

Laicidad-pluralismo-libertad: la dialéctica estado de derecho-sociedad justa

Autor: *Arturo Calvo Espiga*

Abogado del Tribunal de la Rota de Roma

Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado. Universidad de Málaga

Resumen

Laicidad, pluralismo y libertad son categorías fundamentales y claves a la hora de articular la relación o relaciones que el Estado ha de mantener con el fenómeno religioso, en su más pleno sentido, tal y como aparece en nuestras sociedades democráticas occidentales. La laicidad, en esta reflexión, se asume como característica, categoría, actitud o límite del Estado y de su propia actividad; el pluralismo se considera como característica y propiedad esencial de nuestras sociedades contemporáneas y como valor ciudadano; la libertad como identidad personal y como condición sine qua non de la sociedad democrática. Se pretende en esta aportación clarificar la relación que existe entre la laicidad de los Estados y las sociedades abiertas y plurales, en cuanto características esenciales de la sociedad justa, insistiendo en el hecho de que las sociedades democráticas, como tales, no son ni laicas, ni confesionales, sino plurales y libres, tanto desde el punto de vista religioso como ideológico: democracia y pluralidad, laicidad y libertad son términos que socialmente se autoimplican y se presuponen. Sólo en los totalitarismos cabe plantear la existencia de sociedades

confesionales, monistas, bien de carácter religioso, antirreligioso o ideológico. La finalidad principal de la laicidad del Estado es, sobre todo, la de respetar y garantizar el desarrollo y promoción de la pluralidad social, como único modo de conseguir la justicia en la libertad no discriminatoria, absteniéndose el aparato estatal de cualquier intervención directa favorecedora de una determinada ideología o ideal religioso y evitando, en lógica consecuencia, que la propia laicidad se convierta en ideología determinante de la acción del Estado, así como de la propia conformación de la sociedad.

Palabras clave: Pluralismo, Laicidad, Libertad religiosa, Derechos fundamentales, Democracia.

Abstract

Laity, pluralism and freedom are categories basic and key when joint the relationship or relationships that the State has to keep with the religious phenomenon, in his more full meaning, just as it appears in our democratic societies western. The laity, in this reflection, as a characteristic is assumed, category, attitude or limit of the State and of his own activity; the pluralism as a characteristic is considered and essential property of our contemporary societies and as value citizen; the freedom as a personal identity and as an essential condition of the society democratic. Is expected in this contribution to clarify the relationship that is between the laity of the States and the open and plural societies, as soon as essential characteristics of the society fair, insisting in the fact that democratic societies, as such they, are not nor lay, nor confessional, but plurals and free, so much from the religious point of view as ideological: democracy and plurality, laity and freedom are ends that are socially autoentailed and are presupposed. Just it fits to pose in the totalitarianisms the stock of confessional societies, one-ideology system, religious character good, antireligious or ideological. The main purpose of the State's laity is, above all, that one of to respect and to guarantee the development and promotion of the social plurality, as only way of achieving the justice in the freedom not discriminatory, abstaining the state device of any direct intervention advantageous of a certain ideology or ideal religious man and avoiding, in logical consequence, that the laity becomes in determinant ideology of the action of the State, as well as of the conformation of the society.

Key Works: Pluralism, Laity, Religious freedom, Fundamental rights, Democracy.

Recibido: 15.01.2010

Aceptado: 03.02.2010

I. Introducción

La trilogía con que se inicia el título de esta reflexión tiene, en su formulación, no sólo una intención descriptiva o enunciativa, sino, principal e intencionalmente un sentido dialógico o dialéctico, tal como se desprende de la segunda parte del propio encabezamiento, en el sentido de la argumentación que se realiza a través de un discurso lógico o mediante el contraste de varios discursos que razonable y razonadamente tienden al descubrimiento de la verdad. El respeto y promoción del pluralismo social, así como la libertad en que éste se sustenta y fundamenta, implica, en nuestras sociedades democráticas occidentales, dado que en fronteras sociales distintas de éstas es difícil poder plantear cuestión alguna relacionada con el pluralismo, tanto la laicidad del Estado como la asunción del principio libertad en el ejercicio de los derechos fundamentales, sin distinciones ni jerarquizaciones inadecuadas. Laicidad y libertad que sólo serán auténticas en la medida que asuman y profundicen el y en el pluralismo social; o lo que es lo mismo, siempre que se procure la construcción de una sociedad justa en la que igualdad y libertad se integren y complementen. Planteamiento que, evidentemente, requiere el marco de sociedades abiertas en las que se acepten la libertad y la justicia como valores o principios fundamentales de las mismas, pues sólo en la justicia y en la libertad puede hacerse efectiva la verdadera igualdad, tal y como la ha tipificado y delimitado el Tribunal Constitucional Español. Sólo desde este supuesto cabe la consecución, en la sociedad, de una *polis* en que el hecho tan necesario como ineludible de vivir en un entorno común genere un marco vital cada vez más humano.

II. La laicidad del Estado

Antes de abordar el sentido de la noción que intitula este apartado, hemos de preguntarnos por el propio significado y sentido del término Estado, sin olvidar que en sus mismos orígenes el Templo fue anterior al Estado como queda suficientemente acreditado en la historia que nos ha legado antologías de leyes del Antiguo Oriente anteriores al año 2100 a. C.¹ Entre las varias acepciones y, a veces, confusas e incluso contradictorias significaciones con que se utiliza esta palabra, en esta reflexión entenderemos el Estado como *la forma jurídica de la comunidad política*. Aunque

¹ Cf. DELAPORTE, Louis, *Les Hittites*, Paris: La Renaissance du livre, 1936, 169-278; SAPORETTI, Claudio, *Antiche leggi. I «Codici» del Vicino Oriente Antico*, Milán: Rusconi, 1998, 21-114; SEUX, Marie Joseph, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris: Du Cerf, 1976; IDEM, *Textes du Proche-Orient et Histoire d'Israel*, Paris: Du Cerf, 1977, 16-65; IDEM, *Lois de l'Ancien Orient*, Paris: Du Cerf 1987. «Ni siquiera en la sociedad clásica va a desaparecer esta confusión de poderes político-religiosos, por lo que, tanto en Grecia como en Roma, Religión y Estado forman una unidad difícilmente dissociable; no en vano los historiadores vemos en Maquiavelo el primer discurso político, y retrasamos hasta Montesquieu la conversión de la política en un discurso científico» (FERNÁNDEZ UBIÑA, José, "San Cipriano y el Imperio", ESTUDIOS ECLESIASTICOS, (Enero-Marzo, 1982), 65-66). Pueden verse también las páginas 63-65 de este mismo artículo.

Comunidad política y Estado sean, de hecho, realidades que se complican y complementan sociológica y jurídicamente, sin embargo, no son *idénticas*, pues la primera comprende un campo real y un ámbito significativo más amplios que la segunda. Mientras la Comunidad política se sitúa en el entorno de las realidades sociales de carácter existencial personal, el Estado se verifica en el plano ontológico de las realidades sociales en cuanto concretadas en realidades jurídico-estructurales. La Comunidad política, pues, es como el marco, definición o espacio en que se construye y funciona el Estado. O, dicho de otro modo, decir Comunidad política sería equivalente a referirse al *Estado-comunidad*. Y hablar de Estado equivaldría a invocar al *Estado-aparato*. A este segundo nos referimos cuando lo calificamos de *laico*. Característica propia y exclusiva del Estado respecto a instituciones profundamente enraizadas en la sociedad y en el propio desarrollo y maduración de la personalidad humana, como puedan ser la familia o la propiedad, dado que el Estado es la única capaz de producir con legitimidad normas jurídicamente vinculantes y usar lícitamente la fuerza para urgir su observancia y cumplimiento².

A pesar de la frecuencia y abundancia con que se usa este término, no resulta fácil acuñar un concepto de laicidad del Estado que fije y unifique las distintas percepciones con que se recibe en cada universo social y personal su significado. La definición o significado de la laicidad del Estado nos aparece en continua revisión no sólo por las diferentes comprensiones o pre-comprensiones sociales, jurídicas, ideológicas y ambientales, sino, y quizás sobre todo, a causa de la vertiginosa rapidez y aceleración con que los cambios se suceden en las sociedades contemporáneas: de hecho, la laicidad está continuamente en proceso de redefinición en consonancia con la novedad de, hasta el momento, desconocidos elementos socio-culturales que se integran, en un proceso continuo y progresivo, como constitutivos necesarios de los Estados contemporáneos.

Fluidez de la realidad estatal y de la propia vivencia o apreciación de la laicidad que ha podido contribuir a que, en el discurso jurídico y político, se pierda de vista que el término *laico/laicidad* ha tenido en nuestra civilización occidental, nótese que hemos especificado en *nuestra civilización* tal como nos ha llegado y conforme a la experiencia que de ella tenemos, un origen religioso o más precisamente cristiano³,

² Cf. CALVO ESPIGA, Arturo, Implicaciones jurídico-canónicas de la relación entre la Iglesia y la Comunidad política, Vitoria: Eset, 1984, 13-17.

³ No es sencillo determinar con precisión el origen literario y cultural de este término. Ya en los poemas homéricos, *Laós* significa prevalentemente la porción más numerosa del pueblo, es decir, la de los súbditos o subordinados. Aplicado a la milicia, suele utilizarse para designar a los soldados y guerreros por oposición a sus jefes; y, en relación a la sociedad civil, se utiliza para designar al vulgo, los ciudadanos o miembros del pueblo llano, por oposición a las autoridades o gobernantes. En algunos documentos griegos no cristianos, el adjetivo *laikós* se utiliza para designar lo público en su sentido más amplio, en cuanto se halla al alcance de cualquiera y, por ello, no reservado a los gobernantes, ni a los funcionarios, ni a los mandos militares. Significación parecida reflejan ciertos papiros que atribuyen este adjetivo a cosas que por ser laicas significa que están a disposición de cualquier persona perteneciente al vulgo popular, aun cuando se trate de tierras o inmuebles cuya nuda propiedad sea del faraón. En un Decreto de Ptolomeo II Filadelfo, de mediados del s. III a. C., sobre la situación jurí-

no estando la razón de su acuñación muy lejos del dualismo inaugurado y urgido por el Cristianismo en la novedad de su comprensión de la relación entre la fe evangélica y las realidades temporales. Es obligado recordar e insistir en que la palabra *laico* deriva del griego *laós* que significa pueblo y que, por tanto, laico no significaría otra cosa que *perteneciente al pueblo* o *ciudadano*. Sin perder de vista esta necesaria relación, tanto histórica como lingüística, cabe recordar aquí lo que ya notábamos en otro lugar⁴ sobre la distinción o clasificación, fundada, según ellos, en la propia naturaleza, que los griegos realizaban de los hombres según fueran o no personas libres⁵. Distinción o segregación tan asumida e integrada en la vida y cultura griegas que el término *eleútheros*, libre, significa también «*perteneciente al pueblo en cuanto contrapuesto a los esclavos y extranjeros*»⁶. *Eleútheros*, pues, «*es quien forma parte de una polis (Ciudad-Estado), como ciudadano de pleno derecho, precisamente en cuanto distinto/opuesto a los esclavos, miembros-componentes de la comunidad política que carecen de libertad*»⁷. Así pues, el término *laico*, curiosamente, entra a nuestra cultura como sinónimo de creyente que perteneciendo al Pueblo de Dios que es la Iglesia, sin embargo no forma parte de su jerarquía.

dica de los esclavos en Siria y Fenicia, *laikós* es sinónimo de indígena, nativo de un país vencido administrado por un vencedor. También se utiliza, en otros contextos, para designar un tipo de impuesto, la *laiké syntaxis*. De nuevo, la significación de fondo prevalente de esta palabra es la de público, que afecta a todos o que está al alcance de cualquiera. En otro contexto, Aristéneto, mediocre comediógrafo del s. V d. C., utiliza el substantivado *laikáí* -las públicas- para designar a las prostitutas. Las escasas veces que este término aparece en la literatura judía en lengua griega conserva su significación de vulgar, popular, público. En la literatura cristiana, se encuentra por primera vez, indubitablemente testimoniado, en la carta que a finales del s. I escribió S. Clemente Romano a los Corintios y no vuelve a ser utilizado hasta Clemente de Alejandría (n. 150) y Tertuliano (n. 155), apareciendo ya en dos idiomas: griego (*laikós*) y latín (*laicus*). Así como en Clemente tiene el término *laikós* siempre un valor adjetival, en Tertuliano, por el contrario, es siempre asumido como sustantivo y en un preciso sentido técnico. La irrupción y generalización de este término en el ámbito del cristianismo y, como lógica consecuencia, en la cultura occidental ocurre en las últimas décadas del siglo II, conservando desde entonces el significado con que fué acuñado, sobre todo, por Tertuliano y Orígenes (Cf. GUERRA GÓMEZ, Manuel, El laicado masculino y femenino, Pamplona: Eunsa, 1987, 21-104, así como la interesante bibliografía que ofrece en las páginas 20 y 21).

⁴ Cf. CALVO ESPIGA, Arturo, "Para una aproximación al tópico 'derechos Humanos'", LUMEN (Enero-Febrero, 1994), 69-113.

⁵ «La naturaleza, para conservación de la sociedad humana, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. El ser dotado de razón y de previsión manda por naturaleza como dueño, así como el apto por sus facultades corporales para ejecutar las órdenes de otro obedece como esclavo y así la utilidad del señor y del esclavo se confunden... Hesiodo lo expresa rectamente en este verso: 'Procurad, ante todo, la casa, la mujer y el buey arador', porque para el pobre el buey sustituye al esclavo» (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1-2).

⁶ CALVO ESPIGA, Arturo, *Para una aproximación...*, cit., p. 89.

⁷ Ibid. «El hombre helénico rinde culto a la 'libertad' (*eleutheria*)... que condujo en el siglo V a. C. a la democracia, forma de gobierno en la que mejor se preserva ese derecho inalienable de la persona... Libertad y democracia son dos conceptos irrompiblemente eslabonados en la mente griega... En plena guerra los griegos convocan frecuentemente la *asamblea*, que en aquellos tiempos se llama significativamente *agora* -algo así como 'parlamento'- porque en ella hay plena 'libertad de palabra', lo que desde el siglo V a. C., con Platón y Eurípides, se conoce como *parresía*... Por amor a la libertad y a la democracia se enfrentó Grecia con Asia...» (RODRÍGUEZ HERRERA, Isidoro, El hombre en Homero, en Idem, Antigüedad clásica y Cristianismo, Salamanca: UPS, 1983, 156-157; este trabajo fue publicado originalmente en Verdad y Vida, (Abril-Junio, 1978), 245-252)

Paradójicamente, a partir del revolucionario separatismo Iglesia-Estado nacido de la Ilustración, *laico* comienza a significar lo opuesto; es decir, laico es equivalente no sólo a no perteneciente a la Iglesia sino a opuesto a la presencia social de lo religioso, apartándose también de su significado original no cristiano de *popular* o *público*, poniendo de manifiesto la contradicción de quienes reivindican simultáneamente su pertenencia y fidelidad al pueblo con su defensa de la negación de una de las dimensiones del ser humano más exquisitamente populares. De este modo, se entiende por laico a quien plantea su vida y su acción al margen o contra la dimensión o aspectos religiosos de la vida. A partir de este momento, presentarse como laico significa haber sobrepasado la línea que separa y divide a los que desarrollan lo personal y lo social como una prolongación vital de sus concepciones religiosas de quienes, aun sin negar la existencia de lo religioso, reducen de tal modo lo religioso al ámbito de lo privado que no le reconocen ningún tipo de incidencia o influencia en el ámbito de la sociedad, sea desde el punto de vista político, jurídico o cultural. Donde *laico* puede equipararse a público, pero con exclusión de lo religioso de cualquier protagonismo público.

Social e históricamente el concepto de laicidad es inseparable del de secularización. Y si invocáramos líneas arriba la fluidez como propiedad característica del concepto de Estado, de nuevo hemos de acudir a tal atributo cuando nos referimos a la secularización, pues no cabe la menor duda de que actualmente nos hallamos en una nueva fase o momento de la secularización⁸. El proceso secularizador en que se ve inmersa la sociedad actual tiene muy poco que ver con la secularización herencia del absolutismo ilustrado que la utilizó como medio instrumental de oposición del Estado absolutista frente al poder o protagonismo social de la Iglesia Católica. En contraposición con esta secularización que podríamos calificar como institucional, estatal o corporativa, el proceso secularizador contemporáneo se caracteriza, sobre todo, por la emergencia y protagonismo del sujeto personal, del individuo, que se percibe y auto-comprende como exclusiva referencia de sí mismo, orientado única y preferencialmente a dar satisfacción a sus propios deseos y centrado primariamente sobre sus propios intereses⁹. La secularización actual está, en gran medida, determinada por la tendencia a sentir y presentar los deseos e intereses de cada individuo como auténti-

⁸ Cf. CALVO ESPIGA, Arturo, "Pluralismo, multiculturalismo y tolerancia: semántica y derecho", *SCRIPTORIUM VICTORIENSE*, (Enero-Junio, 2003), 198-203.

⁹ Así, por ejemplo, resulta en un ensayo publicado por Gustavo Zagrebelsky, en el diario *La Repubblica* de 5 de julio de 2005, en el que criticaba acremente, con motivo del diálogo-discusión mantenido entre Habermas y Ratzinger al que no referiremos posteriormente, la actitud de los intelectuales que denomina peyorativamente como *ateos clericales* y a los que, en la medida que se prestan a experiencias de esta clase, atribuye irónica y hasta irrespetuosamente una *santa ingenuità* o una *diabolica astuzia*: « Ma può reggersi durevolmente una società basata solo sui singoli e sui loro diritti, cioè su pretese individuali? Dove trova le forze che garantiscano quel minimo di omogeneità, solidarietà, identità, necessario a evitare l'autodissoluzione? Quanto a lungo le società possono vivere solo sulla libertà e sui diritti dei singoli, senza un legame profondo che ne sterilizzi le valenze distruttive? Si può credere di eliminare il problema, assegnando allo Stato, come compito, solo l'eudemonia sociale, cioè la vita bella, o addirittura la felicità? Questo è un terreno senza confini, mentre i mezzi sono limitati. Il rapporto tra Stato e cittadini si nutre di promesse sempre crescenti e via via eluse. Elusione da cui delu-

cos derechos personales: individualismo indiferente y egocéntrico que, al reclamar el reconocimiento por parte del Estado de esos *pretendidos derechos*, avoca a la política a problemas y coyunturas desconocidos hasta ahora¹⁰.

El propio pluralismo y multiplicidad de religiones y civilizaciones, cada vez más notable en nuestras sociedades occidentales, así como la diversidad de cosmovisiones y éticas con ellas conexas, que someten a crisis no sólo las identidades religiosas sino las históricas y sociales, exigen a todas luces una redefinición de la laicidad del Estado en cuanto que, cara a una sociedad de estas características, está llamado a ordenar la sociedad y a legislar sobre materias que dividen y contraponen éticas, creencias y cosmovisiones a la vez distintas y presentes en la misma sociedad. Llamado a la pluralidad y, en razón de esta misma pluralidad, a proteger y transmitir lo que la historia de cada pueblo ha descubierto y, a la vez, creado como raíces culturales de su civilización, con frecuencia propia y característica de otros pueblos: en el ocaso del Imperio Romano, sus artistas eran incapaces de hacer un retrato, o revivir la filigrana de una diadema, o esculpir una estatua, o tallar un capitel.

Aun a sabiendas de la histórica fluidez del concepto de laicidad, al menos por lo que se refiere a la laicidad del Estado, el supuesto *principio de laicidad* debiera de ser, al menos como inicio o portal metodológico de toda reflexión sobre este tema, el propuesto o definido por Ferdinand Buisson como aquel en que «*el Estado mantiene una posición de neutralidad de cara a todos los cultos y a todas las religiones y es independiente de toda autoridad religiosa y libre de cualquier concepción teológica*»¹¹ Sin abandonar el campo significativo o el sentido de la laicidad *no canónica* o sociopolítica, todavía podemos descubrir un doble acercamiento a la comprensión de este concepto según se entienda en un sentido *exclusivista* o duro¹²; o bien se articule desde plan-

sione e crisi. Lo Stato emancipato, in breve, sembra destinato a fagocitare le premesse che dovrebbero legittimarlo. Dove potrebbe appoggiarsi un simile Stato, in tempi di pretese crescenti e di risorse scarseggianti? Ecco perché attingere a quel serbatoio di legittimità politica che è la Chiesa cattolica, per assicurare, ancora una volta, quelle “premesse normative” che sono venute a mancare. Santa ingenuità o diabolica astuzia. Un’idea come questa può venire in mente solo a costo di ignorare la ragione storica dell’emancipazione o “secolarizzazione” dello Stato».

(<http://eddyburg.it/article/articleview/3033/1/261/>).

¹⁰ «... beaucoup de nos contemporains ont régressé vers une anthropologie les inclinant à utiliser leur liberté pour se fermer à leurs semblables» (SCHOOYANS, Michel, “Le droit de l’homme à la vie”, NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, (Abril-Junio, 1994), 246). Véase también HENNAUX, Jean Marie., *Le droit de l’homme à la vie de la conception à la naissance*, Bruxelles: IET, 1993, 18-33.

¹¹ *Dictionnaire de Pédagogie*, 1878-1887. El *Diccionario de Pedagogía Ferdinand Buisson* tuvo dos ediciones en 1887 y 1911. La primera es deudora del movimiento que, bajo el ministerio de Jules Ferry, condujo a la promulgación de las leyes de 1889, 1881 y 1882 en la escuela pública, laica y obligatoria. La segunda, titulada *Nuevo Diccionario de Educación*, presenta un resumen de la anterior y de treinta años vigencia de las referidas leyes al tiempo que plantea el problema del método y de los métodos de enseñanza a partir de la reforma de 1902.

¹² «Version dure : ceux qui le veulent croient à ce qu’ils veulent mais à condition de rester dans la sphère privée, de ne pas intervenir dans la sphère publique qui doit être idéologiquement neutre. La religion n’a rien à faire dans l’École, où seule est admise la raison, qui est a-religieuse. Dehors même les signes d’appartenance religieuse : l’espace est neutre et les élèves doivent être en accord avec cette neutralité» (SENIK, André, en <http://moderne.canalblog.com/archives/2008/12/13/11723431.html>).

teamientos integradores. Por otra parte, no es fácil, en el entorno de polémica y afectividad en que suelen esbozarse las cuestiones relacionadas con la laicidad, encontrar *cauces* o *vías* que posibiliten y faciliten la superación de oposiciones y contradicciones que, con mayor frecuencia, surgen del contraste entre las convicciones cristianas y las condiciones de la laicidad¹³.

En el primero de los casos nos encontraremos con una laicidad militante o combativa que a partir de su pretendido exclusivismo tiende a imponer, como una fuerza más y prevalente en cuanto revestida de un imaginado plus democrático, su primado o predominio social en una especie de neo-confesionalidad laicista, suprimiendo de raíz la necesaria dimensión social y pública en cuanto al espacio de su ejercicio y manifestación del derecho de libertad religiosa¹⁴. Muestra recentísima de esta actitud

¹³ Precisamente en y desde el intento de superación del tantas veces frustrado diálogo entre los promotores de la laicidad y quienes optan en sus vidas por el compromiso personal de la fe cristiana, nos resultan reveladoras y muy clarificadoras las sugerentes palabras del Prof. Guy COQ, comentando las iniciativas del cardenal DECOURTRAY cara al restablecimiento de un encuentro permanente entre cristianismo y laicidad: «Cette attitude se caractérise d'abord par un renoncement: l'Église renonce à imposer à la société une image d'elle-même qui lui convient. Dans des temps anciens où l'Église avait une inscription forte dans les institutions de la société, elle pouvait imposer cette image d'elle-même. Aujourd'hui, ce n'est plus possible. Cependant, l'Église pourrait se raidir dans la volonté de le faire quand même. Attitude de cassure par rapport à la société sécularisée. Attitude d'enfermement en soi-même.

«Or, en renonçant, l'Église assumait une épreuve de la réalité. Elle s'exposait à ce qu'apparaisse une image du dehors. Elle acceptait de se voir comme l'histoire la voit. Elle consentait à affronter l'épreuve d'un image de son passé dans ses rapports avec la société. Risque de voir comment elle s'est inscrite dans la société, d'accéder à une image non maîtrisée.

«Exemplaire fut non seulement l'initiative d'une épreuve de la mémoire mais, ensuite, l'accueil à la vérité : le passé est assumé, et ainsi si libère une image de l'Église pour aujourd'hui : celle de son rapport de vérité, celle de la souffrance pour cette compromission scandaleuse. Il y a un paradoxe parce que le fait de se laisser identifier dans ce passé permet, en même temps, de prendre distance. A l'opposé, plus l'Église idéalise son passé, plus elle risque de se faire identifier aux aspects de ce passé qui sont négatifs.

«La société séculière, et même désenchantée, me paraît plus favorable à la découverte de la bonne nouvelle qu'une société religieuse qui contraint les consciences. Comme Église, nous manquons trop de courage de comprendre que le christianisme n'est pas l'allié des religions d'avant la laïcité, mais des humains qui accèdent à leur liberté.

«Le christianisme, s'il est fidèle à l'intention la plus forte, devrait défendre la société laïque comme condition favorable à l'essentielle liberté de la foi...

«Nous avons beau répéter avec Saint Paul que Jésus se fait grec avec les Grecs, romain avec les Romains, nous retombons dans la position des religions non chrétiennes... Le chrétien est assez facilement religieux, déiste, parfois pieux, mais il a du mal à assumer pleinement la spécificité chrétienne.

«Or, celle-ci devrait faire de nous les premiers défenseurs de la laïcité dans la société, l'État, la culture (et, évidemment, dans l'école).

«Comme chrétien, je me sais plus éloigné du croyant qui divinise une culture ou sacralise une société que de l'athée qui se bat pour la laïcité. Je ne suis pas sûr que le croyant qui agite un dieu vengeur, comme celui au nom duquel on condamne Rushdie, soit plus proche du Christ que l'athée au service des droits de l'homme. Je suis convaincu du contraire.

«Il y a un pari décisif du croyant: si je suis fidèle à la bonne nouvelle, je suis sûr de tirer de ma foi l'art de révéler un peu plus l'humanité à elle-même. (Parce que, comme croyant, j'ai à aider l'humanité à atteindre son essentielle vérité)» (COQ, Guy, *Laïcité et République. Le lien nécessaire*, Paris: Du Felin, 2003, 308-309).

¹⁴ «*Sono un laico, non un laicista*». De este modo tan sencillo, claro y contundente se autodefinía el filósofo y jurista italiano Norberto Bobbio. Y por si quedaba alguna duda, remachaba su posición: «*Non sono un anticlericale*». Propició estas palabras la negativa del ilustre filósofo a adherirse al *Manifesto laico* hecho público el año

resultan las palabras con que hace pocos meses se expresaba el portugués Saramago refiriéndose a Benedicto XVI, en un coloquio con el filósofo italiano Paolo Flores D'Arcais, que publicaba el 14 de octubre de este mismo año 2009 "Il Fatto Quotidiano", en coincidencia con la visita a Roma del novelista luso y en el que la fingida ironía del entrevistado de ningún modo oscurece su tópica ignorancia a la hora de determinadas referencias o recursos a la historia:

«Que Ratzinger tenga el valor de invocar a Dios para reforzar su neomedievalismo universal, a un Dios que jamás ha visto, con el que nunca se ha sentado a tomar un café, demuestra solamente el absoluto cinismo intelectual del personaje... A las insolencias reaccionarias de la Iglesia católica hay que responder con la insolencia de la inteligencia viva, del buen sentido, de la palabra responsable. No podemos permitir que la verdad sea ofendida todos los días por presuntos representantes de Dios en la tierra a los que en realidad sólo interesa el poder».

La laicidad, pues, acaba, en estos casos, convirtiéndose en una especie de laicidad ideológica o ideología laicista, laicidad de principio y de principios y, sobre todo, radicalmente anticlerical, en su específico sentido de antieclesial o anticatólica: no en vano, como con frecuencia acontece en nuestros días, con la misma fuerza y rigor que este laicismo de corte pseudo-democrático aherroja de la vida pública la simbología religiosa cristiana, defiende, por ejemplo, la presencia social y la dimensión pública de simbología religiosa islámica; o mientras se aboga por la desaparición del calendario laboral de festividades cristianas, se plantea la introducción *erga omnes* de fiestas específicas de la tradición religiosa musulmana. De hecho, esta comprensión de la laicidad implica una sutil negación de la propia laicidad, en la medida en que su fin y objetivo principal estriban en conseguir la desaparición de la religión o, en el mejor de los casos, su total privatización a través de una especie de *muerte cívica* mediante la que se le privaría de toda incidencia e influencia en la sociedad¹⁵. De

1998 y en el que más de 25.000 firmantes se oponían a la financiación de las escuelas católicas por parte del gobierno italiano. El propio Bobbio explica que una de las razones más poderosas que le impidieron adherirse al mencionado manifiesto fue la actitud que traslucía el mencionado documento al defender las propias tesis e ideas con «un linguaggio insolente, da vecchio anticlericalismo, irrispettoso... Ciò che non mi è piaciuto del 'manifiesto', explicaba Norberto Bobbio, è stato il tono battagliero usato. Un tono non laico, emotivo e umorale, che non si esprime attraverso argomenti e quindi sembra voler rifiutare ogni forma di dialogo». Da la impresión de que Bobbio realizó el diagnóstico pensando en tantos pseudointelectuales españoles tan acrítricos como ignorantes en su racional y razonablemente infundado laicismo anticlerical y anticatólico más propio de fanáticos decimonónicos que de laicos demócratas del siglo XXI. Confusa ignorancia, dentro de un craso absolutismo ideológico y hermenéutico, patente y manifiesta, por ejemplo, en el II Encuentro por la Laicidad en España, titulado *Laicidad y derecho al espacio público*, organizado y promovido por la Fundación Francesc Ferrer Guàrdia, en Barcelona, entre los días 20-21 de julio de 2002. Interesante, sobre todo, porque, directa o indirectamente, en todas y cada una de las intervenciones se delinear con claridad las pautas determinantes del emergente fundamentalismo laicista, en la perspectiva de que sólo la laicidad, teñida abiertamente de laicismo ideológico, podría legítimamente reivindicar un espacio público en la sociedad.

¹⁵ Resulta oportuno recordar unas acertadas palabras de Jean Bauberot, comentando en *Le Monde* el curso de Nicolás Sarkozy con motivo de su "investidura" como canónigo honorario de la Catedral de San Juan

este modo, la *laicidad-talante* se convierte en *laicidad-ideología* conformadora y unificadora de la sociedad al erigirse en la única ideología con patente *democrática* en el conjunto social.

En el segundo de los supuestos, la laicidad se entiende y plantea como uno de los modos más adecuados de respetar y promover, en una sociedad libre, la mayor pluralidad posible de experiencias u opciones jurídicas, culturales, ideológicas y religiosas. Quienes opten por el primer tipo entenderán que aquel es el único modo de hacer socialmente efectiva una auténtica laicidad. Quienes, desde supuestos diversos, se inclinen por la segunda considerarán que lo contrario es subvertir y manipular la propia idea de laicidad y los presupuestos de los que parte y en que se nutre, lo que permitiría incluso afirmar que una sociedad o una política serán más laicas cuanto más animen y favorezcan el progreso de un auténtico pluralismo a través de la promoción de las opciones religiosas e ideológicas que se verifican en su seno: «Sería contradecir la 'idea de laicidad', se la injuriaría si no se reconociera a los católicos el derecho de ser católicos y vivir y actuar como tales. En todo caso se les podrá achacar y acusar de no serlo suficientemente: de no pasar de ser tibios y mediocres testigos de la propia fe»¹⁶. En el primero de los supuestos, el Estado-comunidad acaba fagocitado por el Estado-aparato que es, donde debe asentarse la auténtica laicidad. En el segundo, los medios de orientación y vinculación jurídicas, así como la propia coactividad de que dispone el Estado-aparato se ordenan a la consolidación de un Estado-comunidad auténticamente plurales y verdaderamente libres¹⁷.

La laicidad no significa ni implica, como ignorantemente suele repetirse en foros académicos, de *mass media* o meramente privados, oposición o ignorancia de la fe o

de Letrán de Roma: «... l'instauration de la laïcité nécessite la plupart du temps un moment anticlérical, dans la mesure où il s'agit de mettre fin à une sorte de domination d'une Eglise ou d'une religion sur l'Etat et la société. Il y a donc un moment d'émancipation anticléricale. Mais l'objectif n'est pas de combattre la religion en tant que telle, c'est de combattre une domination religieuse, donc l'objectif est bien la neutralité. Et j'ajouterai : la neutralité qui permet la diversité» (Le Monde, 21/01/2008).

¹⁶ «Laddove è proprio 'laicamente profittevole' il far salva e il rispettare l'intima essenza della spiritualità evangelica, preservando la sostanza profonda dell'Annuncio [la sua *quidditas*] dalla deriva omologante che tanto insidiosamente la minaccia. E ciò proprio perché -nella vicenda umana complessiva- è 'utilità dialettica comune' che una 'visione profana della vita' [tutta incentrata su valori d'ordine mondano, legati a utilità sperimentabili] trovi -in questi o in quei frangenti- un suo temperamento e un suo bilanciamento in una visione per contro 'religiosa', la quale colga invece quanto in quei valori c'è di effimero. E 'utilità dialettica comune' è che alle ragioni riferibili a una spiritualità tutta 'terrena' e tutta 'umana' [civica-sociale-filatropica] faccia riscontro il monito d'una 'spiritualità palingenetica' di più impegnante vocazione» (BELLINI, Piero, "Il Credo de un laico", IL TETTO, (Noviembre-Diciembre, 2000, 15).

¹⁷ «La neutralité de l'État et de l'espace public en est l'idée maîtresse, pas la séparation. De ce point de vue, les religions ont le droit de s'exprimer et de se manifester dans l'espace public. Par exemple, un parti politique démocrate-chrétien ou démocrate-musulman sera jugé aussi constitutionnellement admissible qu'un parti se réclamant de l'écologie ou d'une idéologie visant à renverser la société par la violence révolutionnaire. La laïcité entendue comme espace neutre ouvert à la pluralité des points de vue comporte beaucoup plus de problèmes et même de risques de crise que la séparation étanche. Mais elle est plus respectueuse de la liberté d'expression et de son propre principe premier : l'indépendance sans privilège ni ostracisme de toutes les formes de pensée» (SENIK, l.c.).

de la religiosidad y, en sí misma, no equivale a ateísmo, agnosticismo o creencia. Más que un concepto filosófico o jurídico, la laicidad es una *forma mentis*, un talante, un modo de ser, una manera de enfrentar y analizar las cuestiones fundamentales de la vida personal y social; y, por cuanto respecta a los poderes públicos, debe consistir más en una *actitud* que en un principio jurídico, en sentido estricto, que acabaría constriñendo el ordenamiento y restringiendo algunas de las manifestaciones más genuinamente confesionales de los creyentes; aun cuando siempre ha de tenerse muy claro que la laicidad, en las sociedades plurales y los regímenes democráticos, ha de situarse más en el ámbito de las cualidades personales que en el de las características sociales. Es, sobre todo, la capacidad de distinguir, teórica y prácticamente, lo que es demostrable *racionalmente* de aquello que es objeto de la fe, de la creencia, prescindiendo incluso de la mayor, menor o nula adhesión personal que se tenga a una determinada creencia e incluso reconociendo que la adhesión religiosa pueda ser perfectamente razonable, aunque su ámbito fundamental no sea el de la *racionalidad*.

La laicidad, pues, no se identifica con credo, filosofía o ideología alguna, pues, en la medida en que la laicidad sea deudora o ideal de una determinada ideología o corriente filosófica dejará de ser laicidad para convertirse más o menos en sutil coartada ideológica¹⁸. La opción por la laicidad como forma de convivencia plural dentro de los límites de una determinada sociedad consiste, sobre todo, en la actitud personal que capacita y posibilita para articular el propio pensamiento, sea ateo, religioso, materialista o espiritualista, según principios hermenéuticos lógicos que, en su propia coherencia metodológica interna, no pueden estar condicionados por ninguna fe, por ningún sentimiento o interés de la afectividad o de la ideología, pues, en tal caso, siempre se caerá en el “*oscurantismo confesional*”, cualquiera sea su raíz, religiosa o laicista¹⁹.

¹⁸ «L'objectif de la laïcité c'est l'indépendance à l'égard de la tutelle de la religion. C'est la fin de ses privilèges, sans ostracisme à son encontre. Ses valeurs et ses prescriptions ne sont sacrées que pour ceux qui le veulent. La laïcité transforme la tolérance en loi. Ni la politique, ni la science, ni l'art, ni le sport, ni la publicité, ni la presse, ni la culture, ni la morale collective, ni les moeurs, ni l'éducation publique, ni la santé n'ont de comptes à rendre à une religion. La liberté de conscience donne à chacun le droit de croire ou de ne pas croire à ce qu'il veut et d'agir en conséquence» (SENIK, l.c.).

¹⁹ No me resisto a transcribir lo que el año 1959 decía sobre la laicidad Gabriel Boulade, Secretario General de la Federación Protestante de Enseñanza, con motivo de la polémica surgida en Francia a propósito de la reforma escolar planteada en Francia en aquellos años: «La laïcité peut être une sorte de catéchisme d'Etat, valable pour les six mois ou les six semaines en cours; elle peut être le concept métaphysique un peu sommaire ou le concept social un peu rétréci d'un petit groupe qui, à ce moment-là, découvrant la philosophie en même temps que la sociologie, *croit avoir découvert aussi tout l'univers*».

“La laïcité, pour nous, n'a jamais été une doctrine, c'est une méthode... La laïcité est d'abord le respect de la vérité; elle veut simplement montrer le monde tel qu'il est. Elle permet d'enseigner aux hommes de toute condition les valeurs communes qui les unissent *sans les confondre*. Ces valeurs d'expérience appartiennent au patrimoine des civilisations, dans tous les ordres et degrés de connaissances».

“La laïcité est ensuite le respect de la personne humaine dans sa liberté et dans la diversité de sa nature au sein de la création» (“Laïcité et paix scolaire”, ESPRIT, (Mayo, 1959), 328). La cursiva es nuestra. También puede verse la monografía editada el año 1957 con este mismo título *Laïcité et paix scolaire*, Paris: Berger-Levrault, por la Federación Protestante de la Enseñanza, a cuyas páginas 104, 105, 106 y 107 corresponden las citas que hemos referido.

La laicidad, pues, o es sinónimo de abierta, receptiva, positiva y dinámica tolerancia o no es nada. Ser laico es estar siempre dispuesto a dudar metódicamente de las propias certezas, raíz indiscutible del pluralismo social, al tiempo que se es capaz de creer radicalmente en determinados valores sabiendo que existen otros que deben ser respetados aún cuando no se esté dispuesto a compartirlos; es poseer la capacidad de distinguir el pensamiento y los sentimientos auténticos de las convicciones fanáticas y de las viscerales reacciones emotivas; es sentirse libre tanto del absoluto de la idolatría como del de la ahistórica e intransigente desacralización, ambas serviles y coactivas. El auténtico laico tiene siempre presente que el intolerante puede ser cerradamente clerical o facciosamente laicista, ambos, en definitiva y simultáneamente, radical y esencialmente antilaicos. Merece la pena recordar, al respecto, las palabras que escribió hace ya años Norberto Bobbio:

«Las personas sobre las me he ocupado son diferentes entre sí por profesión de fe, concepción filosófica, actitud política. De la observación de la irreductibilidad de las últimas creencias he obtenido la lección más grande de mi vida. He aprendido a respetar las ideas ajenas, a pararme ante el secreto de las conciencias, a comprender antes de discutir, a discutir antes que condenar... ya que estoy en ánimo de confesiones, expreso una, quizás superflua: detesto a los fanáticos con toda el alma»²⁰

Como es doctrina habitual y recientemente ha recordado el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, la auténtica laicidad valora positivamente la libertad religiosa o, enunciado desde una perspectiva más formalmente jurídica, el *derecho de libertad religiosa* y su libre ejercicio como «uno de los cimientos de toda sociedad democrática», puesto que «la libertad religiosa, siendo elemento esencial de la identidad de los creyentes y de su concepción de la vida, es también, y sobre todo, un bien preciado para ateos, agnósticos, escépticos e indiferentes, consecuencia necesaria del pluralismo consustancial con una sociedad democrática»²¹. Desde esta perspectiva, pues, no será inadecuado asumir el respeto y protección al plural ejercicio de la libertad religiosa como indicio inequívoco de auténtica laicidad²².

²⁰ BOBBIO, Norberto, *Italia civile*, Florencia: Passigli, 1986, 11-12.

²¹ TEDH, *Buscarini y otros contra San Marino*, 19 de febrero de 1999. Doctrina reiterada en la *Leyla Çahin* contra Turquía, de 10 de noviembre de 2007.

²² «... el reconocimiento de las libertades más íntimas de la persona exige del Estado de derecho la progresiva integración de la norma jurídica en la esfera de la actividad social directamente relacionada con y derivada de la conciencia del individuo, en su más amplio sentido que, lógicamente, incluye de forma prioritaria y ejemplar la libertad religiosa. El ordenamiento estatal se encuentra abocado a regular determinados aspectos de la actividad social de la persona que derivan o se relacionan, de modo especial, con dimensiones extra o metajurídicas del ser humano. Ante esta exigencia, ¿qué capacidad de respuesta pueden tener sistemas jurídicos que no asumen la conciencia de la persona entre sus principios integradores o informadores? Reconocer relevancia a la conciencia personal y a sus implicaciones sociales, ¿no entraría en contradicción con el garantismo formalista y con la seguridad legal-material, propios de los sistemas jurídicos estatales?» (CALVO ESPIGA, Arturo, "De nuevo sobre la naturaleza y lugar del Derecho Canónico: derecho confesional 'versus' ordenamiento estatal", *SCRIPTORIUM VICTORIENSE*, (Enero-Junio. 1997), 23-24).

III. La pluralidad o el pluralismo social

Cada vez se hace más frecuente referirse a las sociedades de nuestro entorno europeo definiéndolas o considerándolas como sociedades *laicas* o *laicizadas*, amparados en que no cabe en las mismas encontrar ni una uniformidad religiosa, ni mucho menos la prevalencia de un sentido religioso global y generalizado de la vida. Sin embargo, quien de este modo razona oscurece y desvirtúa la esencia y configuración de la sociedad, pues, en el mejor de los casos, nuestras sociedades occidentales no deben, ni pueden ser definidas como laicas, laicistas, ni como secularizadas, en el sentido de que Dios hubiese desaparecido absolutamente de su horizonte vital: las sociedades libres, desarrolladas y auténticamente democráticas no son ni ateas, ni creyentes, ni agnósticas, ni científicas o filosóficas, sino *plurales*, en lógica consecuencia y consonancia con las opciones y decisiones tomadas por quienes las forman. Sí que, con las debidas cautelas, podríamos hablar de sociedad secular como equivalente a plural, en el sentido en que la sociedad ha de ser o constituir el ámbito en que se hagan efectivos el respeto, la observancia y promoción armónica de los derechos de la persona, en cuanto metas del conjunto de la sociedad y garantía de la libertad e igualdad entre sus miembros como condición necesaria para la realización de la justicia²³.

Si entendemos por pluralismo el conjunto de circunstancias sociales y actitudes personales «*que conforman y delimitan ámbitos de convivencia en que el poder, sea político, económico, cultural, ideológico, etc., está justa y equitativamente distribuido, compartido y reconocido*»²⁴, resulta evidente que, en orden a posibilitar la plena realización personal en igualdad y libertad, la sociedad es el lugar donde cada cual se mueve libremente en el ejercicio de sus capacidades, la expresión de sus opiniones, la crítica recepción de las ajenas y la puesta en práctica de sus ideas y creencias a través de determinados comportamientos. El pluralismo es propiedad y característica esencial de las sociedades en que el individuo y no la ley o el derecho se constituye en centro y razón de ser de las mismas. La progresiva importancia que en el mundo actual se atribuye a los derechos del hombre, con la excepcionalidad de los vigentes totalitarismos laicistas o teocráticos, es muestra incontestable de cómo lo que existe de común en las personas prevalece sobre lo singular y particular, dado que la *alteridad* no es sólo ni principalmente característica o propiedad de la naturaleza humana, sino constitutivo esencial de su *ser-persona*: miembros de una misma *comunidad*, los aspectos particulares y plurales o disgregadores (raza, cultura, ideología, religión, etc.) no pueden eclipsar el fundamento común que nos relaciona esencial y radicalmente a unos con otros en la esencialidad personal. Esta unidad fundamental en el hecho de la comunidad personal, enriquecida en y enriquecedora de la diversidad,

²³ Cf. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, Dionisio, *Derecho de la libertad de conciencia*, vol. I. Libertad de conciencia y laicidad. Madrid: Civitas, 2002, 176-178.

²⁴ Cf. CALVO EPIGA, Arturo, "Paradojas del pluralismo", ESTUDIOS de DEUSTO, (Julio-Diciembre, 2003), 94.

constituye característica esencial de las sociedades pluralistas y abiertas frente a las cerradas, no plurales.

Para que una sociedad pueda considerarse *pluralista* es condición *sine qua non* que sus miembros sean personas que hayan accedido o se hallen en ella *libre y voluntariamente*, sin que el ingreso en o la salida de la misma se impida por ningún motivo de exclusividad: *apertura y libertad* son las dos condiciones que caracterizan a una sociedad como *pluralista*, que no significa mera equivalencia o equipolencia con la variedad o pluralidad de sociedades distintas en un mismo ámbito geográfico o político, pues el multiculturalismo puede convertirse en la más sutil negación del pluralismo. El *pluralismo social*, pues, no es cuestión numérica, cuantitativa o de simple variedad, sino de carácter cualitativo, interno, de estructura, constitución y funcionamiento de cada sociedad concreta. Preguntarse por la naturaleza, el significado o los contenidos del *pluralismo* equivale a acercarse a una cuestión que afecta a todas las dimensiones del hombre y de la sociedad. Con mucha frecuencia, mediante esta palabra sólo se significa o constata que la realidad en que vivimos es múltiple, es decir, que se compone de individuos de toda especie: desde el mineral más elemental hasta el hombre. El *pluralismo*, en esta perspectiva, no va más allá de ser la simple constatación, social y jurídicamente aséptica, de una realidad que, por su evidencia y simplicidad, no presenta ningún problema especial. Los problemas comienzan cuando del mundo de las meras constataciones y de la simple observación, en su sentido más objetivo, material y concreto, se avanza al ámbito antropológico, social, jurídico o religioso, para preguntarse por el *pluralismo* como medio de integrar la *unidad* de lo que en una determinada sociedad se consideran valores humanos fundamentales en la *diversidad* o dispersión generadas por el ejercicio, ya individual o colectivo, de las libertades personales que, a su vez, son integrantes básicos y necesarios del patrimonio ético y jurídico constitutivo de su identidad personal y social.

IV. Estado laico y libertad religiosa o las claves para una convivencia armónica

El 19 de enero de 2004 la *Katholische Akademie in Bayern* organizó en Munich un interesante diálogo entre Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger²⁵. El diálogo se tituló *Los fundamentos morales prepolíticos del estado liberal*.

En su intervención, que es la que más directamente nos interesa en este momento, Habermas afrontó el tema de la relación entre religión y Estado liberal-democrático, cuestión presente y prevalente en las últimas producciones del filósofo, sobre todo a partir de su discurso *Fe y saber*, pronunciado con ocasión de la entrega del

²⁵ Define muy bien la calidad de los ambientes universitarios e intelectuales de España la escasísima difusión y trascendencia que esta iniciativa tuvo en los entornos académicos de nuestro país, en contraste con la gran repercusión del mismo en el resto de Europa y allende el Atlántico.

Friedenpreis des Deutschen Buchhandels el 14 de octubre de 2001²⁶. Si Habermas ya anteriormente había reconocido a la experiencia religiosa un papel importante en el consuelo y paz de los individuos o en el fundamento o fundamentos que dan sentido a la vida, en este discurso atribuye sin ambages y reconoce al lenguaje religioso una especial capacidad para proteger y expresar *razones* que no pueden ser ignoradas por el discurso público (político). Habermas, consecuente con la tradición liberal, plantea a la conciencia y a la creencia religiosa el reto u obligación de saldar cuentas tanto con el respeto al pluralismo de las diversas creencias o confesiones religiosas como con la autoridad y autonomía de las ciencias y, finalmente, con los principios y prácticas del Estado de derecho.

Ahora bien, él es plenamente consciente de que la relación entre religión y sociedad secular no puede ser unilateral: la razón secular debe permanecer «*siempre dispuesta a aprender y a mantenerse en osmótica apertura, sin por ello sacrificar su propia autonomía, sobre estos dos frentes*»²⁷. Además, la frontera entre razón religiosa y razón secular no puede ser definida unilateralmente, sino que esta delimitación es, por el contrario, «*una responsabilidad común, en la que ambas partes están llamadas a contemplar y acoger también la perspectiva de la parte contraria*»²⁸, en orden a conseguir, en expresión del propio Habermas, «una esfera pública polifónica». Esta es la auténtica responsabilidad de la sociedad postsecular: «... *comprender la secularización cultural y social como un proceso de doble aprendizaje, que obliga tanto a la tradición del Iluminismo cuanto a la de la doctrina religiosa a reflexionar sobre sus propios límites*»²⁹. Y, en consecuencia, este es el entorno en que ha de moverse la laicidad del Estado, puesto que en el momento que el Estado asumiera unilateralmente la fijación de los límites de desarrollo e influencia de lo religioso en el marco de la sociedad plural, estaría excluyendo de la sociedad una dimensión necesaria y fundamental para muchos de sus ciudadanos.

Del mismo modo que la religión que desconoce el pluralismo y la tolerancia se arriesga a generar un potencial destructivo; por su parte, la razón secular que se sustrae a la escucha de las razones religiosas, corre el riesgo de verse privada no sólo de un potencial de sentido, sino incluso de todo un sistema de conceptos que la teología ha formulado y desarrollado para pensar y decir el ser, así como para explicar la

²⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Frankfurt 2001; *Fede e sapere*, en HABERMAS, Jürgen, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, tr. Por L. Ceppa, Torino: Einaudi, 2002.

²⁷ *Fede...*, cit., p. 103

²⁸ *Ibid.*, p. 107.

²⁹ HABERMAS, Jürgen, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, en HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Katholische Akademie in Bayern 2004. Las citas de la intervención de Habermas en este debate las hemos tomado de la publicación realizada por la propia Academia en el fascículo 1/2004 de los *Themen der Katholischen Akademie* in Bayern, en la siguiente dirección de internet, a la que nos remitimos en todo el aparato crítico de este epígrafe:

http://www.katholische-akademie-bayern.de/contentserv/www.katholische.de/data/media/_shared/debatte1.pdf.

existencia, y del que, por otra parte, la filosofía ha sabido servirse abundantemente a lo largo de su historia. Por otra parte, Habermas propone y plantea que, aun en un ambiente social cada vez más secularizado, la persistencia de la religión, a pesar de los posibles falseamientos intencionados o inconscientes, no ha de ser considerada como un mero dato sociológico de hecho sin más trascendencia; al contrario, la filosofía, desde sus propios planteamientos internos, aun cuando se presenten como radicalmente secularizados, debe tomarse muy en serio este fenómeno como un verdadero *desafío cognitivo*³⁰.

A este respecto, sugiere Habermas que respecto a la religión la sociedad postsecular debe realizar una tarea semejante a la que la religión llevó adelante con el mito, es decir intentar «una secularización no destructiva»: o lo que es lo mismo, ha de procurar ofrecer un trabajo de “traducción-adaptación” que respetando, sin anularlo, el potencial conceptual y los recursos éticos y morales contenidos en el lenguaje religioso, los proyecte y haga resonar más allá de las fronteras en que, en el proceso secularizador, ha quedado reclusa la teología.

Esta llamada a una «*secularización no destructiva [que] podría cumplirse [realizarse] en la modalidad de la traducción*», con la que se cerraba el discurso *Fe y saber*, aparece de nuevo en el diálogo que Habermas mantiene con Ratzinger. Es más, en este texto y contexto el punto de partida es la secularización, entendida y discutida a partir de la tesis fundamental de Ernst-Wolfgang Böckenförde, según el cual «*el Estado secularizado vive de presupuestos que no es capaz de garantizar*»³¹.

Con relación a la tesis de Böckenförde, Habermas defiende que el Estado liberal no tiene, *per se*, necesidad de recurrir a tradiciones distintas de la propia, por ejemplo de tipo religioso, para generar en la conciencia de los ciudadanos el vínculo mínimo de solidaridad necesario en todo Estado en orden a evitar cualquier brote de individualismo destructivo. Para Habermas, a partir del *patriotismo constitucional* sedimentado en la conciencia de un pueblo, puede afirmarse que un Estado secular dispone de medios suficientes para alcanzar sus fines sin necesidad de medios o alternativas exógenas para sobrevivir³². De este modo, para el filósofo alemán, resulta cla-

³⁰ «Ich halte es für besser die Frage, ob sich eine ambivalente Moderne allein aus säkularen Kräften einer kommunikativen Vernunft stabilisieren wird, nicht vernunftkritisch auf die Spitze zu treiben, sondern undramatisch als eine offene empirische Frage zu behandeln. Damit möchte ich das Phänomen des Fortbestehens der Religion in einer sich weiterhin säkularisierenden Umgebung nicht als bloße soziale Tatsache ins Spiel bringen. Die Philosophie muss dieses Phänomen auch gleichsam von innen als eine kognitive Herausforderung ernst nehmen» (HABERMAS, J., *Vorpolitische moralische Grundlagen...*, cit.).

³¹ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag Kg, 1991, 112.

³² «Im weiteren gehe ich davon aus, dass die Verfassung des liberalen Staates ihren Legitimationsbedarf selbstgenügsam, also aus den kognitiven Beständen eines von religiösen und metaphysischen Überlieferungen unabhängigen Argumentationshaushaltes bestreiten kann. Auch unter dieser Prämisse bleibt allerdings ein Zweifel in motivationaler Hinsicht bestehen. Die normativen Bestandsvoraussetzungen des demokratischen Verfassungsstaates sind nämlich in Ansehung der Rolle von Staatsbürgern, die sich als Autoren des Rechts verstehen, anspruchsvoller als im Hinblick auf die Rolle von Gesellschaftsbürgern, die Adressen des Rechts sind.

ro como el ejemplo de una “*política de la memoria autocrítica*” muestra el modo en que los vínculos patriótico-constitucionales se forman y se renuevan al interior de la política misma. Advierte también Habermas que contra un equívoco o malentendido bastante difundido, el *patriotismo constitucional* no tiene connotación alguna de corporativo patriotismo, sino que únicamente significa que los ciudadanos son capaces de apropiarse de los principios de la Constitución no sólo en lo que se refiere a su contenido abstracto, sino en su significado concreto, a partir del contexto histórico de su historia nacional sin parcializaciones, ni interesadas manipulaciones. Por otra parte, recuerda Habermas que no basta un proceso cognitivo para que los contenidos morales de los derechos fundamentales arraiguen en las convicciones interiores. No se debe perder de vista que una clara conciencia y un común acuerdo, a nivel global, a la hora de condenar moralmente las ingentes violaciones de los derechos humanos, son suficientes sólo como integración en una sociedad cosmopolita constituida, tal y como ella debiera ser algún día, pero nada más, sin que sea posible extrapolación alguna hacia el ámbito específico de los principios éticos³³.

Ahora bien, esto no significa que el Estado secularizado no deba atender y considerar positivamente el patrimonio de las tradiciones religiosas. Al contrario, reafirma Habermas, la actitud de la filosofía en relación con las tradiciones religiosas debe ser no sólo de respeto, sino de auténtica *disposición de aprender*³⁴. Si las tradiciones religiosas renuncian al *dogmatismo* y a la *coerción de las conciencias*, pueden convertirse en depositarias de valores e ideas que, de otro modo, acabarían perdiéndose: de forma especial, la capacidad de percibir, sentir y expresar la vida trunca, los fracasos existenciales, las patologías sociales.

Von den Rechtsadressaten wird nur erwartet, dass sie bei der Wahrnehmung ihrer subjektiven Freiheiten (und Ansprüche) die gesetzlichen Grenzen nicht überschreiten. Anders als mit dem Gehorsam gegenüber zwingenden Freiheitsgesetzen verhält es sich mit den Motivationen und Einstellungen, die von Staatsbürgern in der Rolle demokratischer Mitgesetzgeber erwartet werden. Diese sollen ihre Kommunikations- und Teilnahmerechte aktiv, und zwar nicht nur im wohlverstandenen eigenen Interesse, sondern gemeinwohlorientiert wahrnehmen» (HABERMAS, J., Vorpolitische moralische Grundlagen..., cit.).

³³ «Das Beispiel einer selbstkritischen (inzwischen keineswegs mehr exzeptionellen, sondern auch in anderen Ländern verbreiteten) „Gedächtnispolitik“ zeigt, wie sich verfassungspatriotische Bindungen im Medium der Politik selbst bilden und erneuern. Entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis heißt „Verfassungspatriotismus“, dass sich Bürger die Prinzipien der Verfassung nicht allein in ihrem abstrakten Gehalt, sondern aus dem geschichtlichen Kontext ihrer jeweils eigenen nationalen Geschichte in ihrer konkreten Bedeutung zu eigen machen. Wenn die moralischen Gehalte von Grundrechten in Gesinnungen Fuß fassen sollen, genügt der kognitive Vorgang nicht. Nur für die Integration einer verfassten Weltbürgergesellschaft (wenn es sie denn eines Tages geben sollte) würden moralische Einsicht und die weltweite Übereinstimmung in der moralischen Empörung über massive Menschenrechtsverletzungen genügen» (HABERMAS, J., Vorpolitische moralische Grundlagen..., cit.).

³⁴ «Stattdessen werde ich vorschlagen, die kulturelle und gesellschaftliche Säkularisierung als einen doppelten Lernprozess zu verstehen, der die Traditionen der Aufklärung ebenso wie die religiösen Lehren zur Reflexion auf ihre jeweiligen Grenzen nötigt. Im Hinblick auf postsäkulare Gesellschaften stellt sich schließlich die Frage, welche kognitiven Einstellungen und normativen Erwartungen der liberale Staat gläubigen und ungläubigen Bürgern im Umgang miteinander zumuten muss» (HABERMAS, J., Vorpolitische moralische Grundlagen..., cit.).

A diferencia de la casi ausencia de proposiciones éticas en el pensamiento post-metafísico, como consecuencia de la renuncia a todo concepto o modelo de vida buena y, en consecuencia, ejemplar que connote cualquier clase de vínculo u obligación de modo genérico, recuerda Habermas que tanto en las Escrituras sagradas como en las tradiciones religiosas se explicitan y articulan orgánicamente intuiciones y formulaciones sobre el error y la redención, desvelando la posibilidad de un exitoso final salvífico incluso para una vida experimentada como pecaminosa. Por ello en la vida característica de las comunidades religiosas, siempre que explícitamente renuncien al dogmatismo y a la coacción (coerción) sobre las conciencias, pervive una realidad o dimensión intactas, algo que sólo en la religión se halla y que sin ella se pierde y no puede ser recuperado por ninguna ciencia o saber profesional o especializado por sí solos: la posibilidad de percibir y de expresar, en forma clara y absolutamente diferenciada, la vida deshonesta, las patologías sociales, los fallos en los proyectos de vida personales e individuales y la deformación de los contextos vitales degradados. Jamás se debe perder de vista que sólo a partir de la asimetría de las propias y distintas pretensiones epistemológicas, se funda la disponibilidad por parte de la filosofía a aprender (aprehender) de la religión, aprendizaje urgido y orientado no por motivos meramente funcionales o interesadamente intencionados, sino por razones internas de contenido, recordando su dialéctico y fecundo ‘hegeliano’, proceso de aprendizaje³⁵.

De nuevo insiste Habermas en el patrimonio de conceptos que conservan y transmiten las tradiciones religiosas, así como en el deber de la filosofía de llevar adelante el compromiso de ‘traducción’ que desde Hegel a Benjamin la ha hecho grande. Por ello, según el filósofo, una filosofía honesta y realista, en sus planteamientos, consciente de su debilidad y falibilidad así como de su frágil posición al interior del complejo y diferenciado edificio de la sociedad moderna, ha de procurar diferenciar genérica y positivamente, no en sentido peyorativo o reduccionista, el discurso secular, que en principio tiende a la accesibilidad universal, del discurso religioso, siempre dependiente de las verdades de fe. Recuerda Habermas que, a diferencia de lo que sucede con el pensamiento de Kant y Hegel, esta delimitación gramatical o ter-

³⁵ «Im Gegensatz zur ethischen Enthaltensamkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht, sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wachgehalten worden. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann – ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge. Aus der Asymmetrie der epistemischen Ansprüche lässt sich eine Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion begründen, und zwar nicht aus funktionalen, sondern – in Erinnerung ihrer erfolgreichen „hegelianischen“ Lernprozesse – aus inhaltlichen Gründen! (HABERMAS, J., *Vorpolitische moralische Grundlagen...*, cit.).

minológica no es en modo alguno equivalente a una posible pretensión de la filosofía de determinar por sí misma, más allá del saber mundano socialmente institucionalizado, la verdad o falsedad del contenido de las tradiciones religiosas. El respeto, en paridad con la abstención de juicio, auténtico quicio de la laicidad, se funda en la atención a y en la consideración de la diversidad de las personas y a la diferenciación de los modos de vida que afectan a la integridad y autenticidad, en primer lugar, de las convicciones religiosas. Pero, desde cualquier planteamiento de honestidad intelectual y cívica, el respeto sólo es el principio, pues la filosofía tiene motivos para relacionarse con las tradiciones religiosas en una actitud de disponibilidad para aprender³⁶.

De este modo, el proceso de secularización se convierte en un proceso de «aprendizaje *complementario*». Pues, sólo en un *Estado de derecho* no democrático se podría responder negativamente a la pregunta de Böckenförde: «¿hasta qué extremo los pueblos que forman un Estado pueden vivir únicamente de la garantía de la libertad individual sin un vínculo o lazo que les una y que preceda y anteceda a esta libertad?»³⁷. Ahora bien, el Estado de derecho constituido en forma democrática es aquel que garantiza no sólo la libertad negativa para aquellos miembros de la comunidad que fundamentalmente se preocupan de su bien particular; sino que, promocionando y urgiendo las denominadas libertades comunicativas, tal Estado impulsa, favorece, urge y promociona también la participación de sus ciudadanos en la discusión pública en aquellos temas y cuestiones que afectan a todos³⁸. Remedando el agudo brocardo medieval podríamos decir que «*lo que a todos afecta, por todos debe ser discutido*».

Habermas y Ratzinger, filósofo no creyente y teólogo católico, se manifestaron de acuerdo en reclamar el diálogo sincero y abierto como mutuo aprendizaje y común purificación tanto para la filosofía y la política que optan por razonar y obrar *etsi*

³⁶ «... eine Philosophie, die sich ihrer Fehlbarkeit und ihrer fragilen Stellung innerhalb des differenzierten Gehäuses der modernen Gesellschaft bewusst ist, auf der generischen, aber keineswegs pejorativ gemeinten Unterscheidung zwischen der säkularen, ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen, und der religiösen, von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede. Anders als bei Kant und Hegel verbindet sich diese grammatische Grenzziehung nicht mit dem philosophischen Anspruch, selber zu bestimmen, was von den Gehalten religiöser Traditionen – über das gesellschaftlich institutionalisierte Weltwissen hinaus – wahr oder falsch ist. Der Respekt, der mit dieser kognitiven Urteilsenthaltung Hand in Hand geht, gründet sich auf die Achtung vor Personen und Lebensweisen, die ihre Integrität und Authentizität ersichtlich aus religiösen Überzeugungen schöpfen. Aber Respekt ist nicht alles, die Philosophie hat Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten» (HABERMAS, J., *Vorpolitische moralische Grundlagen...*, cit.).

³⁷ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, *Recht., Staat, Freiheit...*, cit., 111.

³⁸ «Nur ein Rechtsstaat ohne Demokratie, an den wir in Deutschland lange genug gewöhnt waren, würde auf Böckenfördes Frage eine negative Antwort suggerieren: „Wieweit können staatlich geeinte Völker allein aus der Gewährleistung der Freiheit des Einzelnen leben, ohne ein einigendes Band, das dieser Freiheit vorausliegt?“⁵ Der demokratisch verfasste Rechtsstaat gewährleistet ja nicht nur negative Freiheiten für die um ihr eigenes Wohl besorgten Gesellschaftsbürger; mit der Entbindung kommunikativer Freiheiten mobilisiert er auch die Teilnahme der Staatsbürger am öffentlichen Streit über Themen, die alle gemeinsam betreffen. Das vermisste „einigende Band“ ist ein demokratischer Prozess, in dem letztlich das richtige Verständnis der Verfassung zur Diskussion steht» (HABERMAS, J., *Vorpolitische moralische Grundlagen...*, cit.).

Deus non daretur como para la teología que no puede prescindir de su anclaje teístico en su reflexión sobre la sociedad y el papel y misión que en ella ha de desempeñar la persona humana. Ahora bien, según el cardenal-teólogo, este diálogo debe asumir el convencimiento de que en la actualidad los dos componentes fundamentales de la cultura occidental, *la razón secular* y *la razón creyente*, no pueden pretender la exclusividad en el mundo contemporáneo, debido a la variedad de ideologías y opciones religiosas presentes en las sociedades pluralistas actuales. De hecho, ni la religión cristiana, ni la *secularizada* racionalidad occidental son realidades universales y, en consecuencia, todos, creyentes, ateos o agnósticos, han de asumir el supuesto de que no existe una fórmula, racional, ética o religiosa, que opere de punto de unión concreto de todos los hombres. Según Ratzinger, la *mutua relación* y *correlación* debe transformarse necesariamente en una *correlación polifónica* y la *mutua purificación* debe tender o transformarse en una *purificación universal*³⁹.

V. Para una conclusión abierta al futuro

No es objeto de esta reflexión agotar, ni siquiera plantear extensamente, las relaciones y su evolución histórica entre secularización, laicidad, valores y sistemas políticos; pero, cabe adelantar que desde una percepción y perspectiva verdaderamente democráticas y respetuosas de los derechos de la persona, la laicidad derivada de una secularización auténtica no implica jamás la negación u obscurecimiento de la dimensión religiosa de personas o sociedades, sino que debe consistir en la *gestión política*, con sus necesarias e intrínsecas consecuencias e implicaciones jurídicas, de lo religioso y no en la gestión religiosa de lo político⁴⁰. Sin embargo, me atreveré siquiera a apuntar un nuevo calificativo o conceptualización del polisémico *laicidad* que, espero, se avenga mejor con el modelo de Estado definido y delimitado por el ordenamiento español. Estimo más adecuado con nuestro entorno constitucional hablar de *laicidad abierta* como característica y propiedad del Estado que se conforma en y a partir de una comunidad política consecuencia de una sociedad abierta, según los parámetros de Popper y Bergson, en lugar de configurarla como *laicidad positiva*, *laica neutralidad* o *sana laicidad*, según se ha calificado desde distintos ambientes o

³⁹ Cf. NICOLETTI, M. en la Introducción a la publicación en italiano del mencionado diálogo bajo el título *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia: Morcelliana, 2005, 7-12.

⁴⁰ «...on peut constater qu'au modèle français de laïcisation correspond un modèle anglais de sécularisation. Si l'on reste dans le domaine des conduites sexuelles, qui constituent un bon analyseur en matière de représentations morales, on peut remarquer le contraste entre une Angleterre où une autorisation précoce du *birth control*, par exemple, va de pair avec un maintien d'une religion établie. Les évêques anglicans s'y déclarant favorables dès la Conférence de Lambeth en 1930 –et une France laïque n'autorisant le contrôle des naissances qu'à la fin des années 1960, même si un tel 'retard' n'est pas uniquement dû à des raisons religieuses» (p. 638-639). «La sécularisation constitue un paradigme ambivalent en sociologie de la religion: il apparaît indispensable et il est sans cesse remis en cause» (BAUBÉROT, Jean, "La laïcisation et les mutations du religieux chrétien et du politique au XX^{ème} siècle", CRISTIANESIMO NELLA STORIA, (Julio-Diciembre, 2001), 634-635).

instancias filosóficas, jurídicas o religiosas. Intento de formulación que viene, al menos, avalado por la misma dinámica evolutiva del propio concepto de laicidad, reconocida más que suficientemente por las necesarias adjetivaciones de que la hacen objeto tribunales y teóricos de las ciencias sociales o jurídicas.

La *laicidad abierta*, más allá de la reducida problemática en torno a las viejas y manidas cuestiones de la escuela, el culto, la financiación del ejercicio de las creencias religiosas o la trascendencia pública de la simbología religiosa, se sitúa primaria y fundamentalmente en el horizonte de la libertad, tanto en el ámbito privado como, sobre todo, en el público. Se trata de una laicidad que no se identifica y define por la simple y radical, aunque disimulada, oposición a tal o cual doctrina o institución religiosa, o bien a todas ellas, sino que se presenta, como señalábamos al principio de estas páginas, como positiva expresión de racionalidad y razonabilidad, como manifestación de solidaridad, de igualdad, de valores democráticos y de cualesquiera otros propios y específicos del ser humano, en diálogo permanente con todas las demás opciones y concepciones filosóficas, teológicas o ideológicas.

En una sociedad plural y pluralista, la laicidad y la actitud laica del Estado están abocadas a constituir un auténtico espacio de comunicación entre credos religiosos y convicciones ideológicas, un lugar de protección y garantía para la expresión de las distintas confesiones y de las diferentes ideologías que conforman la sociedad, no un cerco que las reprima y contenga. Debieran de ser una verdadera posibilidad para que las confesiones religiosas no sean relegadas al estricto ámbito de lo privado, sino que puedan expresarse y manifestarse públicamente con total libertad, sin exigir privilegios ni convertirse en grupos de presión o *lobbies* promotores de individualistas y parciales intereses, a semejanza, por ejemplo, de lo que ocurre con determinadas ideologías. Laicidad y pluralidad constituyen, pues, tanto desde una perspectiva jurídica como, incluso, ética, focos sobre los que han de articular sus relaciones Estado y sociedad. Es cierto y claro que, en el marco de las modernas democracias, el Estado es y debe ser laico; pero, por el contrario, la sociedad no es laica, puesto que en ella se constata y reconoce la presencia de diferentes ideologías, confesiones religiosas y modos y formas de espiritualidad llamadas a *enfrentarse a y rechazar* cualquier tipo de intolerancia y de violencia utilizadas para hacer prevalecer e incluso para imponer unas determinadas convicciones religiosas y morales⁴¹.

Las coordenadas fundamentales que conforman y determinan las sociedades abiertas son la *libertad* y el *pluralismo* que, a su vez, fomentan y provocan la continua relación e intercambio de personas y grupos. Estas sociedades se caracterizan, a su vez, por la ausencia de *estratificación* en su estructura, tanto en lo personal como en lo económico, político o cultural. Las relaciones entre los distintos *status*, ya sean sociales, económicos, culturales o políticos, son de una absoluta fluidez y movilidad,

⁴¹ Cf. BIANCHI, Enzo, *Religio civilis: profezia e laicità*, en DIONIGI, Ivano (ed.), *Elogio della politica*, Milano: Rizzoli, 2009, 16-17.

variados, variables e intercambiables con gran facilidad. Es decir, la sociedad abierta se presenta como lo más opuesto a los grupos cerrados, de la clase o características que sean, a las castas, a los *ghetos*, a las diferencias accidentales elevadas a esenciales... El Estado, pues, en una sociedad abierta no tiene por qué ir más allá de ser, siempre que su misma estructura, conformación y funcionamiento sean asimismo abiertos y plurales, es decir, no burocratizados partidaria y parcialmente, *árbitro* y *garante de libertad* y *pluralismo*. La exquisita neutralidad que se exige a todo árbitro y moderador es la que debe observar, en todos los órdenes, el Estado en las sociedades abiertas⁴². Árbitro y moderador, ni contendiente ideológico, ni orientador, ni conformador o controlador determinante de criterios o valores sociales, ni vigía o gran hermano orweliano. Sólo en los regímenes totalitarios, el Estado acaba invadiendo los espacios sociales e ideológicos, provocando y ordenando mutaciones sociales, vitales e ideológicas.

La exposición realizada nos permite trazar, siquiera provisionalmente, un marco conclusivo que facilite la comprensión del lugar que la laicidad ha de ocupar en el ámbito de los Estados democráticos y de las sociedades pluralistas.

⁴² Neutralidad, fomento y respeto del pluralismo en la sociedad española son, según reciente sentencia del Tribunal Supremo, principios que no sólo no deben ser sobrepasados en ningún momento por los poderes públicos, sino que deben ser principios informadores y determinantes de la actuación del Estado: «La diferenciación que acaba de hacerse marca los límites que tiene la actuación del Estado en materia educativa y, sobre todo, acota el terreno propio en que regirá la proscripción de adoctrinamiento que sobre él pesa por la neutralidad ideológica a que viene obligado... Por el contrario, será exigible una posición de neutralidad por parte del poder público cuando se esté ante valores distintos de los anteriores. Estos otros valores deberán ser expuestos de manera rigurosamente objetiva, con la exclusiva finalidad de instruir o informar sobre el pluralismo realmente existente en la sociedad acerca de determinadas cuestiones que son objeto de polémica... Lo hasta aquí expuesto nos lleva directamente al examen de los problemas restantes, referentes al alcance y límites del derecho a la libertad ideológica y religiosa proclamado en el art. 16.1 CE. Respecto de este derecho debemos decir que está constituido básicamente por la posibilidad reconocida a toda persona de elegir libremente sus concepciones morales o ideológicas y de exteriorizarlas, con la garantía de no poder ser perseguido o sancionado por ellas...La compatibilidad será de apreciar siempre que la exposición de esa diversidad se haga con neutralidad y sin adoctrinamiento. Es decir, dando cuenta de la realidad y del contenido de las diferentes concepciones, sin presiones dirigidas a la captación de voluntades a favor de alguna de ellas... Está referido al mundo de las creencias y de los modelos de conducta individual que, con independencia del deber de respetar esa moral común subyacente en los derechos fundamentales, cada persona es libre de elegir para sí y de transmitir a sus hijos... Sin embargo, dentro del espacio propio de lo que sean planteamientos ideológicos, religiosos y morales individuales, en los que existan diferencias y debates sociales, la enseñanza se debe limitar a exponerlos e informar sobre ellos con neutralidad, sin ningún adoctrinamiento, para, de esta forma, respetar el espacio de libertad consustancial a la convivencia constitucional...»

«Ello es consecuencia del pluralismo, consagrado como valor superior de nuestro ordenamiento jurídico, y del deber de neutralidad ideológica del Estado, que prohíbe a éste incurrir en cualquier forma de proselitismo. Las materias que el Estado, en su irrenunciable función de programación de la enseñanza, califica como obligatorias no deben ser pretexto para tratar de persuadir a los alumnos sobre ideas y doctrinas que -independientemente de que estén mejor o peor argumentadas- reflejan tomas de posición sobre problemas sobre los que no existe un generalizado consenso moral en la sociedad española. En una sociedad democrática, no debe ser la Administración educativa -ni tampoco los centros docentes, ni los concretos profesores- quien se erija en árbitro de las cuestiones morales controvertidas. Estas pertenecen al ámbito del libre debate en la sociedad civil, donde no se da la relación vertical profesor-alumno, y por supuesto al de las conciencias individuales...» (STS, 11 de febrero de 2009, FJ 6 y 10).

- 1) En primer lugar, se ha de poner de relieve que la polisemia del término laicidad no puede ser comprendida o abordada desde una postura o metodología estáticas, como si su variedad significativa fuese necesaria y connatural al mismo. Su diversidad significativa está, por el contrario, íntimamente relacionada con y en dependencia de la fluidez social del término, consecuencia necesaria de su propia evolución histórica.
- 2) La laicidad no puede ser predicada como atributo necesario de las sociedades democráticas. Lo propio y característico de las sociedades democráticas, maduras y abiertas es el pluralismo: la laicidad es un elemento más que se integra en la sociedad plural, pero nunca puede ser considerada como característica determinante de la misma.
- 3) Sí que, con toda propiedad, la laicidad ha de ser actitud básica e indiscutible del Estado de derecho, no tanto como principio a imponer socialmente, cuanto como actitud abierta del Estado de cara a la plural fenomenología social. La laicidad del Estado no puede convertirse en un programa de transformación social, que violentaría y quebraría su pluralismo; ni puede ser enarbolada por el Estado como principio conformador y determinante de la sociedad.
- 4) Desde la perspectiva del ordenamiento, la laicidad sólo podrá ser invocada como principio fundamental o informador del sistema jurídico en la medida en que sea asumido como límite de la actividad del Estado, en el sentido de que la laicidad se constituye en garantía y control de la neutralidad estatal respecto a las distintas opciones religiosas o ideológicas de los ciudadanos que integran la sociedad-comunidad política. Mientras no se quiebre el orden público del Estado, entendido no como orden callejero, sino como proceso en que se articula orgánica y armónicamente el ejercicio de los derechos fundamentales y de aquellos que, sin serlo, están reconocidos por la ley, el Estado debe abstenerse de cualquier injerencia o utilización de su poder coactivo o de propaganda para imponer, condicionar o favorecer opciones ideológicas o religiosas presentes en la sociedad. La laicidad opera como un dique social y jurídico frente al Estado ético, al Estado paternalista, totalitario o totalizante de la vida ciudadana, al Estado, en fin, fagocitador de la vida ciudadana.
- 5) En una sociedad abierta, plural y auténticamente democrática sólo cabe un Estado-aparato abierto y democrático, en el que la persona y sus derechos se erijan en centro y motivo fundamental de todas y cada una de sus acciones; lo que, desde la perspectiva de la laicidad, exige la adopción de una actitud de laicidad abierta y no impositiva o invasiva por parte de la institución estatal.

Bibliografía

BAUBÉROT, J., "La laïcisation et les mutations du religieux chrétien et du politique au XX^{ème} siècle", *CRISTIANESIMO NELLA STORIA*, (Julio-Diciembre, 2001).

- BIANCHI, E., *Religio civilis: profezia e laicità*, en DIONIGI, Ivano (ed.), *Elogio della politica*, Milano: Rizzoli, 2009.
- BOBBIO, N., *Italia civile*, Florencia: Passigli, 1986.
- BÖCKENFÖRDE, E., *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag Kg, 1991.
- CALVO ESPIGA, A., *Implicaciones jurídico-canónicas de la relación entre la Iglesia y la Comunidad política*, Vitoria: Eset, 1984.
- “Para una aproximación al tópico ‘derechos Humanos’”, *LUMEN* (Enero-Febrero, 1994).
- “De nuevo sobre la naturaleza y lugar del Derecho Canónico: derecho confesional ‘versus’ ordenamiento estatal”, *SCRIPTORIUM VICTORIENSE*, (Enero-Junio, 1997).
- “Paradojas del pluralismo”, *ESTUDIOS de DEUSTO*, (Julio-Diciembre, 2003).
- “Pluralismo, multiculturalismo y tolerancia: semántica y derecho”, *SCRIPTORIUM VICTORIENSE*, (Enero-Junio, 2003).
- COQ, G., *Laïcité et République. Le lien nécessaire*, Paris: Du Felin, 2003.
- HABERMAS, J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, tr. Por L. Ceppa, Torino: Einaudi, 2002.
- HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Katholische Akademie in Bayern 2004.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho de la libertad de conciencia*, vol. I. *Libertad de conciencia y laicidad*. Madrid: Civitas, 2002.
- RODRÍGUEZ HERRERA, I., *El hombre en Homero*, en Idem, *Antigüedad clásica y Cristianismo*, Salamanca: UPS, 1983.
- SAPORETTI, C., *Antiche leggi. I «Codici» del Vicino Oriente Antico*, Milán: Rusconi, 1998.
- SENIK, A., en <http://moderne.canalblog.com/archives/2008/12/13/11723431.html>.
- SEUX, M. J., *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d’Assyrie*, Paris: Du Cerf, 1976.
- *Textes du Proche-Orient et Histoire d’Israel*, Paris: Du Cerf, 1977.
- *Lois de l’Ancien Orient*, Paris: Du Cerf 1987.