

EL BINOMIO LAICIDAD-LIBERTAD: ¿APORÍA JURÍDICA O ARMONÍA SOCIAL?

The secularism – freedom binomial: legal aporia or social harmony?

CALVO-ESPIGA, ARTURO*
Universidad de Málaga

Resumen

Este trabajo aporta una reflexión en torno a la crisis que la libertad sufre en la gran mayoría de las democracias occidentales. Crisis que se advierte en las dificultades y límites, cada vez mayores, con que se encuentran los ciudadanos a la hora de ejercer el derecho de libertad religiosa, a pesar de ser reconocido como humano y fundamental. Desde esta perspectiva, se plantea una comprensión de la laicidad considerada como garantía de libertad en lugar de como coartada de sumisión y tiranía a poderes públicos o ideológicos.

Palabras clave

Libertad religiosa; laicidad; democracia.

Abstract

This article offers a reflection on the crisis facing freedom in the vast majority of Western democracies. This crisis is evident in the increasing difficulties and limitations citizens face when exercising their right to religious freedom, despite it being recognized as a fundamental human right. From this perspective, we propose an understanding of secularism as a guarantee of freedom rather than as an alibi for submission and tyranny to public or ideological powers.

Key words

Religious freedom; secularism; democracy.

1. Introducción

Tres interrogantes que durante años me han asaltado cada vez que he reflexionado sobre cuestiones relacionadas con la libertad del ser humano pueden ser asumidos como coordenadas fundamentales de este estudio: ¿es lógico en un sistema democrático invocar la laicidad, como principio *cercenador* del ejercicio de la libertad religiosa? ¿No implicaría ello una trágica quiebra de la propia razón del derecho e, incluso, de la propia laicidad? ¿A qué quedaría reducido el radical ejercicio de la libertad personal? En medio de una trágica experiencia de dolor, odio y opresión, recordaba Simon Weil en un breve ensayo escrito poco antes de morir que el amor *de y a* la libertad, la verdad y la justicia siempre están arrojando desde sus inicios cualquier grito de libertad¹. Libertad y amor a la libertad se erigen, en indisoluble unidad, como causa eficiente

* Universidad de Málaga, Facultad de Derecho, Málaga, España. Correo electrónico: arturocalvoespiga@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5420-4592>. El presente trabajo se ha realizado con la ayuda del Centro de Estudios anejo a la Iglesia Nacional Española en Roma.

¹ *“Es evidente que unos políticos empeñados únicamente en la conquista del poder político o en su mantenimiento no pueden sino identificar estos gritos [de libertad] con un informe ruido. Reaccionarán de forma distinta según que este ruido interfiera con el de su propia propaganda o, por el contrario, lo aumente... Es evidente que partidos y organizaciones similares son totalmente extrañas a los escrúpulos de la inteligencia. Cuando para organizaciones de esta clase la libertad de expresión, en realidad, se reduce e, incluso, se identifica de hecho con la libertad de propaganda, las únicas partes del alma humana que realmente deben hablar no son libres de hacerlo. O sólo se les permite hacerlo en un grado mínimo, infinitesimal, no más de lo permitido en un sistema totalitario. Este es el caso*

y causa final de los movimientos que entre los siglos XI y XIII traspasaron fronteras sociales y geográficas de ciudades erigidas en mojón de libertad frente a unas naciones, fuertes y totalizantes, ante el raquitismo de un Imperio en demolición. Anhelos de libertad que, en la mayoría de los casos, no cedía ni ante la propia muerte. Amor a la libertad que ha constituido una de las más preclaras señas de identidad de la tradición filosófica y jurídica europeas radicadas en el Cristianismo².

La promulgación de la Constitución española de 1978 tuvo como efecto, en el ámbito académico, la aparición del Derecho Eclesiástico del Estado como disciplina autónoma. La obra publicada por la editorial EUNSA el año 1980 bajo el título Derecho Eclesiástico del Estado Español inició una rica y abundante bibliografía relacionada con esta disciplina académica. Precisamente en la que podemos considerar obra pionera, el Profesor Viladrich dedicó un amplio capítulo al análisis de los Principios informadores del Derecho Eclesiástico Español³, entre los que reservó un lugar de preferencia a la laicidad como principio informador de la rama jurídica que empezó a tomar cuerpo a raíz de la situación creada por el mencionado texto constitucional⁴. La asunción de la laicidad como principio informador del ordenamiento jurídico ha sido consecuencia de una elaboración doctrinal y jurisprudencial, aun cuando este término no aparezca de forma explícita en los textos constitucionales⁵. El propio término o concepto de laicidad -al que hoy se suele acudir como nota acreditativa del Estado español- no aparece en el debate parlamentario del texto constitucional⁶ y, por supuesto, se halla ausente del propio texto de la Constitución que, en su artículo 1, establece como valores superiores del ordenamiento, expresa y exclusivamente, “la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político”.

Ante la compleja polisemia del término *laicidad* asumo este término en el sentido de la denominada *laicidad ascendente*, es decir, aquella en la que se prima la libertad de la conciencia personal y se erige en principio del ordenamiento su incidencia jurídico-social. Si bien, por lo que se refiere a la doctrina española, se han publicado enjundiosos estudios sobre el papel de la laicidad en nuestro ordenamiento⁷, quizás debiéramos preguntarnos si no se ha hipertrofiado el sentido de esta categoría hasta considerarla principio informador del propio ordenamiento español⁸.

Libertad, igualdad, justicia y pluralismo aparecen como valores -¿quizás principios?- inseparables e interrelacionados. La limitación u obscurecimiento de cualquiera de ellos implica necesariamente -según la propia dinámica constitucional- la reducción e incluso anulación de todas y cada una de las restantes. Libertad e igualdad son quicio que funda y posibilita la plena realización de todos los demás valores y principios que dan consistencia al ordenamiento. Cabe insistir en que, según el Artículo 9, 2 del Título Preliminar de la Constitución, y -por el lugar en que se ubica- *principio* informador y referencia jurídica obligada de todo el texto constitucional, los valores a proteger y promocionar por los poderes públicos son, y por este orden, la libertad y la igualdad tanto de las personas como de los grupos en que aquéllas se integran. A pesar de que la Constitución Española no menciona explícitamente la laicidad entre los principios que la sustentan, quizás cabría preguntarse si del propio texto constitucional podría inferirse la presencia operativa de la laicidad como valor a respetar e incluso promover por el ordenamiento español. A partir de una lectura conjunta y transversal de los artículos 9, 2, 10, 14, 16 e, incluso, 27, 3 cabe inferir la existencia de un deber constitucional -vinculante de los poderes públicos- dirigido a la protección y promoción de las condiciones necesarias para que en la sociedad

de las democracias donde la exclusiva interacción de los partidos regula, decide y administra la distribución del poder; es decir, lo que hasta este momento nosotros, los franceses, hemos llamado democracia. Porque no hemos conocido otra. Es, pues, necesario inventar otra cosa”. WEIL (2017), pp. 31-33.

² STERPA (2008), pp. 9-57.

³ VILADRICH (1980), pp. 211-317.

⁴ VILADRICH (1980), p. 277.

⁵ REVILLA (2016), pp. 271-274.

⁶ Puede verse a modo de ejemplo Diario de sesiones del Congreso de los Diputados, Núm. 69, 1978, pp. 2423-2507 y Núm. 106, 1978, pp. 3969-4055.

⁷ Puede verse, a modo de ejemplo, y únicamente con un sentido orientativo: FERRER (1998), pp. 107-124; CALVO-ALVAREZ (1998), pp. 187-234; SUÁREZ (2005), pp. 157-182; LLAMAZARES (2008), pp. 119-156; PAREJO (2021), pp. 274-282.

⁸ CALVO (2010b), pp. 333-392.

española sean reales y efectivas la libertad y la igualdad. Merece la pena incidir en la sutil precisión del texto constitucional que circunscribe las competencias del Estado a la intervención sobre las condiciones de y para el ejercicio de la libertad y para la actuación de la igualdad, pero sin llegar a reconocer al Estado competencias directas e inmediatas sobre ellas. Libertad e igualdad son cualidad y propiedades esenciales, constitutivas, de la persona y de su dignidad (Art. 10. 1 CE) y no concesión patrimonialista del Estado. El propio concepto de laicidad aparece en todos los pronunciamientos del Tribunal Constitucional en íntima relación de dependencia o subordinación respecto a la libertad religiosa y no a la inversa⁹.

En orden a clarificar la perspectiva y sentido de esta reflexión, conviene traer a la memoria la disputa en torno a la afirmación de G. Jellinek de que los derechos humanos tienen su origen en la idea de libertad de conciencia y de religión¹⁰. Si bien no cabe la menor duda de que la libertad de conciencia y de religión puede ser considerada como el derecho *fundamental* -o *humano*- más radical puesto que ningún otro, como él, afecta e implica la autonomía del ser humano, sin embargo no cabe hipertrofiar su trascendencia hasta convertirla en fuente única de la ordenación y sistematización actual de los derechos humanos, cuya tendencia es a primar lo legal sobre lo humano-personal en aras del exclusivismo prevalente de la mera legalidad¹¹. Y, quizás por ello, la pregunta o la duda sobre si la laicidad -tal y como hoy aparece en gran parte de la reflexión jurídica y filosófica- no acabará convirtiéndose en coartada disimuladora de libertad.

2. Entorno sociopolítico o la anécdota elevada a categoría

En abril de 2015 se generó en Francia una curiosa polémica a causa de la iniciativa de los responsables de la RATP (*Régie Autonome des Transports Parisiens*) de retirar -invocando la laicidad- de las estaciones de metro el cartel anunciador de un concierto ofrecido por un grupo muy conocido en Francia formado por tres sacerdotes católicos bajo la denominación artística *Les Prêtres*. Fundamentaban su prohibición en la mención a la finalidad del concierto: *Concert pour les chretiens de l'Orient*. Estimaban que la laicidad del Estado francés impedía el uso de un espacio público para anunciar un concierto a beneficio de unos cristianos. La reacción de la mayor parte de la sociedad francesa no se hizo esperar: particulares desde las redes sociales, políticos de todas las tendencias, intelectuales y distintos agentes sociales se opusieron tajantemente a la decisión de la RATP por el problema creado ante la falsa oposición entre laicidad, libertad de expresión y libertad religiosa¹². Pocos días después de una injustificable retirada del cartel anunciador, se repuso la publicidad del concierto en los lugares en que el referido cartel había estado expuesto manteniendo, por supuesto, la mención a los cristianos de Oriente.

El segundo hecho tuvo lugar en Barcelona, precisamente en los días en que la ciudad sufrió un sangriento atentado del *radicalismo islámico*. Se trata de la censura, a fin de no *ofender* a los musulmanes (*sic*), a que se sometió una de las óperas de Rossini (*Il Viaggio à Reims*) que había de representarse los días 13 a 20 de setiembre de 2017 en el Liceo de Barcelona¹³. El libreto de esta ópera dice en el texto de una preciosa aria: “*Como sobre el Tebro y en Solima, presagio de victoria, símbolo de paz y gloria, resplandecerá la Cruz*”; mientras que el *nuevo* libreto corregía: “*Como sobre el Tebro y en Solima, presagio de victoria, símbolo de paz y gloria, resplandecerá el amor*”. Mientras los responsables de este atentado a la libertad se escondieron tras una supuesta y, a todas luces, *diluyente corrección religiosa*, Irina Lungu, protagonista de esta ópera en el Liceo, escribió en su página de Facebook: “*Ha sido suprimida “la Cruz resplandecerá” de mi*

⁹ Puede verse, a modo de ejemplo, STC 24/1982, FJ 1; STC 177/1996, FJ 9; STC 46/2001, FJ 4, 5, 7-11; STC 101/2004, FJ 3 y STC 31/2018, FJ 6. Doctrina recordada en la STC 26/2024, FJ 2 a), aunque ya se advierte una quiebra *invasiva* de la libertad religiosa a favor de la laicidad según los apartados 3 y iii) de sendos votos particulares.

¹⁰ SCHNUR (1964), pp. 1-77.

¹¹ ZAGREBELSKY (1992), pp. 62-77.

¹² BASTIÉ (2015); CIANITTO (2015), pp. 205-223.

¹³ FERRARA Y MILANESE (2017), pp. 1-2.

aria por motivos de corrección religiosa; a este extremo, me temo que en mi próximo debut en *I Pescatori* en lugar de “Oh dios Brahma” habré de cantar algo parecido a “la paz y la alegría estén con todos vosotros”. O ¿quizás Brahma no molesta a nadie por el momento?”.

A raíz de la polémica generada por las palabras de Irina, el teatro del Liceo emitió un comunicado oficial en el que informaba que “respecto a los cambios producidos en el libreto de *Il viaggio a Reims*, a causa de unas declaraciones de la soprano Irina Lungu... el Gran Teatro del Liceo... aclara que, el pasado julio se planteó y comunicó a todo el reparto una alteración del texto –“*la Croce splenderà*”–, que finalmente no será aplicado”. Ante esta nota, en la que se admite la infamante manipulación del libreto, cabe preguntarse si no se hubiera seguido adelante con la modificación propuesta, caso de que la soprano no hubiese denunciado tal atentado al sentido común y al respeto por la obra artística y por su autor. Con toda tranquilidad, en razón de una supuesta corrección, se atentó contra uno de los más importantes derechos protegido por el ordenamiento internacional y por importante jurisprudencia: el de propiedad intelectual¹⁴.

El tercer hecho tiene que ver con uno de los párrafos de la Recomendación General n.º 35 de la ONU sobre la *Lucha contra el discurso de Odio Racista* (CERD/C/GC/35, 2013), que delimita o especifica el discurso de odio como el “*dirigido contra las personas pertenecientes a determinados grupos étnicos que profesan o practican una religión distinta de la mayoría, por ejemplo las expresiones de islamofobia, antisemitismo y otras manifestaciones de odio similares contra grupos etno-religiosos, así como las manifestaciones extremas de odio tales como la incitación al genocidio y al terrorismo*”. Llama poderosamente la atención que, tratándose de un organismo internacional de las características de la ONU, se haga referencia explícita a la *islamofobia*, el antisemitismo y otras formas de odio o discriminación mientras se silencia, por ejemplo, la *cristianofobia martirial*, cuando la religión cristiana es desde hace décadas la más perseguida en el mundo y la que más muertos y asesinados a causa de su fe contabiliza cada año¹⁵.

3. La fragua de la libertad: antecedentes

No es aventurado reconocer que el pensamiento greco-romano, más de carácter filosófico aquel y más jurídico-práctico éste, supuso un importante giro con relación a otras latitudes en la comprensión de la sociedad y de las relaciones personales al asumir la experiencia humana como centro y medida de todas las cosas¹⁶.

3.1. La libertad en la Grecia clásica

El culto a la libertad (*eleuthería*) es una de las más relevantes características del espíritu griego dada la indisoluble unidad entre libertad y democracia. Ni las situaciones más graves y penosas, incluida la guerra, impidieron jamás que el griego se expresara con absoluta libertad (*parresía*) en la Asamblea (*Ágora*)¹⁷. La libertad de palabra y de expresión era, para los griegos, el fundamento y quicio de la igualdad política. Cabe recordar que, durante la lucha por la democracia, la lengua griega se vio enriquecida por multitud de palabras que contenían el prefijo *isos*: igual. Entre ellas adquieren hoy para nosotros especial relevancia *isotés*, para designar la igualdad, e *isonomía*, para referirse a la igualdad ante la ley. No menos importancia tuvieron las palabras *isegoría* e *isología* que designaban el derecho a la libertad de expresión. En Atenas era precisamente el derecho a hablar libremente en la Asamblea lo que precisaba la igualdad

¹⁴ NASO (2015), pp. 265-273; ZAGREBELSKY (2010), pp. 3-12.

¹⁵ En noviembre de 2023, Iben Thranholm planteaba en la Revista danesa *Udfordringen* el siguiente interrogante: “¿Es la persecución a los cristianos uno de los mayores problemas del mundo?” a raíz de una entrevista mantenida con el historiador estadounidense-egipcio Raymond Ibrahim en la que éste afirmaba que, en aquel momento, más de 365 millones de cristianos sufrían persecución en el mundo. IBRAHIM (2013); IBRAHIM (2018); COOK (2015).

¹⁶ LEVANT (2015), pp. 150, 155-156, 159-161, 165, 168-171 y 173-174.

¹⁷ RODRÍGUEZ (1978), pp. 245-252.

política. Ni en Esparta, ni en Roma se reconocía este derecho (*isegoría*): aun cuando existía el derecho al voto, no gozaba de idéntico predicamento el de hablar en la Asamblea. Llama la atención que, por ejemplo, hubiera que esperar hasta el año 1689 para que, mediante el *British Bill of Rights*, se consagrara el derecho a la palabra en el propio Parlamento inglés sin temor a incurrir en *desagrado regio*¹⁸.

Ahora bien, tanto en Grecia como en Roma sólo eran verdaderamente libres algunos individuos y, en consecuencia, no puede mantenerse que los griegos llevaran hasta sus últimas consecuencias el principio de la libertad en cuanto cualidad propia y característica del ser humano por el simple hecho de ser hombre¹⁹. La distinción entre esclavos y libres fue tan evidente en el pensamiento y obra de los muñidores de la democracia griega que, para los griegos en general, *eleútheros* (libre) significaba, de forma extensiva, perteneciente al pueblo en cuanto contrapuesto a esclavos y extranjeros²⁰. Curiosamente, ya en la propia Grecia, no fue en el ámbito de la política donde el esclavo buscó la luz de la libertad sino en la vivencia de la religión²¹.

3.2. La libertad personal en el sistema jurídico romano

Dentro del complejo y, a la vez, lógico sistema jurídico de Roma, la esclavitud fue generalmente reconocida como contraria al *ius naturale* y, con mayor motivo, al *ius civile*: "*Quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habeantur*" (Ulpiano, D 50, 17, 32 y 1. 3. 4) si bien, en la práctica, se justificó jurídicamente bajo el amparo del *ius gentium* al asumirla como una institución universal, una práctica generalizada en todos los pueblos. Además, para el derecho romano *persona* no era sinónimo de individuo humano, pues sólo tenía tal carácter -en sentido pleno- el ser humano con capacidad para ser titular de los tres *status* que configuraban al ser humano como sujeto de relaciones jurídicas completas y que venían determinadas por la libertad, la ciudadanía y la familia.

La libertad (*status libertatis*) era requisito absolutamente necesario o, si se prefiere, condición *sine qua non* para la conformación y fundamento de la personalidad jurídica o *caput*: *status* que dividía a los hombres en libres y esclavos. Los romanos no consideraban la libertad como una cualidad, propiedad o bien del individuo, una especie de derecho *innato* al hombre sino que, más bien, era concebida como *la suma o conjunto de derechos civiles concedidos y determinados por las leyes*: la libertad, pues, era consecuencia o derivación del ordenamiento jurídico concreto, no exigencia de la propia naturaleza humana. En el ámbito del derecho romano, pues, la libertad personal estaba directamente relacionada con la posición jurídica que el propio ordenamiento reconocía, según casos y circunstancias, a cada uno de los miembros de la sociedad *excluidos*, lógicamente, esclavos y extranjeros.

Sólo quien gozaba del *status libertatis* y del *status civitatis* disfrutaba de libertad o capacidad pública o, en terminología actual, política. Y exclusivamente a los ciudadanos *sui iuris* se les reconocía capacidad para establecer relaciones de derecho privado. Únicamente en determinados supuestos se reconocía al esclavo la posibilidad de *obligarse naturalmente*²² y, en algunos casos, podía acceder a funciones y responsabilidades incompatibles con su inicial estado de esclavitud²³. A pesar de su profundidad y precisión, el derecho romano no se planteó en absoluto el reconocimiento de la capacidad jurídica -sujeto pleno de derechos y deberes- del ser humano por el simple hecho de *ser hombre*.

¹⁸ STONE (1988), pp. 231-233.

¹⁹ ARISTÓTELES (1987), pp. 63-64, 109 y 129-130; ARISTÓTELES (1988), parr. 1-2; VOGT (1969), pp. 38-39.

²⁰ LEJEUNE (1965), pp. 2-4.

²¹ GUARINO (1979), pp. 45-58. 136-148; LA ROCCA (2004), pp. 149-167.

²² GUILLÉN (1972), pp. 67-70.

²³ VEYNE (1990), pp. 11-135.

3.3. Cristianismo y libertad

Helenismo y romanidad plantearon la cuestión de la libertad de forma completamente distinta a como lo hizo la reflexión cristiana -como sancionara Hegel- sin que ello suponga la aceptación de un automatismo anacrónico o intemporal: *“Esta idea [la de la libertad] llegó al mundo por obra del Cristianismo; para el cual el individuo (cada uno de los hombres en su singularidad) ha sido creado a imagen de Dios, y tiene valor infinito, y, siendo objeto y fin del amor de Dios... está destinado en si mismo a la suma libertad”*²⁴.

La penetración de esta idea de libertad en la existencia y mentalidad de las personas ha sido consecuencia de un lento y largo -todavía en desarrollo- proceso que ha durado siglos. Proceso hilvanado en una historia difícil, incluso tortuosa y contradictoria: *“Es opinión generalmente admitida que el verdadero y genuino problema de la libertad ha sido planteado por el Cristianismo en el contexto de la disolución del ethos pagano y en el perfeccionamiento del concepto de humanitas... Uniendo en feliz síntesis la nueva visión del Dios encarnado y la idea de rescate con la afirmación de que el sujeto personal goza de una esfera propia de razonable autonomía, se rompía definitivamente el monismo de la época clásica... visión cristiana a la que se llega después de un periodo en que el motivo escatológico domina y absorbe cualquier apreciable exigencia mundana”*²⁵.

Para el Cristianismo, la libertad personal es presupuesto necesario del auténtico acto de fe y de la verdadera conversión a Cristo. Libertad que es consecuencia de la radical liberación que se produce en la redención de Cristo. Liberación que genera la esencial igualdad de todos los hombres²⁶. Ya desde los propios textos evangélicos la conversión se caracteriza por la adhesión *personal y libre* a la persona de Cristo más allá, incluso, de la aceptación de su mensaje²⁷. Libertad, en la profesión de la fe, que también inspiró la actitud de los cristianos con relación a las autoridades imperiales al no reconocer al César su pretensión de autoridad *totalizante*, y no sólo última o suprema en el orden temporal, sobre sus súbditos²⁸.

Ya desde sus inicios en Israel la exigencia de libertad y su vivencia fueron una constante en los primeros siglos de la Iglesia²⁹. Con meridiana claridad lo formula Felicitas en su respuesta al Procurador Ilariano: *“Precisamente aceptamos espontáneamente el martirio para no perder nuestra libertad”*³⁰. Semejante actitud mantiene Perpetua ante el Procurador que intenta romper su entereza, invocando la ya proveya edad de su padre y la debilidad de su pequeño hijo: también en este caso el drama para la mártir era, sobre todo, renunciar, siquiera por un momento, a la libertad que se genera de y en la fe en Cristo. Libertad tan íntima y esencialmente enraizada en la propia persona que renegar de ella, aunque sólo hubiese sido por un instante, hubiera supuesto el aniquilamiento de la propia persona. A partir de la aparición del cristianismo, el concepto jurídico de *libertad* adquiere un significado y una proyección totalmente nuevos y desconocidos hasta entonces. No cabe duda, a este respecto, que la inmortalidad del alma proclamada como uno de los quicios de la fe cristiana cambió radicalmente la perspectiva en que se situaban y desarrollaban tanto las relaciones historia (sociedad) – individuo como las que operan entre el ordenamiento jurídico-positivo y la persona *sometida* al mismo.

Quizás porque en realidad lo que estaba en juego era la percepción y vivencia de la libertad como una realidad que trascendía al poder del Estado y que no era consecuencia de una *concesión* legal o jurídica, para las autoridades romanas era mucho más importante hacer apóstatas que mártires. Buscaban, sobre todo, la obediencia o sometimiento a las autoridades

²⁴ HEGEL (1969), p. 388; ZAGREBELSKY (1992), pp. 103-109.

²⁵ BATTAGLIA (1974), pp. 231-232.

²⁶ BARDY (1947), pp. 46, 201 y 247.

²⁷ BARDY (1988), pp. 137-148; BORNKAMM (1975), pp. 97-126; HERRERO DE JÁUREGUI (2005) pp. 63-84; SCHWEIZER (1974^a), pp. 29-32.

²⁸ PRIETO Y MARÍN (1979), pp. 69-81; RAHNER (1990), pp. 46-47.

²⁹ SAIITA (1978), pp. 51-65.

³⁰ LAZZATI (1956), p. 177; MUSURILLO (1972) pp. 108-126.

antes que provocar el martirio, pues en él se proclamaba de forma inequívoca una nueva victoria de la *libertad* manifestada como triunfo de la libertad religiosa frente al totalizante gobierno imperial³¹. El propio concepto y vivencia de la libertad, concretada en la dialéctica del ejercicio personal de una determinada fe (cristiana) y en la consecuente negativa a la práctica pública de una religión -que hoy llamaríamos *civil*- contraria a esa fe (cristiana), se verifica y contrasta en el, a todas luces, *desigual enfrentamiento* entre una conciencia personal individual y concreta (el cristiano) y una sobrada potencia política (el Imperio). Probablemente sea ésta la primera ocasión en que desnuda y radicalmente se enfrentan el derecho-justicia, invocado por los cristianos, al legal derecho-fuerza, impuesto por el aparato de poder imperial. La victoria de la autonomía personal sobre el aparato del Estado romano no fue un simple triunfo restringido o reservado a los cristianos del Imperio. En este drama histórico se abre una brecha por la que quebró la línea de flotación del totalitarismo.

Con anterioridad al Cristianismo, la libertad se entendía parcializada y determinada por cada específico universo legal o socio-político. Para el cristiano la conceptualización de la libertad siempre partía de y tendía al hombre, al ser humano en su radical esencia e individualidad. A pesar de sus dificultades iniciales y de su aparente pequeñez y poca importancia, el mensaje cristiano junto con la doctrina que generó dieron origen a una mentalidad antropológica que, por distintos caminos, ha posibilitado las modernas concepciones sobre el hombre y sus derechos³². El propio dualismo introducido por la fe cristiana es, en su misma raíz, generador necesario de libertad.

4. ¿Laicidad pro libertad o laicidad contra libertad?

Las palabras de un veterano y competente profesor enmarcan perfectamente el sentido y razón de este apartado: *“Quien me conoce sabe que soy un defensor de la laicidad del Estado porque considero que es el único medio de garantizar un espacio de acción común, pero debo reconocer que encuentro en el cristianismo una concepción muy especial del destino del hombre cuando invita a comprender, antes de juzgar, los límites de la condición humana y considero que la grandeza de la construcción de la civilización greco-romana es claramente perfeccionada por el mensaje de Cristo”*³³.

4.1. La laicidad entre la sociedad y el ordenamiento jurídico

La laicidad debe ser considerada desde la evolución que, sobre todo en nuestras sociedades occidentales, ha conducido a la consecución de un conjunto de derechos que -al menos hasta el momento- identifican y determinan a los sistemas democráticos así como a los Estados de derecho. Si para acercarnos a formas o raíces filológicas del término o concepto *libertad*, en el sentido en que hoy damos a esta palabra, solemos remontarnos al pensamiento y práctica política de Grecia y Roma, el término *laicidad* en el sentido que hoy asume en la ciencia política, la sociología y la teoría jurídica quizás tenga raíces menos profundas, puesto que su paleo-antecedente lingüístico poco tiene que ver con la significación y contenido que hoy se le atribuye³⁴. A la afirmación que convierte la laicidad del Estado en principio y garantía inexcusable de democracia puede oponerse la evidencia histórica de que buena parte -por no decir la mayor parte e incluso la totalidad- de los ordenamientos de Estados que se han caracterizado por una gran tradición y trayectoria democráticas responden a modelos jurídicos deudores de sistemas fraguados en el principio de libertad religiosa (*religious freedom*) y no a sistemas de laicidad (*laïcité*) quizás debido a la circunstancia de que éstos últimos se conformaron en el horizonte de los absolutismos ilustrados. Por otra parte, resulta curioso

³¹ LOMBARDI (1984), p. 27.

³² SORDI (2007), pp. 31-70, 103-116 y 147-170; ZAGREBELSKY (1992), p. 87.

³³ VARNIER (2008), pp. 5-6; SINISCALCO (2009), pp. 7-12.

³⁴ CALVO (2012), pp. 69-78.

señalar que si bien los así denominados sistemas de laicidad suelen referirse como tópico modelo o paradigma a la *histórica* laicidad francesa, se olvida que ni la Revolución de 1789 ni la Ley de Separación de 9 de diciembre de 1905 mencionan el término *laïcité*. Tanto en los debates de la Cámara francesa previos como en las discusiones de la referida ley más que la laicidad fue la *libertad* la que determinó el contenido y reivindicaciones de las distintas opciones parlamentarias: libertad, justicia e igualdad fueron los tres principios que determinaron la razón y fundamento del movimiento revolucionario según Sieyes, considerado en sus planteamientos como la más alta expresión intelectual de la Revolución francesa³⁵. No cabe duda, a tenor de lo planteado en la Asamblea gala, que la cuestión de la separación, consagrada en la Ley de 1905, *tuvo más que ver con la libertad que con la laicidad*. Al parecer, la primera referencia a la laicidad como nota de la República francesa hay que buscarla en el discurso que el 23 de abril de 1875, casi un siglo después del inicio de la Revolución, pronunció -fuera del marco parlamentario- en un mitin Léon Gambetta, a la sazón diputado radical por el distrito de Belleville (París), *ante sus electores*³⁶.

Habrá que esperar a las Constituciones de 27 de octubre de 1946 (IV República) y a la de 4 de octubre de 1958 (V República) para que la *laicidad* se convirtiera en principio constitucional de la República francesa. Así pues, el único contraste o aval válido de la laicidad del Estado es, y así debe ser siempre, la libertad de los ciudadanos. En este sentido, la laicidad del Estado o actúa como garantía de libertad o se convierte en un sutil y protervo *oxímoron*. La libertad, pues, de los miembros de cualquier sociedad opera siempre como criterio-contraste que garantiza una laicidad promocionadora -en su dimensión de neutra independencia- y protectora del ejercicio de los derechos de la persona frente a cualquier lesión o disfraz de los mismos por parte del Estado, la religión o cualquier otro poder. Una laicidad manipulada por el poder político como principio cercenador de libertades se convierte en *religión* -en su sentido de re-ligación de los ciudadanos- al servicio del Estado.

4.2. La laicidad y la tendencia a su adjetivación

A nadie se le oculta que, desde que el término laicidad hizo su aparición en distintos ámbitos sociales, se ha utilizado cuando menos de forma difusa y prolija e, incluso, difuminada. A esta confusa indeterminación social se ha de sumar la ambigüedad, polisemia o, incluso, hasta equivocidad del propio término, junto con una tendencia a *adjetivar* la laicidad (*sana, positiva, abierta, plural...*) en orden a justificar su papel y sentido en distintas situaciones o contextos. Dinámica que es un palmario reconocimiento de la falta de adecuación significativa de la que, en la práctica, adolece el término *laicidad*³⁷. Es más, la conceptualización más habitual de este término -en el imaginario de quien lo escucha- suele representarse o asumirse como adjetivo. Es decir, la laicidad aparece, la mayoría de las veces, como calificativo de otra realidad o término que, de hecho, se convierte en sustantivo fundante de la laicidad que simplemente opera como característica o cualidad de aquel.

Me referiré, como ejemplo paradigmático de lo dicho, a la sintética y apurada definición articulada por Pena-Ruiz y que él mismo no sólo califica como *definición positiva* sino que, incluso, pretende fundamentarla en la etimología de la propia palabra: *“La laicidad es la afirmación originaria del pueblo como la unión de hombres libres e iguales”*³⁸. Pocas líneas después, al explicitar la definición ofrecida incide en la conversión del sustantivo laicidad en adjetivo al concretar socio-jurídicamente el sentido o contenido de la laicidad en distintos supuestos de sujetos, en principio asépticos, tales como comunidad política, espacio social o ciudadano, etc., pero calificándolos como laicos en un frustrado intento -al incidir, de nuevo, en

³⁵ SIEYES (1991).

³⁶ GAMBETTA (2004), pp. 58-60.

³⁷ GAUTHIER (2009).

³⁸ PENA-RUIZ (2003), p. 23.

la adjetivación- de aclarar el contenido de la laicidad³⁹. Además, se incurre, como suele ser cada vez más frecuente, en una crasa petición de principio al utilizar en la definición como adjetivo el propio concepto que se pretende definir.

Práctica o modelo que siguen otros autores cuando, en lugar de centrar el desarrollo conceptual del término laicidad dentro de los límites definitorios del sustantivo, recurren, de nuevo, a convertir en adjetivo (*laico* o *laica*) el sustantivo laicidad⁴⁰. La verdad es que, al menos desde el pasado siglo XVIII, la laicidad ha venido comprendiéndose siempre de forma adjetiva, es decir, por referencia a un término-sustantivo conceptualmente dominante. Es, por ejemplo, el caso de la perífrasis *laicidad positiva* utilizada habitualmente para referirse a aquellos ordenamientos que neutros ante el fenómeno religioso, en cuanto tal, mantienen una postura de abierta colaboración con las comunidades religiosas en orden a facilitar a sus ciudadanos el ejercicio de un derecho fundamental.

5. La libertad, valor personal y topos jurídico

A lo largo de esta exposición y consciente de la dificultad que implica desentrañar el contenido de concepto-término tan complejo y hasta equívoco⁴¹, entenderé por libertad, primando lo que pudiera considerarse su dimensión jurídica, *la capacidad personal para elegir las propias opciones vitales* y, si nos refiriésemos a la libertad religiosa, libertad relacionada en mayor grado con la laicidad, aquellas opciones vitales habrían de interpretarse como *creencias en materia religiosa*. Conviene, además, determinar lo que entiendo por derecho, a fin de evitar en lo posible el equívoco que, con frecuencia, confunde o identifica *derecho* con *libertad*. Trato con ello de prevenir la ambigüedad que, de manera especial, acontece cuando se escribe o habla de la libertad religiosa. Entenderé por derecho a la libertad *la facultad de cada ciudadano para exigir, sobre todo al Estado pero también a terceras personas, la protección y garantía jurídica necesarias a la hora del ejercicio de su libertad*. Lógicamente el derecho de libertad religiosa consistirá en la facultad personal que posibilita exigir al Estado la protección y garantía por parte del ordenamiento para *ejercer la libertad religiosa*. La libertad es una cualidad o propiedad esencial y exclusiva del ser humano que afecta a todos y cada uno de los aspectos de su vida y que, a su vez, es característica que identifica al propio ser humano: se inserta en la individualidad de su ser y, a su vez, lo expresa. El derecho, por su parte, implica siempre dualidad, *relacionalidad*: sólo en la relación de dos o más sujetos surge la juridicidad y, como corolario, el derecho. El derecho, pues, es consecuencia derivada de la proyección social o pública de la libertad, pero sólo puede darse sociabilidad y publicidad cuando, al menos, existe dualidad de sujetos.

En puridad jurídica, ningún poder puede cercenar o privar de libertad a ningún ser humano: la libertad no es una concesión o beneplácito del poder o bien un producto o efecto de una determinada organización social, sino que los precede y condiciona. En todo caso, la persona puede ser privada -incluso hasta límites fatales- del derecho al ejercicio de esa libertad. En cuanto que el derecho es una facultad del individuo en razón de la sociabilidad ínsita en el ser humano -como formuló con nítida precisión Kaufmann- *no es el Estado quien crea derecho, el Estado únicamente crea leyes, y ambos, Estado y leyes están sometidos al derecho*⁴². El obscurecimiento de esta realidad explica el malentendido -tan habitual- que confunde o equipara libertad con derecho.

Distinción magistral y llanamente expuesta por el genial Cervantes en su inmortal Don Quijote⁴³ y que, desde distintas perspectivas, ha sido recogida por autores contemporáneos⁴⁴. Tanto la finura quijotesca como la rural sabiduría de Sancho describen perfectamente la

³⁹ PENA-RUIZ (2015), pp. 113-119.

⁴⁰ ESCOBAR (2010), p. 48.

⁴¹ PASSERIN D'ENTRÈVES (1969), pp. 289-301.

⁴² KAUFMANN (1927), pp. 2-23.

⁴³ Cap. 49 y 58.

⁴⁴ SEN (2000).

naturaleza y diferencia entre la libertad y el derecho a cualquier libertad. La pretensión de negar, amputar o anular la libertad o libertades de la persona es síntoma, indicio y, a veces, prueba inequívoca del Estado *perseguidor* que llega incluso hasta la destrucción física de la persona, mientras que la negación del ejercicio o facultad de ejercer esa libertad nos sitúa indefectiblemente ante el Estado *totalitario*: perversión social profunda y dramáticamente formulada por Simone Weil⁴⁵.

6. Sobre la especificidad jurídica del derecho de libertad religiosa

A partir del concepto genérico de libertad, el supuesto de la libertad religiosa se concreta en la capacidad personal que posibilita a cualquier ser humano asumir unas determinadas creencias e ideas religiosas o no asumir ninguna, o bien cambiar de convencimientos religiosos o renunciar a los mismos. Ahora bien, fijado el concepto de libertad y dada la opción por la laicidad que -de hecho o de derecho- han asumido mayoritariamente las denominadas *democracias occidentales* resulta necesario preguntarse cómo configurar jurídicamente el derecho de o a la libertad religiosa, sobre todo en o desde la perspectiva de la laicidad. A partir de la Declaración Universal de Derechos Humanos, así como de los diferentes Pactos y Convenios inspirados en aquella, hemos de reconocer que la libertad religiosa se configura como un *derecho humano*, con todas sus exigencias de observancia, desarrollo y protección: “*Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia (Art. 18)*”.

La Declaración de Derechos de la ONU no se limita a manifestar un reconocimiento genérico de la libertad religiosa, sino que precisa su contenido y extensión en una doble dimensión: privada-personal y social-pública, puesto que el derecho comprende no sólo la aceptación o seguimiento personal de una determinada religión o creencia, sino la libertad para cambiar de religión así como la de manifestarla tanto individual como colectivamente, en público y en privado, a través de la enseñanza de sus contenidos, la práctica de sus normas, el culto a la Divinidad y la observancia de sus preceptos. Similar tónica, incluso en la mayoría de ellos con mayor precisión y de forma más explícita, siguen Convenios y Pactos sobre Derechos y Libertades que sucedieron a la Declaración de la ONU.

Por otra parte, frente a la *constitucionalización* formal de estos derechos, no cabe sino admitir que la libertad religiosa se configura como un derecho fundamental y, por tal, de aplicación inmediata e incluso se constituye en principio informador básico del ordenamiento⁴⁶. El Estado de derecho, pues, ha de mantener hacia la libertad religiosa una actitud positiva derivada de su obligación de proteger y defender los derechos humanos y, a su vez, una actitud negativa al serle vetado cualquier injerencia, por mínima que sea, en el ejercicio tanto individual como colectivo del mencionado derecho. La facultad personal y colectiva de exigir al Estado las garantías jurídicas necesarias en orden a satisfacer el ejercicio de la libertad religiosa supera la concepción liberal clásica de considerarla un *derecho frente al Estado* para valorarla como un *derecho en el Estado*, consecuente con la concepción del Estado social avanzado⁴⁷.

Si bien suele situarse el derecho de libertad religiosa dentro del amplio género de los *derechos-libertad*, no nos hallamos ante una opción pacífica dentro de la doctrina⁴⁸. Pero, aun cuando encuadráramos la libertad religiosa en el -por algunos pretendido- estricto marco o ámbito de los derechos-libertad, esta naturaleza jamás puede ser utilizada como especiosa coartada para reducir la libertad religiosa a un género jurídico menor o de segunda clase respecto a los considerados *prestacionales*. Al contrario, en un verdadero Estado de derecho -

⁴⁵ WEIL (2017), pp. 72-86.

⁴⁶ ADAM-FERREIRA (2003), pp. 283-313; VEYNE (1990), pp. 226-230.

⁴⁷ LÓPEZ (2008), p. 32-35.

⁴⁸ LÓPEZ (2008), pp. 34-35.

más allá de su concepción decimonónica- la naturaleza de los *derechos-libertad*, a causa de estar destinados a proteger la esencia más profunda de la persona, consiste en la sutilidad del *agere licere* y, precisamente por ello, desempeñan un papel fundamental a la hora de garantizar que Estado y ordenamiento están siendo consecuentes con su finalidad radical de garantizar, proteger y promocionar la libertad de sus ciudadanos⁴⁹.

7. Elementos determinantes de una definición de laicidad

La propia polisemia, equivocidad o manipulación ideológica que pesan sobre este concepto dificultan el empeño de atinar con una definición que delimite nítidamente el alcance que se pretende atribuir a este término. Certeza que obliga a realizar una aproximación que se circunscriba a caracterizar más que a fijar perfiles definitivos.

7.1. La aportación de la filología: ¿contradicción entre laicidad y democracia?

El recurso a la filología y a la historia, en el estudio de cualquier institución, invita a primar lo originario y radical frente a la contaminación *practicista* y mercantilista por la que se desliza la reflexión jurídica contemporánea, pues “*el método filológico, es decir, la fidelidad a las fuentes, constituye una práctica filosófica fundamental en la que verdad y libertad se sostienen mutuamente*”⁵⁰. *Laos*, según aparece en los clásicos griegos, sobrepasa al pueblo en cuanto simple hecho o agregado humano y designa, sobre todo, a los conciudadanos, en cuanto que se relacionan entre sí, o, más genéricamente, indica la pertenencia de una *gens* o *grupo de personas* a un contexto ético-político determinado⁵¹. *Laos* o *laikós*, que en razón del sufijo parece indicar un principio de pertenencia, puede ser considerado simétrico a *lógos*, en su sentido profundo y primigenio de *lógico*, en cuanto configuración de la unidad a partir de una pluralidad de sujetos en una armonía epistémica⁵² cuando se quiere señalar al pueblo en perfecto orden y sintonía, mientras que *óchlos* se reserva para referirse al pueblo en desorden, sin coordinación ni armonía, hostil, enfrentado y discrepante. Si se hurga en la filología, así como en la inicial evolución de la palabra, quizás nos encontremos con la sorpresa de que *laos* -en su origen- estaba más próximo al ámbito de lo sagrado que a lo mundano, más cercano al *fanum* que al *profanum*.

Desde esta perspectiva y concreción de la laicidad, el *nomos* (norma/ley) no es fruto aleatorio de una ideología política dominante o de la consecución de un objetivo concreto del grupo político mayoritario, sino que representa la constitución dinámica de la ciudad (*polis*) precisamente en su solemne *ser y estar religiosos*. En este *horkós nomísmos* o pacto sagrado e indisoluble entre sujeto personal y ordenamiento puede situarse -si nos atenemos al mero análisis histórico y filológico del término- el gen primigenio de la laicidad. Ya se asuma el término *laos* para designar la armónica configuración de los ciudadanos de la *polis* en tiempo de paz, o bien en cuanto formen parte de milicias organizadas para defensa de la ciudad, siempre domina y prevalece el *respeto sacro* por las instituciones que, a su vez, se justifican como armónica consecuencia de la sacralidad que impregna el ser y fundamento de las relaciones ciudadanas. Interpretado, pues, el término laicidad tanto desde la objetividad etimológica como desde su uso histórico, *no cabe entender laicidad sin sacralidad*.

La propia hermenéutica filológica nos aboca a otro de los tópicos habituales en la reflexión contemporánea: la relación entre democracia y laicidad. El interés que, en esta sede, tiene para nosotros el fragmento 2 de entre la obra conservada y atribuida a Jenófanes, y más en concreto el titulado *Panegírico a la Sabiduría*⁵³, radica en la contraposición que en el mismo aparece

⁴⁹ CALAMANDREI (2018), pp. 121-123; RUFFINI (1946).

⁵⁰ CANFORA (2007), p. 27; CANFORA (2011), pp. 9-11 y 19-22; BOECKH (1862), pp. 3-33; HEUR (1989), pp. 17-26. Una exposición más detallada en CALVO (2013), pp. 67-71.

⁵¹ JASONI (2005), pp. 243-254.

⁵² RODRÍGUEZ (1991), pp. 129-130.

⁵³ GARCÍA-BACCA (1979), pp. 26-27.

entre *dêmos*, raíz griega del término democracia, y *laos*. Jenófanes usa el adjetivo *demosión* (derivado de *dêmos*) unido al sustantivo *kteánon* (gasto público) para designar a un grupo de sujetos, famoso en la sociedad de su tiempo, que financiaban conjuntamente a los atletas. *Dêmos* expresa una condición fáctica común y habitual en la sociedad de su tiempo, sin que se le pueda atribuir ninguna relación con pertenencia alguna *de carácter político*. Así pues, según este irónico y preciso autor, *dêmos* hace referencia a un tipo de personas de tanto peso en asuntos mercantiles, comerciales y festivos cuanto de dudosa dignidad ético-política e, incluso, personal.

Jenófanes designa como *laoi* al conjunto de personas maduras, unidas por un proyecto mutuo y fieles a una autoridad en la que se reconocen como tales. Según el filósofo, existe una masa de sujetos (*dêmos*) de la que es fácil obtener favores, lisonja y afirmación social; y existe, por otra parte, una identidad política personal (*laos*) fundada en la adhesión a modelos o proyectos de vida comunitaria. En el *dêmos* se ocultan y esconden las insidias del predominio y constituye el magma en que se genera el populismo manipulador de la masa. En el *laos*, por el contrario, florece el objetivo, crucial en toda la reflexión platónica, de la custodia y garantía de la constitución de la *polis*, amén del auspicio y esperanza de la victoria, fundamental en la reflexión presocrática, del principio de la unidad (*sacra*) sobre la dispersión de la manipulable multiplicidad (*terrenal*).

A tenor de lo que se deriva de esta breve incursión en el lenguaje, no queda sino reconocer que *laico* o *laicidad* no se oponen a *sagrado* o *sacralidad*, sino todo lo contrario, la presuponen, en la medida -sobre todo- en que lo laico siempre hace referencia a la esencia de la sociedad griega donde lo sagrado desempeñaba un papel fundamental y, en tantos aspectos, preponderante⁵⁴.

7.2. Pautas y límites para una delimitación de la laicidad

Así como anteriormente he entendido la libertad como una *capacidad* y el derecho como una *facultad* de la persona, estimo que cualquier definición de laicidad debe entroncar y, necesariamente, partir también de la persona -concebida etimológicamente como *hipóstasis* o lo que radicalmente subyace y sustenta al ser humano- en su doble dimensión de sujeto individual y, a la vez, fuente de sociabilidad y juridicidad. La laicidad, pues, es primaria y principalmente una *actitud* o *modo de ser y estar* de la persona en relación a las demás personas. Actitud que facilita y empuja a los miembros de la sociedad a desarrollar una auténtica *convivencia*. Cuando, por el contrario, se pervierte en ideología, bien como opuesta o enfrentada a otras concepciones de la realidad o bien con pretensión de exclusividad, se oscurece. Esta radicación personal evita cualquier intento de *irénico* compromiso sobre mínimos comúnmente aceptados, aun sin convencimiento, a fin de evitar el conflicto. No se trata de renunciar u ocultar, en nombre de un *interesado* irenismo las propias convicciones, creencias o ideas, sino de descubrir y poner en valor lo que es propio e irrenunciable del ser humano. En la medida en que el Estado de derecho es, por su propia naturaleza, incapaz de generar actitudes personales y personalizadas, no se le puede atribuir la condición de *laico*. Incapacidad que necesariamente implica la exigencia de neutralidad respecto a las capacidades, actitudes y decisiones de la persona en sociedad. La misma razón, que justifica la denuncia del Estado confesional porque jamás puede realizar un acto o profesión de fe, acredita el rechazo a cualquier pretensión de un Estado laico o ateo, por tratarse en ambos casos (fe-increencia) de situaciones que sólo caben en y entre seres humanos. El papel de los poderes públicos es, sencillamente, el de neutral árbitro y moderador del ejercicio y práctica de la libertad de sus ciudadanos sin discriminación alguna. Si como calificativo de su acción de gobierno, la laicidad abandonara, aunque sólo fuera en un solo caso, la más estricta neutralidad en materia religiosa la autoridad derivaría inmediatamente en un Estado confesional.

⁵⁴ POTTERIE (2009), pp. 15-27; CANELLA (2010), pp. 249-266.

Las interesadas manipulaciones con que suele presentarse la laicidad por determinados sectores sociales ha originado una especie de *uso alternativo* de este concepto, circunstancia que nos permitiría acuñar un nuevo modelo adjetivado de laicidad: la *laicidad alternativa*⁵⁵. Usó al que con frecuencia recurren políticos e intelectuales y que contribuye no poco a la confusión no sólo lingüística sino también social, filosófica y política de este término. Se usa alternativamente cuando, por ejemplo, una blasfemia o injuria contra el dogma católico se califica de libertad de expresión o artística, como ha ocurrido recientemente en la apertura de los Juegos Olímpicos de París; mientras que la mínima crítica a cualquier uso, práctica u opinión de los musulmanes se llega a perseguir, incluso penalmente, como islamofobia/delito de odio⁵⁶. Cabe señalar que la *positiva parcialidad* con que se trata en Occidente al Islam suele ser puesta en entredicho por los propios musulmanes. Así consta, por ejemplo, en la información ofrecida por *al-Naba*, medio oficial del autodenominado Estado islámico, sobre los ataques y asesinatos perpetrados contra católicos en Sri Lanka: la Revista se aleja de la interpretación realizada por medios y políticos occidentales e insiste en que la matanza de cristianos ha sido sencillamente la aplicación de una *fatwa* emitida el año 2017 que declara la legitimidad de atacar las Iglesias y de matar a los cristianos⁵⁷.

Finalmente, puede resultar interesante recordar los problemas y dificultades que Dawkins, quizás el más famoso de los ateos militantes contemporáneos, ha tenido y sigue teniendo por sus opiniones sobre el Islam que le llevaron a plantear en público la siguiente pregunta: “¿Por qué está de moda y se ve con muy buenos ojos criticar el cristianismo, pero no se puede criticar el Islam?”⁵⁸.

La laicidad, por tanto, no significa, ni debe significar, ni necesariamente connota, oposición o ignorancia de la fe o de la religiosidad sin que pueda considerarse equivalente a ateísmo o agnosticismo, ni puede acabar convertida en una especie de *creencia dominante*. Es y ha de ser, sobre todo, una *forma mentis*, un talante, un modo de ser, una manera de enfrentar y analizar las cuestiones fundamentales de la vida personal y social. Se trata de una actitud personal que capacita y posibilita la articulación del propio pensamiento, religioso, ateo, materialista, espiritualista..., según principios hermenéuticos lógicos, donde la *episteme* prevalezca sobre la *doxa* y la *sophia* sobre la *phronesis*, sin concesión alguna a sentimientos, intereses, contingencias o ideologías. *La laicidad, por tanto, o es sinónimo de apertura de la razón o no es nada*. Ser laico es estar siempre dispuesto a dudar metódicamente de las propias certezas e incluso de la lógica de las propias convicciones, al tiempo que se es capaz de creer radicalmente en determinados valores sabiendo que existen otros que *deben ser respetados* aún cuando no se esté dispuesto a compartílos; es poseer la capacidad de distinguir el pensamiento y los sentimientos auténticos de las convicciones fanáticas y de las viscerales reacciones emotivas; es sentirse libre tanto del absoluto de la idolatría como del de la desacralización, ambas serviles y coactivas; es respetar absolutamente a las personas y estar siempre alerta y dispuesto a la autocrítica así como a criticar y rechazar ideas u opiniones carentes de lógica y razón, aún en aquellos casos en que pudieran sentirse como más próximas y cercanas ideológicamente. El auténtico laico tiene siempre presente que *el intolerante puede ser cerradamente clerical o facciosamente laicista* y, en consecuencia, ambos radical y esencialmente anti-laicos⁵⁹.

Entiendo que a partir de esta perspectiva personalista se anula y supera cualquier enfrentamiento o exclusión entre laicidad, ideas, convicciones y opciones religiosas y que, en consecuencia, la denominada laicidad del Estado sólo cabe entenderse como la más absoluta neutralidad. Sin duda alguna, el conflicto se genera cuando los poderes públicos asumen la

⁵⁵ Utilizo esta expresión en sentido paralelo a la versatilidad significativa propuesta por los teóricos del uso alternativo del derecho: ANDRÉS (1978), pp. 61-92; LASO (1978), pp. 107-109; LÓPEZ (1978), pp. 11-32; SAAVEDRA (1978), pp. 35-60; MONTORO (2006), pp. 56-73.

⁵⁶ ALDEEB ABU-SAHLIEH (1993), pp. 66-71.

⁵⁷ IACCH (2019), p. 1.

⁵⁸ LIFE SITE (2018), p. 1; SÁNCHEZ (2024), p. 1-2.

⁵⁹ CALVO (2013), p. 71.

laicidad en lugar de cómo límite de neutralidad como principio ideológico -más que como principio de carácter jurídico- de actuación política y, en consecuencia, se atribuye a esta palabra una significación concreta y determinada en que la neutralidad cede ante un poder que se convierte en promotor y protector de determinadas ideologías, privando de cualquier proyección pública a aquellas ideas, y sobre todo creencias, que no se homologuen a los criterios *políticos* -no sociales- del aparato del Estado. La dimensión o proyección positiva, e incluso activa, de la neutralidad exigida al poder político se justifica en dos pilares fundamentales: la aceptación en principio de la pluralidad de ideas y creencias dentro de un ámbito social determinado y el cuidado a) por fomentar este pluralismo y b) por evitar toda prevalencia ideológica que tienda a impedir la expresión verbal o fáctica de otras creencias⁶⁰. El Estado sólo es laico cuando se mantiene al margen y no toma posición ni por la religión ni por el ateísmo o cualquier otra actitud relacionada con el ámbito religioso, dejando que cada uno elija con total libertad a quien sigue, en quien o qué cree, con quien se asocia o por que camino le lleva su opción espiritual. No deja de percibirse una especie de reverdecimiento, en determinados planteamientos laicos, de lo que Thomas Mann denominó el *intercambio de vestiduras*⁶¹ o la vuelta, en nuestro caso, a un totalitario *cesaropapismo* teñido, reverdecido o disfrazado, según conveniencias, de democracia y modernidad⁶². Desde esta perspectiva institucional, la laicidad no es nada más, pero tampoco nada menos, que *la prohibición, en orden a garantizar la libertad de las personas, de inmiscuirse o entrometerse una institución en la otra, al margen del matiz positivo o negativo de esta intromisión*.

8. En lugar de una conclusión

Ni teocracias, ni sometimiento de la libertad a la maquinaria del poder, cualquiera sea la vestidura o disfraz utilizados *-laicidad incluida-* para su presentación y *comercialización* en el mercado de las ideologías o en el ágora de la política, ni mucho menos *cesarismos* teñidos de disimulo democrático, que quizás hoy representen el mayor riesgo para la libertad⁶³. Dinámica que, con novedad de matices pero con idéntico fundamento, sustenta la tan recurrente y recurrida concepción del Estado moderno nacida del absolutismo *ilustrado*^(¿?) y *-hoy todavía para algunos- revolucionario*^(¿?) del siglo XVIII⁶⁴.

Si a lo largo de la historia el intercambio de vestiduras ha sido una constante o alternancia en el Occidente europeo continental, puesto que el propio término *laicidad* -incluso si atendemos al sentido que ha adquirido en la Modernidad- se genera y existe únicamente en las lenguas romances, no queda sino reconocer que el concepto y teoría de la laicidad germina y se desarrolla en entornos culturales cristianos y, si se apura, católicos, dado que en los países de tradición protestante más que de laicidad habría que hablar de *secularización*⁶⁵. Puede, en buena medida, considerarse como fruto o consecuencia del *choque* que surge entre la *universalidad* de la Iglesia *católica* -que, además, implica una antropología de raíz teológica que concibe a la persona en una integridad sinfónica- y la pretensión de totalidad absolutista que compromete radicalmente, con distintos grados de disimulo y afectación, al Estado surgido de las *revoluciones ilustradas* del siglo XVIII.

La laicidad, pues, o hace referencia necesaria a la libertad que permite y garantiza al ciudadano en igualdad de condiciones y oportunidades -pues sin igualdad no hay libertad y sin libertad es imposible la igualdad- la circulación, sin cortapisa jurídica alguna más allá del respeto al derecho de los demás, por las autopistas y senderos de la sociedad o, por el contrario, derivará

⁶⁰ Respecto al sentido que se atribuye al término pluralismo y a lo que ello connota en esta exposición, puede verse CALVO (2010a), pp. 69-98; CALVO (2015), pp. 111-144.

⁶¹ MANN (1977), pp. 43-49 y 130-139.

⁶² TRENTIN (1992), pp. 537-540; BENOIST (2017); FASSIN (2017); MOUFFE (2018). Especialmente, LLAMAZARES (2019), pp. 31-42.

⁶³ CANFORA (2010), pp. 29-55. Sobre el concepto de cesarismo: RUIZ (2021).

⁶⁴ MORTIER (1988), pp. 5-38.

⁶⁵ GAUCHET (1998), pp. 13-40.

necesariamente en coartada uniformadora⁶⁶, en *estatalismo* religioso travestido de paganismo o ideología, o bien en disimulada injerencia en dimensiones fundamentales de la persona tan propia de algunos pseudo-laicismos contemporáneos.

La centralidad de la persona en los ordenamientos que hacen de los derechos humanos fundamento de sus normas impide el sofisma o atajo pseudo-jurídico de una falsa jerarquización de los mismos a través de adjetivaciones mediante las que se intentaría reforzar, por exclusión o minusvaloración, a unos frente a otros. El que la doctrina haya calificado a unos de *prestacionales* y a otros de *derechos-libertad* describe, en todo caso, el distinto y dudoso grado de compromiso de los poderes públicos con la facilitación de medios *materiales* para su ejercicio, pero de ningún modo puede cambiar la idéntica naturaleza jurídica de todos ellos o establecer grados de subordinación de unos a otros. Es más, en una sociedad auténticamente avanzada y democrática, cada vez habrá de ser menos necesaria la existencia de derechos-prestación y más urgentes los derechos-libertad. Incluso podría adelantarse un paso más: cuanto más justa y democrática fuese una sociedad, menos necesidad tendría de que el Estado proveyese a facilitar la *prestación* de medios esenciales para posibilitar a sus ciudadanos el ejercicio efectivo de determinados derechos. Sin embargo, a mayor sentido democrático y a mayor perfección de la justicia, habrá de corresponder más sensibilidad y respeto por la vigencia y protagonismo de los derechos-libertad. Y, de ninguna manera, cabría dificultar, impedir o minusvalorar, en la práctica, el ejercicio de la libertad religiosa reclusándolo en la privada intimidad de la persona. Al margen de otras cuestiones de más graves consecuencias, un Estado que actuara de esta manera -limitando la calidad y extensión del ejercicio de este derecho- estaría primaria y primordialmente traicionando la laicidad al perder su neutralidad.

Cuando el laico abogase por un Estado refractario a determinadas libertades de los ciudadanos -tanto individual como colectivamente- o se erigiese en suplente o definidor de quienes, como y cuando han de usar esas libertades, dejaría de ser laico para convertirse en un *estado-látrico*, en un fanático travestido de laicidad que habría inmolado en el ara (*fanum*) del Estado la libertad del individuo.

Libertad y -siempre derivando de ésta- tolerancia determinan el eje fundamental sobre el que se ha de asentar la laicidad, que sobre todo ha de caracterizarse por consolidar espacios seguros de actuación en los que cada uno pueda vivir y manifestarse según sus propias convicciones religiosas, filosóficas, ideológicas... en un profundo respeto a las ajenas. En la medida en que laicidad y tolerancia se asuman como características de la comunidad política, no cabe relativizar o ignorar realidades fundamentales en y para toda sociedad democrática pues, como acertadamente formulara Bobbio, "*quien no crea en la verdad estará continuamente tentado de confiar toda decisión, toda elección a la fuerza, según el principio de que como no se puede mandar lo que es justo, será justo lo que se manda*"⁶⁷. En realidad, el Estado laico -caso de que se aceptara, a pesar de su equivocidad, esta denominación *adjetivante* de la laicidad- no va más allá de ser el moderador de una comunidad política -de ninguna manera identificable con la sociedad, sino trascendida por ésta- en que, primaria y fundamentalmente, se ejerce y practica el principio de libertad. En caso contrario, las autoridades públicas o el Estado -aun de rostro democrático- estarían *de facto* privatizando el espacio público/común al vetarlo a determinados ciudadanos a causa de su ideología, creencias o convicciones religiosas o, lo que es lo mismo, derivaría en un Estado totalitario y totalizante de cualquier actividad social o, al menos, en un Gobierno *particular o privado*⁶⁸.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ADAM-FERREIRA, BEATRICE (2003): "Le droit à la liberté de religion, un droit à géométrie variable [Analyse comparée de l'étendue de la reconnaissance du droit à la liberté religieuse dans les

⁶⁶ GALANTE (1992), pp. 165-167.

⁶⁷ BOBBIO (1994), p. 135.

⁶⁸ ZAGREBELSKY (1992), pp. 45-47.

systèmes régionaux de protection des droits de l'homme]”, en: Revue juridique de l'Ouest (fasc. 3), pp. 283-313.

ALDEEB ABU-SAHLEH, SAMI A. (1993): “Prima e dopo Salman Rushdie. Il reato di apostasia e le sue conseguenze in Diritto musulmano e arabo”, en: Rivista internazionale dei diritti dell'uomo (Año 6), pp. 41-71.

ANDRÉS IBAÑEZ, PERFECTO (1978): “Uso alternativo del Derecho y práctica judicial”, en: AA.VV., Sobre el uso alternativo del Derecho (Valencia, Fernando Torres), pp. 61-92.

ARISTÓTELES (1987): “La Constitución de Atenas”, en: Las Constituciones griegas (Traducc. Aurelia Ruiz Sola, Madrid, Akal Ediciones).

ARISTÓTELES (1988): Política (Traducc. Manuela García Valdés, Madrid, Gredos).

BARDY, GUSTAVE (1947) : La conversion au christianisme durant les premiers siècles (Paris, Aubier, Editions Montaigne).

BASTIÉ, EUGÉNIE (2015): “Chrétien d’Orient: la RATP cède à l’indignation générale”, en: Le Figaro, 6/4/2015. Disponible en: <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/04/06/01016-20150406ARTFIG00166-chretiens-d-orient-la-ratp-cede-a-l-indignation-generale.php> [visitado el 20 de septiembre de 2015].

BATTAGLIA, FRANCO (1974): “Libertà (aspetti etici)”, en: Mortati, Costantino y Pugliatti, Salvatore, Enciclopedia del Diritto (Milán, Giuffrè), volumen XXIV, pp. 230-240.

BENOIST, ALAIN DE (2017): Le moment populiste - droite/gauche c'est fini! (Paris, Pierre-Guillaume De Roux Editions).

BOBBIO, NORBERTO (1994): “Verità e libertà”, en: Elogio della mittezza (Milán, Linea d’ombra), pp. 117-125.

BOECKH, AUGUST (1862): Encyclopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften (Leipzig, Ernst Bratuschek), pp. 3-33.

BORNKAMM, GÜNTHER (1975): El Nuevo Testamento y la historia del cristianismo primitivo (Traducc. Joan Leita, Salamanca, Sígueme).

CALAMANDREI, PIERO (2018): L’avvenire dei diritti di libertà (Gorgonzola, Galaad Edizioni).

CALVO ESPIGA, ARTURO (2010a): “Laicidad del Estado vs. Sociedad pluralista”, en: AA.VV., Constitución, Leyes de Libertad religiosa, Acuerdos, Derecho común (León, Universidad de León), pp. 69-98.

CALVO ESPIGA, ARTURO (2010b): “Laicidad del Estado y ordenamiento jurídico: Libertad vs. uniformidad. El caso español”, en: *Ius et Praxis* (Año 16, N° 1), pp. 333-392.

CALVO ESPIGA, ARTURO (2012): “Laicidad y libertad: una lección de la historia”, en AA.VV., Derecho, Conciencia y Religión (Madrid, Tecnos) pp. 67-85.

CALVO ESPIGA, ARTURO (2013): “Libertad religiosa, laicidad y derechos fundamentales: un reto al ordenamiento jurídico del Estado social, plural y democrático”, en: *Revista Europea de Derechos Fundamentales* (Año 22, Núm. 2), pp. 45-80.

CALVO ESPIGA, ARTURO (2015): Ordenamiento jurídico y sociedades pluralistas (Valencia, Tirant).

CALVO-ALVAREZ, JOAQUÍN (1998): “Los principios informadores del Derecho Eclesiástico Español en la doctrina”, en: *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* (Año 14), pp. 187-233.

CANELLA, TESSA (2010): “Tolleranza e intolleranza religiosa nel mondo tardo antico: questioni di metodo”, en: *Vetera Christianorum* (Año 47), pp. 249-266.

- CANFORA, LUCIANO (2007): "Filologia e libertà. Lo spirito critico nacque dell'analisi dei testi sacri", en: Corriere della Sera (23/07/2007), pp. 27.
- CANFORA, LUCIANO (2010): La natura del potere (Roma-Bari, Laterza).
- CANFORA, LUCIANO (2011): Filologia e libertà. La più eversiva delle discipline, l'indipendenza di pensiero e il diritto alla verità (Milán, Mondadori).
- CIANITTO, CRISTIANA (2015): "Libertà d'espressione e libertà di religione: un conflitto apparente?", en: AA.VV., Blasfemia, diritti e libertà. Una discussione dopo le stragi di Parigi (Bologna, Il Mulino), pp. 205-223.
- COOK, DAVID (2015²): Understanding jihad (Berkeley, University of California Press).
- ESCOBAR, ROBERTO (2010): La paura del laico (Bologna, Il Mulino).
- FASSIN, ÈRIC (2017): Populisme: le grand ressentiment (Paris, Textuel).
- FERRARA, DOMENICO Y MILANESE, JIMMY (2017): "L'ultimo inchino buonista all'islam: Rossini censurato a Barcellona", en: Il Giornale, 30/08/2017. Disponibile en: <https://www.ilgiornale.it/news/politica/lultimo-inchino-buonista-allislam-rossini-censurato-1435380.html> [visitado el 08 de febrero de 2019].
- FERRER ORTIZ, JAVIER (1998): "Los principios informadores del Derecho Eclesiástico del Estado", en: AA.VV., La libertad religiosa y de conciencia ante la justicia constitucional. Actas del VIII Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado, Granada, 13 - 16 de mayo de 1997 (Granada, Comares), pp. 107-124.
- GALANTE GARRONE, ALESSANDRO (1992): Libertà liberatrice (Turín, Editrice La Stampa).
- GAMBETTA, LÉON (2004): "L'État doit être laïque, pour que la liberté civile "engendre la liberté politique", en: AA.VV., 1905, la séparation des Eglises et de l'État. Les textes fondateurs (Paris, Perrin), pp. 58-60.
- GARCÍA-BACCA, JUAN DAVID (1979): Los presocráticos, 2ª edición (México D. F., Fondo de Cultura Económica).
- GAUCHET, MARCEL (1998): La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité (Paris, Gallimard).
- GAUTHIER, GUY (2009): "La laïcité, malade de l'adjetivité", en: Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Disponibile en www.statochiese.it [visitado el 20 de diciembre de 2018].
- GUARINO, ANTONIO (1979): Spartaco. Analisi di un mito (Nápoles, Ligouri editore).
- GUILLÉN CABAÑERO, JOSÉ (1972): "La esclavitud en Roma", en: Helmántica (Año 23), pp. 5-82.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1969): Enzyklopedie (Hamburgo, Nicolín y Pöggeler).
- HERRERO DE JÁUREGUI, MIGUEL (2005): "La conversión como metáfora espacial: una propuesta de aproximación cognitiva al cambio cultural de la Antigüedad Tardía", en: Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones (Año 10), pp. 63-84.
- HEUR, JEAN D' (1989): "Gemeinsame Probleme der Sprach-und-Rechtswissenschaft aus der Sicht der Strukturierenden Rechtslehre", en: Müller, Friedrich, Untersuchungen zur Rechtslinguistik. Interdisziplinäre Studien zu praktischer Semantik und Strukturierender Rechtslehre in Grundfragen der juristischen Methodik, (Berlín, Duncker&Humblot) pp. 17-26.
- HUGHES, DENNIS D. (1991): Human sacrifice in Ancient Greece (Londres-Nueva York, Routledge).
- IACCH, FRANCO (2019): "Simpatizzanti dello Stato islámico: "Legittimo attaccare le Chiese", en: Il Giornale. Disponibile en: <https://www.ilgiornale.it/news/mondo/simpatizzanti-dello-stato-islamico-legittimo-attaccare-1688551.html> [visitado el 06 de mayo de 2019].

- IBRAHIM, RAYMOND (2013): *Crucified Again: Exposing Islam's New War on Christians* (Washington, Rgnery).
- IBRAHIM, RAYMOND (2018): *Sword and Scimitar: Fourteen Centuries of War Between Islam and the West* (Nueva York, Blackstone Publishing).
- JASONNI, MASSIMO (2005): “Simbolo religioso e laicità (appunti a margine della rilettura apologetica di un frammento eracliteo)”, en: *Archivio giuridico Filippo Serafini* (N° 2), pp. 243-254.
- JASONNI, MASSIMO (2009): *Alle radici della laicità* (Florenca, Il Ponte Editore).
- KAUFMANN, ERICH (1927): “Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung”, en: AA.VV., *Die Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung. Der Einfluss des Steuerrechts auf die Begriffsbildung des öffentlichen Rechts* (Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter & Co.), pp. 2-23.
- LA ROCCA, ADOLFO (2004): “Liberi e schiavi nella prima guerra servile di Sicilia”, en: *Studi Storici* (Año 45, Vol. 1), pp. 149-167.
- LASO PRIETO, JOSÉ MARÍA (1978): “Sobre el uso alternativo del Derecho”, en: *El Basilisco* (Núm. 2, mayo-junio), pp. 107-109.
- LAZZATI, GIUSEPPE (1956): *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli* (Turín, Società Editrice Internazionale).
- LEJEUNE, MICHEL (1965): “Le δᾶμος dans la société mycénienne”, en: *Revue des Études Grecques* (Año 78), pp. 1-22.
- LEVANT, MARIE (2015): “Il mito dell’islamofobia. Uno sguardo storico sulla caricatura religiosa in Charlie Hebdo”, en: AA.VV., *Blasfemia, diritti e libertà: una discussione dopo le stragi di Parigi* (Bologna, Il Mulino), pp. 147-182.
- LIFE SITE (2018): “Richard Dawkins: ‘Benign’ Christianity is about to be replaced by ‘something worse’ – Islam”, en: *lifesites.com*. Disponible en: <https://www.lifesitenews.com/news/richard-dawkins-benign-christianity-is-about-to-be-replaced-by-something-wo> [visitado el 22 de agosto de 2019].
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ, DIONISIO (2008): “Libertad de conciencia y laicidad en la Constitución Española de 1978”, en: Ferreiro-Galguera, Juan (Coord.), *Jornadas jurídicas sobre Libertad Religiosa en España* (Madrid, Ministerio de Justicia), pp. 119-156.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ, DIONISIO (2019): “Autonomía de las Confesiones religiosas”, en: Castro Jover, María Adoración, *Los límites a la autonomía de las confesiones religiosas* (Valencia, Tirant), pp. 19-42.
- LOMBARDI, GABRIO (1984): “L’editto di Milano del 313 e la laicità dello Stato”, en: *Studia et Documenta Historiae et Iuris* (Año 50), pp. 1-98.
- LÓPEZ AGUILAR, JUAN FERNANDO (2008): “Libertad religiosa, pluralismo religioso y Constitución Española: 25 años desde la Ley Orgánica de Libertad Religiosa”, en: Ferreiro Galguera, Juan, *Jornadas Jurídicas sobre Libertad Religiosa en España* (Madrid, Ministerio de Justicia), pp. 29-50.
- LÓPEZ CALERA, NICOLÁS MARÍA (1978): “Sobre el alcance teórico del uso alternativo del Derecho”, en: AA.VV., *Sobre el uso alternativo del Derecho* (Valencia, Fernando Torres), pp. 11-32.
- MANN, THOMAS (1977): *José y sus hermanos, II. El joven José* (Traducc. José María Souvirón, Madrid, Guadarrama).
- MONTORO BALLESTEROS, ALBERTO (2006): “Sobre los riesgos del tecnicismo jurídico en la moderna teoría del derecho”, en: *Revista de las Cortes Generales* (N° 68), pp. 37-128.

- MONTURIOL, YARATUL-LAH (2009): *Islam y Derechos humanos* (Córdoba, Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas).
- MORTIER, ROLAND (1998): *Impostori e creduloni nel secolo dei Lumi* (Turín, Bollati Boringhieri).
- MOUFFE, CHANTAL (2018): *For a Left Populism* (Londres, Verso Books).
- MUSURILLO, HERBERT (1972): *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, Oxford University Press).
- NASO, PAOLO (2015): "La via mediana del politically correct", en AA.VV., *Blasfemia, diritti e libertà. Una discussione dopo le stragi di Parigi* (Bologna, Il Mulino), pp. 265-273.
- ORGANIZACIÓN DE LA CONFERENCIA ISLÁMICA (1990): "Declaración de El Cairo sobre Derechos Humanos en el Islam", en: *laicismo.org*. Disponible en: <https://laicismo.org/declaracion-de-el-cairo-sobre-derechos-humanos-en-el-islam/> [visitado el 20 de marzo de 2019].
- PANVINI, ROSALBA (1996): *Γέλως. Storia e archeologia dell'antica Gela* (Turín, Società Editrice Internazionale).
- PAREJO GUZMÁN, MARÍA JOSÉ (2021): "La libertad religiosa y su protección en nuestro estado laico y democrático de derecho del siglo XXI desde el Derecho Eclesiástico del Estado", en: AA.VV., *Entre la libertad de expresión y el delito: cuestiones de la parte especial de los delitos de opinión* (Pamplona, Aranzadi), pp. 255-289.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, ALESSANDRO (1969): "La liberté politique: quelques problèmes de définition", en: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (Vol. 159), pp. 289-301.
- PENA-RUIZ, HENRI (2003): *Qu'est-ce que la laïcité?* (Paris, Gallimard).
- PENA-RUIZ, HENRI (2015): *Dieu et Marianne: philosophie de la laïcité*, 2ª edición (Paris, Presses Universitaires de France).
- POTTERIE, IGNACE DE LA (2009): "Le concept de 'laïc' dans les sources grecques et romaines", en: Catalano, Pierangelo y Siniscalco, Paolo, *Laicità tra Diritto e Religione da Roma a Costantinopoli a Mosca* (Roma, L'Erma di Bretschneider), pp. 15-27.
- PRIETO ALBERTO Y MARÍN, NICOLÁS (1979): *Religión e ideología en el Imperio romano* (Madrid, Akal).
- RAHNER, HUGO (1990): *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo. Documenti della Chiesa nei primi otto secoli con introduzione e commento* (Traducc. Moreno Morani y Giulia Regoliosi, Milán, Jaca Book).
- REVILLA IZQUIERDO, MILAGROS AURORA (2016): "La Corte Constitucional italiana y el principio supremos de laicidad", en: *Pensamiento Constitucional* (Núm. 21), pp. 253-276.
- REYNOLDS, GABRIEL SAID (2010): *The Qur'ān and its biblical subtext* (Londres, Routledge).
- RIGON, ANTONIO (1997): "Fratrini Minori e società local", en: AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana* (Turín, Einaudi), pp. 259-281.
- RODRÍGUEZ HERRERA, ISIDORO (1978): "El hombre en Homero", en: *Verdad y Vida* (Año 36), pp. 245-252.
- RODRÍGUEZ HERRERA, ISIDORO (1991): "Noción del término laico", en: *Scripta Fulgentina* (Año 1), pp. 129-138.
- ROY, OLIVIER (2005): *La laïcité face à l'Islam* (París, Editions Stock).
- RUFFINI, FRANCESCO (1946): *Diritti di libertà* (Edición 2. Florencia, La Nuova Italia).
- RUIZ CHATAING, DAVID ANTONIO (Ed.) (2021): *Cesarismo democrático. Laureano Vallenilla Lanz. A cien años de un gran libro. Entre el debate político y la crítica historiográfica 1919-2019* (Caracas, Universidad Metropolitana)

- SAAVEDRA LÓPEZ, MODESTO (1978): “Interpretación jurídica y uso alternativo del Derecho”, en: AA.VV., *Sobre el uso alternativo del Derecho* (Valencia, Fernando Torres), pp. 35-60.
- SAITTA, ARMANDO (1978): *Profilo di 2000 anni di storia. 1. Cristiani e barbari* (Roma-Bari, Laterza).
- SÁNCHEZ SILVA, WALTER (2024): “Famous atheist Richard Dawkins says he considers himself a ‘cultural Christian’”, en: CNA. Disponible en: <https://www.catholicnewsagency.com/news/257276/famous-atheist-richard-dawkins-says-he-considers-himself-a-cultural-christian> [visitado 30 de diciembre de 2024].
- SCHEID, JOHN (1991): *La religión en Roma*, (Traducc. José Joaquín Caerols Pérez, Madrid, Ediciones Clásicas).
- SCHNUR, ROMAN (1964): *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- SCHWEIZER, EDUARD (1974): “Los comienzos de la Iglesia”, en: AA.VV., *La Iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto* (Traduce. Julio Treballe, Salamanca, Sígueme) pp. 15-32.
- SIEYES, EMMANUEL JOSEPH (1991): *El tercer estado y otros escritos de 1789* (Traducc. Ramón Máiz, Madrid, Espasa Calpe).
- SINISCALCO, PAOLO (2009): “Alle radici della nozione di laicità”, en: Catalano, Pierangelo y Siniscalco, Paolo, *Laicità tra Diritto e Religione da Roma a Costantinopoli a Mosca* (Roma, L’Erma di Bretschneider), pp. 7-12.
- SORDI, MARTA (2007): *I cristiani e l’impero romano*, 3ª edición (Milán, Jaca Book).
- STERPA, EGIDIO (2008): *Storia della libertà* (Soveria Mannelli, Rubbettino).
- STONE, ISIDOR FEINSTEIN (1988): *El juicio de Sócrates* (Traducc. María Teresa Fernández de Castro, Madrid, Mondadori).
- SUÁREZ PERTIERRA, GUSTAVO (2005): “La laicidad en la Constitución Española”, en: *Persona y Derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* (Núm. 53), pp. 157-182.
- TRENTIN, GIORGIO (1992): “Fondamentalismo e diritto alla libertà di coscienza e di religione”, en: *Studia Patavina* (Año 39), pp. 537-540.
- ULPIANO, lib. 43 *ad Sabinum*, D 50, 17, 32 y 1. 3. 4.
- VARNIER, GIOVANNI BATTISTA (2008): “Premessa del curatore”, en: AA.VV., *La coesistenza religiosa: nuova sfida per lo Stato laico* (Soveria Mannelli, Rubbettino) pp. 5-11.
- VEYNE, PAUL (1990): *La sociedad romana* (Traducc. Pilar González Rodríguez, Madrid, Mondadori).
- VILADRICH, PEDRO JUAN (1980): “Los principios informadores del Derecho Eclesiástico español”, en: AA.VV., *Derecho Eclesiástico del Estado Español* (Pamplona, EUNSA), pp. 211-317.
- VOGT, JOSEPH (1969): “Schiavitù e umanità nel mondo classico greco”, en: *L’uomo e lo schiavo nel mondo antico* (Milán, Silva Editore), pp. 9-45.
- WEIL, SIMONE (2017): *La personne et le sacré* (Paris, Éditions Payot&Rivages).
- ZAGREBELSKY, GUSTAVO (1992): *Il diritto mite* (Turín, Einaudi).
- ZAGREBELSKY, GUSTAVO (2010): *Sulla lingua del tempo presente*, 3ª edición (Turín, Einaudi).