



Pluralismo religioso, multietnicidad y bioderecho

*Giuseppe Dalla Torre**

Resumen

Luego de haber puesto de relieve el fenómeno del renacimiento del hecho religioso en la actual sociedad secularizada, gracias incluso al inmenso fenómeno inmigratorio, se describe el impacto del pluralismo étnico-religioso sobre las tradicionales realidades de los ordenamientos jurídicos del Estado: impacto vuelto todavía más problemático por la aparición de nuevos poderes, en particular el técnico-científico, intolerantes de una heterorreglamentación no sólo sobre el plano ético, sino también sobre el plano jurídico. Se pone por tanto en evidencia una creciente ambigüedad que envuelve al bioderecho: Por un lado la nueva exigencia de reconocer el reivindicado “derecho a la diversidad” por parte de las diversas formaciones étnico-religiosas; por otro lado la exigencia de una reglamentación jurídica uniforme como garantía de la ordenada convivencia en torno a una escala de valores que tenga en la “vida” el bien central y último a salvaguardar.

Entre las conclusiones a las que se llega está primeramente aquella por la que la pacífica convivencia en una sociedad multiétnica y multireligiosa puede ser asegurada, en el res-

* Profesor ordinario de Derecho Eclesiástico, Libera Università Maria Ss. Asunta (LUMSA), Roma (E-mail: rettorato@lumsa.it).



peto de las diversas tradiciones y culturas, a través de recurrir a moderados y sabios reconocimientos de espacio al derecho personal al interior de los ordenamientos del Estado, pero dentro de los límites rigurosos puestos por las exigencias de la tutela de la dignidad humana. Esto toca también la cuestión de los “nuevos poderes” que, en el contexto de la sociedad globalizada, imponen una reelaboración de la idea de derecho que, partiendo del cuadro de un sistema de fuentes que tiende siempre más a ser organizado no según la jerarquía sino según la competencia, se inspire al principio del reconocimiento del ser humano en su dignidad, independientemente de su pertenencia étnico-religiosa. Finalmente se pone en evidencia la inaceptabilidad de un “derecho débil”, sólo de procedimiento, porque es substancial negación de la función misma del derecho, que es aquella de prevenir y/o dirimir los conflictos entre intereses en juego y, por tanto, los contrastes entre las partes de la sociedad, diferenciando en la relación los sujetos más débiles; así como se pone en evidencia que el precioso bien de la laicidad del Estado no es –como por el contrario frecuentemente se considera– salvaguardado por un “derecho débil”, sino sólo por un derecho justo.

Abstract

Religious pluralism, multiethnicity and biolaw

After being noticed the phenomenon of the rebirth of the religious fact in today's secularized society, it is described also the impact of the ethnic-religious pluralism in the traditional realities of the government juridical arrangements; impact made even more problematic for the ascent of new powers, particularly that technical-scientific, impatient to an heteroregulation not only on the ethical plan, but also on the juridical plan. It is put therefore in evidence an increasing ambiguity that invests



the biojuridical: from one side the new demand to recognize the vindicated “law to difference” from different ethnic-religious formations; from the other the demand of a uniform juridical regulation to guarantee of the orderly cohabitation around to a scale of value that has in “life” central and ultimate good to safeguard.

Between the conclusions which the author comes it is, first of all, that for which the peaceful cohabitation in a multiethnic and multireligious society can be assured, in the respect of the different traditions and cultures, through the recourse to moderate and wise recognition of space to the personal law into the government arrangements, but in the rigorous limits set by the demands of guardianship of human dignity. This also touches the matter of new powers that, in the context of globalization, impose a new elaboration of the idea of law that, departing from the picture of a system of sources that extends more and more not to be organized according to hierarchy but according to competence, inspire to the principle of the recognitions of the human being in its dignity, independently from the ethnic-religious affiliation. Finally it is put in evidence the unacceptability of a “weak law”, just procedural, as substantial negation of the law function itself, which is that to prevent and/or to settle the conflicts between affairs at stake and, therefore, contrasts between the parts of the society, defending in the relationship the weakest subjects; as it is evidenced that the precious good of laity of the State is not –like instead it is often considered– safeguarded by a weak law, but only by a correct law.

Palabras clave: pluralismo religioso, multiethnicidad, bioderecho, derecho débil, derecho laico.

Key words: religious pluralism, multiethnicity, biolaw, weak law, lay law.



G. DALLA TORRE

Pluralismo religioso y multiétnicidad: consideraciones preliminares

Contrariamente a cuanto se ha pregonado hace años por estudiosos de la sociología, el hecho religioso ha venido conociendo, en lo últimos tiempos, un imprevisto y, en ciertos aspectos, increíble crecimiento.

Muchas y complejas son las razones del fenómeno, el cual parecería una evidente e insanable contradicción con las derivaciones de una secularización que, en las áreas geopolíticas más desarrolladas del planeta, parece haber alcanzado sus confines extremos. En efecto, parece ser un inexplicable “regreso” según quienes consideran la secularización, no sólo y no tanto el abandono de comportamientos de tipo sacro, cuanto el “final del tradicionalismo y de la superstición e inicio de un proceso que lleva a los hombres a un actuar en modo experimental y pragmático, racional y basado sobre conciencias científicas, que pueden ser sometidas a verificación y abandonadas apenas se revelen inadecuadas”;¹ de cuantos consideran la historia como una evolución lineal e irrefrenable de la religión, concebida como fábula, mito, superstición; a la razón, que se expresa en una ciencia experimental que no tiene dogmas, es decir formulaciones indiscutibles e inmodificables, sino adquisiciones científicas caracterizadas por su discutibilidad y provisoriedad.

Para quien considera que el hombre y la sociedad no sólo pueden prescindir programáticamente de Dios, sino que se deben proponer borrarlo.² Aquella que ha sido definida la “*revanche de Dieu*”³ aparece como un fenómeno regresivo que obligatoriamente debe ser combatido. Se trata de un acercamiento al problema religioso que parece ignorar inmensos esfuerzos de pensamiento, como aquel de un Agustín o de un Tomás, tendientes a demostrar la posible concordia entre religión y razón, y que, partiendo de una premisa originaria “*etiamsi Deus non daretur*”, llega frecuentemente a conclusiones marcadas por una fuerte ideologización. De este punto de vista, la reciente pretensión del Estado francés de prohibir no sólo la exposición de símbolos religiosos en lugares públicos, sino también el personal uso de símbolos religiosos cuando uno se encuentre en el mismo tipo de lugares —como son los escolares— constituye un hecho de tan clara evidencia, como de evidente iliberalidad.⁴



Probablemente, el crecimiento del fenómeno religioso está ligado a la nota dinámica de las evoluciones sociales, culturales y de la moda, por las cuales, llegados a los extremos de una posición, se suscitan y terminan por prevalecer ímpetus contrarios que atraen al cuerpo social en la dirección opuesta. Así, por ejemplo, se podría comprender por qué a un siglo tan libertino como el XVIII, se haya seguido un siglo rigorista y puritano al máximo como el XIX. Por tanto, la *revanche de Dieu* no sería otra cosa que la inevitable reacción de una sociedad que, partiendo de la tesis, hipotéticamente asumida del *etiamsi Deus non daretur*, ha llegado a hacerla constituir un fundamento sobre el cual construir la vida social y el propio ordenamiento.

Por otra parte, es necesario admitir que las dimensiones más relevantes, desde el punto de vista numérico o cualitativo del crecimiento del fenómeno religioso en las sociedades contemporáneas, y señaladamente en aquellas marcadas por la secularización, están ligadas a otro macrofenómeno que marca la edad contemporánea. Después de siglos de civilización estancada, arraigada al punto de formar en la opinión común que el estancamiento fuese el punto de llegada de un proceso evolutivo y por tanto sinónimo de civilidad, que parece ver el advenimiento, nuevamente, de una civilización nómada. No han sido los individuos, como por siglos se habían habituado, sino los pueblos, quienes se han puesto en movimiento recorriendo, como siempre ha sucedido en la historia, los caminos que conducen allá donde la abundancia y la disponibilidad de bienes ofrecen perspectivas de mejores condiciones de vida.

Se trata de movimientos que llevan a descompagnar culturas; que vuelven a proponer los problemas antiguos de una convivencia entre las diversidades; que abaten las barreras no sólo físicas de los confines estatales, sino culturales y de ordenamientos, que en los últimos dos siglos han llevado a hacer coincidir ciudadanía y nacionalidad, pertenencia política y pertenencia cultural, misma lengua y mismo Estado. En la sociedad objeto de inmigración, se llega a reproducir cuanto la Europa occidental ha conocido a partir del siglo XVI, como consecuencia del proceso de fragmentación religiosa activado por la Reforma. Pero en forma más amplia y compleja; más amplia, porque la pluralización no nace de divisiones internas de la misma “familia religiosa”, el cristianismo, sino del acrecentarse de presencias religio-



G. DALLA TORRE

sas heterogéneas y hasta absolutamente incompatibles entre ellas; más compleja, porque la pluralización religiosa, en cuanto “heteróloga”, implica la introducción en el cuerpo social de valores incluso éticos y culturales del todo deformes respecto a aquellos tradicionales.

En fin, el renacimiento del fenómeno religioso en las sociedades fuertemente secularizadas establece el problema, nuevo, de la convivencia de tablas de valores éticos fuertemente diferenciadas entre ellas y frecuentemente en irreconciliable contradicción. Esto vale para los fenómenos, incluso presentes, de renacimiento “endógeno”, porque tal renacimiento no se presenta automáticamente en las formas antiguas sino, en la mayor parte de los casos, en formas nuevas que proponen problemas (incluso) éticos inéditos, como bien demuestran ciertas prohibiciones que nacen de lecturas fundamentalistas de textos sacros de la tradición judeo-cristiana (por ejemplo, al delicado tema de las transfusiones de sangre), por parte de realidades confesionales nuevas que nada tienen que ver con el judaísmo ni con el cristianismo. Cuanto se ha observado vale incluso, a mayor razón, para los fenómenos de renacimiento “exógeno” del hecho religioso, como igualmente es demostrado por ciertas prohibiciones de las cuales, incluso en el ámbito biomédico, son portadoras de componentes de la inmigración de Países islámicos.⁵ Y eso, aún sabiendo bien que determinadas tablas de valores éticos y ciertas costumbres sociales, a veces, son llevadas por una cultura más que, en sentido estricto, por una religión. Es, notoriamente, el caso de las prácticas de mutilaciones sexuales femeninas tradicionalmente radicadas en la cultura de poblaciones que religiosamente se aferran al islamismo. Dado que permanece el hecho de que algunas prácticas son producto de una cultura y no de una religión, ésta se mantiene siempre como el vehículo más fuerte y eficaz de transmisión de aquella.

El impacto del pluralismo étnico-religioso sobre las realidades ordenadoras tradicionales

El impacto del pluralismo étnico-religioso sobre realidades ordenadoras tradicionales tiene efectos de dimensiones no insignificantes, aunque con frecuencia poco presentes en la conciencia de los contemporáneos.



Los fenómenos de fragmentación de las religiones tradicionales y de secularización, constituyen actualmente potentes factores de problematicidad sobre el plano jurídico. En efecto, la pluralización de la sociedad, desde el punto de vista (incluso) religioso pone en crisis normas y estatutos jurídicos transmitidos por la historia. Como en el caso del aborto: hasta hace menos de medio siglo, en los ordenamientos europeos y americanos era formalmente considerado un delito, en correspondencia a un condividido sentimiento moral; posteriormente esto ha venido a menos, arrastrando consigo la desaparición del delito y la afirmación de una legislación más o menos ampliamente permisiva de la interrupción voluntaria del embarazo.

A este propósito cabe hacer notar una dinámica singular de la psicología individual y social. En el sentido que la fuerza de una norma positiva que prohíbe u obliga, su efectividad no se funda tanto en el temor de la sanción y, por tanto, sobre la capacidad coercitiva del poder público, cuanto sobre la conciencia individual o social, ya que tal norma es respetada *in foro esterno* en la medida en la cual constituye la expresión jurídica de un valor cultivado *in interiore homine*. La generalidad de los miembros de la sociedad no mata o no roba por temor de la policía o de los jueces; es decir, por temor de la reacción de fuerza del Estado, sino porque las disposiciones del código penal que castigan el homicidio o el robo encuentran plena correspondencia en el sentir interior de cada uno. Tan es así que la disuación de la amenaza de la intervención de la fuerza del Estado parece relativamente eficaz, si no incluso del todo ineficaz e inútil, en relación con la criminalidad habitual que no cultiva aquellos valores éticos.

El cuadro resulta ulteriormente complicado por el hecho que, como ya se ha señalado, hoy la fragmentación social es también efecto de los fenómenos inmigratorios, que hacen presente en contextos originariamente homogéneos desde el punto de vista étnico-religioso –y por tanto también ético– paradigmas culturales y de valores completamente extraños. En fin, pluralismo “endógeno” y pluralismo “exógeno” concurren en provocar y poner en crisis el sistema de valores tradicionales sobre los cuales se apoya el orden jurídico positivo.

Sobre este punto es bueno precisar que, contrariamente a cuanto no raramente se cree, no existe un derecho positivo “neutral” respecto a los valores. Toda norma positiva expresa un “valor”, conduce un



G. DALLA TORRE

valor en la sociedad; la voluntad del legislador encerrada en el precepto normativo de alguna manera, arranca de la sociedad, con sus tablas axiológicas, y a ella regresa en forma jurídicamente preceptiva, de algún modo reforzando y, si es el caso, reelaborando el elemento valorativo de partida. El hecho es de clamorosa evidencia en algunos ámbitos del ordenamiento jurídico positivo, como por ejemplo el penal, donde las normas inmediatamente expresan un valor que se intenta proteger. Pero también en esos ámbitos del ordenamiento que parecen más lejanos o incluso extraños a la problemática de valores, la norma positiva no es nunca neutral. Qué cosa parece más lejana del terreno de los valores y viceversa, más marcado por el formalismo extremo como el derecho procesal; y, sin embargo, parecerá justa la sentencia pronunciada por un juez no imparcial o en relación con quien, ignorante del hecho de que se procedía en su contra, no se pudo defender en el juicio. Esto significa que las, si bien áridas y formalísticas disposiciones de los códigos de procedimiento en el tema de recusación del juez o de invalidez de las notificaciones de los actos jurídicos, más allá de un (quizá) exasperado formalismo, están dirigidas a tutelar un valor; como el de una sentencia justa. En el fondo de esta perspectiva, todos los recientes debates sobre el tema del “justo proceso”, no hacen otra cosa que evidenciar el dato por el cual el proceso expresa “valores” y está dirigido a tutelar “valores”.⁶

El derecho positivo, por tanto, no es “neutral”. Si acaso es, o debería ser, “laico”; es decir, no expresión de esta o aquella posición ética, sino de la única ética, que es aquella de la justicia.⁷

Para regresar a la cuestión del pluralismo étnico-religioso, es del todo evidente que la fragmentación que se deriva, en cuanto a valores éticos subsistentes en el cuerpo social, pone al jurista un doble problema: el debilitamiento del ordenamiento positivo por el debilitamiento de las tablas de valores tradicionales sobre los cuales se apoyaba; la creciente dificultad de innovar el ordenamiento por las dificultades que el legislador encuentra en el acto de producir nuevas normas, en el elaborar preceptos que tengan como “mínimo denominador común” los diversos valores subsistentes en la sociedad o, al menos, que lleguen a ser mediación entre ellos. Allá donde esto no suceda, en la medida en que la elección del legislador acogerá las instancias éticas de una parte pero no de la otra, se expondrá ineludible-



mente al riesgo de formas más o menos acentuadas y difusas de resistencia a la ley, comenzando por la objeción de conciencia.⁸ No es por azar que las sociedades contemporáneas se vuelven –por decirlo con una abusada pero eficaz citación weberiana⁹– “politeistas” desde el punto de vista ético, tanto más crecen en la sociedad, en número y en tipo, las objeciones de conciencia. Se podría llegar a decir que el fenómeno de las objeciones de conciencia se está convirtiendo en el “papel tornasol” del grado de fragmentación de la sociedad en cuanto a escala de valores.

Se trata de riesgos que ponen en evidencia la incapacidad del legislador para ordenar la sociedad y que, en las proyecciones de las evoluciones más excesivas y radicales de los fenómenos de resistencia a la ley, hacen entrever la disolución del compaginamiento social y la disgregación de la propia sociedad política. No ha sido por casualidad que los Estados hayan sido reacios a reconocer, legislándolas, las formas de objeción de conciencia.

De frente a tales riesgos se propone una doble y peligrosa disyuntiva. Por un lado, la tentación, bastante fuerte, para el legislador de no intervenir en el reglamentar la realidad fenoménica, dando lugar al tan frecuentemente denominado *far-west*; por otro, lado la tentación, igualmente fuerte, para el legislador, de quedarse en el umbral del “derecho débil”, es decir, de una disciplina meramente reglamentaria.¹⁰ Se trata de ambas disyuntivas peligrosas, porque conducen a una anonimidad que substancialmente legitima en el conflicto de los intereses en juego, las razones del más fuerte respecto a aquellas del más débil. Porque en el caso del “derecho débil”, el legislador vacía de sentido la regla jurídica, renunciando a perseguir aquello que es propio del derecho: la justicia en las relaciones interpersonales y la tutela del más débil en la relación (*ius quia iustum*); en el caso de la renuncia a la misma regla jurídica, él incluso, se rebaja a legitimar la violencia del más fuerte (*ius quia iussum*).¹¹

Evolución de las reivindicaciones jurídicas del fenómeno religioso

Para completar mejor el cuadro, es ahora necesario dirigir la atención a la fenomenología que, al menos en las sociedades occidentales, ha marcado en los últimos siglos el devenir del hecho religioso.



Al inicio está el principio de la religión como factor que identifica la sociedad política y que une sus componentes en un cuerpo social organizado: la fundamentación de la ciudadanía sobre la común fe religiosa es un paradigma afirmado con la Paz de Augusta (1555), en aquella forma del “*cuius regio eius religio*” que posteriormente se ha definitivamente consagrado en la Paz de Westfalia (1648).

En este contexto, quien profesa una religión diversa de aquella del soberano, y observa sus propios preceptos éticos, en la mejor de las hipótesis, es considerado un extranjero en su patria y como tal resulta jurídicamente un *capite deminuto*; en la peor y más frecuente de las hipótesis es perseguido y obligado a la apostasía. De aquí nace, como se ha notado, la reivindicación del moderno derecho a la libertad religiosa como derecho de ser inmune de coersiones de los poderes públicos en materia de conciencia.¹² Libertad que históricamente es la primera, entre las libertades de los tiempos modernos, a ser ante todo reivindicada y después reconocida; libertad que, estructuralmente, comprende las otras libertades fundamentales en la medida en que libertad religiosa es también libertad de manifestación del pensamiento, de asociación o de reunión, por lo cual la lesión de una de estas últimas se refleja ineludiblemente en una lesión también de la libertad religiosa.

El movimiento hacia la plena libertad religiosa pasa, en la historia, a través de una primera fase: aquella de la mera tolerancia de los cultos minoritarios. Tolerancia que en esta experiencia histórica tiene precisamente el sentido de un comportamiento de benévola condescendencia, y quizá de forzada aceptación, en relación con las religiones diversas de aquella del Estado o de la mayoría, en las cuales se ve un elemento negativo para la integridad de la unión social y para la homogeneidad de los valores llamados a fundar la vida en común y, por tanto, el ordenamiento jurídico; pero diversidad que se soporta, si bien dentro de un cuadro bien definido de límites,¹³ en la convicción que tal tolerancia sea, para el Estado, el mal menor respecto a los males bien mayores que comportaría la –por otro lado justa– represión de una diversidad religiosa que amenaza la unión social.¹⁴ Sobre el plano estatutario, el reconocimiento de tal tolerancia se traduce, obviamente, en un tratamiento jurídico desigual entre los ciudadanos, según la fe religiosa que profesen.



El paso de la mera tolerancia a la plena libertad, que ocurre sucesivamente, es cualificado por el conjunto de la consecución de una plena igualdad de tratamiento jurídico de los ciudadanos, sin distinción (entre otras) de religión. En efecto, la plena libertad religiosa se alcanza, por las religiones minoritarias, con la reivindicación de un igual tratamiento jurídico, en el sentido que sólo la afirmación de la igualdad (*formal*) ante la ley, comporta para ellas, la elevación al régimen de libertad que está garantizado a la religión de Estado.

En tiempos recientes, el proceso continúa y se transforma. Las confesiones religiosas minoritarias, aún continuando su reclamo de gozar de los mismos espacios de libertad de los cuales goza la confesión mayoritaria o establecida, comienzan a introducir reivindicaciones siempre más fuertes para ver asegurada, cada una respecto de las otras, la propia identidad. Del derecho a la igualdad se pasa al derecho a la diversidad, que en el sentido que da una formalística uniformidad en la reglamentación jurídica de todas las religiones, se pasa al requerimiento de una afirmación de una igualdad que, respetando las diversidades concurrentes entre sí, se traduzca en una diferenciación de disciplina jurídica que tutele la originalidad de cada una (*igualdad substancial*). No se reivindica ya el derecho a ser iguales, sino el derecho a ser diferentes; y en tal contexto, todas las confesiones religiosas deben ser no *iguales ante la ley*, sino *igualmente libres*. En otras palabras, el diverso estatuto jurídico del cual cada una de ellas debe gozar en el ordenamiento, para la salvaguarda de la identidad de cada una, necesariamente encuentra su límite sólo en el hecho que, aún a través de reglamentaciones diversas, a todas sean asegurados los mismos espacios de libertad.¹⁵

Así, la tolerancia, de valor negativo y débil, se vuelve valor positivo y fuerte: “termina por denotar no el fruto de una estrategia de tipo *instrumental* y *contingente*, sino una actitud que se distingue por una precisa *validez intrínseca* e imbuída de un *significado universal*: Eso llega a su consistencia en la aceptación de la pluralidad de las religiones, de las opiniones, de las costumbres, de los comportamientos”.¹⁶

Las consecuencias problemáticas de estas últimas evoluciones de las reivindicaciones jurídicas del fenómeno religioso, que lleva a la apología de un principio —el de la tolerancia— que históricamente estaba cargado de significados negativos (se tolera un mal menor para



G. DALLA TORRE

evitar el mal mayor), son fácilmente individuables en dos diversas perspectivas. La primera es que la tolerancia de toda posición ético-religiosa, en la medida en que en nombre del “derecho a la diversidad” llega a postular una diversa disciplina jurídica para toda posición diferente subsistente en la materia, termina por introducir en el ordenamiento jurídico valores éticos heterogéneos y no raramente inconciliables entre sí. Con el efecto evidente de hacer perder homogeneidad y unidad al ordenamiento mismo, que tiende a dañar en la fragmentariedad de ordenamientos diversos y frecuentemente conflictuales entre sí.

La segunda consecuencia problemática es que la tolerancia, como virtud civil según la cual se respeta al otro, en su dignidad de persona, no obstante y más allá de sus diferentes posiciones ético-religiosas, tiende a resbalar sobre el terreno del relativismo escéptico. Ya no son toleradas las personas: son toleradas las diversas posiciones éticas y religiosas (así como las políticas, ideológicas, etc.), en el contexto de un criterio por el cual a fin de cuentas todas las concepciones y todas las posiciones se equipararían, porque no existen verdades objetivas o por lo menos, si existiesen no serían conocibles (el c.d. *no cognitivismo*). Esta sistematización de pensamiento, que en la doctrina jurídica ha tenido eminentes “padres nobles”,¹⁷ termina por tocar los extremos de la negación misma del derecho, donde este es llamado a prescindir o negar, por tanto a hacer elecciones de campo desde un punto de vista de los valores, o bien para alcanzar las más modestas y no problemáticas riberas de aquello que se ha denominado “derecho débil”, de mero procedimiento. Un derecho en definitiva inútil o poco útil, en la medida en que renuncia a perseguir aquello que es propio del derecho, es decir, la discriminación entre las diversas posiciones a la luz del principio de justicia y la tutela en la relación, de la parte más débil e inocente.

Las ambigüedades del bioderecho entre pluralismo y uniformidad

Los pasajes de la bioética, o sea, el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud a la luz de los principios morales,¹⁸ al bioderecho,¹⁹ o sea, el estudio



de las aplicaciones jurídicas de las adquisiciones bioéticas, representan los puntos de llegada últimos y concretos de un inmenso esfuerzo en defensa de la vida, en todas sus manifestaciones.

Como justamente ha sido observado, el bioderecho “constituye una provocación continua, sea para el moralista “clásico”, llevado a considerar (injustamente) que una mera y brillante reflexión sobre los “principios” agote la tarea de la bioética, sea para el jurista “positivo”, habituado a considerar (también él erróneamente) que el ordenamiento jurídico vigente ya contenga “todo” el derecho y pueda dotar de los criterios necesarios para dar una solución correcta a los problemas particulares que la bioética hace surgir continuamente”,²⁰ Esto es una provocación, porque es verdad que diversas son las finalidades perseguidas por la bioética y por el bioderecho, en cuanto se ocupan del orden del bueno, la primera, y del orden del justo, la segunda. Es sólo a través del bioderecho que las líneas guía y los procedimientos operativos, pueden llegar a ser vinculantes para científicos y médicos; es sólo gracias al bioderecho que se purifican investigación científica y *praxis* médica de la tentación a la autorreferencialidad, sometiéndole como todo fenómeno social a debate y a control en una sociedad democrática. Y por tanto con toda razón se ha sostenido un “primado del bioderecho como ámbito temático y disciplinar sobre la bioética”.²¹ Por otra parte, una provocación en cuanto al derecho, que si bien *hominum causa constitutum est*, en la perspectiva propiamente teleológica no puede no tener en cuenta sea los resultados, siempre más avanzados, que la investigación y la *praxis* biomédica permiten conseguir; de los resultados en continuo avance, que la reflexión ética sobre la vida ofrece día tras día. Y por tanto, el derecho como conjunto de conceptos, de categorías, de normas, de estatutos, de construcciones dogmáticas, es continuamente solicitado por la bioética con profundas reconsideraciones, es obligado continuamente y siempre más a replantear y reconsiderar el patrimonio doctrinal y normativo heredado del pasado. Baste pensar en los fundamentales, pero atormentados capítulos del saber jurídico relativos a conceptos como, por ejemplo, aquel de persona.²²

En diversa perspectiva se ha de considerar, posteriormente, la complejidad de la fenomenología jurídica, que no considera nunca—como por el contrario, puede hacer, al menos en parte, la moral— el



hombre en sí, pero siempre en relación con lo otros y en el contexto de la sociedad general.

A la luz de cuanto se ha referido más arriba, los caminos del bioderecho en la realidad contemporánea están inevitablemente marcados por una evidente ambigüedad. Por un lado, la fragmentación de la sociedad según tablas de valores diferentes, solicita al principio jurídico del pluralismo²³ desarrollarse en el ordenamiento jurídico estatutario, según el modelo de una pluralidad de regímenes jurídicos diversificados, tendientes a garantizar la tolerancia de las diversas posiciones ético-religiosas y el derecho a no ver desconocida o negada la “identidad-diversidad” de cada una. Desde este punto de vista, por ejemplo, en la *praxis* médica o en la investigación biomédica, el bioderecho no podría descuidar el conducir a una disciplina jurídica que tenga debidamente en cuenta las diferencias registrables en las diferentes realidades éticas y religiosas, en torno a temáticas como la dignidad personal, el pudor, la sexualidad, el dolor o la misma muerte. Por otro lado, el bioderecho no puede prescindir de la exigencia estructuralmente connatural al ordenamiento jurídico de la *reductio ad unum*, en torno a una escala de valores que da sentido, armonía, lógica, no contradicción al conjunto de las normas que componen el ordenamiento mismo. Pero no una escala de valores cualquiera, sino una escala de valores que tenga en la “vida” el bien central y último a salvaguardar.

Se trata de una ambigüedad dada por polaridades contrapuestas que, si se absolutizan en un sentido o en el otro, conducen a consecuencias en ambos casos inaceptables; por una parte, la disolución de toda posibilidad de una ordenada convivencia; por otra, la masificación negadora de las identidades.

La ambigüedad puede ser positivamente superada pensando a una realidad reglamentaria en la cual una legítima pluralidad de regímenes jurídicos, diferenciados en relación a los diversos grupos sociales, encuentre unidad en un conjunto de *valores-principios* inderogables, que constituyen el fundamento del ordenamiento y criterio de interpretación coherente y no contradictoria de sus diversos mandatos. Un conjunto de valores-principios llamados a constituir, en otras palabras, el límite al reconocido pluralismo jurídico y el *ring* dentro del cual se debe desenvolver la dinámica social.



Tomando en cuenta este punto de vista paradigmático, aparece, por cuanto concierne al fenómeno del pluralismo religioso, el caso de la Constitución italiana, la cual presenta un orden originalísimo en las relaciones entre Estado y confesiones religiosas, que no se encuentra en otras experiencias constitucionales similares. Un orden que, como es claro, se basa sobre el principio del reconocimiento del derecho a la propia identidad por parte de las diversas confesiones religiosas, a través del derecho a negociar con el Estado una disciplina jurídica idónea para garantizar tal identidad; principio que encuentra adaptación y límite en el otro, del cual en la primera fracción del artículo ocho constitucional, de la igual libertad de todas las confesiones religiosas. En el sentido que el derecho a una disciplina jurídica diferenciada, a tutela de las diversas identidades, no puede traducirse en espacios de libertad más o menos amplios reconocidos respectivamente a las diversas confesiones religiosas.

En tal relación, se especula el derecho de libertad religiosa individual y colectiva, que más allá del único límite explícitamente indicado por el artículo 19 constitucional (es decir aquel de los “ritos contrarios a las buenas costumbres”), encuentra en el ordenamiento constitucional otros límites, aunque implícitos, en valores-principios que se expresan en derechos fundamentales como aquellos a la vida, a la dignidad personal, a la integridad personal, a la libertad física y psicológica personal, al consentimiento a los tratamientos de salud, a la inderogabilidad de los deberes de solidaridad incluso social.

Este orden, en el cual se estructura la “laicidad a la italiana”,²⁴ fue querido por el Constituyente de 1948 mirando, por así decir, al pasado; por no discriminar la otras confesiones religiosas respecto de la Iglesia Católica. Pero actuando de ese modo el Constituyente establecía, inconcientemente, un sistema de gran significado “profético” respecto a la sociedad que había de venir; aquella que se encuentra ante nuestros ojos. Porque hay que considerar –a la luz de las enseñanzas de la historia– que la convivencia pacífica en una sociedad multiétnica y multireligiosa puede ser asegurada, en el respeto de las diversas tradiciones y culturas, a través del recurrir a moderados y sabios reconocimientos a espacios de derecho personal²⁵; recurso que, encuentra el instrumento por excelencia en el sistema de la negociación legislativa establecido por la Constitución Italiana.



El problema de los “nuevos poderes”

El cuadro, hasta ahora delineado, ya bastante complejo, tiende a complicarse ulteriormente por otro fenómeno que toca directamente la problemática relacionada a la bioética y al bioderecho.

En efecto, gracias también a la globalización se debe considerar el advenimiento al escenario, interno e internacional, de nuevos poderes: entre los cuales el poder científico-tecnológico.²⁶ Este último parece intolerante de una disciplina heterónoma; tiende a ser autoreferencial; es frecuentemente guiado por la pretensión de lógicas iluminadas de pocas *élites*, que miran a gobernar desde lo alto basándose sobre el principio de la confianza (tal vez ciega) de las masas, e incluso a extender su poder más allá del ámbito de su competencia. Y la humanidad, que en los últimos siglos ha construido, progresiva y fatigosamente, a través de las instituciones de la democracia, sistemas de control del poder por excelencia y hasta ayer substancialmente único, es decir el poder político, hoy se encuentra ante el riesgo concreto de satisfacerse en el control democrático de un poder reducido al vacío, mientras las verdaderas decisiones son tomadas en otras instancias sin algún control y sin ninguna posibilidad de intervención.

Los científicos creen y pretenden ser libres. ¿Pero lo son realmente? O al menos, ¿en alguna medida?

Aquello de que la ciencia es libre es un postulado que debe demostrarse. Bien visto, numerosos indicios parecerían deber inducir a conclusiones del todo diversas, incluso opuestas. Baste pensar al hecho de que la ciencia parece haber sido ya absorbida progresivamente por la tecnología.

De modo contrario a cuanto sucedía en el pasado, hoy la ciencia tiende a ser servidora de una tecnología siempre más poderosa, y en ocasiones prepotentemente dirigida a alcanzar objetivos concretos. En este contexto, la ciencia se limita a proveer a la tecnología las bases cognitivas indispensables para la consecución de los resultados prácticos a los cuales tiende. De tal manera, la ciencia es cada vez menos libre y más condicionada por las exigencias de la tecnología.²⁷

Desde este punto de vista, la tecnología parecería llegar a condicionar el mismo poder económico, en la medida en la cual la continua producción de bienes tecnológicamente siempre más sofisticados,



exige la domesticación del mercado y la creación artificial de una necesidad de tales bienes.

El peligro es máximo porque en comparación con los nuevos poderes, como el científico-tecnológico, no hay principios y normas, ni siquiera de tipo constitucional, que defiendan, porque tales poderes tienden a situarse fuera del poder tradicional, el poder político, y por tanto, también se sitúan fuera de aquella reglamentación jurídica que ha sido hasta aquí expresión del poder político. La intolerancia de los operadores del sector de toda regulación que vengan del exterior, incluso de la legislatura, es evidente para todos; se piense por ejemplo, a los encendidos debates que han precedido y seguido a la debatidísima ley número 40 de 2004 sobre la procreación médicamente asistida.

Hay aquí un nuevo problema que se plantea para el bioderecho en el ámbito del pluralismo étnico-religioso. Porque es del todo evidente que las consideraciones realizadas más arriba a propósito de la exigencia de tutelar jurídicamente, ante las fragmentaciones sociales, unidad y multiplicidad, igualdad y diferencias (o identidad), que terminan por ser vacías de sentido si se refieren al fenómeno de la globalización del poder científico-tecnológico, que éste lleva, con su pretensión de ser inmune a reglamentaciones externas, a escapar del control del legislador nacional gracias a su transversalidad planetaria.

Desde el punto de vista tradicional, el jurista requeriría la subsistencia en un ordenamiento democrático, de principios más allá de los cuales no se puede ir y a los cuales se sujeta toda actividad humana. Por ejemplo, requeriría al derecho que encerrado en las Constituciones, el cual constituye, si se quiere, la “tabla de valores” a la cual, por definición, en una sociedad democrática todos han consentido edificar una casa común. De aquí la consecuencia de la vinculación de todos los miembros de la sociedad, salvo prueba de revisión constitucional de los principios y de las normas contenidas en la Constitución: es decir, en aquella que con notable agudeza Jacques Maritain, en el ya lejano 1949, llamaba la “fe democrática secular”, en la cual no sólo la inteligencia sino también el corazón de los conciudadanos está claramente empeñado y que “es requerida por la unidad misma del cuerpo político”.²⁸



G. DALLA TORRE

En efecto, es del todo evidente que una moderna democracia pluralista no puede imponer a sus propios ciudadanos, como condición de pertenencia, un credo filosófico, ideológico o religioso. Aún así, para retomar la reflexión maritainniana, una sociedad de hombres libres no puede presuponer algunos principios fundamentales, constituyentes del corazón y la razón misma de la propia existencia. En el sentido que “una democracia auténtica implica el consenso de los espíritus y de las voluntades sobre aquello que concierne a las bases de la vida común. Ésta es conciente de sí misma y de sus principios, y debe ser capaz de defender y promover la propia concepción de la vida social y política; *aquella debe crear al interior de sí misma un credo humano común*”.²⁹

Pero estas argumentaciones, es evidente, prevalecen ante los desafíos del nuevo contexto, en la medida en que se centran en una visión del derecho fuertemente radicada en la dimensión estatutal. En efecto, en una sociedad marcada por la globalización, en la cual la concepción estatutaria del derecho y la estructuración jerárquica de las fuentes del derecho estatutal han entrado inevitablemente en crisis,³⁰ se impone la reconsideración y la reelaboración de una idea del derecho que, en el cuadro de un sistema de fuentes organizado no ya según la jerarquía sino según la competencia, se inspire en el principio del reconocimiento del ser humano en su dignidad, independientemente de la pertenencia étnica.³¹ Una dignidad que, en cuanto tal, trasciende las dimensiones geográficas, históricas y de las diversidades socio-culturales.³²

Consideraciones conclusivas entre “derecho débil” y “derecho laico”

A la luz de las consideraciones hasta aquí desarrolladas, se confirma la no accesibilidad, desde el punto de vista jurídico, del camino propuesto por varias instancias y con gran autoridad, de aquello que he llamado el “derecho débil”. Es decir, una intervención aún en el mundo de la investigación científica y de la práctica bio-médica de un derecho “ligero” sólo dirigido a reglamentar los procedimientos sin la pretensión de tocar los principios y, en consecuencia, de hacer de las



opciones sobre el plano de los valores. Una elección así hecha sería motivada, como es notable, por el hecho de que en una sociedad pluralista, como la nuestra, muy difícilmente el legislador encontraría la regla jurídica condividida por todas las posiciones éticas subsistentes en el cuerpo social; pero también en cuanto al principio de laicidad del Estado, éste sí un principio *supremo*,³³ no legitimaría la adopción de una disciplina jurídica cualificada por el ser expresión de “una” posición ética entre las tantas subsistentes en el cuerpo social. El Estado laico, se dice, no es un Estado ético y, por tanto, se debe mantener al margen de toda tentación de convertirse, a través de sus leyes, en el instrumento de imposición coactiva a una sociedad pluralista de una ética entre las otras.

La solución del “derecho débil” es fuertemente sugestiva, pero viéndolo bien, es inaceptable.³⁴ No sólo porque un derecho débil, de mero procedimiento en cuanto tal, no puede resolver los conflictos que surgen entre intereses contrapuestos subsistentes en el cuerpo social: en cuanto se detiene a disciplinar meramente los procedimientos (e.g. la experimentación debe realizarse sólo en instituciones públicas o privadas previamente autorizadas), no llega a decidir cuál, entre los intereses en conflicto, deba prevalecer y cual sucumbir (¿Debe prevalecer el interés del equipo de investigación o la conciencia del investigador individual que de él forma parte, y que por motivos éticos rechaza un cierto tipo de experimentación? ¿Debe prevalecer el interés de aquella investigación que requiere la experimentación sobre animales, o el interés opuesto de los animalistas a ver suprimir toda forma no sólo de vivisección, sino también de experimentación animal?). Porque es evidente que en tal modo el derecho termina por abdicar de su función propia, que es justamente la de prevenir y/o dirimir los conflictos entre intereses en juego y, por tanto, los contrastes entre las partes de la sociedad.

Pero la solución del “derecho débil” no es aceptable tampoco por cuanto concierne a la cuestión de la laicidad. Porque es evidente que tal derecho, en cuanto es a su vez expresión de una posición ético-ideológica entre las tantas existentes en la sociedad pluralista, no es para nada neutral o laico, sino que es parcial ya que, por decirlo como Weiler, “es claro que no existe una posición neutral en una alternativa entre dos opciones”.³⁵



G. DALLA TORRE

En este punto es necesario repetir cuanto ya se ha dicho en otras ocasiones; es decir que el legislador, si no puede limitarse a un “derecho débil”, no puede ni siquiera escoger una entre tantas tablas de valores éticos subsistentes en la sociedad para no lesionar el principio de la laicidad del Estado. Él debe, por el contrario, asumir como criterio de orientación de valores y como contenido del “derecho fuerte” que está llamado a producir, la “ética” específica que el derecho, como experiencia humana del “deber ser”, está llamado a garantizar, so pena de la negación de sí mismo. Y si se parte de la idea que el derecho tiene la función específica de garantizar las condiciones exteriores para la pacífica coexistencia entre los seres humanos, regulando los comportamientos de los miembros de la sociedad en el respeto de la dignidad propia de cada uno de ellos y, por tanto, de las expectativas de cada uno; es posible llegar a individualizar en la “justicia” el valor ético que el derecho está llamado a expresar. En este sentido, la sabiduría romana subrayaba: “*omne ius hominum causa constitutum*”.³⁶

En esta perspectiva, “la ley es justa (por tanto legítima objetivamente) en la medida en la cual garantiza la relacionalidad universal de los hombres (como condición de identidad), el orden de las libertades (o sea la limitación de las libertades como garantía de la integración y la compatibilidad de las libertades) y la igualdad ontológica (el igual tratamiento para todos los hombres, rechazando excepciones y privilegios); según la simetría (el derecho que se reivindica, debe poder ser reivindicable por cualquier otro en la misma situación) y según reciprocidad (al derecho de un sujeto debe corresponder el deber del otro de respetarlo). Sólo la ley que responde a tales requisitos tutela objetivamente al hombre: Si la ley privilegia, asimétricamente, la libertad de algunos (no reconociendo la libertad de los demás) y atribuye derechos (sin los recíprocos deberes), va contra el hombre mismo y contradice el significado de la jurisprudencia (no garantizando la relación universal)”.³⁷

Por tanto, la justicia es el único principio ético del cual el derecho debe hacerse cargo y que es, por otra parte, capaz de garantizar la laicidad. En el sentido que el derecho es *laico* en su principio porque reconoce al hombre, a todo hombre, las prerrogativas que le son reconocidas en modo absoluto en razón de su dignidad.³⁸



Y si se quisiesen disponer tales prerrogativas según una escala jerárquica, ciertamente a aquellas que conciernen a la vida les correspondería el vértice.

Referencias bibliográficas

¹ PASQUINO G., *Secolarizzazione*, en BOBBIO N., MATTEUCCI N. (coordinador), *Dizionario di politica*, Turín: Utet, 1976: 904.

² Cfr. GRASSI P., *Secolarizzazione*, en BERTI E., CAMPANINI G. (coord.), *Dizionario delle idee politiche*, Roma: Ave, 1993: 766 ss.

³ COSÌ KEPEL G., *La rivincita di Dio* (trad. It), Milano: Rizzoli, 1991.

⁴ A propósito se vea CAVANA P., *I segni della discordia. Laicità e simboli religiosi in Francia*, Turín: Giappichelli, 2004. Para una perspectiva comparada: DIENI E., FERRARI A., PACILLO V. (coord.), *I simboli religiosi tra diritto e culture*, Milán; Giuffré, 2006.

⁵ Cfr. para todos el ensayo de RICCI SINDONI P., *Bioetica e religione*, en COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Il Comitato Nazionale para la Bioetica: Quindici anni di impegno*, Congreso de Estudio: Roma: 30 noviembre-3 diciembre 2005, Materiales de Congreso, Roma: Presidencia del Consejo de Ministros-Departamento para la información y la editorial, 2005: 447 ss. Para los perfiles más estrictamente biojurídicos de la inmigración referirse en particular a DALLA TORRE G., (coord.), *Immigrazione e salute. Questione di biogiuridica*, Roma: Sudium, 1999.

⁶ Sobre el concepto de “justo proceso”, con particular referencia al ordenamiento constitucional italiano, cfr. CECCHETTI M., *Giusto processo. Diritto costituzionale*, en *Enciclopedia del diritto. Aggiornamento. V*, Milán, Giuffré, 2001: 595 ss.

⁷ Hago referencia, a este respecto, a cuanto he observado en *Laicità dello Stato e questione bioetica*, en DALLA TORRE G., *Le frontiere della vita. Etica, bioetica e diritto*, Roma: Studium, 1997: 111 ss.

⁸ En esta materia cfr. entre tantos, NAVARRO VALLS R., MARTINEZ TORRÓN J., *Le obiezioni di coscienza. Profili di diritto comparato*, con la colaboración de PALOMINO R.P. Y TURCHI V., Turín: Giappichelli, 1995.

⁹ WEBER M., *Il lavoro intellettuale como professione*, (trad. it), Turín, Einaudi, 1967.

¹⁰ Sobre el derecho débil hago referencia a DALLA TORRE, *Laicità dello Stato e...*, p. 119 ss.

¹¹ Sobre las derivaciones de aquello que llama el “derecho arbitrario”, es decir el derecho producido por el espontáneo y casual afirmarse de intereses fuertes pero privados de toda fundación valorial cfr. IRTI N., *Nichilismo e concetti giuridici. Intorno all’aforisma 459 di “Umano, troppo umano”*, Nápoles: Editoriale Scientifica, 2005, e incluso antes ID., *Nichilismo giuridico*, Bari-Roma, Laterza, 2004.

¹² Cfr. la clásica contribución de RUFFINI F., *La libertà religiosa, Storia dell’idea*, (ed. coordinada por JEMOLO A.C.) Milán: Feltrinelli, 1967.

¹³ Muy elocuente era a este respecto la fórmula del artículo 1 del Estatuto Albertino, 4 marzo 1848, el cual luego de afirmar que “La Religión Católica Apostólica Romana es la sola religión del Estado”, añadía que “los otros cultos ya existentes son tolerados conforme a las leyes” (cursivas nuestras). Por tanto una mera tolerancia, y en los restringidos límites previstos por el orden. Se vean, sobre esto, las consideraciones de JEMOLO A.C., *La natura e la portata del art. 1 dello Statuto*, *Rivista di diritto pubblico* 1913, 5-6 (1): 249 ss.



G. DALLA TORRE

¹⁴ A este respecto cfr. Gatti R., *Tolleranza*, en Berti, Campanini, *Dizionario delle idee politiche...*, p. 917 ss.

¹⁵ En relación a esto, y en referencia al ordenamiento constitucional italiano, véase Dalla Torre G., *Il fattore religioso nella Costituzione*, Turín: Giappichelli, 2003²: 79-88.

¹⁶ GATTI, *Tolleranza...*, p. 917.

¹⁷ Cfr. en general VIOLA F., ZACCARIA G., *Le ragioni del diritto*, Bologna: Il Mulino, 2003. Para referencias más directamente relacionadas a las temáticas de la bioética y del bioderecho cfr.: D'AGOSTINO F., *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Turín: Giappichelli, 1998; SCARPELLI U., *Bioetica laica*, Milán; Giuffré, 1998; PALAZZANI L., *Introduzione alla biogiuridica*, Turín: Giappichelli, 2002.

¹⁸ Cfr. la clásica definición en REICH W.T. (coord.), *Encyclopedia of Bioethics*, vol 1, New York: The Free Press, 1978; XIX.

¹⁹ Se vea al respecto el admirable trabajo de Palazzani, *Introduzione...* Cfr. también Casonato C., *Introduzione al biodiritto costituzionale comparato*, Trento: Università degli Studi-Dipartimento di Scienze Giuridiche, 2006.

²⁰ D'Agostino F., *Prefazioni*, en Palazzani, *Introduzioni...*, p. X.

²¹ Véase también D'AGOSTINO, *Ibid.*

²² Para una reciente y óptima profundización crítica de la temática cfr. Giacobbe E., *Il concetto come persona in senso giuridico*, Turín: Giappichelli, 2003.

²³ Para los juristas pluralismo es, como se ha anotado, noción que expresa el reconocimiento de parte del ordenamiento jurídico estatutario de la pluralidad de las fuentes normativas y, por tanto, de los lugares de producción del derecho, aún más allá del derecho estatal: cfr. para todos Martínez T., *Diritto costituzionale*, Milán: Giuffré, 1990⁶: 3 ss.

²⁴ A este respecto hago referencia a cuanto se ha profundizado en DALLA TORRE G., *Il caso italiano*, en PAOLETTI L. (coord.), *L'identità in conflitto dell'Europa. Cristianesimo, laicità, laicismo*, Bologna: Il Mulino, 2005: 15 ss.

²⁵ Para profundizar véase cuanto he escrito en *Multietnicità, bioetica e diritto*, en COMPAGNONI F., D'AGOSTINO F. (coord.), *Bioetica, diritti umani e multietnicità. Immigrazione e sistema sanitario nazionale*, Cinisello Balsamo: San Pablo, 2001: 27 ss.

²⁶ En general sobre la democracia y los nuevos poderes cfr. GARELLI F., SIMONE M. (coord), *La democrazia. Nuovi scenari nuovi poteri*, Actas de la 44^a Semana Social de los Católicos Italianos (Bologna: 7-10 octubre 2004), Bologna: Dehoniana, 2005. Para cuanto se refiere a la declinación del poder político refiero en particular a mi *Introduzione* a la primera Mesa Redonda de la Sesión sobre *Política y poderes* (*Ibid.*, p. 305 ss.); sobre el poder científico-tecnológico se vean las contribuciones de la Sesión sobre *Ciencia y tecnología* (*Ibid.*, p.60 ss).

²⁷ Se vea, a este respecto, la clara reflexión de MACIOCE F., *Biotechnologie e diritto; il confine della ricerca*, *Dialoghi* 2005, 3: 42 ss.

²⁸ MARITAIN J., *L'uomo e lo Stato*, (trad. It), Milán; Vita e Pensiero, 1975; 143 s. El texto recoge una serie de conferencias dictadas por Maritain en la Universidad de Chicago, publicadas primeramente en inglés en 1951 y posteriormente en francés en 1953.

²⁹ *Ibid.*, p. 131.

³⁰ A este respecto son iluminadoras las consideraciones de GROSSI P., *Il diritto tra potere e ordinamento*. Nápoles; Editoriale Scientifica, 2005, espec. p. 54 ss.

³¹ Se vea a este respecto COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Problemi bioetica in una società multiétnica*, 25 de septiembre de 1998, Roma, 1999; Y del mismo cfr. también el parecer de la misma fecha sobre *La circuncisión; profili bioetici*.

³² Sobre la dignidad humana como valor jurídico cfr. RUGGERI A., SPADARO A., *Dignità*



PLURALISMO RELIGIOSO, MULTIETNICIDAD Y BIODERECHO

dell'uomo e giurisprudenza costituzionale (prime notazioni). *Politica del diritto*, 1991, 3; 343-377.

³³ Cfr. Corte constitucional, sent. N. 203 de 1989. Para una reconstrucción doctrinal del principio de laicidad del Estado a partir de las evoluciones de la jurisprudencia constitucional cfr. DOMIANELLO S., *Sulla laicità nella Costituzione*, Milán; Giuffré, 1999.

³⁴ Para una profundización crítica reenvío a DALLA TORRE G., *Libertà della coscienza etica e limiti della norma*, en FORTINO M. (coord.), *La procreazione medicalmente assistita*, Actas del Congreso internacional de Messina: 13-14 diciembre 2002, Turín: Giappichelli, 2005: 75 ss.

³⁵ WEILER J.H.H., *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, (prefacio de BARBERA Q.). Milán: Rizzoli, 2003: 68.

³⁶ Es conocido que así ha escrito Ermonegiano en época de Dioclesiano; D. 1.5.2.

³⁷ PALAZZANI, *Introduzione...*, p. 91 s.

³⁸ A propósito se vean las reflexiones de D'AGOSTINO F., *Ripensare la laicità: l'apporto del diritto*, en DALLA TORRE G. (coord.), *Ripensare la laicità. Il problema della laicità nell'esperienza giuridica contemporanea*, Turín: Giappichelli, 1993: 39 ss.





G. DALLA TORRE

