



El fetichismo del Estado laico

-Saavedra T. Fabricio (30/06/26)

@fabriciovst@gmail.com

La controversia por el nuevo DNI electrónico con la imagen del Papa León XIV ha reavivado, una vez más, el debate sobre la «laicidad» estatal, entendida por algunos como la expulsión absoluta de todo símbolo o influencia religiosa del espacio público. La discusión reaparece también (y donde estará más focalizado el artículo) cada vez que se impulsan normas calificadas como «conservadoras» por partidos o congresistas de inspiración «cristiana». Pero, ¿es siquiera posible —en su totalidad— la aconfesionalidad? ¿El Estado puede desvincularse por completo de la cosmovisión de la sociedad que lo compone? ¿Qué significa realmente un Estado laico?

Para responder a esto, hace falta primero situarnos en la realidad que nos compete: nuestra sociedad. El derecho y la propia democracia siempre están adscritos a una materia concreta; es decir, a una sociedad determinada y a su cosmovisión. La participación política de quienes conforman esa sociedad —en este caso, ciudadanos que en su mayoría son católicos— vuelve irreal pretender una ausencia absoluta de influencia católica en el Estado, como lo pretende Silva (2018), quien va más allá y habla de un desligamiento de la religión católica de «la esfera política del país» incluso en ceremonias o juramentos, condenando la presión de la Iglesia en torno a temas como el aborto.

Si entendemos que el Estado no flota por encima de la sociedad, entonces entendemos también que nunca podrá ser absolutamente laico (bajo las concepciones abajo analizadas, que nos obligarían a plantear el alcance de las confesiones en un sentido de relación formalmente en la estructura del poder estatal), en el sentido de completamente impermeable a cualquier influencia religiosa. A su vez, confundir ambos niveles conduce precisamente al equívoco de considerar que la existencia de gobernantes cristianos, o incluso la aprobación de normas coincidentes con determinadas doctrinas cristianas, constituye por sí misma una negación de la laicidad. Este es el error del aconfesionalismo democrático neutro que, teóricamente, supone una disyunción absoluta entre el Estado y la Iglesia.

El laicismo democrático, que supone que la actitud del Estado frente a la religión debe ser «neutral», se basa en un principio totalmente inaceptable —incluso— para la teoría del

Estado desde el materialismo. Supone que el Estado es una entidad totalmente autónoma, o que Iglesia y Estado son dos sociedades mutuamente excluyentes, e ignora que las iglesias tienen intereses y programas que intersectan continuamente con el Estado. Esa intersección afecta a una gran parte de la población que —por vía democrática— el Estado no puede ignorar. Por ejemplo, cuestiones relativas a fiestas laborales o a leyes sobre el matrimonio. Ello no puede obviarse tan fácilmente, puesto que la intersección entre «ciudadanos» y «fieles» no constituye una disyunción.

Ciertamente, hay una gran zona de intersección entre ambos y, por tanto, el Estado tiene que entender que se trata de una posición histórica; por ello, no puede simplemente ignorar a la Iglesia ni tratar a todas las confesiones por igual.

Esto resulta aún más evidente cuando recordamos que no todas las confesiones son iguales ni tienen el mismo alcance con respecto al Estado, como ocurre con el sionismo «cristiano» o fundamentalismos islámicos que pretenden establecer un califato, bajo el cual el Estado peruano debería subordinarse a intereses extranjeros o ganarse conflictos ajenos. En cambio, si otras confesiones tienen fines que en parte son comunes con los del Estado, entonces este tiene que protegerlas.

En la misma praxis política, la religión no es una mera «opinión privada» que el individuo deja en la puerta antes de entrar al Parlamento; configura la realidad social. Por ende, pedirle a un ciudadano que legisle disociando completamente su cristianismo es exigirle un imposible psicológico y ontológico. Erróneamente, muchos tienden a interpretar las religiones como un asunto privado, del mismo modo que se respetan las preferencias personales por la cerveza o el vino, dejando de lado tanto la dimensión pública exigida por la dogmática de toda religión proselitista, que obliga a sus creyentes —cristianos o musulmanes— a dar testimonio de su fe ante los demás, como los análisis filosófico-antropológicos y arqueológicos contemporáneos que atribuyen a la religión una función constitutiva en el surgimiento de las primeras sociedades complejas y la propia evolución humana¹.

¹ Estudios antropológicos contemporáneos han terminado por sepultar cualquier análisis de la religión solo como meras «respuestas e interpretaciones ideológicas secundarias que emergen de las estructuras». Karahan Tepe, como Göbekli Tepe, se erigió en una época donde la agricultura aún no se había inventado, y los albores del Neolítico estaban lejos de manifestarse. Este contexto resalta la monumentalidad del sitio, ya que su construcción demandó una organización social avanzada entre cazadores-recolectores nómadas que carecían de un hábitat fijo y contaban con tecnología rudimentaria. Schmidt (2012) argumenta que «el esfuerzo coordinado para la construcción de los monolitos creó la base de trabajo para el desarrollo de sociedades complejas». Es decir, que para alcanzar el fin de erigir un monumento, fue necesario crear la estructura adecuada a su

Es aquí donde, cuando se pretende suprimir la participación política de un (por ej.) católico, no se le excluye únicamente por su condición religiosa, sino en cuanto individuo. Ahí aparece el problema: la negación de participación política no encuentra un parámetro objetivo, porque termina censurando al sujeto antes que al argumento. Cuando el laicismo intenta excluir la influencia religiosa del debate público, choca contra un problema práctico y es que no existe una regla imparcial, medible o científica para determinar cuándo una idea es «ilegítimamente religiosa».

La cuestión, entonces, es: ¿debería prohibírsele el derecho a la participación política a alguien solo por ser católico? ¿Y si ese católico fuese (supongamos que se pudiese) proaborto? ¿También tendría que ser apartado del Estado? Aquí se evidencia la aplicación asimétrica de la laicidad: si eres católico y proaborto, el laicismo te tolera; pero si eres católico y provida, se te acusa de querer «imponer la religión al Estado». El foco deja de ser el debate sobre la política pública —el aborto— y pasa a ser la censura previa del actor.

Además, determinar qué medida es «netamente cristiana» depende de la justificación que se emplee. Uno puede oponerse (por ej.) al aborto por cuestiones ontológicas y aun así ser católico o ateo; el hecho de ser creyente o no es contingente respecto a la estructura del argumento, sea formulado desde categorías metafísicas, jurídicas, biológicas o filosóficas. Por eso, en un Estado laico, si alguien justifica explícitamente una postura «porque lo dice la Biblia», probablemente se le exigirá traducir esa posición a un lenguaje secular. Pero, en la práctica, todos negarán que actúan por motivos religiosos, incluso cuando esos motivos existan internamente.

Sobre esta asimetría reflexionó Jürgen Habermas en su etapa tardía. Al ciudadano religioso se le exige «traducir» sus convicciones a un lenguaje secular y neutral para poder participar legítimamente en el espacio público (Habermas, 2006, pp. 9–10; Habermas, 2008, p. 130), mientras que el ciudadano secular participa sin esa exigencia adicional. Si el Estado laico invalida automáticamente una postura solo porque coincide con el dogma —cristiano o cualquier otro religioso—, entonces, irónicamente, también deja de ser neutral.

construcción. Primero vino la religión, después la necesidad de proporcionar comida (agricultura y ganadería) y alojamiento a los trabajadores. Esto le da la vuelta al paradigma histórico de la humanidad. Nuestro desarrollo comenzó como consecuencia del misticismo de los seres humanos hace más de 11.000 años y no al revés. Queda también refutada la narrativa de la «ascensión del hombre», forjada por Childe (1954); se debía más a la convicción ideológica marxista que a datos empíricos. Childe creía que la agricultura había sido lo primero y que esta innovación había permitido a los humanos aprovechar la oportunidad de un entorno rico para entender su dominio sobre el mundo natural, y solo después desarrollar una serie de logros culturales tardíos como la religión y la escritura.

Esta dificultad reaparece cuando se distingue entre la legitimidad de una intervención política y la genealogía ideológica o religiosa de quien la realiza. Si se admite que ONG, sindicatos, organizaciones empresariales o movimientos ideológicos pueden ejercer presión sobre el Estado para orientar la legislación, ¿con qué criterio independiente habría que excluir a una Iglesia por el solo hecho de que sus posiciones procedan de una doctrina religiosa? ¿Qué pasa si la(s) iglesia(s) simplemente secularizan sus argumentos para la participación en el parlamento? ¿Ahí podrían tener derecho legítimo a intervenir? Recordemos las palabras de Silva (2018) sobre que «cuando realmente se haya culminado el proceso de secularización del Estado, temas como el aborto, la familia, la eutanasia, etc., podrán ser debatidos objetiva y jurídicamente». La cuestión no puede resolverse atendiendo exclusivamente al origen religioso de la pretensión, sino al tipo de autoridad que pretende ejercer y a su relación efectiva con la estructura y los fines del Estado. Además, no podríamos discriminar genealógicamente a la institución por petición de principio; si la traducción secular convierte la intervención en legítima, mientras que la misma institución y la misma posición son descalificadas cuando se identifica su origen religioso, entonces el criterio de legitimidad corre el riesgo de recaer en la genealogía del actor y no en la estructura política de su pretensión.

Si el criterio fuera que las convicciones religiosas no deben determinar la legislación por no ser suficientemente «racionales», habría que explicar, primero, qué es la razón y, segundo, por qué una ideología política —que también incorpora concepciones antropológicas, morales e históricas y orientadas normativamente a la acción— gozaría de una presunción epistemológica superior. La ausencia de lenguaje teológico no convierte una doctrina en neutral ni, menos aún, en racional. Por ello, la restricción de la intervención de una institución religiosa no puede justificarse simplemente por su carácter confesional; tendría que fundarse en un criterio político generalizable —por ejemplo, su incompatibilidad con la soberanía o la eutaxia del Estado— y aplicable con independencia de que la pretensión proceda de una Iglesia, una ONG o una organización ideológica. El problema es que, como se verá más adelante, bajo estos últimos argumentos esgrimidos, la privilegiación de una religión pasaría a ser un acto potencialmente racional dentro de una lógica de Estado.

El mismo criterio obliga a preguntar si la financiación, formación o cooperación política procedente de gobiernos y agencias extranjeras debe considerarse igualmente una forma de injerencia cuando se dirige a organizaciones de la sociedad civil, universidades o actores

políticos: si la procedencia externa invalida la intervención religiosa, habría que explicar por qué no invalida, bajo el mismo parámetro, otras formas de influencia organizada. Tal como pudo ser, la financiación de USAID a Manuela Ramos durante los programas de «salud reproductiva» durante el fujimorato (The Guardian, 2014).

Hasta aquí, sin embargo, hemos hablado de la presencia social de la religión y de su intervención en la praxis política; ello no basta todavía para determinar la naturaleza institucional de la relación entre una confesión y el Estado. Vale la pena agregar que, junto con la concepción del Estado laico como neutralidad que hemos tocado, propia del laicismo democrático, que encontramos tanto la formulación de Jocelyn Maclure y Charles Taylor (2011), quienes sostienen que la neutralidad estatal implica que «the state should neither favour nor hinder any particular conception of the good» (p. 22), como en la formulación temprana de Jürgen Habermas, quien argumentaba que «the liberal state must remain neutral toward competing worldviews» (2008, p. 28). Existe también, sin embargo, una concepción de laicidad entendida como separación estricta entre el poder político y la religión, en la que esta última queda relegada al ámbito privado, tal como lo sostuvo Henri Peña-Ruiz (como se citó en Collectif, 2023). Esta concepción, llevada hasta sus últimas consecuencias, resulta profundamente metafísica, pues presupone que es posible abstraer al Estado de una dimensión de la materia antrópica que históricamente ha intervenido en la constitución y articulación de las sociedades políticas. La mención a esta última concepción resulta pertinente porque, si se adopta una idea fuerte de la laicidad como neutralización absoluta de toda influencia religiosa, su consecuencia política límite ya no sería la mera separación institucional entre Iglesia y Estado, sino el intento de intervenir directamente sobre la religiosidad de la propia población para hacer efectiva esa pretendida neutralización. De este modo, el ateísmo de Estado podría entenderse como la consecuencia extrema —aunque paradójica— de llevar determinada concepción de la laicidad hasta su límite práctico, o sea, de alcanzar una neutralidad religiosa absoluta actuando no solo sobre las instituciones, sino sobre la propia materia antrópica dentro de su recinto estatal y «soberano». Los casos históricos de persecución y represión de la religión —como los de la URSS, China, Albania, la Camboya de los Jemeres Rojos o determinados episodios de la Revolución francesa— muestran la forma que puede adquirir semejante proyecto cuando pretende extirpar la religiosidad de la sociedad, al trasladar la pretensión de neutralidad desde la estructura institucional del Estado hacia la propia población sobre la que este ejerce su soberanía.

Se menciona la materia de los Estados (materia antrópica) por una distinción hilemórfica, pues la norma jurídica da forma al Estado, pero esa forma siempre recae sobre una materia antropológica e histórica previa. Más aún si, como mencionamos al inicio, dentro de esa materia existen religiones o ideologías cuya estructura interna busca capturar o subordinar el Estado (como ciertos fundamentalismos mencionados antes que vayan contra la idiosincrasia nacional y contra la fe que ocupe un rol unificador dentro de su recinto geográfico), entonces la neutralidad estricta puede volverse autodestructiva, porque impediría distinguir entre formas de religiosidad compatibles con el orden político y formas incompatibles con su propia conservación².

Por otro lado, muchos de los argumentos que suelen formularse en torno al Estado laico —al menos en el plano formal, ideal y abstracto, desligado de su realidad histórica— no competen propiamente a la cuestión de la laicidad misma. Esto, en el sentido de que una determinada medida estatal puede ser compatible con la laicidad sin constituir por ello una manifestación de la forma institucional que adopta la relación entre Estado y religión, mucho menos en el contexto occidental. Un ejemplo de ello es la defensa de minorías religiosas frente a atentados o persecuciones provenientes de otra religión. Tal defensa, más que constituir una expresión propia del Estado laico en sentido estricto, responde con mayor precisión a la forma en que se erige el derecho a la vida dentro de un Estado o, incluso, a sus propios intereses políticos: ya sea porque esa minoría pueda otorgarle respaldo y peso político, o porque evitar una matanza supone impedir el debilitamiento interno del Estado o eventuales sanciones en el plano internacional.

Precisamente por ello, la lógica de un laicismo neutro, por más neutral que sea —o diga ser—, permite este tipo de intervención sin incurrir en contradicción, pues el objeto inmediato de la acción no es estrictamente religioso³, aunque la dimensión religiosa forme

² Sobre las concepciones comunes de laicidad.

³ No todo aquello que es objeto de una decisión estatal posee la misma politicidad formal. En un sentido amplio como el empleado por David Easton, una medida adquiere carácter político cuando forma parte de asignaciones autoritativas y vinculantes para la sociedad (Leslie, 1972), pero esta condición no basta para identificar el contenido categorial inmediato de la decisión. Decidir la cloración del agua puede ser una decisión política sin que su objeto inmediato sea la estructura del poder político, a diferencia de una reforma electoral o de la distribución de escaños parlamentarios. Así, que el Estado proteja a una minoría religiosa frente a su exterminio constituye indudablemente una intervención políticamente relevante, aunque la dimensión religiosa pueda ser solamente una circunstancia y el objeto inmediato de la intervención sea otro. Distinto es que el Estado establezca constitucionalmente una protección especial para una determinada religión, la promueva institucionalmente o le reconozca una posición jurídica particular; ahí la religión deja de ser una determinación contextual del objeto regulado y pasa a constituir un criterio de la propia organización normativa del poder estatal, pues la relación entre el Estado y la confesión forma parte de la estructura jurídica. La diferencia no consiste simplemente en que ambas situaciones sean «políticas», sino en que en una la dimensión religiosa es

parte del contexto en el que dicha intervención se produce. Cabría distinguir, entonces, entre aquellos casos en los que la religión aparece como una circunstancia contextual del objeto de una decisión estatal y aquellos en los que constituye un elemento determinante de su objeto político o, penetra formalmente en la estructura del poder estatal. Es en este último nivel donde se sitúan los distintos grados de relación institucional entre Estado y religión: laicidad, aconfesionalidad, confesionalidad y ateísmo de Estado.

Cabe anticipar, sin embargo, una posible objeción: que, en determinados contextos, la protección de minorías religiosas puede convertirse en un instrumento de política identitaria o de ingeniería social y que, por tanto, la dimensión religiosa dejaría de ser meramente contextual. La objeción es atendible, pero no invalida la distinción propuesta. Que una dimensión religiosa sea instrumentalizada políticamente —incluso de manera sistemática— no implica todavía que se incorpore como principio constitutivo de la relación institucional entre Estado y religión. Una medida puede servirse políticamente de una diferencia religiosa sin convertir esa diferencia en un criterio de organización del poder estatal. Del mismo modo que el Estado puede intervenir para extinguir un incendio en un templo sin que ello modifique por sí mismo su régimen jurídico respecto de la religión, puede proteger a una minoría religiosa amenazada e incluso obtener de ello determinados beneficios políticos sin que la pertenencia religiosa pase a constituir un principio de ejercicio, organización o distribución del poder. La cuestión final y decisiva no es, por tanto, si la religión produce efectos políticos o es utilizada políticamente, sino si la dimensión religiosa queda incorporada a la regla institucional que estructura la relación entre el Estado y las confesiones. Mientras ello no ocurra, la religión puede seguir siendo una circunstancia contextual —incluso si es políticamente instrumentalizada— del objeto de la intervención, sin constituir por ello un principio organizador del poder estatal.

A su vez, la relación entre el «trono y el altar» tampoco responde a una lógica maniquea. Incluso dentro de los propios Estados confesionales pueden existir diferencias respecto al

mediata respecto del objeto político, mientras que en la otra es constitutiva de él. Esta distinción resulta metodológicamente necesaria para evitar una extensión excesiva del concepto «político», que ocurre cuando una categoría se extiende a casos que solo comparten alguna propiedad externa, perdiendo capacidad de discriminar entre fenómenos conceptualmente distintos. Para establecer una relación político-institucional entre Iglesia y Estado, es necesario determinar si la dimensión religiosa constituye simplemente una circunstancia sobre la cual recae una decisión estatal o si, por el contrario, funciona como principio incorporado a la estructura misma de la distribución, organización o ejercicio del poder político. Es por ello que un Estado laico puede intervenir en protección de una minoría religiosa amenazada sin que por ello rompa con su «neutralidad». Asimismo, un Estado confesional puede intervenir en defensa de una minoría religiosa que se vea amenazada por incursiones terroristas sin que por ello deje de privilegiar a una religión.

grado y la forma en que la religión se incorpora a la estructura del poder estatal. El reconocimiento de una religión predominante no determina por sí mismo un modelo institucional único, pues puede traducirse en diferentes formas de articulación entre las instituciones estatales y las confesiones religiosas. Tanto dentro de la aconfesionalidad como de la confesionalidad se comprenden diversas manifestaciones institucionales, diferenciadas por el modo en que la dimensión religiosa opera como principio —más o menos determinante— de organización y ejercicio del poder estatal.

Mucho menos puede sostenerse de forma determinista que la confesionalidad implique por sí misma la «destrucción» de la tolerancia. Esa conclusión depende, en gran medida, de la nebulosa conceptual producida por el mito oscurantista que envuelve el término, más cuando la idea de tolerancia antecede al Estado laico (véase la tolerancia del «despotismo ilustrado» reivindicada por la socialdemocracia española con motivo del centenario de Carlos III). Para mayor profundidad, véase el análisis de Gustavo Bueno esgrimido en las páginas citadas, para quien la tolerancia no equivale a una situación de igualdad abstracta entre confesiones, sino que designa una relación política de subordinación y jerarquía: solo cabe hablar de tolerancia cuando existe una instancia soberana —en este caso, el Estado— que, desde una posición de superioridad, permite la existencia de otras creencias sin renunciar a una confesionalidad propia (Bueno, 2022, pp. 267–288). La misma que permita, a su vez, «la convivencia pacífica de los grupos religiosos», citado como argumento de los defensores del Estado laico. Ahí habría que argumentar, en principio y retomando una premisa anterior, el alcance de las diversas confesiones. ¿Y si alguna religión fuera directamente contraria a esta convivencia pacífica que busca garantizar un Estado?

Ahora, de lo fundamentado, no se pretende dar un salto de las mayorías a la legitimidad, sino fundamentar la cuestión en la racionalidad política del Estado. El Estado instrumentaliza o articula instituciones religiosas cuando convergen con su «eutaxia». La igualdad formal entre confesiones no puede ser elevada sin más a principio absoluto de racionalidad política, porque las confesiones pueden tener diferente implantación histórica, capacidad institucional, objetivos y relación con los fines del Estado. El problema aparece cuando la igualdad deja de operar como una determinación jurídica relativa a ciertos ámbitos y pasa a funcionar como un principio absoluto e intocable, ante el cual las determinaciones materiales de las confesiones quedan conceptualmente subordinadas. Las instituciones religiosas no comparecen como opiniones privadas equivalentes a cualquier otra preferencia, sino como potencias objetivas

de cohesión, disciplina y articulación social. Negar esta posibilidad en nombre de una neutralidad absoluta supondría exigir al Estado que renuncie, por principio, a instrumentos históricamente eficaces para su propia conservación, lo que equivale a subordinar la política a una abstracción ideológica.

La cuestión, entonces, no es si el Estado debe reconocer la mera existencia de una confesión —pues ello no implica todavía privilegio alguno—, sino si las diferencias objetivas entre las confesiones poseen relevancia para la racionalidad política de determinadas relaciones institucionales. Cabría diferenciar, en este punto, entre igualdad jurídica e igualdad institucional entre confesiones. La primera refiere a ámbitos determinados del ordenamiento, como la protección frente a la discriminación o el reconocimiento de determinados derechos; la segunda implicaría que las confesiones deban ocupar necesariamente una posición equivalente en su relación con el Estado. Pero esta segunda conclusión no se sigue automáticamente de la primera, del mismo modo que la igualdad jurídica tampoco puede entenderse como una propiedad absoluta e indeterminada, al margen del parámetro concreto respecto del cual se establece la relación de igualdad⁴.

No basta, por tanto, con afirmar que todas son «iguales» para concluir que deben recibir idéntico tratamiento en todos los ámbitos de su relación con el Estado. Una diferencia de trato puede ser jurídicamente discriminatoria cuando carece de fundamento pertinente, pero no toda diferenciación constituye por sí misma una negación de la igualdad. La cuestión propiamente política consiste en determinar qué diferencias son relevantes respecto del ámbito en el que se establece la relación y bajo qué criterio pueden justificarse. Solo así, la igualdad deja de funcionar como una premisa abstracta y pasa a ser una relación determinada dentro de una estructura política concreta.

⁴ La propia noción de igualdad exige, sin embargo, una determinación ulterior. Bobbio fundamenta su distinción entre izquierda y derecha, en parte, sobre la oposición entre igualdad y desigualdad, pero —como observa Bueno— esta oposición resulta equívoca si no se determina «igualdad de qué». Puede tratarse de igualdad jurídica, económica, territorial, étnica, política, etc., sin que una forma sea convertible automáticamente en otra. La igualdad no constituye, por tanto, una propiedad absoluta, sino una relación que solo adquiere sentido respecto de un parámetro determinado. En este sentido, Bueno (2021) distingue entre la igualdad aritmética y la igualdad geométrica: la primera tiende a la homogeneización y distribuye de manera uniforme; la segunda establece una proporción entre términos que reconoce diferencias funcionales y estructurales. Siguiendo la distinción aristotélica entre justicia aritmética y geométrica, la igualdad geométrica no deja de ser igualdad por admitir diferencias, sino que las incorpora dentro de una determinada estructura de distribución. Así, aplicada al campo político, la igualdad no puede ser considerada un principio moral absoluto al margen de las condiciones materiales de la sociedad política, sino una relación cuya racionalidad depende del parámetro y de la estructura en la que se establece.

Esto resulta especialmente relevante para la relación entre el Estado y las confesiones. Si se parte de que toda diferencia institucional entre ellas constituye necesariamente una violación de la igualdad, se estaría introduciendo subrepticamente una determinada concepción de la igualdad como homogeneización de las posiciones, sin haber justificado previamente que ese sea el parámetro pertinente para la relación Estado-religión. La igualdad política debe ser analizada según las determinaciones concretas del campo en el que opera y no como un principio abstracto situado por encima de dichas determinaciones. La igualdad jurídica puede, así, coexistir con diferencias institucionales, siempre que estas respondan a criterios políticos efectivos y no a una mera arbitrariedad confesional.

Otra forma de esta abstracción ideológica se hace patente en el fragmento ya citado de *Pasión por el Derecho*, cuando afirma que: «Para concluir, que cuando realmente se haya culminado el proceso de secularización del Estado, temas como el aborto, la familia, la eutanasia, etc., podrán ser debatidos objetiva y jurídicamente, y no como sucede hasta ahora, que el debate es moral y religioso, etc.» atribuyendo a la secularización una especie de capacidad de «purificación epistemológica», como si fueran fundamentos políticamente autosuficientes, terminando sin eliminar la estructura teológica de la legitimación política (Carl Schmitt 2009). Esto resulta particularmente problemático para el derecho constitucional, donde la democracia suele asumirse como presupuesto normativo antes que como un problema político que deba ser justificado: si el Estado democrático se asienta sobre una determinada «materia antrópica» (que incluye a su población). Su ingreso al Parlamento podrá exigir, en determinados contextos, una formulación jurídicamente generalizable, pero esa traducción formal no altera necesariamente la genealogía religiosa de la convicción que la sustenta (tal como fue demostrado anteriormente). Pretender lo contrario supone confundir la secularización del lenguaje político con la secularización de sus fundamentos.

En síntesis, cuando el laicismo intenta excluir la influencia religiosa del debate público, choca contra un problema práctico: no existe una regla imparcial, medible o científica para determinar cuándo una idea es «ilegítimamente religiosa». Nuestra visión sobre la justicia, la economía o los derechos humanos está profundamente entrelazada con nuestras convicciones (sean marxistas, liberales o cristianas) y el ser humano es capaz de gran plasticidad cognitiva producto de sesgos y compartimentalización. Al no existir un parámetro claro para separar dónde termina el ciudadano político y dónde empieza el creyente, decidir quién puede participar y quién no se vuelve una decisión arbitraria, basada en los prejuicios de quien tenga

el poder en ese momento. Además, no existe un procedimiento político fiable que permita identificar la génesis psicológica última de cada preferencia política y utilizarla como criterio de legitimidad.

Referencias:

Bueno, G. (2010, 17 de noviembre). *Laicismo* [Transcripción]. Fundación Gustavo Bueno. <https://www.fgbueno.es/med/tes/t062.htm>

Bueno, G. (2021). *El mito de la izquierda*; El mito de la derecha. Pentalfa.

Bueno, G. (2022). *Panfleto contra la democracia realmente existente*. Ediciones Pentalfa. (Obra original publicada en 2004).

Childe, V. G. (1954). *Los orígenes de la civilización* (E. de Gortari, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1936)

Collectif. (2023, junio 15). *La séparation de la sphère publique et de la sphère privée*. Comité Laïcité République. <https://www.laicite-republique.org/culture/livres/30-ans-de-republique-une-loge-du/la-separation-de-la-sphere-publique-et-de-la-sphere-privee-collectif-30-ans-de.html>

Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(1), 1–25. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x>

Habermas, J. (2008). *Between Naturalism and Religion: Philosophical essays*. Polity Press.

Habermas, J. (2014). *Between naturalism and religion*. Polity. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/TAHRJ/article/download/5477/4781/23372?inline=1>

Maclure, J., & Taylor, C. (2011). *Secularism and Freedom of Conscience*. Harvard University Press.

Leslie, P. (1972). General theory in political science: A critique of Easton's systems analysis. *British Journal of Political Science*, 2(2), 155–172.
<https://doi.org/10.1017/S0007123400008565>

Silva, K. P. (2018, 6 de mayo). Hacia un verdadero Estado laico. *LP Derecho*.
<https://lpderecho.pe/hacia-verdadero-estado-laico/>

Schmitt, C. (2009). *Teología política* (J. Conde & J. Navarro Pérez, Trans.). Editorial Trotta. (Trabajo original publicado en 1922).

Schmidt, K. (2012). *Göbekli Tepe: A Neolithic Site in Southeastern Anatolia*. En G. McMahon & S. Steadman (Eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Anatolia (10,000–323 BCE)* (pp. 917–933). Oxford University Press.
<https://academic.oup.com/edited-volume/36332/chapter-abstract/318719724>

The Guardian. (2014, March 14). *Peruvian women intent on bringing state to book over forced sterilisations*.
<https://www.theguardian.com/global-development/2014/mar/14/peru-women-forced-sterilisation-justice>