

# NEUTRALIDAD DEL ESTADO, IGUALDAD DE TRATO Y TOLERANCIA EN MATERIA RELIGIOSA

(Paper de Trabajo. Borrador. No citar)

Roberto Saba

Parecen existir buenas razones para sostener que la igualdad ante la ley, cuando ella se refiere a la libertad religiosa, implica la aceptación de un límite a la interferencia estatal respecto de las creencias de los individuos (entendiendo por ellas tanto la adopción de una religión particular o de ninguna). Este límite supone que el Estado debe asumir una posición neutral en materia de creencias, sin privilegiar ni impedir ninguna de ellas a menos que de su exteriorización se derive daño a terceros o se afecte el orden o la moral pública. En este sentido, el estado no puede prohibir ni promover ninguna religión en especial, así como tampoco adoptar oficialmente una creencia religiosa o exigir que los individuos deban o no tener alguna.

Esta neutralidad puede justificarse de diferentes maneras. Se puede sostener que ella se desprende de una visión impersonal del mundo que deja a un lado la perspectiva individual y autoreferente<sup>1</sup>; o que su justificación se encuentra en una idea de justicia derivada de principios que se adoptan cuando nos encontramos detrás de un velo de ignorancia que nos oculta nuestra propia condición<sup>2</sup>; o que el reconocimiento de la autonomía personal como rasgo distintivo de los seres humanos, excluye toda posibilidad de que se le impongan a estos en forma heterónoma ideales de vida considerados correctos por otros particulares o por el estado mismo, etc.<sup>3</sup>

No desarrollaré aquí ninguna de éstas justificaciones posibles de la neutralidad del estado en materia religiosa, sino que, asumiendo esa neutralidad como justificada para lograr una real igualdad

---

<sup>1</sup>Thomas Nagel, *A View From Nowhere*, Oxford University Press, 1986. Ver también, Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, 1991.

<sup>2</sup>John Rawls, *A Theory of Justice*,

<sup>3</sup>Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, . . . ., También Carlos S. Nino, *Etica y derechos humanos*. . .

de trato, me referiré a dos problemas que me parece interesante plantear para estimular la discusión de esta reunión.

El primer tema se inspira en la realidad de mi país, y probablemente de la mayoría de las naciones de América Latina, según la cual una religión determinada, en este caso la Católica Apostólica Romana, ha ejercido una enorme influencia, desde aún antes del nacimiento de los estados nacionales, y probablemente por ello, sobre las decisiones del gobierno y la regulación e interpretación de los derechos emanados de la Constitución.

Sin embargo, el caso de la incorporación al derecho de principios nutridos en una religión determinada es el problema probablemente más sencillo de decidir bajo la luz de una idea liberal del estado, de la democracia y de los derechos individuales protegidos por la ley fundamental de un país. A pesar de ello, no por ser más sencillo demostrar el "error" en el que incurre el Estado al interferir de un modo perfeccionista<sup>4</sup> sobre las prácticas religiosas o los mandatos de la conciencia de los individuos, podemos considerar que es ésta una discusión cerrada, mucho menos en nuestro país<sup>5</sup>.

El segundo tema que me parece interesante traer a la discusión se encuentra menos desarrollado en América Latina, aunque no es el caso de los Estados Unidos y algunos países de Europa donde el carácter multicultural de sus sociedades y la conciencia acerca de sus derechos que las minorías han desarrollado, han llevado a un mayor grado de sofisticación en la discusión que me interesa. Me refiero a la posibilidad de que el estado asuma una posición activa en materia de regulación religiosa "abandonando", *prima facie*<sup>6</sup>, la neutralidad que damos por justificada en este paper, reconociendo que esta intervención demanda una reformulación esa neutralidad.

Me refiero fundamentalmente a dos situaciones: a) la promoción y apoyo de las religiones menos extendidas y poderosas como forma de enriquecer el debate político democrático (y su corolario que es la imposibilidad de promover o sostener desde el estado una religión que es mayoría); y b) la interferencia en las enseñanzas religiosas que los padres le trasladan a sus hijos cuando el estado considera que ella no es la apropiada para la formación y desarrollo de personas autónomas y ciudadanos capaces de tomar decisiones de autogobierno.

Dada la coincidencia que creo existirá entre los participantes de esta discusión acerca del criterio de neutralidad del estado en materia religiosa, a pesar de la situación dominante en América

---

<sup>4</sup>Carlos S. Nino, *Ética y derechos humanos*, Astrea.

<sup>5</sup>Para una detallada descripción del proceso de avance de la Iglesia Católica sobre las decisiones del estado ver Luis Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930- 1943*, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

<sup>6</sup>Las comillas y el "*prima facie*" se deben a que no considero que este activismo abandone la idea de neutralidad, sino que la reinterprete para hacerla consistente con la idea de pluralismo que demanda la democracia deliberativa. Este punto se desarrollará en los capítulos ... de este paper.

Latina, sólo me referiré al primero de los temas sugeridos en un tono más descriptivo y, creo, poco provocativo. Por supuesto, quizá me estoy anticipando equivocadamente a un estado de consenso que podría no existir, en cuyo caso propondría avanzar más durante la reunión sobre las posibles justificaciones de la neutralidad del estado en materia religiosa. De ser así, también deberíamos focalizar sobre las dificultades existentes para justificar las consecuencias normativas que su parcialidad acarrea especialmente cuando se presupone un concepto de democracia que encuentra en la deliberación pública la base justificatoria que le otorga superioridad moral a este sistema político<sup>7</sup>.

En cambio, respecto del segundo tema, sugeriré lo que considero podría ser una forma de justificar la interferencia del estado respecto de ciertas creencias religiosas y de aquellas acciones que se den como consecuencias de éstas.

## **I** **Perfeccionismo Estatal en Materia Religiosa en Argentina**

---

<sup>7</sup>Carlos S. Nino, *La Constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa, 1998.

La Constitución argentina, tanto si se considera su versión original de 1853 o la actualmente vigente que surgiera de la reciente reforma de 1994, no ha adoptado nunca en forma explícita la institucionalización de un estado teocrático, esto es, un estado que convierta en ley un texto considerado sagrado, que sus jueces deban aplicarlo para dirimir conflictos y que los legisladores lo tomen como límite a sus facultades decisorias. Jamás se ha avanzado en el reconocimiento positivo de una completa superposición, por un lado, de las reglas que rigen el comportamiento de aquéllos que se encuentran sometidos a los mandatos de la Iglesia Católica y, por otro, de las normas emanadas del estado. Sin embargo, algunas disposiciones de la Constitución han privilegiado la creencia religiosa mencionada en forma más o menos específica. Son ejemplo de ello la disposición derogada recién en 1994 que exigía entre los requisitos para ser Presidente o Vicepresidente de la Nación que estos pertenecieran a la religión católica apostólica romana; y la cláusula, aún vigente, que le da a dicho credo un trato especial al decir que el "estado sostiene el culto católico apostólico romano". Enormes controversias han surgido a partir de la interpretación de esta última prescripción. Ella puede ser entendida de múltiples modos dependiendo del significado más o menos robusto que se le asigne al verbo "sostener". La interpretación "más liberal" de esta prescripción sería la que "sólo" se refiere a ciertas prerrogativas en materia de funcionamiento y apoyo económico a la iglesia en cuestión que recibirá del estado por ser el credo predominante en el país, lo cual implica que existe "libertad de religión pero no igualdad de religión", por usar un cliché utilizado por algunos autores. Otros, por supuesto, dirán que ella es la prueba de que la constitución debe ser interpretada bajo los principios que subyacen a la religión católica<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup>En este sentido, antes de la reforma constitucional de 1994, algunos sostenían que se debería asignar este significado robusto al art. 2 al interpretarse en concordancia con el mandato del art. 67, inc. 15 de la constitución de 1853 según el cual le correspondía "al Congreso: ... conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo" o el art. 76 de la constitución de 1853 cuando exigía que para ser presidente o vicepresidente de la República, se debía pertenecer a la comunión católica apostólica romana. En 1994, estas dos últimas cláusulas fueron derogadas por los constituyentes quitándole al argumento que hacía más robusto el significado del art. 2do su más efectiva estrategia.

La Constitución argentina presenta una posición ambigua en cuanto al modo de relacionar iglesia y estado. Lejos de la claridad de la Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos respecto de la separación entre ambos, nuestra Carta Magna toma partido al enunciar explícitamente el "sostenimiento" de una religión y reconocer, también, el derecho de todas las personas a practicar libremente su culto. Esta ambigüedad, difícil de justificar, resulta sencillo de explicar. La tradición y herencia españolas, sumadas al fuerte poder detentado por la iglesia católica al momento de redactarse la constitución, tornaban "ineludible" el establecimiento (por usar el lenguaje de la Constitución de los Estados Unidos) de una religión determinada. Sin embargo, por otro lado, la necesidad que algunos de los juristas y políticos de la época invocaban de atraer migración europea para construir un país próspero traía aparejada la necesidad de dar garantías de tolerancia religiosa. La libertad de cultos fue incluida en la constitución teniendo en cuenta la finalidad de proveer de un marco apropiado a la inmigración europea no católica<sup>9</sup>. Vale aclarar que esta proclamada tolerancia no estaba dirigida, sin embargo, a fomentar la libertad de conciencia en un sentido más amplio de modo que abaracara aquellas creencias que resultasen ser no religiosas o contrarias a la religión misma en general, trátese de la creencia que fuere. Este pensamiento se ve claramente cristalizado en la posición de Juan Bautista Alberdi cuando afirmaba que "si queréis pobladores morales y religiosos, no fomentéis el ateísmo"<sup>10</sup>, a lo cual agregaba que "la América española, reducida al catolicismo con exclusión de otro culto, representa un solitario y silencioso convento de monjes. El dilema es fatal: o católica exclusivamente y despoblada; o poblada y próspera, y tolerante en materia de religión. Llamar la raza anglosajona y las poblaciones de Alemania, de Suecia y de Suiza, y negarles el ejercicio de su culto, es lo mismo que no llamarlas, sino por ceremonia, por hipocresía de liberalismo"<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Helio J. Zarini, *Constitución de la Nación Argentina. Aporte para el estudio de derecho y de historia constitucionales*, 2da. ed., Astrea, 1982, pp. 7-9. Ver También Juan B. ALberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Capítulos XV y XVIII, 2da ed., Mercurio, 1852, citado en Jonathan Miller et al., *Constitución y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea, 1991, p. 633.

<sup>10</sup> Juan B. ALberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Capítulos XV y XVIII, 2da ed., Mercurio, 1852, citado en Jonathan Miller et al., *Constitución y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea, 1991, p. 633.

<sup>11</sup> Juan B. ALberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Capítulos XV y XVIII, 2da ed., Mercurio, 1852, citado en Jonathan Miller et al., *Constitución y derechos humanos*, Buenos Aires,

Por su parte, la Corte ha debido lidiar, con esta especie de esquizofrenia constitucional (liberal y cofesional a la vez) en numerosas oportunidades dejando en claro que lo único que no hace la Constitución es adoptar una religión de estado atribuyéndole facultades legislativas a una Iglesia en particular. Ello surge de decisiones tales como las emitidas en los casos Correa (1893) y Carbonell (1982).

En el caso Correa<sup>12</sup> el demandante solicitó el reconocimiento de su matrimonio religioso (católico) como sustituto del matrimonio civil argumentando que "la Iglesia es un poder constitucional de existencia necesaria como los son los otros poderes del estado y que es a aquélla a quien exclusivamente corresponde legislar el matrimonio". Frente a esto, la Corte respondió enfáticamente que "la Constitución organiza el Gobierno Federal de la Nación dividiéndolo en tres altos poderes: Legislativo, Ejecutivo y Judicial, sin designar ningún otro, ni conferir a congregación alguna, sea cual fuere su naturaleza y origen, la facultad de dictar leyes generales que obliguen a los habitantes del país como colectividad civil. Que por el contrario, ni aun las disposiciones de la Iglesia Católica contenidas en decretos de los concilios, bulas, breves o preceptos de los pontífices pueden tener efectividad en el país, ni ser promulgadas en él sin el pase del Poder Ejecutivo con acuerdo de la Corte Suprema; requiriéndose una ley del Congreso cuando contengan disposiciones generales y permanentes (art. 86, inc. 6, Constitución Nacional)"

Por su parte en el caso Carbonell,<sup>13</sup> el procurador ha dicho en su dictamen, tomado luego por la Corte como parte de su decisión: "Cabe recordar, ante todo, que el espíritu de los convencionales, al sancionar el texto constitucional, ha sido simultáneamente el de excluir toda religión de Estado y establecer que la Nación protege la religión católica. Esta circunstancia ha sido puesta de manifiesto por la Corte al explicar el sentido auténtico del art. 2do de la Ley Fundamental, ocasión en la que puntualizó que dicha directiva respondía 'a una necesidad impuesta por las costumbres de la sociedad y por las tradiciones legislativas consignadas en repetidos estatutos anteriores', pero su alcance -también explicó 'no es otro que el emergente de su texto: los gastos del culto serán pagados por el tesoro nacional (cfr. fallos, 151:403,411)". Y continúa diciendo que, "si bien las circunstancias señaladas por V.E. en dicho pronunciamiento fueron determinantes para que, dentro de la igualdad que establece, la Ley Fundamental otorgara cierta preeminencia al culto católico, de ninguna manera puede seguirse de ello que el Estado esté obligado a reconocer efectos en el ámbito civil a un matrimonio celebrado exclusivamente según sus normas."

Sin embargo, a pesar de esta supuestamente defendible condición de estado liberal que adopta nuestra constitución bajo cierta interpretación de su texto, existe una enorme cantidad de normas que tienen fundamento en principios, reglas y valores que se corresponden con los de la religión mayoritaria. Ello permite inferir que el estado, no ya en forma explícita sino de modo encubierto e inconstitucional, adopta una postura perfeccionista en materia religiosa con el consiguiente abandono de la neutralidad que tomamos como justificada en la introducción de esta presentación.

---

<sup>12</sup>CSJN, Fallos, 53:188.

<sup>13</sup>CSJN, Fallos, 304:1139

El caso de la prohibición legal del divorcio que rigiera en nuestro país hasta 1986<sup>14</sup>, es probablemente el ejemplo más claro y explícito en este sentido. Ya en las discusiones sostenidas en la década del 30, cuando el Congreso intentó sancionar una ley de divorcio modificando el Código Civil, el tema se convirtió en el centro y causa de las más profundas tensiones entre la iglesia, por un lado (asociada con los grupos más conservadores de la sociedad incluyendo las Fuerzas Armadas), y liberales y demócratas por otro.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup>Previamente a la reforma legislativa del Código Civil que derogara la norma prohibitiva del divorcio vincular, la Corte Suprema de justicia de la Nación había decidido en el caso Sejean la inconstitucionalidad de la prohibición de disolver vínculo matrimonial por implicar la imposición de un principio religioso desde el estado. Este caso se más adelante en este paper.

<sup>15</sup>Luis Zanatta, p. 101.



Esta enorme influencia de la religión católica sobre el sistema jurídico argentino conduce a una interferencia no justificada del estado en el ámbito de las decisiones y acciones privadas de los hombres y mujeres protegidas por la Constitución en su art. 19. Sin embargo, ha habido en los últimos años, en especial durante el período que va de 1983 a 1989, y con ocasión de la última reforma constitucional, algunos avances de relativa importancia que permiten vislumbrar una cierta "liberalización" de nuestro derecho, en especial a raíz de algunas decisiones tomadas por parte de los poderes políticos y, con mayor grado de detalle en la justificación de sus decisiones, por parte de la Corte Suprema de Justicia de la Nación. Algunos hitos que pueden señalarse respecto de este proceso son los que se asocian con la reforma constitucional de 1994 al derogar la exigencia de que el Presidente de la Nación pertenezca a la religión católica o algunas decisiones de la Corte Suprema de Justicia de la Nación en casos como Sejean (1986)<sup>16</sup>, Bazterrica (1986)<sup>17</sup> o Portillo (1989)<sup>18</sup>. En especial el primero de los casos mencionado resulta de fundamental importancia desde que en él la Corte corre el velo que ocultaba los valores implícitos de ciertas normas que regulaban las acciones privadas protegidas y hace explícita la relación encubierta existente entre la ley y la religión, considerada como contradictoria con la interpretación que la Corte hace del artículo 19 de la Constitución Nacional.<sup>19</sup>

El art. 19 fue interpretado por la Corte desde 1983 en varios casos<sup>20</sup> como protectoria del ámbito autónomo de la persona y barrera contra cualquier tipo de interferencia estatal o de terceros, a menos que se encuentre justificada en la necesidad de evitar un daño a otros particulares ocasionado como consecuencia de esas acciones privadas. El art. 19 establece así una esfera de protección de la autonomía individual distinguiendo las acciones privadas que resultan excluidas de toda interferencia estatal de aquellas que pueden resultar prohibidas o reguladas por afectar a terceros, el orden o la moral pública<sup>21</sup>.

En Sejean la Corte interpretó que la prohibición de divorciarse se apoyaba en la creencia religiosa de la Iglesia Católica que sostiene que el matrimonio es indisoluble<sup>22</sup>. Desde que el art. 19

---

<sup>16</sup>CSJN, S.32, XXI.

<sup>17</sup>Fallos, 308:1412.

<sup>18</sup>CSJN, p.391. XX; El Derecho, 133-372.

<sup>19</sup>Art. 19, Constitución Nacional: "Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan a terceros, al orden o a la moral pública, se encuentran reservadas a Dios y exentas de la autoridad de los magistrados".

<sup>20</sup>Ver sobre todo los casos Portillo y Bazterrica.

<sup>21</sup>Ver Carlos S. Nino, *Etica y Derechos Humanos, para la distinción entre interferencias justificadas del estado (paternalistas) y las no justificadas (perfeccionistas)*.

<sup>22</sup>Ver voto del Juez Petracchi en Sejean.

de la Constitución prohíbe cualquier regulación de los derechos que afecte o impida el desarrollo de las acciones privadas de las personas que no afecten a terceros, no habiendo en la acción de divorciarse ningún tercero afectado, esta interferencia estatal resulta contraria al mandato constitucional. La Corte estableció aquí, en forma más o menos implícita, varias cuestiones:

a) Que la interferencia estatal sólo se encuentra constitucionalmente justificada cuando ella se realiza persiguiendo el objetivo de evitar daño a terceros (entendiendo como moral pública un tipo de moral intersubjetiva y no una moral sustantiva<sup>23</sup>).

b) Que la regulación de las acciones privadas con miras a imponer creencias o ideales de vida que el estado considera correctos es violatoria de la protección que el art. 19 establece para esas acciones frente al poder del estado.

c) Que, como consecuencia de lo que antecede, el estado debe ser neutral respecto de los ideales de vida que persigan los habitantes de Argentina, lo cual incluye sus creencias religiosas o no religiosas y las prácticas que se desarrollen como consecuencia de esas creencias, a menos que demuestre la existencia de daño a terceros.

---

<sup>23</sup> Carlos S. Niño, *Ética y Derechos Humanos*.

A diferencia de las interpretaciones restrictivas del art. 19 de la Constitución Nacional que se vertieran en casos como Agüero (1949)<sup>24</sup> o Carrizo Coito (1980)<sup>25</sup>, la Corte Suprema de Justicia de la Nación alcanzó su zenit liberal en el caso Portillo (1989)<sup>26</sup>. En esta decisión el Tribunal sostuvo que es obligación constitucional del Estado "garantizar la igualdad de los individuos que, en lo atinente a sus creencias significa que se es igual por merecer el mismo respeto y consideración cualesquiera fuesen las ideas religiosas que se sostengan, y aún cuando ninguna se sostenga. Según esta concepción, en un sistema democrático como el nuestro, se impone al Estado una actitud imparcial frente a los gobernados, aun cuando estos profesen cultos que la mayoría rechace. Ello está instituido por el art. 19 de nuestra Ley Fundamental, en el sentido que le dieron nuestros constituyentes." Luego agrega que "la democracia, desde esta perspectiva, no es sólo una forma de organización del poder, sino un orden social destinado a la realización de la plena personalidad del ser humano" (Cons.9). Respecto de la usual tendencia de los tribunales de examinar el significado y alcance del mandato religioso invocado, la Corte sostuvo, no sin cierta ironía, que "lo que está en juego, pues, no es el alcance jurídico de la prohibición religiosa: 'No matarás' que invoca el recurrente, ya que, obviamente, esta Corte carece de competencia para interpretar dogmas religiosos.

---

<sup>24</sup>Fallos, 214: 139; La Ley, 56- 138.

<sup>25</sup>Fallos, 302: 604; La Ley, 1980-C-280. Frente a la denegatoria del Estado de la radicación definitiva a quien ingresara como turista por pertenecer a la secta no reconocida por el estado de los Testigos de Jehová, la Corte dice que como "sólo ha mediado declaración acerca de la profesión de un culto, manifestación que en sí misma no entraña proselitismo ni anticipa necesariamente su conducta en el fuero externo", entonces "la prohibición que recae sobre las actividades de la secta no puede afectar a la persona en un derecho como es el de permanecer en el país". Si bien la Corte coincide aquí con la interpretación que Bazterrica hace del art. 19 en el sentido de reconocer que la acción de Coito es una acción privada que no puede ser interferida por el estado, parece inferirse que en materia de libertad de cultos autoriza la prohibición de la secta.

<sup>26</sup>CSJN, P. 391. XX; El Derecho, 133-372.

Es la determinación del ámbito de su autonomía como persona religiosa y, sobre el particular, juzga esta Corte que no puede desconocerse sin más y cualesquiera fuesen las circunstancias, el derecho de un ciudadano a verse libre de prestar -en armas- el servicio de conscripción, con fundamento en que ello le causaría un serio conflicto de conciencia, que podría no ser estrictamente religioso."

Finalmente, en lo que podría ser interpretado como el intento más valiente de esta Corte por desprenderse de aquella porción de nuestra esquizofrenia constitucional que nos aparta de la tradición liberal que fundara la Constitución, interpreta el art. 19 de modo de hacerlo compatible con ella: "Es nuestra propia constitución la que reconoce los límites del Estado frente a la autonomía individual. El art. 19 establece la esfera en la que el estado no puede intervenir. La combinación de este artículo con los vinculados a la libertad de cultos y a la libertad de conciencia no permiten dudar respecto del cuidado que los constituyentes pusieron en respetar la diversidad de pensamientos y no obligar a los ciudadanos a una uniformidad que no se condice con la filosofía liberal que orienta a nuestra norma fundamental".

En síntesis, la tendencia original del constituyente no pudo resistir la presión de reconocer a la iglesia católica como religión favorecida de algún modo por el Estado (dependiendo el grado del favor de la forma en que se interprete "sostener" en nuestro art. 2). Sin embargo, la decisión de promover la inmigración europea no católica motivó, simultáneamente con el trato preferencial aludido a una religión determinada, el reconocimiento constitucional de la libertad de cultos. De esto se desprende que, al menos en forma explícita, nuestra constitución mantuvo, en materia de producción normativa, una separación formal entre iglesia y estado. Sin embargo, esta separación no se condice con la incorporación implícita y encubierta de principios religiosos que tanto la Corte, como el Congreso y el constituyente de 1994 han tratado de dismantelar en los últimos quince años.

## II

### **)Existen Razones Para que el Estado Interfiera con el Libre Ejercicio de una Religión Abandonando (Aparentemente) su Justificada Neutralidad?**

Pasemos ahora a nuestro segundo problema. Asumiendo que la neutralidad del estado en materia religiosa se encuentre justificada, el corolario de esta afirmación conduce a la idea de igualdad de trato de todos aquellos que practican alguna religión (o ninguna<sup>27</sup>). Sin embargo, esta igualdad de trato puede tener significados diferentes dependiendo de qué entendamos acerca de cuál es el rol del estado en su relación con las minorías. Por otro lado, la neutralidad del estado tampoco puede derivar en un poder absoluto de los padres respecto de la educación de sus hijos, puesto que ese estado tiene un interés específico derivado del sistema político democrático, en que sus ciudadanos sean hábiles para realizar decisiones autónomas que afectan tanto sus vidas privadas como su rol en un sistema de autogobierno.

---

<sup>27</sup>El paréntesis intenta sólo sugerir esta segunda alternativa en forma tentativa, reconociendo que su aceptación depende de fundamentos complejos y antitéticos con los sostenidos por el propio Alberdi en los textos citados pero consistentes con la interpretación que la Corte ha hecho del art. 19 de la Constitución Nacional en el caso Portillo, tal como se vio precedentemente.

## II.1

### El Estado y el Apoyo a Determinadas Creencias Silenciadas en el Debate Público

)Implica la neutralidad del estado en materia religiosa que éste no debe tomar como dato la situación específica en que se encuentran los miembros de determinadas religiones minoritarias respecto del resto de las creencias organizadas con mayor poder e influencia? )Es irrelevante al momento de regular la libertad de expresión, por ejemplo, el dato de cuál es la relevancia e impacto relativos de cada culto, especialmente si esos desequilibrios tienden a un empobrecimiento del debate público? Para intentar contestar estas preguntas debemos aclarar previamente algunas cuestiones.

Existen muchas formas de describir los elementos más fundamentales de una democracia y diferentes modos de justificar su superioridad frente a otros sistemas de gobierno. A fin de no involucrar a la audiencia en una discusión profunda de filosofía política y teoría democrática, tomaré como rasgo fundamental de la democracia la de ser un sistema de gobierno en el cual aquellos que resultan afectados por las decisiones a tomarse son los mismos que toman esas decisiones. La idea de autogobierno parece ser el común denominador de muchas diferentes formas de describir qué es una democracia<sup>28</sup>. Por otro lado, si nos referimos a la justificación del sistema, debo hacer explícita mi convicción que ella se apoya sobre la superioridad epistemológica en materia moral que la democracia (deliberativa) presenta respecto de otras formas de organizar el proceso de toma de decisiones.<sup>29</sup>

El autogobierno de la ciudadanía implica que ésta deba tomar decisiones públicas para lo cual debe contar con la mayor cantidad de información posible para poder realizar sus opciones. A mayor cantidad de información (en un sentido muy amplio, no sólo data), mayores probabilidades de que la ciudadanía tome mejores decisiones individual y colectivamente. De este modo, la deliberación democrática eleva su superioridad epistemológica en materia moral y ofrece, a su vez, mayores

---

<sup>28</sup>Owen Fiss, *The Irony of Free Speech*, Harvard University Press, 1996, Capítulo 3.

<sup>29</sup>Carlos S. Nino, *La Constitución de la Democracia Deliberativa*, Gedisa, 1998.

probabilidades de decidir correctamente. La discusión pública debe ser, según lo sostuvo el Juez Brennan en *New York Times v. Sullivan*, "ilimitada, robusta, y amplia"<sup>30</sup>, idea que retoma nuestra Corte, especialmente a partir del voto del Juez Petracchi en el caso *Ponzetti de Balbín*<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup>*New York Times v. Sullivan*

<sup>31</sup>*Fallos* .....:.....

Bajo esta visión de la democracia y de su justificación, sólo un debate robusto y amplio puede, si no asegurar, al menos proveer un mayor grado de probabilidades de que el sistema funcione correctamente (de acuerdo con su justificación y cubriendo las expectativas que en él se depositan). Si esto es así, entonces el estado no sólo tiene la obligación (negativa) de no favorecer ninguna posición en especial dentro de las voces que participan del debate público, sino que también debería tener la obligación (positiva) de proveer las herramientas y medios para que aquellos cuya voz no logra acceder al debate público, lo haga a fin de robustecer la deliberación en torno a políticas públicas. Esta idea acerca del rol del estado como promotor de las libertades públicas y no como obstáculo para su ejercicio<sup>32</sup> se extiende a todo el universo regulatorio de la libertad de expresión abarcando el de la exteriorización de la libertad de creencias religiosas y no religiosas.

Tomemos el siguiente ejemplo. La política de salud en torno al virus del SIDA parece demandar una gran cantidad de información acerca de sus causas y, según opiniones expertas bastante extendidas, la promoción estatal del uso de preservativos resulta ser una de las medidas más básicas para combatir la expansión del virus. La Iglesia Católica identifica el uso de preservativos con una práctica abortiva y se opone a este tipo de campañas que resultan ser parte fundamental de una política de salud efectiva pero contrarias a creencias religiosas profundas. Podríamos suponer que, si esta situación se diera en nuestro país, la decisión del estado al que se arribe como consecuencia del debate público que se produzca en cuanto a la política de prevención de la enfermedad será fuertemente influenciada de hecho por la opinión de la Iglesia, dada la enorme cantidad de fieles que ella tiene y el poder que detenta en círculos oficiales. Sin embargo, si volvemos a la justificación de la democracia como autogobierno de la ciudadanía, y a su superioridad moral respecto de otras formas de gobierno, deberíamos acordar que la mejor decisión se adoptará luego de una profunda deliberación en torno a las políticas posibles, sus pros y contras, y los valores que cada decisión, detrás de cada política, se encuentra defendiendo. Este debate, de profundas implicancias prácticas (el tipo de política de salud para combatir una epidemia), depende fundamentalmente del nivel de robustez del debate público. Un debate dominado por una creencia religiosa determinada podría entenderse como sesgado a causa del efecto silenciador de aquella voz que, por su elevado "volumen" no permite escuchar a los disidentes de dentro o de afuera de la iglesia de que se trata<sup>33</sup>.

En este caso, parecerían existir buenas razones para que el estado provea a aquellos que sostienen creencias o ideas diferentes (no sólo religiosas) los medios necesarios (aunque no sólo económicos) para acceder al debate público o, al menos, no favorezca la expresión de aquellos cuya expresión ya se encuentra asegurada por el poder e influencia relativo que detenta en una sociedad determinada. Este "abandono" por parte del estado de su neutralidad para permitir una mejora del debate público parece estar justificada a la vez de ser radicalmente opuesta al mandato constitucional

---

<sup>32</sup>Fi ss, *The Irony of Free Speech*.

<sup>33</sup>Fi ss, *The Irony of Free Speech*, Capítulo 1.

de "sostener" el culto católico, cuando es éste el culto cuya voz resulta ser más exitosa en el debate público.

Esta perspectiva es consistente con la idea de igualdad, entendiendo por ella la obligación del estado de no discriminar e incluir en el debate público el mayor número de voces posible. Me explico: una forma habitual de entender el significado del principio de igualdad ante la ley que nuestra constitución establece en su artículo 16<sup>34</sup>, es la de que aquél implica que todos debemos recibir igual trato por parte del estado en materia de ejercicio de derechos. Sólo para representar esta postura más gráficamente, me parece que ella podría identificarse con la idea de "separados pero iguales" defendida por la Corte Suprema de los Estados Unidos en el caso Plessy v Ferguson (1896)<sup>35</sup>. En él la Corte sostuvo que el mandato de igualdad ante la ley se satisfacía con la posibilidad de que negros y blancos tengan un derecho igual a recibir educación, sin importar si el sistema que proveía esa educación se construía sobre el principio de segregación racial. La Corte se pregunta, si blancos y negros pueden recibir la educación que les asegura la constitución, ¿cuál es el problema de que lo hagan en establecimientos segregados? ¿Cuál es la afectación ocasionada por ejercer un derecho segregadamente? Esta idea de la Corte era, sin embargo, contraria a las intuiciones de aquéllos que veían en la segregación misma, más allá de la posibilidad de ejercer los derechos (cosa que tampoco era verdad), el desafío al mandato constitucional de igualdad de trato. Esta segunda intuición fue la que impulsó la decisión de la misma Corte en 1954 en el famoso caso de Brown v. Board of Education<sup>36</sup>. En ella los jueces revirtieron la opinión que el tribunal diera en Plessy, sosteniendo que, a pesar de la posibilidad de ejercer del mismo modo el derecho a la educación (lo cual también se encargaron de demostrar que no era totalmente correcto), el mero hecho de que este derecho se ejerza en forma segregada por motivos de raza producía un daño a los niños de raza negra que veían afectada su autoestima y desarrollo personal autónomo. Ahora bien ¿qué es lo que condujo a la Corte a tomar estas dos decisiones de carácter opuesto con una diferencia de menos de sesenta años? Creo que la diferencia radica en una concepción diferente acerca de lo que da fundamento a un sistema democrático y conceptos diversos (y antitéticos) de lo que "tolerancia" significa para ambas decisiones.

---

<sup>34</sup>Art. 16 de la Constitución Nacional: ". . . . ."

<sup>35</sup>. . . . US. . .

<sup>36</sup>347 US 483.



Seré muy esquemático. Una idea de democracia entendida como sistema de toma de decisiones basado en la negociación de preferencias prepolíticas<sup>37</sup>, necesariamente se asocia con una idea de tolerancia que llamaré débil y que se reduce al concepto de "mero respeto". La tolerancia en sentido débil ha sido defendida tanto por pensadores y activistas considerados conservadores que consideraban que, como en Plessy, les era funcional a la idea de segregación racial sin agredir el principio de igualdad de trato, como por pensadores radicales asociados a posiciones "multiculturalistas". Estos últimos, de los cuales es un exponente claro Charles Taylor<sup>38</sup>, sostienen que la idea de tolerancia implica el derecho de los grupos a ser dejados solos de modo que el estado no interfiera con sus prácticas cotidianas, entendiendo que esta especie de autosegregación ofrece las condiciones necesarias para la preservación del grupo cultural (o religioso) al que se pertenece. La derivaciones lógicas de esta idea débil de tolerancia son las de una raquítica interferencia estatal en materia religiosa, cultural, étnica, etc. Ella es perfectamente compatible con un sistema de escuelas segregadas (autónoma o heterónomamente).

---

<sup>37</sup>Cass Sunstein, *The Partial Constitution*,

<sup>38</sup>Charles Taylor, "The Politics of Recognition", en Amy Gutmann (ed.), *Toleration*, Princeton, ...

En el otro extremo tenemos concepciones que consideran a la democracia como un sistema deliberativo de toma de decisiones en el que las preferencias son políticas en lugar de prepolíticas.<sup>39</sup> Es decir, los actores de este sistema ingresamos a él sólo con intuiciones acerca de lo que consideramos son nuestras preferencias pero ellas se forman, en realidad, en el proceso deliberativo. La política es el ámbito donde se construyen las preferencias, en lugar de ser la esfera donde ellas llegan definidas para ser negociadas. Esto supone mucho más que una idea de tolerancia débil. Ello demanda de los actores políticos, de los ciudadanos, una actitud vinculada con la posibilidad de escuchar al otro, de entender sus necesidades y de ser capaces de ponernos en su lugar para poder así contruir un consenso en torno a valores. Es algo similar a lo que Kronman llama entendimiento empático (*sympathetic understanding*)<sup>40</sup> y Gutmann, Macedo y Rawls denominan respeto mutuo. Mientras la tolerancia débil puede encontrarse en modelos como el de las audiencias públicas previas a una decisión de la administración o del Congreso, en los que diferentes oradores presentan sus posiciones frente a un micrófono sin entrar en diálogo unos con otros; la tolerancia fuerte o robusta se asemeja a la actitud que adoptan aquellos que participan de un jurado, dándose razones unos a otros para arribar a una decisión que resulte aceptada por todos. La idea de tolerancia débil admite una igualdad de trato que puede ser excluyente de grupos minoritarios (o mayoritarios). El concepto de tolerancia fuerte asocia la idea de igualdad de trato con el de no discriminación e inclusión. Si admitimos esto, la actitud del estado en materia de neutralidad religiosa, puede ser definida de modo muy diferente si se sigue una idea de tolerancia débil o de tolerancia fuerte. Igualdad de trato puede implicar exclusión o inclusión, dependiendo de qué es lo que entendamos por tolerancia. La neutralidad tolerante de Plessy no sería considerada como trato igual/no discriminatorio por la neutralidad tolerante de Brown.

## II.2

### **El Estado y la Educación Liberal Obligatoria (Contraria a las Creencias Religiosas de los Padres)**

Más allá de intentos como los mencionados por redefinir la neutralidad del estado en materia religiosa, ella se asocia usualmente con cierta idea de tolerancia entendida como mero respeto de la diferencia. Sin embargo, como vimos, el concepto mismo de tolerancia depende de ciertos valores o principios sobre los que ella se apoya y fundamenta. Para ciertas minorías religiosas, ser tratado igual o tolerantemente por el estado implica ser dejados solos, sin resultar objetos de restricción o limitación alguna en el ejercicio de su culto o prácticas culturales. Para otros, resulta altamente intolerante cualquier trato que se llame igualitario que no implique la inclusión de los grupos minoritarios en el debate público. La primera visión parece ser paradigmática de posiciones multiculturalistas y la segunda de cierto tipo de liberalismo cosmopolita. Para esta última, trato igual no necesariamente implica inexistencia de discriminación<sup>41</sup>. Ciertas minorías pueden considerarse a

---

<sup>39</sup> Ni no, Sunstein, Habermas

<sup>40</sup> Anthony Kronman, *The Lost Lawyer*,

<sup>41</sup> Roberto Saba, "Discriminación, trato igual e inclusión", en Christian Courtis y Martín Abregú, eds., *La aplicación de los tratados sobre derechos*

sí mismas discriminadas por el hecho de no se incluídas a pesar de que "formalmente" puedan gozar de los mismos derechos de las mayorías. Ser tolerante respecto de la minoría negra en los Estados Unidos no parecía ser consistente con la tesis de igualdad de trato elaborada por la Corte en el caso Plessy. En Brown, la Corte admitió que el trato igual de Plessy implicaba un trato discriminatorio -- yo agregaría "intolerante" -- respecto de la minoría afroamericana en los Estados Unidos.

Sin embargo, el surgimiento de articuladas y fuertemente fundamentadas posiciones denominadas "multiculturalistas", ha dejado paso a un concepto de tolerancia asociado con el reconocimiento de las diferencias para la construcción de una "política de la identidad". En este sentido, Taylor sostiene que los grupos minoritarios deben ser protegidos del peligro asimilacionista por parte de la cultura o grupo mayoritario o dominante. Considera que los grupos tienen un derecho a preservar sus culturas y creencias, así como las tradiciones y prácticas derivadas de ellas. Esta tolerancia apoyada en la idea negativa de no interferencia y preservación de las minorías es lo que ya he calificado como tolerancia en un sentido débil. Esta tolerancia no requiere ningún esfuerzo por incluir a los grupos minoritarios sino que, por el contrario, considera cualquier intento de inclusión una amenaza asimilacionista e intolerante.

No obstante lo expuesto, existe un caso crítico en el que la idea de tolerancia débil parece impedirle al estado tomar intervención cuando la intuición del liberal parecería justificarla. Me refiero concretamente a la situación en la que la falta de interferencia del estado, justificando su decisión en la idea de tolerancia antes descripta, le impide crear las condiciones que permitan el desarrollo autónomo como persona y como ciudadano del niño que recibe una educación religiosa que sus padres consideran correcta y resulta ser un obstáculo para su desarrollo autónomo (desde el punto de vista del liberal de la autonomía, claro). El derecho de los padres a educar a sus hijos de acuerdo a sus propias creencias<sup>42</sup> puede entrar en conflicto con la obligación del estado de asegurar el ejercicio de la autonomía de los individuos tanto para su propio desarrollo personal como para asegurar la precondition necesaria del funcionamiento de una democracia entendida como sistema de autogobierno en el que los ciudadanos toman decisiones autónomas de índole política.

Si una cierta religión sostiene principios, creencias y prácticas contradictorias con el desarrollo autónomo de los niños de una comunidad determinada, ¿se podría considerar que la interferencia del estado a fin de evitar esta situación resulta contraria a la idea de neutralidad y, por lo tanto, sería ella violatoria de la obligación en cabeza del estado de tratar igual a todas las religiones? ¿Qué significa "igualdad de trato"? ¿Significa acaso "no interferencia a cualquier costo", incluso en perjuicio del desarrollo autónomo de los menores y en desmedro de la calidad deliberativa de la democracia? ¿Está la interferencia sólo justificada cuando esté en juego el desarrollo autónomo de la persona o existe un elemento político relevante que hace necesaria la interferencia del Estado?

---

<sup>42</sup>Como lo prescribe, por ejemplo el art. 12.4 de la Convención Americana de Derechos Humanos: "Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones."

Para poder contestar, o intentar responder estas complejas preguntas, me parece necesario reconsiderar el concepto de democracia que presupone una idea diferente de tolerancia (ver apartado anterior). Desde mi punto de vista, la idea de tolerancia fuerte o robusta que defendí más arriba, se relaciona necesariamente con la idea de "exposición" (exposure). En este sentido, liberales sustantivos (comprehensive liberals) como Gutmann<sup>43</sup>, liberales políticos (political liberals) como Rawls<sup>44</sup> o Macedo<sup>45</sup>, y autores como Shapiro<sup>46</sup>, Brighouse<sup>47</sup> o Coleman<sup>48</sup>, comparten la idea de que es imposible promover la tolerancia (entendida en el sentido que requiere la democracia deliberativa) sin asegurar una mínima exposición a las diferencias<sup>49</sup>.

---

<sup>43</sup>Amy Gutmann,

<sup>44</sup>John Rawls, Political Liberalism,

<sup>45</sup>Macedo,

<sup>46</sup>Ian Shapiro,

<sup>47</sup>Brighouse

<sup>48</sup>Coleman,

<sup>49</sup>El caso Mozert de la Suprema Corte de los Estados Unidos, ofrece un ejemplo interesante para pensar este problema.

Me parece que es posible sostener que existe una conexión fuerte entre los presupuestos y exigencias que demanda el funcionamiento de un estado liberal y el concepto de tolerancia que se asocia con él, el cual, a su vez, implica la necesidad de que en el proceso educativo los niños se expongan a las diferencias, convivan con ellas y aprendan a comprenderlas. Para los multiculturalistas esto implica aceptar que el valor de la autonomía prevalezca sobre el de la diversidad desde que la exposición pone en riesgo de asimilación a los grupos menos poderosos. Ello conduce también a una división dentro del mismo pensamiento liberal entre los denominados liberales de la autonomía<sup>50</sup> que sostienen que el estado liberal y democrático requiere de la tolerancia fuerte, y los liberales de la diversidad que afirman que aquél es compatible con el concepto de tolerancia débil. En síntesis, el desacuerdo entre ambos tipos de liberales radica en sus diferentes visiones acerca de qué es lo que hace distintivo a un estado democrático liberal y si lo que el liberalismo protege y promueve es la autonomía o la diversidad. Otros, como Raz, en una variante conciliatoria que los liberales de la diversidad podrían tomar como una forma disimulada de contrabandear un liberalismo de la autonomía, sostienen que la diversidad es precondition de la autonomía, en el sentido que la primera provee del contexto en el cual los individuos pueden realizar elecciones significativas<sup>51</sup>.

Esta discusión acerca del rol del estado liberal respecto de la promoción de la autonomía o la preservación de la diversidad no es una discusión inocua. La posición que se adopte al respecto conducirá a una definición particular de la misión de la educación cívica que, a su vez, definirá los límites de la interferencia del estado en el derecho reconocido a los padres a educar a sus hijos de acuerdo a las creencias que consideren correctas.

---

50

<sup>51</sup> Joseph Raz, citado por Walzer en *On Tolerance*. Esta idea es criticada por Kukathas, Larmore y Galston, quienes sostienen que el liberalismo se vincula con la idea de diversidad y no de elección. Estos últimos afirman que la libertad de elección tiende a la uniformidad.

De este modo, para los liberales (de la autonomía), la misión de la educación (cívica) es fundamentalmente la de "enseñar" autonomía. Gutmann, por ejemplo, señala que la "necesidad de brindar educación cívica se desprende del ideal democrático de compartir la soberanía política como ciudadanos".<sup>52</sup>

Por otra parte, aun si aceptamos una posición del tipo "liberal de la autonomía", persisten diferencias en cuanto a la finalidad o misión que esa enseñanza de la autonomía persigue, lo cual complica aun más el panorama y conduce a políticas educativas diversas. Déjenme esbozar algunas respuestas acerca de esta misión de la educación cívica liberal desde la perspectiva de diferentes autores a modo de mapa de la discusión. La enseñanza de la autonomía puede justificarse en la necesidad de:

- a) que los ciudadanos sean capaces de participar en el proceso de toma de decisiones de una democracia deliberativa (Gutmann, Dewey);
- b) que los individuos logren convertirse en personas libres e iguales (o autónomas?) (Gutmann, Rawls)
- c) que la gente pueda vivir lo que ellos consideran que es una "buena vida" (Brighouse, Kymlicka<sup>53</sup>)
- d) que las personas sean capaces de "dar un tipo de consentimiento que sea relevante para la legitimidad de las institucines liberales" (Brighouse<sup>54</sup>)

---

<sup>52</sup>Amy Gutmann, *Democratic Education*, p. 51.

<sup>53</sup>Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, pp. 80-84

<sup>54</sup>Brighouse, p. 734.

De estas esquemáticas presentaciones de manifestaciones probables acerca de la finalidad de la educación cívica, se desprenden algunos desacuerdos relevantes entre las diferentes nociones. Enfrentado tanto con Gutmann y su idea de enseñar autonomía, como con Galston y su necesidad de enseñar lealtad cívica, autores como Brighouse sostienen que ambas nociones acerca de cuál es la misión de la educación cívica condicionan el consentimiento, que es lo único que permite justificar el gobierno democrático<sup>55</sup>. En este sentido, Brighouse sostiene que el estado debería retirarse completamente de la esfera de la educación cívica y señala que ni la autonomía ni la lealtad cívica constituyen su misión. El fin de la educación, dice, es el logro de la justicia, en el sentido de que "cada individuo tenga una oportunidad significativa de vivir la vida que es buena para él o ella", según su propio juicio. Para lograr esto, se necesita tener alguna idea de qué es lo que significa vivir bien<sup>56</sup>. Esto es lo que él llama argumento instrumental, siguiendo a Shapiro<sup>57</sup>. De este modo, siendo menos dogmático que Gutmann, pero con un argumento similar, Brighouse sostiene que la educación relacionada con la autonomía y la deliberación no son infalibles, pero los niños adquieren así ciertas destrezas que les permitirán ser más capaces de elegir y comparar entre formas de vida<sup>58</sup>. En síntesis, para Gutmann la educación debería ser promotora de autonomía mientras que para Brighouse ella debería ser sólo facilitadora de autonomía. Mientras la primera busca asegurar la autonomía de los ciudadanos, el segundo persigue la finalidad de darles la posibilidad de ser autónomos<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup>Brighouse, p. 727.

<sup>56</sup>Brighouse, p. 729.

<sup>57</sup>Ian Shapiro, p. 165.

<sup>58</sup>Brighouse, p. 729. Ver también Joseph Raz, *The morality of Freedom*, pp. 369- 370.

<sup>59</sup>Brighouse, pp. 733- 734.



Tomemos ahora un ejemplo para ver cómo juegan estas visiones acerca de la finalidad de la educación cívica en un caso concreto como es el del Programa de Lecturas que fue objeto de discusión en el caso Mozert. En este caso, una madre católica se oponía a que su hijo fuera obligado, como parte de su educación escolar que recibía, a leer determinados textos que consideraba contrarios a sus creencias religiosas. ¿Cuál sería una buena justificación de un programa como éste? Desde la perspectiva de liberalismo sustantivo (comprehensive liberalism), el programa se justificaría en la misión que la educación tiene para Gutmann o Dewey: la promoción de "la deliberación racional entre modos de vida"<sup>60</sup>. Estas lecturas, si bien contrarias a las creencias religiosas de los padres del alumno, lo exponía a este último a una variedad de planes de vida alternativos de donde escoger como persona autónoma. Coleman coincidiría en los fundamentos pero sólo estaría en desacuerdo respecto del modo en que se persigue ese objetivo, sosteniendo que se lograría mejor ese resultado por medios pedagógicos pero no necesariamente utilizando un programa de lecturas<sup>61</sup>. Liberales políticos (political liberals) como Rawls o Macedo estarían de acuerdo con los liberales sustantivos. Una vez más, todos ellos se preguntan lo mismo: ¿Cómo puede enseñarse la tolerancia sin exponer a los niños a la diversidad y demandando que se abstengan de considerar como verdaderas sus propias convicciones, al menos por razones políticas<sup>62</sup>? Coleman diría que no necesitamos forzar a los niños a estudiar siguiendo un curriculum democrático liberal (como sí sugieren Gutmann y Macedo), sino que podríamos lograr el mismo objetivo democrático liberal por medio de pedagogías cívicas. Bajo esta perspectiva, un Programa de Lecturas, como el propuesto en el caso Mozert, no sería necesario. Sin embargo, Coleman no nos ayuda a reconocer qué hacer si fundamentalistas religiosos desafiaran estas pedagogías.

En síntesis, la posibilidad de que el estado interfiera con la decisión de los padres respecto de la educación que deben recibir sus hijos, se encuentra determinada por la concepción de democracia que se acepte como válida y la idea de tolerancia que de ella se desprenda. Posiciones asociadas a la preservación de las culturas minoritarias y un liberalismo que considere prioritaria la protección de la diversidad a costa de la autonomía entran en conflicto con el liberalismo cosmopolita o el de la autonomía. Sólo una vez que podamos justificar una decisión que nos conduzca en alguno de estos sentidos podremos interpretar si la decisión de los padres en materia de educación de sus hijos se encuentra, ocasionalmente, afectando derechos de terceros y, por lo tanto, autorizando la interferencia del estado (por ejemplo desde la interpretación liberal de nuestro art. 19).

---

<sup>60</sup>Amy Gutmann, *Democratic Education*,

<sup>61</sup>Coleman,

<sup>62</sup>Macedo, *Ethics*, p.70.