

LAICIDAD, LAICISMO, ÉTICA PÚBLICA: PRESUPUESTOS EN LA ELABORACIÓN DE POLÍTICAS PARA PREVENIR LA RADICALIZACIÓN VIOLENTA¹

RAFAEL PALOMINO

Catedrático de Derecho Eclesiástico

Universidad Complutense de Madrid

SUMARIO: 1. Introducción; 2. La perspectiva socio-política; 2.1. La ecuación progreso = secularización; 2.2 Un nuevo escenario; 3. La perspectiva socio-jurídica; 4. Laicidad, aconfesionalidad, ética pública: precisiones terminológicas y valor de las palabras; 4.1 Laicidad y aconfesionalidad: ¿términos equivalentes?; 4.2. Qué no es laicidad; 4.3 La ética pública; 5. A modo de conclusión. Hacia nuevos paradigmas y modelos

1. Introducción

En estos comienzos de siglo y de milenio, Occidente se encuentra en una encrucijada establecida por el encuentro de tres fenómenos concomitantes.

El primero, es la multiculturalidad, una nueva forma de pluralismo social en la que conviven en el mismo territorio culturas variadas. No sólo ideas distintas, no sólo creencias o cosmovisiones diversas, sino “mundos simbólicos” diferentes, formas de afrontar la radical realidad del hombre con respuestas artísticas, literarias, lingüísticas y religiosas heterogéneas. ¿Puede alzarse Occidente como modelo cultural acabado que los demás deben imitar?

El segundo fenómeno hace relación a la seguridad y supervivencia de la propia identidad. Occidente parece apoyarse con intensidad en la democracia parlamentaria — en lo político— y en la economía de mercado —en lo social. Ambas realidades están permeadas por el principio de libertad. Esta identidad occidental se ve amenazada por el contraste competitivo que plantean economías de mercado sin democracia o las democracias sin economía de mercado. Ante ellas, ¿está el modelo occidental al borde del ocaso, frente a la presión de esas nuevas realidades emergentes?

En tercer lugar, en fin, nos encontramos con la amenaza de una forma de violencia nueva en su morfología, planteada desde algunos sectores del Islam, que resiste el patrón tradicional de los esquemas bélicos de otras épocas y que se dirige contra todo tipo de objetivos territoriales, sea en Occidente, sea en Oriente. ¿Puede Occidente acometer el reto de la violencia yihadista desde las herramientas propias del Estado de Derecho, en el orden nacional, regional e internacional?

¹ Trabajo publicado en MARTÍN SÁNCHEZ, I., GONZÁLEZ SÁNCHEZ, M. (Coords.), *Algunas cuestiones controvertidas del ejercicio del derecho fundamental de libertad religiosa en España*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2009, pp. 444. (ISBN: 978-84-7392-737-6)

Bajo estos fenómenos que acabo de resumir late a su vez un elemento que parece cobrar una creciente importancia: el factor religioso. Las religiones y creencias se encuentran inseparablemente unidas a las culturas del mundo, de forma que no pueden entenderse unas sin las otras. El aparente desafío por el que apuestan algunos sectores del pensamiento político occidental sería la superación de la cultura ligada a la religión, para construir un espacio público compartido y neutral. Un espacio en el que todos puedan convivir —sea su religión o cultura la que fuere— porque dicho espacio “neutral” no se identifica con nadie, con ninguna cultura privada, para al mismo tiempo otorga una identidad a todos: la identidad cívica. Este último eslabón del pensamiento de la modernidad, ¿es realmente viable? Pero sobre todo, ¿es la solución óptima aplicable a Occidente y exportable a todo el mundo?

Se trata, en definitiva, de definir cuál debe ser el “ruido de fondo” más adecuado para conseguir que el espacio público y que las políticas de gestión de la pluralidad sean cauces para la solución y la prevención de la radicalización violenta y la continuidad de una cultura basada en el reconocimiento y respeto de los derechos del hombre.

De entrada, creo que es importante subrayar la inexistencia de modelos abstractos e ideales que otorguen una solución “aritmética” a intrincados problemas de orden político, cultural o jurídico. Cuando analizamos la compleja interrelación de cultura, sociedad, derecho e historia, los condicionantes del pasado y del presente nos obligan a estudiar los problemas con una cierta dosis de pragmatismo. Ni siquiera una propuesta revolucionaria —que rompa con la continuidad de *tradición*, de lo que otros nos han entregado— es inteligible y es practicable partiendo de cero. Y si tal punto absoluto de partida se pretendiera, el choque entre sociedad e *intelligentsia* arrojaría movimientos de consecuencias imprevisibles; piénsese —por ejemplo— en el dramático divorcio entre sociedad y clase política en el Irán del *Sha* de Persia, en el difícil equilibrio entre secularidad política y cultura islámica popular en Turquía, o en la “guerra de culturas” norteamericana entre creyentes religiosos y seculares².

Más bien, podemos pretender, y así espero que suceda en este artículo, la apertura a una reflexión que desenmascare consolidados dogmas sociales y políticos y que permita entrever posibles cauces para ensayar propuestas de viabilidad más allá de fórmulas de gestión de la pluralidad concebidas casi exclusivamente desde los patrones de la modernidad europea.

Para ello, los argumentos que se desarrollan en este trabajo mezclan las aportaciones de la sociología, la ciencia política y el derecho, con el fin de obtener un cuadro lo más completo posible de la situación y de las posibilidades que puedan alumbrarse.

Como presupuesto de estos argumentos se precisa establecer un concepto provisional de religión, de creencias, tarea tremendamente difícil y que no arroja un resultado unívoco, ya que dependemos en gran medida de la disciplina científica en la que situemos dicho término. Adelantaré en consecuencia que el concepto de religión debe aquí manejarse desde una triple óptica que comprende creencias (en un Ser o unos seres superiores, en verdades o doctrinas de fe, con una dimensión comunitaria y unas manifestaciones públicas), identidad (disponiendo de forma relacional al sujeto

² J. DAVISON HUNTER, *Culture Wars. The struggle to define America*, Basic Books, New York, 1991.

individual respecto a la categoría religión de forma semejante a como lo dispone respecto de la familia, la raza o la nacionalidad) y formas de vida (acciones, rituales, división del tiempo, usos sociales y reglas de comportamiento)³.

2. La perspectiva socio-política

Comenzaré entonces ofreciendo una panorámica general de la situación de las religiones y creencias en su relación con el mundo socio-político, remontándome dos siglos atrás, para analizar brevemente la presente situación en el mundo.

Progresivamente, desde el siglo XVIII, la religión dejó de ser considerada en Europa un factor público de identidad, en pro de la libertad y de la igualdad de las personas. En el Estado liberal, la privatización de las creencias y la secularización de la política limitaban la influencia de la religión, minimizando las disputas religiosas y su sangriento papel en las relaciones nacionales e internacionales⁴. En esta línea, el *ethos* de la libertad surgió como *ethos* de la paz. La búsqueda de paz y seguridad dio origen al Estado territorial soberano de la Edad moderna, en el que el poder se subordina al Derecho, particularmente a los derechos humanos reconocidos como derechos fundamentales exigibles⁵. La religión queda reconducida a una manifestación de la libertad individual⁶, un espacio de inmunidad privada del individuo frente al Estado, en dos posibles versiones enunciativas. La primera, de corte continental-europeo, representada por la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789, de tipo minimalista, formal e individualista⁷, en la que la libertad religiosa aparece diluida en el mundo de las creencias, ideas y opiniones y limitada de forma expresa por el orden público establecido por la ley⁸. La segunda, la Declaración de Virginia⁹, de clara inspiración cristiana, establece tanto el concepto de libertad religiosa como su contenido fundamental en un contexto abierto a la pluralidad religiosa¹⁰.

2.1. La ecuación progreso = secularización

³ T. J. GUNN, "The Complexity of Religion and the Definition of 'Religion' in International Law", *Harvard Human Rights Journal*, vol. 16, 2003, pp. 189 y ss.

⁴ S. THOMAS, *Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan, 2005, p. 22.

⁵ M. RHONHEIMER, *La transformación del mundo*, Rialp, Madrid, 2006, p. 94.

⁶ Lo cual no dejaba de ser una especie de redefinición de lo religioso y una delimitación impuesta al ámbito privado. S. THOMAS, *Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, citado, p. 35.

⁷ A. DE LA HERA, C. SOLER, "Historia de las doctrinas sobre las relaciones entre Iglesia y Estado", *Tratado de Derecho Eclesiástico*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 75.

⁸ «Article 10 - Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.», Jacques Robert, Henri Oberdorff, *Libertés fondamentales et droits de l'homme.- Textes français et internationaux*, Montchrestien, Paris, 1989, p. 16.

⁹ «SEC. 16. That religion, or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practice Christian forbearance, love, and charity toward each other». J. J. PATRICK, *Founding the Republic: A Documentary History*, Greenwood Publishing Group, 1995, p. 54.

¹⁰ Para una comparación entre el sentido y alcance jurídico de ambos textos, P. LOMBARDÍA, J. FORNÉS, "El Derecho Eclesiástico", *Derecho Eclesiástico del Estado español*, 6ª ed., Eunsa, Pamplona, 2007, p. 41.

Avanzando el tiempo, y prescindiendo de otros muchos periodos y datos de interés, la década de los sesenta del siglo XX aparecía presidida por una tesis, una especie de axioma contundente, en la que se condensaba una aspiración del iluminismo moderno¹¹: conforme avanzaran los ciudadanos en bienestar, educación y libertad, se seguiría necesariamente una mayor secularización¹², entendida como *hecho* social¹³, es decir, como la pérdida de relevancia social del factor religioso¹⁴. Pensadores de distinta extracción y disciplinas, como Karl Marx, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Max Weber, Emile Durkheim, Sigmund Freud o Auguste Comte, apoyaban esa tesis sin ambages.

Esta tesis de la secularización progresiva no sólo triunfaba en las naciones desarrolladas de Occidente, sino que —bajo diversas morfologías— parecía prender en el nacionalismo mediorientista de Gamal Abder Nasser o, años antes, en el kemalismo turco o en pensamiento baasista de Michel Aflaq¹⁵. Por lo demás, dicha tesis se veía reflejada y confirmada en la opinión pública, cuando la revista norteamericana “Time” ofrecía en su número de abril de 1966 una portada con tres letras escritas en rojo sobre fondo negro: «Is God Dead?», o cuando el 21 de julio de 1969 el hombre pisaba la luna, desmitificando así de forma metafórica el inalcanzable y transcendente cielo.

Poco después se produce un cambio de escenario en lo que a la presencia de la religión en el mundo se refiere. En 1967, fecha culmen de la confiada creencia secularista, Nasser sufre una humillante derrota a manos del ejército israelí. En 1979 se produce una importante revolución que cristalizaría en la República islámica de Irán, durante el mandato de Jimmy Carter, presidente norteamericano profundamente marcado por sus convicciones religiosas. La transformación del escenario irá experimentando una progresiva aceleración, que parece culminar en la subida al poder de los talibanes en Afganistán en 1994 y en el atentado contra las Torres Gemelas de 2001.

2.2 Un nuevo escenario

Los acontecimientos mostraban la “ambivalencia de lo sagrado”¹⁶ pues, junto a manifestaciones de conflicto y enfrentamiento, se produjeron otras que conducían a la

¹¹ S. THOMAS, *Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations : The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, citado, p. 53.

¹² T. S. SHAH, M. D. TORF, “Why God is Winning?”, *Foreign Policy*, July/August 2006, por suscripción, ref. 09.06.2008, web <http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?story_id=3493>.

¹³ En la sociología del ámbito lingüístico angloamericano se distinguen tres acepciones del término secularización: la secularización como *hecho*, tal como en el texto se expone, la secularización como *ideología* de cierta actitud antirreligiosa, como en los presupuestos de la *laïcité* francesa, y la secularización como *acción* hostil, de represión fanática de la religiosidad, como en algunos países del antiguo bloque soviético. Cfr. P. BERGER, “Secularization Falsified”, *First Things*, n° 180, February 2008, pp. 24-25.

¹⁴ P. W. BARKER, *Religious Nationalism in Modern Europe. If God be for us*, Routledge, London-New York, 2009, p. 3.

¹⁵ S. PETSCHEN, “La nueva presencia de la religión en la política internacional: una dimensión a tener en cuenta en una alianza de civilizaciones occidental e islámica”, *Documento de Trabajo 46/2007.- Real Instituto Elcano*, en línea, ref. 23.05.2007, disponible en web <http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/Elcano_es/Zonas_es/DT+46-2007>.

¹⁶ T. M. SCOTT APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Rowman & Littlefield, 2000, pp. 28-30.

liberación y al respeto de los derechos del hombre. Valgan, como ejemplo, la lucha contra el apartheid en Sudáfrica en los ochenta y noventa, impulsada por el arzobispo Desmond Tutu. O la combinación de esfuerzos de un hombre de política, el Presidente Ronald Reagan, y de un hombre del espíritu, Karol Wojtyła, que conducen a la superación de bloque soviético y da paso a la democracia. Democracia y religión parecían ir de la mano. En frase feliz, se afirmó que “la democracia va dando voz a los pueblos, y los pueblos quieren hablar de Dios”¹⁷. En este contexto, se entiende bien que la Recomendación 1396 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa “Religión y Democracia” de 1999, afirmara que «Religión y Democracia no son incompatibles. Al contrario. La democracia se ha demostrado como la mejor estructura para la libertad de conciencia, el ejercicio de las creencias y el pluralismo religioso. Por su parte, la religión —a través de su empeño moral y ético, de los valores que propugna, de su enfoque crítico y de su expresión cultural— es una válida compañía de la sociedad democrática»¹⁸.

Y la presencia de la religión en el escenario internacional parece continuar. Al menos ésa es la impresión que se obtiene al observar el *revival* religioso que extiende el evangelismo de raíz norteamericana en nuevas tierras de misión, como América Latina o Asia central, poniendo en jaque un pretendido monopolio religioso, como en Rusia¹⁹, o el convencionalismo de las corrientes religiosas bien conocidas, como en Kazajstán²⁰. El pentecostalismo como corriente espiritual multidimensional, adscrito a diversas iglesias cristianas, se encuentra en imprevisible expansión²¹. La identidad religiosa se funde con la pertenencia nacional en lugares diversos, como Bosnia o Irlanda del Norte. La ideología *hindutva* impregna la acción política en India, con una identidad religiosa innegable...

Al mismo tiempo, desde hace años se viene atendiendo al valor de las creencias y religiones como factor de resolución de conflictos²². Son patentes los casos de la transición democrática en Filipinas, del papel de las Iglesias en el final de la influencia soviética en Alemania del Este, de la contribución de la Iglesia Morava en la mediación entre los sandinistas y las comunidades indígenas en Nicaragua, y un largo etcétera. Hay una creciente conciencia entre los expertos de que, superados los grandes conflictos ideológicos del siglo XX, de los que la Guerra Fría significaba el exponente máximo por sus potenciales efectos letales, los pequeños conflictos aquí y allá, enraizados en identidades comunitarias (raza, etnia, nacionalidades y religiones), escapan a las herramientas clásicas de la diplomacia y del *modus procedendi* de las organizaciones

¹⁷ T. S. SHAH, M. DUFFY TORF, “Why God is Winning?”, *Foreign Policy*, citado.

¹⁸ R. NAVARRO-VALLS, R. PALOMINO, *Estado y Religión.- Textos para una reflexión crítica*, Ariel, Barcelona, 2003, pp. 203-204.

¹⁹ En este sentido, me gustaría subrayar el significado particular que pueden revestir dos decisiones del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en relación con el reconocimiento de grupos religiosos nuevos en Rusia: *Case of Church of Scientology of Moscow v. Russia* (Application no. 18147/02), de 5 de abril de 2007, y *Case of the Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia* (Application no. 72881/01), de 5 de octubre de 2006.

²⁰ Sobre la cuestión, puede resultar orientadoras las informaciones de la Secretaría de Estado norteamericana, Under Secretary for Democracy and Global Affairs > Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor > Releases > International Religious Freedom > 2007 Report on International Religious Freedom > South and Central Asia, en línea, ref. 23.05.2008, disponible en web <http://www.state.gov/drl/rls/irf/2007/90229.htm>.

²¹ P. BERGER, “Secularization Falsified”, *First Things*, nº 180, February 2008, p. 24.

²² D. M. JOHNSTON, *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, Center for Strategic and International Studies (Washington, D.C.), Oxford University Press, 1994.

internacionales, reclamando un protagonismo creciente de agentes mediadores alternativos por vías múltiples (*multi-track diplomacy*)²³. De forma que las religiones van camino de convertirse no sólo en mediadores institucionales en la resolución de conflictos, sino también en formas de *soft power* que informan las actitudes que configuran los elementos intangibles de los actores estatales y no estatales en las relaciones internacionales²⁴. Se cierra entonces todo un ciclo, que comenzaba en el siglo XVIII, y que termina abandonando lo que los expertos han denominado el “prejuicio de Westfalia”²⁵, el arraigado convencimiento de que las sangrientas luchas de religión exigían la proscripción de las religiones como instrumentos o factores de trabajo en las relaciones internacionales. Y, haciéndose eco de alguna forma de este convencimiento, surgen fenómenos jurídicos tales como la Comisión Internacional de Libertad Religiosa estadounidense (USCIRF)²⁶, que hace transitar parte de la política internacional de la superpotencia a través del pulso de la libertad religiosa en el mundo.

Cierto es también que estos datos no son sencillamente una especie de “agitación” de unos pocos amenazando el paradigma secular occidental, desde el frente fundamentalista evangélico, al oeste, y el fundamentalismo islámico, al este. Aparte de que cabría formular una tercera forma de fundamentalismo “interno” de occidente —el fundamentalismo secularista—, hay algo de miopía en la definición del axioma secularista como realidad extensible a todo Occidente y, de ahí, al mundo entero.

Los dos grandes bloques que constituyen Occidente, separados por el océano, no obedecen al mismo patrón de comportamiento. Canadá, bajo la peculiar influencia mixta inglesa y francesa, reconoce entre sus principios jurídico-políticos la multiculturalidad, lo cual significa una valoración positiva de la diversidad religiosa. Estados Unidos, por fuerza de su peculiar fisonomía constitucional, establece la separación entre las Iglesias y el Estado, pero en modo alguno la separación entre la religión y la vida pública... Todo apunta a que la secularización es un fenómeno específico europeo, la *Eurosecularidad*, que merece un estudio sociológico pormenorizado²⁷, y que muestra que el Viejo Continente ha pasado de ser *paradigma* a ser *excepción*.

En un reciente encuentro celebrado en Madrid entre diplomáticos, líderes religiosos y expertos académicos, entorno a la religión como dimensión de la diplomacia y la política en Oriente Medio, se subrayó el carácter singular de las relaciones entre vida pública y religión en Europa. Más en concreto, se afirmaba en el documento conclusivo que “los políticos y diplomáticos occidentales han obviado en numerosas ocasiones la importancia de la religión como un factor de gran relevancia en las relaciones internacionales. Esto es especialmente cierto en lo que se refiere a Oriente

²³ S. THOMAS, *Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations : The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, citado, p. 176.

²⁴ Idem, p. 110.

²⁵ Idem p. 33.

²⁶ Sobre el tema, R. PALOMINO, “Los problemas de la libertad religiosa en un mundo globalizado”, *Las dimensiones jurídico-públicas de la “Dignitatis Humanae”*, Àlex Seglers Álvarez-Quintero (ed.), Comares, Granada, 2007, pp. 177-181.

²⁷ P. BERGER, G. DAVIE, E. FOKAS, *Religious America, Secular Europe. A theme and variations*, Ashgate, 2008.

Medio, que por diversas razones es el escenario que más afecta a los europeos”²⁸. Y también se subraya: “La separación de Estado y religión es un concepto occidental relativamente reciente, fruto de la evolución del humanismo judeo-cristiano. La exportación occidental de ese paradigma, asociado a nuestro concepto de democracia y nuestra civilización dominante, constituye una amenaza para las sociedades islámicas. El esfuerzo ha de encaminarse hacia el convencimiento común, centrado en el diálogo, en el logro del consenso, en la reciprocidad y en la solidaridad”²⁹.

Por lo demás, es la fuerza de las propias cifras las que desmienten el vigor expansivo de una secularización entendida como abandono progresivo de las creencias religiosas. Recientemente, la prestigiosa revista *The Economist* dedicaba un número especial a la religión; de ella extraigo esta previsión demográfica: la proporción de creyentes en las cuatro religiones mayoritarias del mundo crece del 67 % en 1900 al 73 % de la población mundial en 2005 y podrá alcanzar el 80 % para 2050³⁰.

En fin, durante un largo periodo de tiempo se padeció no sólo un error a la hora de consagrar un paradigma comparativo (el secularismo europeo como modelo de lo que sucede en el mundo³¹), sino también un error de categorías, tal como ha mostrado el sociólogo de la Universidad de Boston Peter Berger. En efecto, Berger sostiene que hasta hace poco tiempo pensábamos que la relación directa se establecía entre modernización y secularismo, pero de hecho —afirma este autor— la relación directa es entre modernización y pluralismo: la modernidad no es necesariamente secularizadora, sino necesariamente *pluralizante*; la modernidad se caracteriza por una progresiva pluralidad —en el seno de una misma sociedad— de creencias, valores y cosmovisiones. La pluralidad no significa de suyo un desafío directo a las tradiciones religiosas, sino un cambio de orientación: cada religión, cada creencia, debe enfrentarse al simple hecho de que “los otros” no están allá lejos, a kilómetros de distancia, sino muy cerca, justo en la puerta siguiente³².

Junto con esta pluralidad de religiones y cosmovisiones, se produce el fenómeno de la globalización. El encuentro entre globalización y religiones resulta igualmente esclarecedor para entender nuestra situación actual. La globalización hace sentir su efecto penetrante en la economía, en los medios de comunicación, en la tecnología y en el mercado laboral. En la relación globalización-religión, lo anecdótico sería el hecho de que la tecnología haga posible obtener una *fatwa* por Internet. Lo más importante es que el proceso de globalización conlleva un movimiento paralelo de desterritorialización, el predominio de lo universal sobre lo particular, la ausencia de límites y fronteras³³. Las raíces identitarias y las lealtades de los individuos cambian de la nación a la empresa multinacional, y de la ciudadanía a la aldea virtual. Pero al mismo tiempo, el desarraigo humano busca una vez y otra raíces de pertenencia. En este sucederse de dialéctica entre lo universal y lo local, entre el desarraigo y el sentido de pertenencia, las religiones han

²⁸ Centro de Estudios de Oriente Medio, Fundación Promoción Social de la Cultura, *Seminario Internacional “La religión: dimensión ausente de la diplomacia y de la política en Oriente Medio”* (Madrid, 1 y 2 de abril de 2008), Documento de trabajo nº 2, p. 19.

²⁹ *Ibidem*, p. 53.

³⁰ “In God’s Name (A special report on religion and public life)”, *The Economist*, November 3rd-9th 2007.

³¹ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona (2006), p. 123.

³² P. BERGER, “Secularization Falsified”, *First Things*, citado, p. 23.

³³ S. FERRARI, “Religioni, Diritto e Conflitti Sociali”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XXIII, 2007, pp. 44-46.

sido capaces de ofertar un patrimonio de raíces, tradiciones, comunidades, de las que el hombre tiene necesidad. En el mundo del Derecho ese impacto de la globalización y del posicionamiento de las religiones se ha hecho notar en la dialéctica derecho espacial-derecho de identidad. Aparecen así los “teo-derechos”³⁴ como realidades que potencian el sentido de pertenencia con independencia del territorio en el que se encuentre el individuo. Un ejemplo de este carácter emergente de los derechos religiosos aparecía a raíz de unas declaraciones del Arzobispo de Canterbury, Rowan Williams, acerca de las aspiraciones de los británicos de religión musulmana de vivir en libertad bajo la Sharía³⁵. Las declaraciones de la máxima autoridad clerical de la Iglesia de Inglaterra levantaron una cierta agitación, especialmente entre los que desconocían la realidad social inglesa, puesta de manifiesto pocos días después en un programa radiofónico de la BBC especializado en Derecho, *Law In Action*³⁶, en el que se explicó que tanto los tribunales cheránicos, como los rabínicos o los tribunales de costumbres somalíes, venían funcionando con normalidad para algunas disputas jurídicas desde tiempo atrás, y que bien podrían considerarse medios alternativos de resolución de litigios (ADR, *Alternative Dispute Resolution*). De esta manera, a través de los derechos religiosos como invisibles vínculos de pertenencia por encima de los Estados, las religiones se convierten en una especie de “nuevas naciones trans-nacionales”, con una narrativa propia en la que es posible reconocerse, con una dirección para la vida que engendra lazos de solidaridad entre miembros de la comunidad distantes unos de otros, con una capacidad —en expresión del profesor italiano Silvio Ferrari— de llevar a los corazones de los hombres el calor que no transmite la fría universalidad de los derechos humanos³⁷. Frente a la *intelligentsia* secularista, parecen alzarse voces populares — en el mundo árabe, no por ello violento, en el mundo judío, en el mundo hindú, etc.— que reclaman un espacio para la identidad cultural-religiosa. ¿Estamos en todos los casos ante manifestaciones de fundamentalismo? No necesariamente. Vuelvo sobre las palabras de Berger³⁸: hay una opinión generalizada de que el fundamentalismo es perjudicial para la democracia porque impide la moderación y la buena voluntad para el compromiso que hacen posible la democracia. Lo cual es cierto: la Modernidad secular y la democracia están necesitadas de un mínimo fundamento para conseguir un máximo consenso³⁹. Pero al mismo tiempo es importante no perder de vista que hay fundamentalismo en todos los bandos, en el bando religioso y en el bando secularista. Hay secularistas —ejemplifica Berger en relación con cuestiones polémicas en Estados Unidos— que sospechan de formas veladas de tiranía religiosa en un árbol de navidad puesto en un lugar público, mientras que en el otro bando, el religioso, los hay que piensan que el país se va al traste si se suprime un grabado de los diez mandamientos de la sala de un Tribunal de justicia.

3. La perspectiva socio-jurídica

El pluralismo de la Modernidad occidental es la consecuencia de la libertad y de las instituciones liberales características de una sociedad que reconoce los derechos

³⁴ Idem, p. 45.

³⁵ “Full text of Archbishop's Lecture - Civil and Religious Law in England: a religious perspective”, TimesOnline, February 8, 2008, en línea, ref. 26.05.2008, disponible en web <<http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article3333953.ece>>.

³⁶ “Sharia and other religious courts”, *BBC News, Programmes, Law in Action*, en línea, ref. 26.05.2008, disponible en web <http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/law_in_action/7235428.stm>.

³⁷ S. FERRARI, “Religion, Diritto e Conflitti Sociali”, citado, p. 46.

³⁸ P. BERGER, “Secularization Falsified”, *First Things*, citado, p. 27.

³⁹ M. RHONHEIMER, “Secularidad cristiana y cultura de los derechos humanos”, *Nueva Revista*, nº 118, Julio-Septiembre 2008, p. 59.

humanos⁴⁰. La perspectiva que adopte el Estado acerca del factor religioso pasa necesariamente por el derecho de libertad religiosa. Y la expresión de la pluralidad religiosa en un país democrático debe encontrar en ese derecho fundamental el cauce y el límite de su realización. De forma que las peculiaridades religiosas de los ciudadanos debe ser respetuosas con el concierto de los derechos humanos, habitualmente consagrado constitucionalmente. Por ello, la eficacia de los derechos religiosos — particularmente de la Shari'a, pero no de modo exclusivo— en la sociedad democrática tiene el límite máximo del respeto a esos derechos fundamentales. Lo cual puede parecer una restricción enorme, pero en realidad puede dejar un amplio margen a su efectividad, sobre todo en el Derecho privado.

El modo específico de realización del derecho fundamental de libertad religiosa en Occidente no es ni mucho menos uniforme. Es un hecho constatado que todos los textos fundamentales y constituciones de nuestro entorno jurídico y geográfico consagran como derecho fundamental la libertad religiosa y de creencias⁴¹. Esas consagraciones o reconocimientos constitucionales emplean dicciones muchas veces distintas entre ellas, que en ningún caso agotan por sí solas todo el alcance y todas las implicaciones. Ciertamente, «la libertad religiosa tiende a configurarse no como un dato objetivable e inmutable, sino como un valor en vías de perenne realización que encuentra modalidades nuevas de explicitación al compás de la multiplicidad de agravios —supuestos o reales— que a la subjetividad de la conciencia humana, en su zona de máxima sensibilidad, puede conferírsele»⁴².

Junto con esas diferencias, es preciso tener en cuenta que cada país articula las relaciones político-jurídicas con el factor religioso de un modo concreto, atendiendo al reconocimiento o no del derecho fundamental de libertad religiosa, pero también a las circunstancias peculiares de tipo sociológico, histórico o jurídico. Esta articulación es la *gestión pública del factor religioso*, es decir, el conjunto de instrumentos con los que el poder público procede en relación con las religiones y creencias. Esta gestión del factor religioso se cifra en lo que los expertos suelen denominar los “modelos” de relación entre las religiones y el Estado o, sencillamente, los modelos de relación Iglesia-Estado. Hablamos del modelo laico francés, del modelo de separación estadounidense, del modelo de bilateralidad italiano o del modelo de cooperación español... Con frecuencia, las líneas generales de definición de cada modelo parecen verse incumplidas en aspectos concretos. Así, el sistema de cooperación español se autolimita en razón del Registro de Entidades Religiosas o de las prácticas en materia de Acuerdos de cooperación con las confesiones, que no alcanzan ni mucho menos a la inmensa mayoría de confesiones presentes en el país. Por su parte, el modelo norteamericano parecería traicionar su aspiración separatista en la medida en que el tratamiento financiero de las confesiones religiosas podría resultar mucho más ventajoso en algunos puntos que el sistema cooperacionista español⁴³... En esta materia, hay muchos elementos de mitificación⁴⁴

⁴⁰ Idem, p. 52.

⁴¹ Puede servir como guía orientativa al respecto A. M. VEGA GUTIÉRREZ (coord.), *Religión y libertades fundamentales en los países de Naciones Unidas: textos constitucionales*, Comares, Granada, 2003.

⁴² R. NAVARRO-VALLS, “La enseñanza universitaria del Derecho Canónico en la jurisprudencia española”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. I (1985), pp. 85-86.

⁴³ J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Separatismo y cooperación en los Acuerdos del Estado con las minorías religiosas*, Comares, Granada, 1994, pp. 16-17.

que justifican y engrandecen en abstracto dichos modelos. Modelos que, en definitiva, «son el realidad simples puntos de equilibrio alcanzados por nuestros respectivos sistemas como resultado del debate, de presiones políticas y de la reforma que continuamente les acompaña»⁴⁵.

Pienso que no cabe afirmar abiertamente que exista un sistema de gestión del factor religioso “ideal” para la protección de la libertad religiosa⁴⁶. Los estándares internacionales nada dicen al respecto⁴⁷. Sabemos, eso sí, que la libertad religiosa se encuentra adecuadamente protegida en un “tramo” virtual comprendido entre los Estados que propugnan la separación entre Estado y creencias, y los que promueven la cooperación, en lo que se denomina zona de ajuste o acomodación⁴⁸. Es decir: los países de corte teocrático, o de Iglesia oficial, o confesionales (aunque, evidentemente, en esto caben muchos grados y los términos anteriores no son equivalentes) no protegen adecuadamente el derecho fundamental de libertad religiosa de sus ciudadanos y sus comunidades, pues parten de una posición discriminatoria: reconocen la libertad solo de algunos, lo cual en el fondo es no reconocer realmente la libertad. Por eso no es aceptable un modelo teocrático que genere ciudadanos de segunda fila. Pero tampoco los países hostiles a la religión, o aquellos que preservan a ultranza la no-contaminación del espacio público, llegan realmente a observar el derecho fundamental de libertad religiosa, sobre todo respecto de nuevas manifestaciones de religiosidad, fruto de la inmigración o de la aparición de religiones nuevas. Piénsese en la discutible actitud de países como Francia o Bélgica hacia los nuevos movimientos religiosos, también llamados sectas.

Por tanto, nos movemos en un arco de posibilidades en el que se el Estado reconoce el derecho fundamental de libertad religiosa y al mismo tiempo adopta una postura de “neutralidad benevolente”, como señalaba el Tribunal Supremo de los Estados Unidos⁴⁹, o de “acomodamiento razonable”, como se describe la actitud canadiense⁵⁰.

4. Laicidad, aconfesionalidad, ética pública: precisiones terminológicas y valor de las palabras

4.1 Laicidad y aconfesionalidad: ¿términos equivalentes?

Para designar una especie de modelo común de gestión de la pluralidad religiosa, respetuoso del derecho de libertad religiosa y de creencias, se emplea frecuentemente en

⁴⁴ Sobre el tema, J. T. GUNN, “Mitos Fundacionales: “Libertad religiosa” en los Estados Unidos y “Laicidad” en la República francesa”, (RI §402154), *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 4, 2004.

⁴⁵ W. COLE DURHAM, “La importancia de la experiencia española en las relaciones Iglesia-Estado para los países en transición”, *Estado y religión en la Constitución española y en la Constitución europea* (J. MARTÍNEZ-TORRÓN, ed.), Comares, Granada, 2006, p. 53.

⁴⁶ Idem, p. 66.

⁴⁷ K. BOYLE (ed.), *Freedom of Religion and Belief: World Report*, London, UK: Routledge, 1997, pp. 9-10.

⁴⁸ W. COLE DURHAM, “Bases para un estudio comparativo sobre libertad religiosa”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. X, 1994, p. 477.

⁴⁹ *Walz v. Tax Commission of City of New York*, 397 U.S. 664 (1970)

⁵⁰ J. WOEHRLING, “La libertad de religión, el derecho al *acomodamiento razonable* y la obligación de neutralidad religiosa del Estado en el Derecho canadiense”, *Revista Catalana de Dret Públic*, nº 33 (2006), pp. 1 y ss. (edición web).

el lenguaje de la doctrina académica, de la discusión política y de la jurisprudencia el término laicidad. Detengámonos brevemente en el posible significado de este término, tarea que no resulta fácil.

Respecto de esa dificultad para determinar qué significa la laicidad o el Estado laico, valga una breve digresión. Friedrich von Hayek advertía sobre la perversión del lenguaje lo que él llamó “palabras-comadreja”. Inspirado en viejo mito nórdico que atribuye a la comadreja capacidad de succionar el contenido de un huevo sin quebrar su cáscara, Hayek señalaba la posibilidad de dejar vacías las palabras, de despojarlas de su significado, dejando tan sólo en pie el significante. Algo así sucede con la palabra laicidad⁵¹. Veamos por qué.

En Francia, por ejemplo, se produce un movimiento de matización y se habla de una *laïcité du combat* para designar la trasnochada e intolerante laicidad francesa, frente a una *laïcité ouverte*⁵² que se pretendería en la actualidad⁵³. Turquía, por su parte, representaría una laicidad de *rompeolas* frente al avance del fundamentalismo islámico⁵⁴. En Italia, ante la dificultad de aplicar una laicidad decimonónica de corte francés, en los ambientes académicos se estima necesaria la labor de *ripensare la laicità*⁵⁵. O, sencillamente, ante su multivocidad rayana en la equivocidad política, se considera que la laicidad podría terminar siendo sencillamente un “concepto jurídico inútil”⁵⁶.

Si acudimos a otro frente distinto, el del concepto adjetivado de “laicidad positiva”, la confusión se mantiene. Porque el concepto de laicidad positiva es empleado por Benedicto XVI, cuando afirma en una carta al Senador Marcello Pera— retomando en parte la terminología de Pío XII— que «un Estado sanamente laico también tendrá que dejar lógicamente espacio en su legislación a esta dimensión fundamental del espíritu humano. Se trata, en realidad, de una “laicidad positiva”, que garantice a cada ciudadano el derecho de vivir su propia fe religiosa con auténtica libertad, incluso en el ámbito público»⁵⁷. Pero ese mismo concepto de “laicidad positiva” es utilizado por el ex Diputado Victorino Mayoral —vinculado al pensamiento laicista español— en un artículo de prensa⁵⁸, o por el “Manifiesto en defensa de una sociedad laica” de la Fundación Cives, en el que se afirma: «La laicidad positiva del

⁵¹ L. PRIETO SANCHÍS, “Religión y Política (a propósito del Estado laico)”, *Persona y Derecho*, vol. 53**, 2005, p. 115.

⁵² F. REY, “La laicidad ‘a la francesa’, ¿modelo o excepción?”, *Persona y Derecho*, vol. 53**, 2005, p. 395.

⁵³ M. A. JUSDADO, “El sentido moderno del laicismo francés”, *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, n. 104, Marzo-Abril (2006), pp. 66-80.

⁵⁴ F. REY, “La laicidad ‘a la francesa’, ¿modelo o excepción?”, citado, p. 403.

⁵⁵ R. NAVARRO-VALLS, «Los Estados frente a la Iglesia», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. IX (1993), pp. 29-34.

⁵⁶ G. DALLA TORRE, “Laicità: un concetto giuridicamente inutile”, *Persona y Derecho*, vol. 53**, 2005, pp. 139-156.

⁵⁷ BENEDICTO XVI, Carta al senador Marcello Pera, Presidente honorario de la Fundación «Magna Carta», con motivo del congreso de Nursia “Libertad y laicidad”, 15 de octubre de 2005, en línea, ref. 28.05.2008, disponible en web <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2005/documents/hf_ben-xvi_let_20051015_senatore-pera_it.html>

⁵⁸ V. MAYORAL, “Religión o política”, *El Periódico* (Extremadura), 21 de marzo de 2007, en línea, ref. 28.05.2008, disponible en web <<http://www.elperiodicoextremadura.com/noticias/noticia.asp?pkid=292556>>.

Estado, reconocida en el Artículo 16.3, se presenta en este contexto como la garantía de la libertad de conciencia para todos, de la igualdad de todos ante la ley, de la no discriminación por motivos religiosos y de la neutralidad del Estado en lo referente a las creencias religiosas y morales de sus ciudadanos»⁵⁹. Muy probablemente, ni Benedicto XVI, por un lado, ni Mayoral y la Fundación Cives, por otro, estén intentando decir exactamente lo mismo cuando emplean el término.

Si bajamos incluso a otros ámbitos del lenguaje, las confusiones, si cabe, aumentan⁶⁰. Laico, desde un punto de vista eclesial católico, designa a los fieles cristianos, exceptuando los miembros del orden sagrado y del estado religioso reconocido en la Iglesia⁶¹. Mientras que en el lenguaje usual, laico es la persona alejada de la práctica religiosa o que no practica ninguna religión.

Siguiendo a Dalla Torre⁶², encontraremos entonces que hay varias formas de aproximación al concepto laicidad, algunas incluso incompatibles entre sí. En algunos casos, laicidad equivaldría a laicismo, una posición no tanto jurídica cuanto ideológica, en la que la laicidad es concebida como contraposición entre religión (una suerte de fábula, mito, superstición) frente a la razón (que estaría representada por la ciencia experimental y la técnica en su imparable avance), entre dogma (de formulación rígida, indiscutible e inmodificable) y relativismo, entre tradicionalismo e innovación. Otra forma de aproximación a la laicidad es entenderla como equivalente a la aconfesionalidad, indicando que el Estado no tiene una religión oficial a la que protege. Un concepto más de laicidad, de raíces sociológicas, hace relación al proceso de secularización. Es igualmente asimilable al concepto de laicidad el de neutralidad del Estado; aquí se designa entonces el rechazo del Estado de reconocerse sometido a normas extrañas a él mismo —como los derechos humanos— o superiores —como el derecho natural. Bajo esta formulación, una suerte de positivismo ético da paso al Estado ético, más o menos totalitario, productor de valores sociales que se han de compartir.

De la abundante jurisprudencia del Tribunal Constitucional español sobre la libertad religiosa y sobre el modelo de gestión de la pluralidad de creencias que se recoge en la Constitución, cabe deducir un conjunto de elementos que definen los perfiles de la laicidad en un Estado democrático de Derecho⁶³. En primer lugar, destacaría la actitud positiva del Estado respecto de las manifestaciones colectivas de la libertad religiosa; lo peculiar de esta característica es que un Estado de laicidad atiende no sólo al valor de la libertad religiosa en su vertiente individual, sino también a las religiones como hechos colectivos de trascendencia social. En segundo lugar, la atención del Estado al pluralismo de creencias existente en la sociedad; tal atención se verifica estableciendo cauces jurídicos y políticos para el diálogo y las relaciones fluidas con las diversas creencias existentes en la sociedad. En tercer lugar, el hecho de que el Estado no asume como propios valores religiosos en cuanto tales; en consecuencia, no

⁵⁹ Fundación CIVES, “Manifiesto en defensa de una sociedad laica” (sin fecha), en línea, ref. 28.05.2008, disponible en web <<http://www.fundacioncives.org/index.php?id=121>>.

⁶⁰ M. J. ROCA FERNÁNDEZ, “«Teoría» y «Práctica» del principio de laicidad del Estado. Acerca de su contenido y su función jurídica”, *Persona y Derecho*, vol. 53**, p. 223.

⁶¹ Catecismo de la Iglesia Católica, n° 897.

⁶² G. DALLA TORRE, “Laicità: un concetto giuridicamente inutile”, citado, pp. 142-145.

⁶³ M. J. ROCA FERNÁNDEZ, “Dignidad de la persona, pluralismo y objeción de conciencia”, *Opciones de Conciencia.- Propuestas para una ley*, Tirant Lo Blanc, Valencia, 2008, pp. 50-52.

es laicidad la confusión entre funciones religiosas y estatales. Por tanto, relación y comunicación, diálogo sin confusión.

A la luz de las consideraciones anteriores, cabe distinguir también dos acepciones de laicidad en relación con el Estado. «La laicidad formal (o laicidad a secas) significa que en la esfera pública se admiten todos los argumentos o posiciones en pie de igualdad, sin que ninguno aparezca primado o postergado en función de su procedencia. La laicidad material supondría, además, que el comportamiento de los poderes públicos es neutral respecto de todas las doctrinas religiosas o filosóficas, sin que ninguna resulte beneficiada o perjudicada como resultado de la acción pública»⁶⁴.

La primera acepción de laicidad proporciona una puerta abierta para que en el debate democrático puedan intervenir todos los ciudadanos, con total independencia del origen de sus ideas, religiosas o no. Todas las creencias operan en el espacio público en un plano de igualdad. Lo cual es imprescindible si se quiere que la pluralidad y la multiculturalidad sean verdaderas y se evite el establecimiento de marginales *guettos* intelectuales que operen de forma imprevisible.

La segunda acepción, relativa al comportamiento neutral de los poderes públicos, resulta difícil de alcanzar. Entre otras cosas, porque es necesario desenmascarar ciertos neutralismos estatales que, de suyo, actúan en contra de determinados sectores de creencias. Es decir: no puede invocarse una posición tal, que vacíe de creencias religiosas el espacio público, alegando la neutralidad del Estado. Ciertamente, en dicho espacio vacío de religión se encontrarán a gusto los ciudadanos de creencias no religiosas. Pero no así los religiosos. Y no digamos respecto de aquellas religiones (no sólo el Islam) en las que la separación nítida entre el espacio público y el espacio privado no existe.

El problema no es sencillo. El Israel moderno, desde su creación, vive una continua tensión bipolar sobre el tema: la relación entre judíos creyentes y no creyentes, a lo que se añade el *status* de plena ciudadanía de ciudadanos de otras religiones⁶⁵. No se atisban soluciones fáciles. Sin embargo, lo cierto es que una respuesta aferrada a unos principios de rígida laicidad neutral (piénsese en la problemática del *foulevard islamique* en Francia) podría terminar volviéndose en contra de su pretensión inicial. Es decir: se proclama la actitud laica del Estado con el fin de proteger las creencias de todos los ciudadanos sin distinción, pero en la práctica la salvaguarda a ultranza de esa actitud laica termina provocando o bien lesiones concretas a la libertad religiosa de los ciudadanos o bien propiciando interpretaciones minimalistas del contenido de la libertad religiosa, que desprotegen a colectivos minoritarios o marginales respecto de las creencias más usuales en una determinada sociedad.

En definitiva, un concepto de laicidad flexible, dialogante y abierto probablemente sea equivalente a otro concepto, el de aconfesionalidad, que de suyo transmite con precisión una simple idea: el Estado no tiene una religión oficial, lo cual es una exigencia para la articulación práctica y efectiva del derecho fundamental de libertad de creencias. Pero nada impide que, junto con esta proclamación y esta

⁶⁴ L. PRIETO SANCHÍS, “Religión y Política (a propósito del Estado laico)”, citado, vol. 53**, 2005, p. 116.

⁶⁵ A. ROSEN-ZVI, «Freedom of Religion: The Israeli Experience», *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, 46/2 (1986), pp. 213 ss.

exigencia, se establezca también institucionalmente un clima de diálogo, de valoración y de atención al factor religioso, también en su intrínseca dimensión pública.

4.2 Qué no es laicidad

Otro modo de aproximarnos a la cuestión acerca de la laicidad del Estado sería analizar el contorno negativo, que permite fijar lo que *es* este principio por contraste con lo que *no es* contenido del mismo.

Como acertadamente se ha señalado, no sería exigencia de la laicidad la imposición del repliegue de las convicciones de la persona al ámbito de lo privado, dejando así el espacio público (no sólo el estatal) ajeno a la incidencia de criterios basados en creencias sospechosas de parentesco religioso. Como acertadamente se ha señalado a este respecto, «no sería una adecuada interpretación de la laicidad como límite a la cooperación, pretender el rechazo por principio de cualquier ética pública que tenga algún elemento coincidente con una ética confesional. Este fenómeno ha sido calificado en Naciones Unidas como “cristianofobia”»⁶⁶.

Tampoco es exigencia de laicidad del Estado la adopción legislativa de medidas sociales con dimensión moral que no coinciden con, o son opuestas a, las exigencias axiológicas de uno o varios grupos religiosos, como el aborto, la eutanasia, el divorcio no causal o el matrimonio de personas del mismo sexo⁶⁷. Esas medidas sociales legislativas no son consecuencia necesaria de la separación entre la Iglesia y el Estado, de la aconfesionalidad, ni siquiera de la secularización, sino de una secularización mal entendida que se ve a sí misma como una “guerra religiosa contra las religiones”⁶⁸. Además, bastaría con que un grupo religioso o de creencias, sólo uno, por pequeño que fuera, sostuviera o apoyara tales medidas legislativas —cosa que ocurre— para que éstas perdieran por completo su carácter laico. Téngase en cuenta, en cualquier caso, que toda medida legislativa de envergadura se fundamenta de modo directo o indirecto en una creencia, religiosa o no⁶⁹. Las ideas y creencias pueden pugnar desde el profundo respeto a las reglas democráticas hasta alcanzar reflejos legislativos, normativos o de

⁶⁶ M. J. ROCA FERNÁNDEZ, “«Teoría» y «Práctica» del principio de laicidad del Estado. Acerca de su contenido y su función jurídica”, citado, 2005, p. 244.

⁶⁷ Por el contrario, “Constitución, Laicidad y Educación para la Ciudadanía”, Manifiesto del PSOE con motivo del XXVIII aniversario de la Constitución, presentado el 4 de diciembre de 2006, en línea, ref. 05.09.2007, disponible en web <<http://www.psoe.es/download.do?id=53720>>: «Los fundamentalismos monoteístas o religiosos siembran fronteras entre los ciudadanos. La laicidad es el espacio de Integración. Sin laicidad no habrían nuevos derechos de ciudadanía, serían delitos civiles algunas libertades como la interrupción voluntaria del embarazo, el matrimonio entre personas del mismo sexo,... y dejarían de ser delitos el maltrato a la mujer, la ablación o la discriminación por razón de sexo. Sin laicidad sería difícil evitar la proliferación de conductas nada acordes con la formación de conciencias libres y críticas y con el cultivo de las virtudes cívicas».

⁶⁸ I. SÁNCHEZ CÁMARA, “Aborto y secularización”, *Gaceta de los Negocios*, 13 de octubre de 2008, p. 54.

⁶⁹ «En particular, decidir a la luz del artículo 9.2 que debemos remover determinados obstáculos para lograr que la libertad y la igualdad de los individuos y de los grupos sean reales y efectivas, es algo que sólo podemos fundamentar en alguna concepción de lo justo». L. PRIETO SANCHÍS, “Religión y Política (a propósito del Estado laico)”, citado, p. 133. «Politics is an inescapably moral enterprise. Those who participate in it are—whether they know it or not, whether they admit it or not—moral actors. The word “moral” here does not mean that what happens in politics is always morally approvable or in accord with what is right. It means only that the questions engaged are questions that have to do with what is right or wrong, good or evil». R. J. NEUHAUS, *The Naked Public Square.- Religion and Democracy in America*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1984, p. 125.

políticas sociales, sin que por ello se vean excluidas dependiendo de un “certificado de origen” —es decir, si provienen o no de una creencia religiosa— o en razón del temor a que los ciudadanos que las defienden sean la “longa manus” de ocultos poderes o sectores sociales sin estructura o ideas democráticas. En tal sentido, el ciudadano creyente podría verse atezado por dos frentes, igualmente antidemocráticos y ciertamente contrarios a la laicidad. Por un lado, el frente laicista, que sospecha que la libre iniciativa de un ciudadano creyente no es tal, sino dictada de lo alto. Pero, por otro, la presión ejercida por determinadas instancias religiosas afectadas del denominado “antimerchantilismo moral”⁷⁰, entendido como miedo a entrar en el juego de la libre concurrencia de las ideas y valores morales.

Tampoco sería laicidad que el orden jurídico estatal secular opte por convertirse en «su propia afirmación particularista del universalismo secular»⁷¹, de forma que se incline a imponer una ideología secular poco neutral al gestionar el factor religioso presente en la sociedad. Desde esta posición es posible, entonces, que el Estado lesione el derecho a la propia identidad o a la diferencia en aquellos casos en los que esa identidad es religiosa. Piénsese de nuevo en el carácter peculiar del vestuario religioso en lugares públicos, tanto en Francia⁷² como en Turquía⁷³, con todos los necesarios matices de diferenciación que es preciso introducir al citar conjuntamente ambos países.

Tal vez cuando algunas autoridades de un Estado invocan con demasiada frecuencia la necesidad de una identidad más laica, pretenderían dotar de una fuente de legitimidad estable —a modo de religión o creencia de sustitución— a un Estado que se encuentra presionado por varios frentes: el de la globalización y la regionalización de las relaciones políticas, el del nacionalismo localista y, por último, el del peligro fundamentalista. En definitiva, la exasperada reacción del Estado, categorizando como forma de identidad el laicismo, no es sino un acto reflejo de defensa, como las púas del erizo. En esta línea, el laicismo salva en gran medida la libertad religiosa en su dimensión estrictamente individual —rebautizada como libertad de conciencia⁷⁴— al

⁷⁰ R. NAVARRO-VALLS, “Los Estados frente a la Iglesia”, citado, p. 35.

⁷¹ W. COLE DURHAM, “La importancia de la experiencia española en las relaciones Iglesia-Estado para los países en transición”, *Estado y religión en la Constitución española y en la Constitución europea*, citado, p. 65.

⁷² Sobre la cuestión de la simbología religiosa véase, entre otros, S. CAÑAMARES ARRIBAS, *Libertad religiosa, simbología y laicidad del Estado*, Aranzadi, Cizur Menor, 2005. Se ha escrito abundantemente sobre el tema, y las referencias son muy conocidas, por lo que me limitaré a dejar constancia de recientes pronunciamientos desfavorables del Consejo de Estado francés al empleo de vestuario religioso en la escuela de titularidad estatal: Conseil d’État (4ème et 5ème sous-sections réunies), décision 5 décembre 2007 (requête N° 285394): “Port de signes ostentatoires religieux dans les établissements scolaires publics”, (requête N° 285395), (requête N° 285396), (requête N° 295671).

⁷³ La cuestión se encuentra en pleno debate jurídico y social al escribir estas líneas. A la iniciativa gubernamental de suprimir la prohibición constitucional del velo en universidades, ha seguido la declaración anulatoria del Tribunal Constitucional de tal modificación. Mientras tanto, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha declarado contrario al Convenio de Roma el procedimiento judicial seguido tras la expulsión de profesoras por negarse a no usar el velo durante las clases, caso *Karaduman and Tandoğan v. Turkey* (nos. 41296/04 and 41298/04), de 3 de junio de 2008. H. M. FRIEDMAN, “Turkey’s Constitutional Court Invalidates Constitutional Changes On Headscarves”, *Religion Clause*, en línea, ref. 09.06.2008, disponible en web <<http://religionclause.blogspot.com/2008/06/turkeys-constitutional-court.html>>.

⁷⁴ S. THOMAS, *Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations : The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, citado, p. 35.

tiempo que reduce la dimensión comunitaria de las religiones y de las creencias, lo quieran ellas o no, al derecho común asociativo⁷⁵.

4.3 La ética pública

En el pasado, las religiones inspiraban el concepto de justicia que adoptaba el derecho y la sociedad. Pero desde hace siglos, en Occidente, como consecuencia de la pluralidad religiosa, a los Estados les resulta cada vez más difícil inspirarse en la doctrina sobre la justicia de una religión determinada. De ahí nace la llamada a la moral universal o al «mínimo común ético»⁷⁶. Se trata de un intento de establecer una ética común a ciudadanos de muy diferentes credos e ideologías, que permita la imprescindible inspiración ética del Derecho y del Estado⁷⁷.

Ciertamente, «a la sociedad civil en su conjunto y a su praxis institucional les son ajenas las convicciones y las seguridades últimas y absolutas de salvación. Ellas pueden limitarse a aquellos valores políticos seculares últimos que posibilitan una convivencia en paz, libertad y justicia. Pueden permitirse ser un “Panteón”. Pero si alguien quiere reproducir después esta realidad en su propia conciencia, actuando como un pluralista “ilustrado”, carecerá ya de conciencia y de toda convicción propia. Al final, conseguirá también derribar el Panteón: pues éste descansa sobre el fundamento de convicciones últimas e inamovibles relacionadas con los derechos y la dignidad de la persona humana»⁷⁸. Por tanto, la ética pública, de suyo, no exige la conformación y uniformización de los ciudadanos a imagen y semejanza de ese contenido mínimo común; la ética pública no constituye el ideal ético de todo ser humano, sino sencillamente la instrumentación de un receptáculo ético en una sociedad democrática. En definitiva, la ética pública debe ser consciente de su carácter de mediación, respetando la índole propia «de lo político y que lo contemple no como organización de la salvación, sino como espacio de convivencia de personas que se relacionan entre sí en una pluralidad de intereses y de convicciones acerca de la verdad, en paz, libertad y justicia»⁷⁹.

En lo que se me alcanza, la consagración del término “ética pública” arranca del campo teórico en España de las aportaciones doctrinales realizadas en el campo de la filosofía del Derecho⁸⁰ en la década de los noventa del siglo pasado y estalla como propuesta política con motivo del vigésimo octavo aniversario de la Constitución española de 1978, a través de un documento de un partido político, en el que se emplea

⁷⁵ L. PRIETO SANCHÍS, “Religión y Política (a propósito del Estado laico)”, citado, p. 122. Este autor, entre otros, detecta el hecho de que el principio de cooperación recogido en el artículo 16.3 de la Constitución potencia la entrada del “derecho especial” o específico relativo a la dimensión comunitaria o colectiva del fenómeno religioso.

⁷⁶ Etimológicamente, la ética hace relación a la parte de la filosofía que trata de la moral y de las obligaciones del hombre. La moral, por su parte, hace relación a la ciencia que trata del bien en general y de las acciones humanas en orden a su bondad o malicia. A los efectos del análisis que aquí se desarrolla, se emplean los términos como equivalentes. A. DEL MORAL MARTÍN, “El juez civil, ante la moral, la ética y la deontología”, *Ética de las profesiones jurídicas*, Universidad Católica de San Antonio, Murcia, 2003, p. 847.

⁷⁷ A. DE LA HERA, C. SOLER, “Historia de las doctrinas sobre las relaciones entre Iglesia y Estado”, citado, p. 78.

⁷⁸ M. RHONHEIMER, *La transformación del mundo*, citado, p. 99.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 100-101.

⁸⁰ G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, *Ética, poder y Derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995; “Ética pública-ética privada”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1997, pp. 531-544.

el término “mínimo común ético constitucionalmente consagrado”⁸¹. Esta propuesta se presenta como superación de la tradicional y conocida dicotomía entre Derecho y Moral⁸², incorporando al primero de los dos conceptos, el de Derecho, una dimensión de moralidad cuyo elemento básico y superior es la justicia.

En esta concepción de la ética pública se acepta, como presupuesto, la distinción de la modernidad entre ética pública y ética privada. La primera se refiere al ámbito de la “justicia política” del Derecho, mientras que la segunda tiende a identificarse con concepciones omnicomprendivas del bien, por lo que equivaldría a la moral en sentido amplio⁸³. La ética privada, por su parte, ocuparía un papel directriz en la vida personal de los miembros de una sociedad pluralista, multidireccional, sin una pretensión totalizante. Pero, en cualquier caso, la ética privada tiene la garantía que la libertad jurídicamente consagrada le ofrece para ocupar un papel en la vida de cada persona.

En contadas ocasiones, la ética pública podría encontrarse en pugna con exigencias morales esgrimidas por una buena parte de los ciudadanos. Pensemos, a efectos prácticos, en la hipotética promoción estatal de determinados patrones de conducta, relativos a la eugenesia, a las restricciones al derecho a la vida, o a la ideología de género. En tales casos, la ética pública podría justificar dicha promoción ética en virtud del principio de laicidad o de neutralidad. Tal justificación resulta una falacia, ya que en el fondo se trata de violaciones a dichos principios de laicidad y neutralidad, en la medida en que esa promoción estatal comporta la asunción por parte del ordenamiento estatal de una de entre tantas visiones o cosmovisiones del mundo y de la vida⁸⁴.

Se ha señalado, creo que con razón, que la ética pública no deja de ser una cierta ficción. En efecto, no tiene sentido hablar de dos mitades de la realidad ética que confluyen en las mismas personas, los ciudadanos. Además, toda moral (sea común y mínima o no lo sea) «es pública en la medida en que todas tienen vocación de publicidad, vocación de presentarse en público. Lo cual no significa que tengan vocación de estatalidad»⁸⁵.

Una relación entre ética pública y ética privada respetuosa del principio de laicidad conlleva que la eventual coincidencia entre las prescripciones jurídicas de la ética pública y las de las éticas privadas no dejaría necesariamente de ajustarse a la laicidad del Estado⁸⁶. Visto de otro modo, «no cabe (...) excluir que los contenidos de una ética privada que —en cuanto que tal— es solo de sus creyentes, puedan legítimamente extenderse al conjunto de los ciudadanos, no todos creyentes. Sobre todo, cuando quienes las suscriben renuncian al fundamentalista argumento de autoridad y optan por aportar razones atinentes a la dimensión pública de sus exigencias»⁸⁷. No está de más aclarar aquí que el fundamentalismo no radica en la proposición axiológica de

⁸¹ “Constitución, Laicidad y Educación para la Ciudadanía”, Manifiesto del PSOE con motivo del XXVIII aniversario de la Constitución, presentado el 4 de diciembre de 2006, citado, p. 3.

⁸² G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, “Ética pública-ética privada”, citado, p. 533.

⁸³ A. OLLERO, “Derecho y moral entre lo público y lo privado. Un diálogo con el liberalismo político de John Rawls”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1997, p. 510.

⁸⁴ G. DALLA TORRE, “Laicità: un concetto giuridicamente inutile”, citado, p. 144.

⁸⁵ A. CORTINA, *Alianza y Contrato.- Política, Ética y Religión*, citado, p. 142.

⁸⁶ En tal sentido podría apuntar la STC 129/1996, de 9 de junio, sobre la penalización de la prostitución.

⁸⁷ A. OLLERO, “Derecho y moral entre lo público y lo privado. Un diálogo con el liberalismo político de John Rawls”, citado, p. 518.

transfondo moral en el debate democrático. «El que cree en verdades supremas y absolutas, procurando conducir su vida con arreglo a ellas no es fundamentalista y políticamente fanático, sino el que opina que los hombres no podrían vivir juntos en paz y justicia si él no las impusiera y asegurara por vía político-institucional; es decir, el que declara los valores supremos (religiosos y éticos) también como los valores políticamente fundamentales. Se comprueba que “la disposición al martirio se transforma en disposición a matar”. El *ethos* político se convierte en un *ethos* de salvación, siempre pronto a sacrificar los mecanismos procedimentales que garantizan la libertad y la paz para realizar contenidos sustanciales e imponer la verdad incluso a costa de la libertad de otros»⁸⁸. Y no es menos cierto que «dar por supuesta la *tentación fundamentalista de las religiones en general* no es sino dejarse llevar de un perjuicio cultural; dar por hecho que dicha tentación es invencible supondría suscribir un *paradójico fundamentalismo alternativo de cuño laicista*»⁸⁹.

Dicho de otra forma, el riesgo totalizador amenaza a ambos lados: a la ética privada que pudiera pretender imponerse como única expresión válida de ética pública, pero también a la ética pública que intentara transformarse en la única expresión válida de ética privada compatible con la democracia.

5. A modo de conclusión. Hacia nuevos paradigmas y modelos

Vivimos un momento histórico de cambio, en el que el proceso de secularización de nuestras sociedades, países y derechos parece llegar a su fin. La estructura de bipolaridad que aparecía como elemento base del planteamiento de las relaciones de secularización y autonomía entre la religión y el Estado, da paso a una multiplicidad que parece requerir de otros modelos y patrones que permitan una adecuada gestión de la pluralidad religiosa y de creencias.

No hay ciertamente un modelo de gestión de la pluralidad de creencias que resulte el paradigma para el feliz desenlace de la radicalización violenta, sea ésta del signo que sea. Lo cierto es que los tradicionales patrones de estricta separación entre las creencias de la sociedad y la ética pública requieren dar paso a una vía de diálogo en la que los ciudadanos se vean reconocidos de alguna forma también en lo que a sus creencias se refiere. Y no sólo a través de un reconocimiento de la libertad religiosa individual, sobre todo en los casos —cada vez más frecuentes— en los que los individuos entienden que su identidad comprende también los rasgos identitarios colectivos étnicos, religiosos, etc.

Tal reconocimiento de rasgos identitarios tiene necesariamente como límite los derechos humanos y el principio de igualdad. Por tanto, la aceptación de normas religiosas abiertamente contrarias a los derechos humanos no resulta aceptable. Pero tampoco lo sería el rechazo de la promoción de determinadas ideas, valores o principios, esgrimidos por ciudadanos creyentes en el respeto a los procedimientos democráticos, por el hecho de que tales ideas tienen un trasfondo religioso.

Es probable que desde una actitud de colaboración, de diálogo y de apertura, se consiga llegar a la conclusión de que es más lo que une que lo que separa, de que hay un

⁸⁸ M. RHONHEIMER, *La transformación del mundo*, citado, p. 103.

⁸⁹ A. OLLERO, “Derecho y moral entre lo público y lo privado. Un diálogo con el liberalismo político de John Rawls”, citado, p. 518.

espacio al disenso democrático y pacífico que también integra y une. De esta manera, se puede llegar a contar con una propuesta para aislar la violencia —de diversos signos y versiones— y evitar la radicalización.