se prohíban jurídicamente los pecaminosos malos pensamientos o la inasistencia semanal al templo; precisamente por no originar daño a tercero. Puede ser cierto que el exquisito conocimiento del derecho no sea una de las más brillantes virtudes de los ambientes clericales, pero frontera tan elemental sí es habitualmente respetada.

D’Agostino, por su parte, no duda en inventar un nuevo término. Entiende que, junto a los consabidos derechos naturales, existen auténticos “*delitos naturales*”; como el homicidio, las lesiones, el hurto o el fraude. Comportamientos estructuralmente antisociales, que no pueden ser tolerados en ninguna comunidad humana¹⁴. Personalmente, no puedo estar más de acuerdo. Sinaí aparte, se trata de la vulneración de exigencias primariamente jurídicas, tan mínimas como indispensables, que -por eso- cobran ulterior relevancia moral.

ENTRE LAICIDAD Y LAICISMO

Ferrajoli se adentrará en la delicada frontera entre la laicidad y el laicismo, apelando a que es en una “neutralidad moral, ideológica o cultural donde reside la laicidad del derecho y del Estado liberal, del mismo modo que es en la exclusión de todo apoyo jurídico o heterónomo donde reside la

¹³ L. FERRAJOLI, págs. 44 y 47. Me he atrevido en este caso a corregir al traductor, que sustituía el -a mi parecer- oportuno “incluso” por un -quizá no tan afortunado- “aunque”.

¹⁴ F. D’AGOSTINO *Diritto penale en Cento e una voce di teoría del diritto* cit. pág. 67.

auténtica ética laica”. Se verá, sin embargo, de inmediato obligado a matizar -a pie de página- que “el principio de la neutralidad no quiere decir en modo alguno que la acción de las instituciones públicas y específicamente de las de gobierno sea, deba, o pueda ser ética y políticamente neutral, es decir, que no exprese, no deba o no pueda expresar, en cuanto, a los resultados alcanzados o las razones que la inspiran, determinadas opciones o concepciones ético-políticas del interés público, lo que sería una tesis carente de sentido”¹⁵.

D’Agostino, por el contrario, funda la laicidad “sobre la aceptación confiada del mundo y sus potencialidades por parte del hombre”¹⁶, aunque la autonomía que de ello deriva “se entiende referida a la esfera eclesial, no respecto al orden moral. No cabe por tanto consentir que, en nombre de la laicidad, se neutralice el debate público sobre la identificación y promoción del bien humano y, menos aún, excluir a individuos o asociaciones (en particular a las confesiones religiosas) de la participación en tal debate”. A su juicio, el “mal entendimiento del principio de laicidad merece ser calificado de laicismo”¹⁷.

LAICIDAD Y VERDAD

Puesto a profundizar, Ferrajoli plantea una conexión entre laicidad y teoría del conocimiento, girando en torno a un dilema entre lo que él -o su traductor- identifica como “cognoscitivismo” -que quizá podría podarse un poco y dejarlo en cognitivismo- al que considera abocado a convertirse en dogmatismo, y un anticognitivismo, que nos llevaría a la tolerancia. A su juicio, “la posición laica excluye que la verdad o falsedad pueda predicarse de los valores”, marcando, precisamente, distancia con el maestro de

¹⁵ L. FERRAJOLI, págs. 19-20 y nota 4.

¹⁶ F. D’AGOSTINO *Accoglienza alla vita in una epoca di secolarizzazione* en *Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e politica* Milano, Giuffrè, 1982, pág. 306.

¹⁷ F. D’AGOSTINO *La laicità* en *Un magistero per i giuristi* cit. pág.75.

D'Agostino, al recordar que Sergio Cotta “proponía una ética basada en la verdad y llena de verdad”¹⁸. Mientras, él apelará a Scarpelli¹⁹, muy en la línea del *Contra la ética de la verdad* de Zagrebelsky²⁰.

Actitud similar fue asumida en España por Peces Barba, al que la expresión “la verdad os hará libres” producía una alergia especial, que le llevaba a sustituirla por la de “la libertad os hará verdaderos”; utilizada quizá -en términos retóricos- por su maestro Ruiz Giménez. A propósito de ello solía yo preguntarle -en nuestros cordiales encuentros en el rectorado de la Carlos III- si la interdicción constitucional de la arbitrariedad, no rechazaba precisamente una libertad incompatible con la verdad.

D'Agostino, por el contrario, resalta que la vinculación al logos lleva consigo una hondura antropológica, que enlaza derecho y verdad y nos adentra en el campo de la razón práctica. Hace suya la afirmación de que el “empeño por la verdad es el alma de la justicia. Quien está empeñado por la verdad tiene que rechazar la ley del más fuerte”²¹. A su juicio, en la efectiva superación –y no mera remoción- de la escisión, típicamente moderna, entre derecho y verdad, es en lo que se juega en estos años el destino del pensamiento postmoderno²². Por eso, para él, el derecho es laico, como es laica cualquier forma de la praxis constituida a través del recto uso de la razón, no a través de una referencia inmediata, prerracional o preconsciente a la palabra de Dios²³.

¹⁸ L. FERRAJOLI, págs. 26 y 27.

¹⁹ U. SCARPELLI *L'etica senza verità*, Bolonia, Il Mulino, 1982.

²⁰ Madrid, Editorial Trotta, 2010.

²¹ F. D'AGOSTINO *Benedetto XVI e l'Europa en Un magistero per i giuristi* cit. págs. 36-37.

²² F. D'AGOSTINO *La Giustizia tra moderno e postmoderno en Filosofia del diritto* Torino, Giappichelli, 1996 (2ª), pág. 139.

²³ F. D'AGOSTINO *Il diritto come problema teologico* en la obra del mismo título ya citada, pág. 30.

A VUELTAS CON EL DERECHO NATURAL

Coherente con sus planteamientos, Ferrajoli rechazaba “la pretensión iusnaturalista de la imposición jurídica de una determinada moral, religión o ideología, como fuentes exclusivas y exhaustivas del derecho *justo*”²⁴. D’Agostino, por su parte, por lo que llamamos derecho positivo no entiende un ordenamiento normativo separado y subordinado a un hipotético ordenamiento normativo natural, sino como la determinación histórico-contingente del principio natural de la juridicidad²⁵. Considera pues que “la actividad del jurista-intérprete será interpretativa, en la medida en que proponga la antecendencia del *ius* respecto a la *lex*, del derecho respecto a la ley positiva. Pero ese derecho, que antecede a la ley, es un derecho que no puede formularse positivamente, es un derecho no escrito, es -brevemente- el derecho natural, que confía precisamente a los intérpretes la defensa de sus exigencias²⁶.

Para él, el -quizá modesto- “cometido del iusnaturalismo es lograr que el derecho sea siempre puesto frente al tribunal de la razón humana, y que ninguna dinámica histórica -fundada, por ejemplo, en tradiciones ancestrales - pueda nunca justificar la humillación de la razón”. Lo considera un logro esencial de la conciencia occidental. No lo entiende pues como un supercódigo, sino que radica en las mismas normas del derecho positivo, que -en su ausencia- quedarían privadas de sentido y perderían con facilidad su obligatoriedad social²⁷.

²⁴ L. FERRAJOLI, pág. 31.

²⁵ F. D’AGOSTINO *Il diritto come problema teologico* cit. págs. 11-12, nota 3.

²⁶ F. D’AGOSTINO *Interpretazione* en *Cento e una voce di teoria del diritto*, diccionario que coordina junto a Agata C. AMATO MANGIAMELI Torino, Giappichelli 2010, pág. 142.

²⁷ F. D’AGOSTINO *Diritto* en *Diritto e secolarizzazione* cit. págs. 20-21 y 25-26.

De ahí que acabe sugiriendo que “esta época posmoderna esté, en consecuencia, necesitada de una nueva reflexión sobre el derecho, a la vez post-iusnaturalista y post-positivista²⁸. Sugiere que puede haber acabado generando un cansancio excesivo esta polémica, que considera hoy prácticamente abandonada por parte de los iusnaturalistas; (quizá) por la dificultad teórica de encontrar al derecho natural un fundamento adecuado; y, por parte de los positivistas, por la dificultad ética de hacer pesar únicamente sobre el derecho positivo todo el complejo mundo de valores que afectan al derecho²⁹.

EL EMBRIÓN COMO PUNTO DE REFERENCIA

La ética sin verdad lleva a Ferrajoli a argumentar, como inicio, que “la tesis de la vitalidad del embrión, empíricamente verdadera, no equivale ni permite deducir la de que el embrión es una persona”³⁰. Lo cual es muy de alabar, si se lo compara con la reciente sentencia constitucional española, que no respeta ni la empirie, al considerarse obligada a entrecomillar la “vida”, por entender que “no cabe hablar de ‘vida’ prenatal en sentido propio”³¹ del embrión que no haya superado catorce semanas; como si estuviera muerto y resucitara un día después descomillándose.

El segundo argumento de Ferrajoli es más arriesgado, al considerar que es “el principio convencional utilitarista de la separación entre derecho y moral el que nos brinda la clave de la solución del problema”. La consecuencia será que “el embrión es merecedor de tutela *si y solo si* es pensado y querido por la madre como persona”. Esto implica convertir en

²⁸ F. D’AGOSTINO *Unità del sapere giuridico e fondamento ontologico del diritto en Diritto e secolarizzazione* cit. pág. 41, nota 9.

²⁹ F. D’AGOSTINO *Ancora sulla razionalità del diritto naturale: l’esempio dei diritti dell’uomo en Diritto e secolarizzazione* cit. págs. 157 y 158.

³⁰ L. FERRAJOLI, pág. 50.

³¹ STC 44/2023, FJ 4 c).

ucrónicamente cartesianas a tanta madre frustrada, convencida de que las cosas no son como son, sino como yo las pienso o -incluso- quiero. Lo que más me ha llamado la atención es su intento de apoyar esta opción en “la segunda máxima de la moral kantiana”³². Sin pretender que resulte fácil dictaminar si el embrión ha de considerarse persona y desde cuándo, endosar a Kant que “persona es solo el embrión destinado por la madre a nacer, y, por tanto, está excluida cualquier posibilidad de conflicto entre autodeterminación de la maternidad y tutela de la potencial persona representada por el embrión, al no existir ninguna persona, antes de aquel acto de autodeterminación”³³, me parece temerario. Se abandona el carácter convencional, en que se basaba la argumentación, para establecer drásticamente que el ser o no persona depende, sin más, de una heterónoma voluntad, poniendo a Kant por testigo.

En lo que sí coinciden Ferrajoli y la imaginativa sentencia española que comento es a la hora de justificar la mágica referencia a las catorce semanas; consideran que “son el tiempo necesario y suficiente para que la mujer pueda tomar una decisión”³⁴. Les parece sin duda más razonable que -puestos a admitir la autodeterminación- dar vía libre al infanticidio, para el que -como es sabido- no faltarían defensores.

D’Agostino, por el contrario, detecta en ello un drástico individualismo, que rechaza por antijurídico; al considerar que son antijurídicas tanto la libertad como la igualdad, cuando son llevadas al extremo. “Si el otro existe independientemente de mí y si es en la relación con el otro como yo mismo me constituyo, esto implica que el otro tiene sobre mí un (paradójico) primado. En la hermenéutica contemporánea este

³² L. FERRAJOLI, pág. 53; énfasis suyo.

³³ L. FERRAJOLI, pág. 59.

³⁴ L. FERRAJOLI, 54.

principio encuentra puntual -y profunda- correspondencia en el primado de la pregunta sobre la respuesta, sobre el que tanto ha insistido Gadamer³⁵.

Considera que “el jurista habrá de comportarse fiel a su verdad, como ser que realiza propiamente su subjetividad sólo cuando reconoce la subjetividad del otro”³⁶. Incluso “la profunda razón de ser del derecho es la defensa del individuo, no solo frente a los otros, sino -mucho más- respecto a sí mismo”³⁷. Entiende pues que se estaría negando el derecho, porque se “niega la lógica de toda coexistencia, que exige por el contrario una situación de paridad y simetría entre los coexistentes”³⁸.

Aprovecha para recordar que, para él, “el principio fundamental de la laicidad será el respeto a la intersubjetividad relacional, radicada en la paridad ontológica”³⁹. Lo contrario haría aparecer en escena la sombra de Nietzsche: “Yo soy libre, y por tanto ellos deben obedecer; espléndida fórmula al servicio del superhombre, cuya libertad no tiene otro sentido raíz que la exaltación de la individualidad, ni tiene otro resultado -si se vive coherentemente- que el dominio sobre el otro”⁴⁰.

NO HAY PROPIAMENTE UN DERECHO AL ABORTO

La postura de Ferrajoli acabará teniendo flecos significativos. Por una parte, rechazará que exista propiamente un derecho al aborto. Le llama la atención que en el debate público se lo plantee “como una libertad positiva (o ‘libertad para’) que consiste, precisamente, en la libertad de abortar. Se

³⁵ F. D'AGOSTINO *Il carattere interpersonale del diritto en Il diritto come problema teologico* cit. pág. 40.

³⁶ F. D'AGOSTINO *Pluralità delle culture e universalità dei diritti en Multiculturalismo e identità* (C. VIGNA, S. ZAMAGNI eds.) Milano, Vita e Pensiero, pág. 41.

³⁷ F. D'AGOSTINO *Eutanasia, diritto e ideología en Diritto e secolarizzazione* cit. pág. 112.

³⁸ F. D'AGOSTINO *Accoglienza alla vita in una epoca di secolarizzazione* cit, pág. 308.

³⁹ F. D'AGOSTINO *Repensare la laicità. L'apporto del diritto en Il diritto come problema teologico* cit, pág. 104.

⁴⁰ F. D'AGOSTINO *La situazione italiana oggi* cit. pág. 92.

olvida, en cambio, que el mismo es antes aún una libertad negativa (‘libertad de’); o sea, el derecho de la mujer a no ser constreñida a convertirse en madre contra su voluntad”. Lo que se descarta es “la constricción o la coerción jurídica a convertirse en madre”. No se trataría pues de “un específico derecho de aborto, sino del derecho de la persona sobre sí misma”⁴¹.

D’Agostino apuntará las consecuencias de la legitimación del aborto para los autoconsiderados *laicos*. “Si la vida se convierte en un hecho disponible, legalmente autorizado, desaparece del mundo *laico*, creado por la secularización, el único elemento de *sacralidad*, que imponía respeto también a quien en los debates de este mundo se situaba en posición crítica. Aquel severo sentido de moralidad autónoma que los *laicos* han reivindicado siempre, frente a la heteronomía de la ética religiosa, se convierte en reivindicación de un deber ‘categórico’, porque no está garantizado sino por la misma conciencia moral: la furtiva justificación y exaltación de cada presunto derecho, en el culmen de su maximización de posibilidades; también de las aportadoras de muerte⁴².

A Ferrajoli, por otra parte, la opción voluntarista de la ética sin verdad le llevará a matizar el alcance de la llamada maternidad subrogada. A su juicio, “el principio jurídico que veta la disposición y comercialización del propio cuerpo impide, con objeto de tutelar la dignidad de la mujer que soporta el peso de la gestación, aplicar a un acuerdo de esa clase la lógica del contrato; no solo bajo la forma de pago”, sino también de una posible “ejecución forzosa”. Plantea pues “la exclusión, por nulidad del contrato, de cualquier obligación a cargo de la mujer que lleve adelante la gestación, y con ello la afirmación de su facultad de cambiar de idea y querer el hijo para

⁴¹ L. FERRAJOLI, págs. 67 y 70.

⁴² F. D’AGOSTINO *Accoglienza alla vita in una epoca di secularizzazione* cit. pág. 310.

ella, hasta el momento del parto”; ya que, en caso contrario, el acuerdo podría ocultar “un inadmisibles contrato de obra”⁴³.

LAICIDAD Y DEMOCRACIA

El reto final de la laicidad consistirá en descifrar si la democracia exige partir de una ética sin verdad o cabría una democracia basada en la argumentación de lo que cada cual considere más cercano a ella.

Ferrajoli plantea un neto dilema: “Si la ética es verdad, se entenderá que equivalga a un sistema de preceptos heterónomos y que pretenda traducirse en normas de derecho. Al contrario, si la ética es sin verdad y con fundamento en la autonomía individual, es claro que el derecho, en cuanto sistema de normas válidas para todos debe secularizarse como convención, pacto de convivencia, capaz de garantizar a todos, cualesquiera que sean los valores profesados por cada uno, renunciando a invadir el terreno de la conciencia y limitándose a garantizar la convivencia pacífica y los derechos de todos, a comenzar por su libertad de conciencia. Por eso resulta incompatible con un ordenamiento liberal la pretensión de la Iglesia y de la religión de autoproposeerse como depositarias de la verdad, y por ello de un derecho ‘natural’ basado en la ética religiosa, en cuanto a su vez basada en la verdad”⁴⁴.

D’Agostino detecta en este dilema que “la alergia del laicismo a la Iglesia sería fruto de su fatiga ante los creyentes, por lo que considera una desconcertante paradoja: la Iglesia pretende estar en la historia, teniendo una raíz que la trasciende”. Él, sin embargo, considera -en una línea, por lo demás compartida por el alemán Habermas y el norteamericano Rawls- que “la

⁴³ L. FERRAJOLI, págs. 76-78.

⁴⁴ L. FERRAJOLI, pág. 30.

animación religiosa es esencial para la democracia. Se equivoca -bien lo sabía Tocqueville- el que defiende, en nombre de un malentendido laicismo, que tal animación deba ser maginada o incluso sofocada: debe, por el contrario, ser aceptada e incluso favorecida, naturalmente en un pleno contexto de libertad”. Recurre incluso a lo que considera una constatación social: “el hecho de que preguntas básicas en la defensa de lo humano se vayan convirtiendo en empeño casi exclusivo de los cristianos debería constituir para los laicos una ocasión, si no de conversión, al menos de un radical y honesto replanteamiento de sus propias visiones del mundo”⁴⁵.

Personalmente, considero que el problema del laicismo deriva de que convierte lo político en criterio último de su enjuiciamiento. De ahí que la sociológica autoridad moral de la Iglesia la interprete como poder sin más; un poder que no ha pasado por las urnas. Para D’Agostino esto implicaría enquistarse en un retroceso, porque, “una vez demostrado que el fin último del hombre es más que político y que la vida humana tiene una excedencia respecto a la situación social en la que está enclavada, de ello derivaba fácilmente la reivindicación a cargo de la misma de una nueva dignidad, que la antigüedad no había conocido”⁴⁶ y ahora se estaría rechazando.

Más de una vez he pensado que tal situación, en España, no es tanto fruto de un empeño laicista con apoyo del poder -que en más de un momento no ha faltado- sino, sobre todo, de un laicismo autoasumido por no pocos católicos, al no encontrar respuesta al pintoresco tópico de que no cabe imponer las propias convicciones a los demás; cuando la democracia sirve

⁴⁵ F. D’AGOSTINO *Politica per i cristiani en Il peso politico della Chiesa*, obra que comparte con G. GIORELLO, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2008, págs. 30, 43 y 48.

⁴⁶ F. D’AGOSTINO *Eutanasia, diritto e ideología* cit. pág. 105.

de escenario para dictaminar cuáles habrá que imponer, si no se prefiere quedar en manos de los que -solo en teoría- no tendrían ninguna⁴⁷.

D'Agostino se vale de la experiencia italiana, para describir las etapas de este proceso. “el cristiano sufre evidentes apuros. Corre el riesgo, a causa de su constante invocación al primado de la verdad, de verse asimilado a un movimiento fundamentalista”. “La lejanía material de cristianismo y fundamentalismo no excluye que uno y otro puedan reencontrarse en una preocupante vecindad formal”. “Dado que la asimilación al fundamentalismo es indebida y desagradable, los cristianos ceden frecuentemente a la tentación de transformarse -en contra de sus mejores intenciones- en pálidos, atrasados y un tanto pasivos apologistas de la democracia procedimental; aportando así agua a molino ajeno, sin recibir a cambio simpatías ni agradecimientos”. “No parecen ser pocos los cristianos convencidos de que el imperio planetario del modelo democrático hubiera de una vez por todas convertido en superfluo su empeño social como cristianos, ‘laicizando’ [en el peor sentido] así definitivamente la política”⁴⁸.

No duda en suscribir que “la democracia es hoy universalmente considerada como la única forma de gobierno naturalmente justificable”. Descubre, sin embargo, en ello una paradoja, pues -a su juicio- “ninguna época como la nuestra ha erosionado tanto la idea de que existan valores o principios que se presentan como naturales, objetivamente compartidos por todos los hombres, independientemente de las relevantes diferencias en el plano religioso, político o cultural”⁴⁹.

⁴⁷ Lo he señalado en *Un Estado laico. Libertad religiosa en perspectiva constitucional* Cizur Menor, Thomson Reuters-Aranzadi, 2009, págs. 299 y ss.

⁴⁸ F. D'AGOSTINO *Politica per i cristiani* cit. págs. 39, 40 y 44.

⁴⁹ F. D'AGOSTINO *Politica per i cristiani* cit. pág. 37.

