

El refuerzo del sentido propio de la democracia y el fortalecimiento del papel de la sociedad civil son antidotos fundamentales para devolver al Estado su sentido y función propias

Universidad Complutense de Madrid

Sesión inaugural de curso académico 2010-11 en la Asociación Almudí de Valencia (9.IX.2010)

1. [Introducción](#)
2. [Distinción de términos](#)
  - 2.1. [Secularización](#)
  - 2.2. [Secularismo](#)
  - 2.3. [Laicidad](#)
  - 2.4. [Laicismo](#)
3. [Laicismo, forma confesional de la democracia](#)
4. [A modo de conclusión](#)

### 1. **Introducción**

A lo largo de estas reflexiones, me voy a mover en el ámbito de las Ciencias sociales y del Derecho del Estado y –respecto de éste– en la disciplina o especialidad que se conoce con el nombre de Derecho Eclesiástico del Estado.

No obstante este marco teórico, creo necesario hacer referencia a la Doctrina Social de la Iglesia, que al ocuparse del compromiso político de los fieles laicos, hace referencia a la distinción entre laicidad y laicismo. Laicidad significa distinción entre la esfera política y religiosa y conlleva el respeto de cualquier confesión religiosa por parte del Estado, « que asegura el libre ejercicio de las actividades del culto, espirituales, culturales y caritativas de las comunidades de creyentes. En una sociedad pluralista, la laicidad es un lugar de comunicación entre las diversas tradiciones espirituales y la Nación »[\[1\]](#). Frente a la laicidad, la Doctrina social de la Iglesia denuncia «expresiones de un laicismo intolerante, que obstaculizan todo tipo de relevancia política y cultural de la fe, buscando descalificar el compromiso social y político de los cristianos sólo porque estos se reconocen en las verdades que la Iglesia enseña y obedecen al deber moral de ser coherentes con la propia conciencia; se llega incluso a la negación más radical de la misma ética natural»[\[2\]](#).

La distinción entre laicidad y laicismo –entre dos modos de relación entre la esfera política y la esfera religiosa– tiene ante todo múltiples repercusiones y presupuestos de orden práctico, que cabría formular en preguntas cuya respuesta es variable dependiendo de si

acogemos una perspectiva más próxima a la laicidad o, por el contrario, si adoptamos una postura más cercana al laicismo. Así, entre esas preguntas podríamos proponer las siguientes. En un estado democrático, ¿pueden los edificios públicos albergar símbolos religiosos? Más en concreto, ¿pueden los colegios públicos tener crucifijos en las aulas? Y dentro del propio ámbito educativo, ¿puede impartirse enseñanza religiosa en los colegios de titularidad estatal? ¿Pueden los profesores y los alumnos en esos colegios portar símbolos religiosos? ¿Pueden estos símbolos religiosos ser portados por ciudadanos particulares en las empresas privadas que exigen uniformidad en el vestuario? ¿Puede un crucifijo presidir las reuniones de una corporación municipal? ¿Puede un cuartel de la guardia civil albergar una imagen de la Virgen del Pilar? ¿Puede una reunión militar finalizar con el canto de la *Salve marinera*? ¿Puede un médico de la seguridad social negarse a practicar abortos? ¿Puede un juez negarse a intervenir en los procedimientos que tengan por objeto la celebración de un matrimonio de personas del mismo sexo? Todas estas preguntas no son construcciones teóricas, sino que responden a potenciales y actuales conflictos que se han producido en nuestro país en fechas recientes.

El laicismo, como habrán advertido, da una respuesta negativa a prácticamente todas las preguntas que se acaban de formular. En síntesis, el laicismo es una ideocracia, entendida en el sentido unamuniano, como dominio o poder adquirido por la imposición de ciertas ideas[3]. Pretende la creación de un Estado «con semblante radical que orienta los rayos de la ideología dominante y políticamente correcta hacia una especie de “más allá” que luego se refracta en el “más acá” transformados en políticas con sabor totalitario»[4]. Incluso me atrevería a afirmar que el laicismo puede llegar a ser una suerte de “religión de la democracia”.

Llegaba a esa conclusión –que inicialmente me parecía aventurada– hace un par de meses, pero tal conclusión provisional se afirmaba hace apenas unos días al leer un artículo de Gregorio Peces-Barba en un diario nacional[5], en el que –al criticar la objeción de conciencia al aborto– afirma lo siguiente: «Y los apoyos espirituales los ofrece, como siempre, la Iglesia institucional, que olvidando sus propias carencias, jalea estas actitudes y las justifica, santificándolas. Como siempre al rescate de las tesis más ultramontanas, el obispo Martínez Camino ha afirmado que "es una norma incompatible con la recta conciencia moral, en particular la católica". Es como si estuviéramos en la Edad Media y como si la Iglesia tuviera la suprema palabra. Felizmente, hoy la última palabra la tienen los ciudadanos, las instituciones democráticas, los principios, los valores y los derechos. Son los dioses de nuestro tiempo»[6].

El panteón de esta nueva religión de Estado diviniza en abstracto a los ciudadanos, las instituciones democráticas, los principios, valores y derechos. “Son los dioses de nuestro tiempo”. Es de sobra conocida –y no por ello menos acertada– aquella apreciación de Chesterton en Ortodoxia, según la cual «el mundo moderno está lleno de viejas virtudes cristianas que se han vuelto locas»[\[7\]](#). La afirmación de Chesterton es aplicable al caso: en efecto, la idea cristiana de dos órdenes –temporal y espiritual– es algo distintivo de la civilización occidental. No se da en otras civilizaciones. La afirmación de la autonomía y de la distinción entre lo que se debe al César y lo que se debe a Dios, que arranca del Evangelio de San Mateo (22:15-22), y que se consagra en la fórmula gelasiana[\[8\]](#) –no siempre bien entendida ni aplicada–, es condición imprescindible[\[9\]](#) para entender la sociedad bajo esa perspectiva dualista. Pero el equilibrio dualista se rompe –la idea cristiana se vuelve loca, volviendo a la frase de Chesterton– desde el momento en que el orden espiritual se ve domesticado y sometido por el poder del Estado. Hay, en el fondo del laicismo, una cierta transmutación de lo religioso, una metabolización de la función religiosa[\[10\]](#), como afirma Gauchet, uno de los teóricos del laicismo.

En su actual configuración, el lacismo ha superado a mi modo de ver algunos rasgos vinculados al anticlericalismo de viejo cuño, o a la rebelión liberal contra cualquier atisbo de Antiguo Régimen. Cuando en torno al año 1973, el Profesor Comellas escribe en la Gran Enciclopedia Rialp la voz laicismo, señala que «[r]ecibe este nombre la actitud de indiferentismo oficial o enfático ante lo religioso, que trata de prescindir de todo criterio obediente a una religión positiva, especialmente en los campos de las instituciones políticas y de la enseñanza. Aunque pudo darse una actitud laicista en las más diversas épocas históricas, su fenomenología más típica –así como el uso sistemático del término laicismo– se dio en el último tercio del s. XIX y primero del XX»[\[11\]](#). El profesor Comellas concluía con cierto optimismo que «[l]os años veinte habían registrado ya, por lo general, una remisión en Europa occidental del prurito laicista; pervive en cierto modo en la actitud de los países comunistas, aunque esta posición merecería ya otro nombre»[\[12\]](#). Quizá lo que haya desaparecido es el anticlericalismo como fenómeno del que se derivaba el laicismo; ahora más bien existe un laicismo con ciertos ribetes anticlericales.

## 2. Distinción de términos

Normalmente, en los medios de comunicación e incluso en publicaciones más o menos especializadas, se produce una cierta confusión entre los términos laicidad, laicismo, secularización y secularismo. La confusión, en parte, viene propiciada por el hecho de que en lengua inglesa hay una equivalencia práctica entre los términos laicismo y

secularismo[13]. Además, la carga emotiva y el carácter valorativo de los términos acentúan la indeterminación semántica[14]. Así, no es infrecuente que –salvo excepciones contadas[15]– los partidarios del laicismo rehúyen ser tildados de tales para situarse más cómodamente dentro del término laico, cuya propiedad reclaman. No obstante, puede resultar útil ahora establecer provisionalmente la distinción entre los conceptos. Comencemos por la distinción entre secularización y secularismo.

### 2.1. *Secularización*

Por secularización, de modo sencillo, cabría entender la gradual pérdida del sentido religioso en la vida social. Se trata de un movimiento progresivo, experimentado de un modo casi espontáneo por la civilización occidental desde aproximadamente el siglo XII hasta nuestros días. De forma más aquilatada, Charles Taylor ha distinguido en el término secularización varias dimensiones[16]. Por un lado, la dimensión institucional: en efecto, parece que las instituciones políticas y sociales pre-modernas se sustentaban en, estaban conectadas o respaldadas por alguna fe religiosa o creencia en Dios, y que con la modernidad desaparece tal vinculación. Por otro lado, la dimensión espacial o material, en virtud de la cual la persona hoy en día entra en contacto con las estructuras políticas y estatales sin que en esos espacios físicos y mentales haya contacto alguno con la religión. Por último, la dimensión personal: en otras épocas, en Occidente, la existencia de Dios era el sustrato indiscutido sobre el que se apoyaba cualquier otra creencia; sin embargo, en tiempos más recientes –y de forma progresiva– la creencia en Dios deviene una opción más entre otras muchas, lo cual sitúa al creyente religioso ante un mosaico de posibles opciones para configurar su modo de vivir.

Ante el hecho de la secularización como fenómeno adviene la necesidad de dar una explicación coherente de la razón por la cual se ha producido esta evolución progresiva de la sociedad occidental. Una primera tesis, la que llamaríamos tradicional, establecía una contundente ecuación (progreso=secularización) que condensaba las aspiraciones del iluminismo moderno. Conforme a esta explicación, si los ciudadanos avanzan en bienestar, educación y libertad, se seguiría necesariamente una mayor secularización. 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. E igualmente, bajo esta perspectiva resultaba que la democracia sería corolario y factor de aceleración de la secularización.

Sin embargo, la ecuación progreso=secularización viene a ser desmentida desde la segunda mitad del siglo XX y reducida a sus

exactos términos. Y es que, desde finales del siglo XX, se advierte –por un lado– un cierto prejuicio etnocéntrico acerca del secularismo, prejuicio potenciado por la visión subjetivista de la religión en el protestantismo, por la concepción liberal de la política y del espacio público y por el empleo de la Nación-Estado como paradigma de análisis[17]. E igualmente se hace notar, por otro lado, que la ecuación progreso=secularización no es universal y que debe ser sustituida por otra equivalencia, modernidad=pluralidad[18]. Se llega a la conclusión de que 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 y parece encarnar una cierta “laicidad abierta”[19]. 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, en definitiva, a que la secularización es un fenómeno específico europeo, la *Eurosecularidad*, que merece un estudio sociológico pormenorizado[20], y que muestra que el Viejo Continente ha pasado de ser *paradigma* a ser *excepción*[21]. A esta excepción europea se suma, por último, la convicción de que no sólo ha sido equivocada la teoría inicial que explicaba la secularización[22], sino que también su presupuesto, en el sentido de que la secularización no es un movimiento progresivo, sino una etapa superada. En efecto, como afirma un conocido sociólogo de la religión, «[n]o; nuestra era no es la de la secularización, más bien al contrario: estamos en un momento de religiosidad exuberante, que a menudo se manifiesta en movimientos exacerbados, de alcance global»[23]. Desde una perspectiva más amplia que la europea, la secularización ha dado paso a la llamada “desprivatización” de lo religioso[24].

### 2.2. *Secularismo*

Por su parte, el «secularismo tiene mucho de programa ideológico. Pretende instaurar en la sociedad una visión autonomista del hombre y del mundo, que prescinde radicalmente de la dimensión de misterio religioso. Suele implicar hostilidad activa hacia la religión, y es como un proyecto social en una dimensión no religiosa. Se podría hablar de una degradación de la secularización (...) en secularismo»[25]. Hasta aquí se podría decir que secularismo y laicismo son términos equivalentes[26] (así sucede, como decía antes, en la lengua inglesa). Sin embargo, en lengua española hay un pequeño matiz. No en vano, si se consulta la voz secularismo en la popular enciclopedia de Internet “Wikipedia”, se obtiene como resultado la enunciación de unos “puntos de conflicto de la enseñanza católica tradicional con las opiniones mayoritarias”: uso de anticonceptivos para regular la natalidad y evitar los embarazos de adolescentes, uso

de preservativos para detener la expansión del sida, uso de embriones humanos para la obtención de células estaminales para la investigación, aborto para evitar los embarazos no deseados, eutanasia para evitar el sufrimiento de enfermos terminales o con deplorable calidad de vida, aceptación del divorcio y la unión libre, equiparación de las parejas de hecho de homosexuales al matrimonio[271]. Secularismo, por tanto, sería la consecuencia o dimensión ética del proceso de secularización.

Sin embargo, en la medida en que la secularización queda desamparada, tanto en el plano fáctico como en el de teoría, el secularismo queda desposeído de su substrato real, para transformarse en una línea o agenda programada de acción moral. Por otro lado, el secularismo no es una tendencia congruente. En efecto, bastaría que sus propuestas morales coincidieran –como de hecho ocurre– con las permitidas o promovidas por algún grupo religioso o por un grupo de creencias no religioso para que su propuesta dejara de ser “secular”. En el fondo, lo que sucede –al menos en países de raíces cristianas– es que su propuesta se dirige de forma específica en contra de las enseñanzas del magisterio moral de la Iglesia católica.

El vector de fuerza que sirve al secularismo para promover sus pretensiones se basa en dos elementos, uno de carácter formal y el otro de carácter material.

Formalmente, el sistema democrático de decisión conduciría a la traducción de las pretensiones morales en una legislación y unas decisiones judiciales acordes con las demandas del secularismo. Veamos en primer lugar la dinámica legislativa.

Respecto del sistema democrático de decisión moral, la determinación de la conducta a legislar vendría determinada por un “conflicto” que –teóricamente– debe resolverse. Neuhaus advertía respecto de dicho conflicto lo siguiente: «los conflictos de valor no pueden resolverse, sólo puede llegarse a establecer procedimientos para su acomodación provisional. Los conflictos sobre valores son vistos no tanto como enfrentamiento de unas verdades, sino como conflictos entre intereses rivales. Si una persona cree que el incesto es malo y debería ser prohibido, mientras que otra persona piensa que el incesto es esencial para la liberación sexual, la cuestión en una sociedad fuertemente secularizada es determinar cómo estos intereses contrapuestos podrían acomodarse. Puesto que la persona que practica el incesto puede hacerlo sin por ello infringir el derecho de quien rechaza el incesto, la acomodación se establece a favor del incesto. De forma similar, una persona podría pensar que el Estado tiene una obligación de atender a los pobres mediante un impuesto, pero al mismo tiempo otra persona niega que exista tal obligación. Puesto que los intereses de la

primera persona no pueden ser atendidos sin afectar a los intereses de la segunda (mediante impuestos más altos), la acomodación se efectuará a favor de la segunda persona»[\[28\]](#). Visto desde otra perspectiva, el elemento que potencia las pretensiones morales es la maximalización de libertad entendida de modo absoluto como autonomía desligada de la verdad de la persona. Pero, como advierte Ratzinger, «[l]a libertad es exigente, no se mantiene por sí misma y desaparece cuando intenta hacerse ilimitada». Al final, parece que el único límite para el despliegue de las pretensiones morales sería entonces el principio enunciado por John Stuart Mill: el “non nocere”. Pero tal límite, ampliamente considerado, no se cumple: el avance las pretensiones morales del secularismo marginaliza a aquellos (médicos, farmacéuticos, biólogos, jueces, etc.) que, en desacuerdo con los logros legislativos, ven denegado el acceso a la objeción de conciencia como recurso último en un clima de relativismo moral[\[29\]](#).

Y, junto con la consagración legislativa del secularismo, se produce igualmente la presión secularista en los tribunales de justicia. En efecto, la frustración de las pretensiones ante cuerpos legislativos –y políticos en general– refractarios al cambio moral busca en la litigación constitucional producir en cambio social[\[30\]](#). Un ejemplo reciente de esta tendencia puede observarse en la actuación de la jurisdicción federal americana en el caso *Perry et al v. Schwarzenegger et al*[\[31\]](#), de agosto de este año, que declara inconstitucional la Proposición número 8, aprobada en referéndum, por la que sólo se reconocía como válido el matrimonio entre hombre y mujer en el Estado de California.

Un poco antes indicaba que para promover sus pretensiones el secularismo se basa en dos elementos, uno de carácter formal y el otro de carácter material. Visto el elemento formal, examino a continuación el elemento material, que viene constituido por las políticas nacionales, regionales e internacionales sobre los derechos humanos. En materia de derechos humanos, como afirma Michael Burleigh, «[l]as élites liberales prefieren en vez de religión sus mantras monopolísticos de “diversidad”, “derechos humanos” y “tolerancia” como si los inventasen ellos, sin darse cuenta de hasta qué punto se trata de productos de una cultura cristiana más profunda basada en ideas y estructuras tan arraigadas que a casi todos nos resulta difícil cobrar conciencia de ellas»[\[32\]](#). Junto con ello, no es menos cierto que el culmen del programa secularista busca en los derechos humanos refugio y protección. Lograr el objetivo pretendido en materia de aborto, eutanasia o anticoncepción significa, en definitiva, lograr que esas cuestiones sean derechos humanos reconocidos y protegidos. Al mismo tiempo, se pretende desterrar del aura protectora de los derechos humanos la oposición legítima a políticas contra la vida: recuérdese la reciente polémica en el Consejo de Europa acerca de la objeción de

conciencia a los pretendidos derechos reproductivos, que se saldó –a pesar del propósito de los promotores de la medida– con un reforzamiento del derecho de objeción de conciencia[33].

De todos modos, lograr la transformación de la agenda ética secularista en derechos humanos no es fácil. Sobre todo, porque se ha desenmascarado su *modus agendi*. Se ha estudiado ya con detalle los distintos mecanismos que, en la esfera de los organismos internacionales, se emplean para llegar al objetivo, partiendo de instrumentos de *soft-law* que crean un clima de opinión pública internacional favorable[34]. Y tampoco pasa desapercibido el clima de latente hostilidad contra la moral católica en los organismos internacionales que, a través de la ideología de género, hace avanzar propuestas secularistas[35]. Como ha señalado Navarro-Valls, «los derechos humanos [v]endrían a ser un universo en expansión, una espiral de reivindicaciones infinitas, que exigiría una avalancha de nuevas declaraciones. Es lo que se ha llamado un *concepto multiuso de los derechos humanos*», una visión que «corre el riesgo de su instrumentalización por los falsos humanismos»[36]. A lo que cabría añadir lo que afirma Ignatieff: «[l]os derechos humanos se han convertido en un artículo laico de fe, aunque los fundamentos metafísicos de la fe no están claros»[37].

Es precisamente la ausencia de ese fundamento metafísico y antropológico de los derechos humanos –unido a su expresión en clave de libertad como autonomía– la que conduce a la apertura incluso en contra de quienes consideran que determinados derechos no son tales. Todos, se diría, tienen derecho a contraer matrimonio, con independencia del sexo; que tú entiendas que eso no es moral, es tu problema, pero no puedes negar que los demás tengan derecho a ello. Todos tienen derecho a la eutanasia, con independencia de las creencias religiosas; que tú opines que la eutanasia es un pecado es tu problema personal, no te autoriza para imponer tus ideas a los demás que tienen derecho a ello. La crítica a esta postura es evidente, y puede resumirse en la afirmación de Juan Pablo II recogida en la Encíclica *Centessimus Annus*: «si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder»[38].

### 2.3. *Laicidad*

Una aproximación equilibrada al concepto de laicidad demanda una cierta cautela. Valga a este respecto una breve digresión. Friedrich von Hayek advertía sobre la perversión del lenguaje en lo que él llamó “palabras-comadreja”. Inspirado en un viejo mito nórdico, que atribuye a la comadreja capacidad de succionar el contenido de un huevo sin

quebrar su cáscara, Hayek advertía de 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 laicidad[39]. 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[40], frente a una *laïcité ouverte*[41] que se pretendería en la actualidad[42]. Turquía, por su parte, representaría una laicidad de rompeolas frente al avance del fundamentalismo islámico[43]. En Italia, ante la dificultad de aplicar una laicidad decimonónica de corte francés, en los ambientes académicos universitarios se estima necesaria la labor de *ripensare la laicità*[44]. O, sencillamente, ante su multivocidad rayana en la equivocidad política, se considera que la laicidad podría terminar siendo sencillamente un «concepto jurídico inútil»[45].

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 igualmente 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»[46]. Ese mismo concepto de “laicidad positiva” es empleado por el ex Diputado Victorino Mayoral en un artículo de prensa[47], o en el “Manifiesto en defensa de una sociedad laica” de la Fundación Cives, en el que se afirma: «La laicidad positiva del 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»[48]. 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.

Siguiendo a Dalla Torre[49], 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 y beneficio para la humanidad; entre dogma —de formulación

indiscutible e inmodificable— y relativismo; entre tradicionalismo e innovación. Otra forma de aproximación a la laicidad es entenderla como equivalente a la aconfesionalidad, en el sentido de designar que el Estado no tiene una religión oficial a la que protege. 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.

Ante tantas posibles acepciones, resulta normal concluir que «[l]a laicidad como tal, como concepto universal válido no existe, y su significación y, por tanto, sus consecuencias serán distintas, dependiente incluso del partido político que ostente el poder estatal en un momento dado»[\[50\]](#).

Vayamos entonces a las aportaciones sobre el tema ofrecidas por el Tribunal Constitucional español, que ocupa un lugar particular en nuestro sistema constitucional tal como determina el artículo 5 de la Ley Orgánica del Poder Judicial[\[51\]](#). Dicho sea de paso, en este punto la postura constitucional resulta particularmente tributaria de las formulaciones que, en momentos tempranos, después de la entrada en vigor de la Constitución, realizó la doctrina académica en torno a la concepción del factor religioso bajo los nuevos parámetros constitucionales[\[52\]](#).

En la STC 46/2001, de 15 de febrero, sobre la inscripción de la Iglesia de Unificación del Reverendo Moon en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, el Tribunal Constitucional, engarzando con su propia sentencia 177/1996, acuña el concepto de laicidad positiva en estos términos: «el art. 16.3 de la Constitución, tras formular una declaración de neutralidad ( SSTC 340/1993, de 16 de noviembre, y 177/1996, de 11 de noviembre), considera el componente religioso perceptible en la sociedad española y ordena a los poderes públicos mantener “las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”, introduciendo de este modo una idea de aconfesionalidad o laicidad positiva que “veda cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales” (STC 177/1996)»[\[53\]](#).

Por tanto, demos por bueno y por consolidado[\[54\]](#) que el término que explica parte del contenido del artículo 16.3 de la Constitución es el de “laicidad positiva o aconfesionalidad”[\[55\]](#) y su irradiación o efecto es, como indica la sentencia, repitámoslo, la interdicción de cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales.

Esta no confusión entre funciones es un concepto del que cabe interpretaciones diversas, desde la extensión a cualquier contacto entre Estado y Religión (ya en el plano conceptual o ideológico, ya en el plano institucional), lo cual nos conduce al separatismo; o un entendimiento estricto, en el que lo que se pide es, sencillamente, la no confusión de fines, lo cual admite la cooperación. Dicha cooperación entre Estado y religiones es precisamente lo que la Constitución española pretende, de forma que la laicidad limita la cooperación, pero en modo alguno la libertad y la igualdad, ya que está a su servicio, como expresión de la actitud del Estado que quiere proteger la libertad religiosa.

El carácter de la laicidad en el caso español es *adjetivo* a su actividad y funcionamiento, no es *sustantivo* de su identidad y definición. El Estado en cuanto que persona jurídica no asume la laicidad como ideología, sino que reconoce una frontera –a veces inevitablemente conflictiva, debe reconocerse– entre funciones estatales y funciones de carácter religioso. La actividad de los órganos del Estado (la legislación, la administración y la justicia) no opera con parámetros religiosos en cuanto que tales, sino desde el sentido de neutralidad ante las diversas posiciones religiosas, de creencias o ideológicas[56]. En consecuencia resulta congruente con esta orientación que el Tribunal Constitucional señale que no cabe recurso de amparo contra actos o resoluciones de los Tribunales de la Iglesia Católica[57], pero que admita la enseñanza del Derecho canónico en las universidades de titularidad pública[58]. O bien que declare inconstitucional el artículo 76.1 del Texto Refundido de la Ley de Arrendamientos Urbanos, al situar en el mismo plano a las personas jurídicas de Derecho público y a la Iglesia católica[59], pero que declare el respeto a la estricta función religiosa que conlleva la concesión de la idoneidad docente para los profesores de religión en la enseñanza escolar de titularidad estatal[60].

Para entender aún más el modo de proyectar la laicidad como elemento jurídico, pienso que resulta igualmente necesario distinguir la esfera pública de un país, del ámbito estatal o público-estatal. Éste último debe permanecer dentro de la interdicción establecida de no confusión entre funciones estatales y funciones religiosas. Aquel, sin embargo, puede estar abierto a cualquier tipo de creencia, pues «la religión se acepta como un elemento “normal” de la vida pública. La profesión de una religión, como la de una creencia no religiosa, no es un mero “asunto privado” de los ciudadanos. De ahí que las religiones institucionalizadas –la tutela de cuyos derechos conecta con el derecho de los individuos a la libertad religiosa– puedan encontrar en la plaza pública, por derecho propio, un lugar para la expresión y la difusión de sus ideas: desde el ámbito de la educación, la cultura o la ciencia, al de las actividades sin fin de lucro, los medios de

comunicación e incluso de presión política»[\[61\]](#).

El espacio público de diálogo democrático, bajo este principio de laicidad, permite esclarecer igualmente el funcionamiento del juego de ideas y creencias, que ha sido resumido del siguiente modo[\[62\]](#):

1. Los poderes públicos no sólo han de respetar las convicciones de los ciudadanos sino que han de posibilitar que éstas sean adecuadamente ilustradas por las confesiones a que pertenecen.
2. Los creyentes, formada con toda libertad su conciencia personal, han de renunciar en el ámbito público a todo argumento de autoridad, razonando en términos compartibles por cualquier ciudadano y sintiéndose ellos, antes que su jerarquía eclesial, personalmente responsables de la solución de todos los problemas suscitados por la convivencia social. Sobre este punto, se han introducido algunas matizaciones por parte de la filosofía política en relación con una excesiva exigencia de neutralidad o laicidad en la argumentación: «[e]l Estado liberal que protege por igual a todas las formas de vida religiosas tiene que eximir a los ciudadanos religiosos de la excesiva exigencia de efectuar en la propia público-política una estricta separación entre las razones seculares y las religiosas, siempre y cuando esos ciudadanos lo perciban como una agresión a su identidad personal»[\[63\]](#). Visto desde otra perspectiva, en el debate público todos tienen derecho a proponer sus convicciones, no tanto porque hablen la clave adecuada en el discurso público, sino porque todos tienen derecho a exponer sus ideas[\[64\]](#).
3. Los agnósticos o ateos no pueden tampoco ahorrarse esta necesaria argumentación sino que también han de aportarla. Ello implica renunciar a esgrimir un descalificador argumento de no-autoridad, que les llevaría a una inquisitorial caza de brujas sobre los fundamentos últimos de las propuestas de sus conciudadanos.

### 2.4. *Laicismo*

El concepto de laicismo es descrito por Ollero, resumidamente, en estos términos: «Presunto propietario del término Estado laico. Propone una drástica separación entre los poderes públicos y cualquier elemento de orden religioso. Concibe en consecuencia el ámbito civil como absolutamente ajeno a la influencia de lo religioso. En ello influye un concepto totalitario de la sociedad, a la que considera exhaustivamente sometida a control político, considerando ilegítimas cualquier otro tipo de influencias, que serán rechazados como intrusos poderes fácticos. Suele, sin embargo, hacerlo compatible con una notoria ceguera respecto al papel de lo económico dentro de este panorama. Como heredero de la revolución que puso fin al Antiguo

Régimen, reacciona defensivamente ante un posible renacimiento estamental de lo eclesiástico. No ve en la religión un ámbito de ejercicio de libertades públicas de los ciudadanos históricamente prioritario; la religión se ve identificada con la jerarquía eclesiástica, sospechosa siempre de pretender recuperar poderes perdidos en el ámbito público. Esta misma óptica estamental le lleva a ver en lo religioso un factor de división y desigualdad que fracturaría el concepto mismo de “ciudadanía”. De ahí que entienda la escuela como una catequesis alternativa, de la que toda referencia religiosa debe ser excluida. Le asigna como cometido fundamental la impartición de una ética civil, que sustituya la dimensión pública de las éticas confesionales»[\[65\]](#).

Apuntaba al comienzo de mi intervención que el laicismo vendría a convertirse en una suerte de religión de la democracia. ¿Cómo sustentar esta afirmación? Este es el objeto del penúltimo apartado de esta exposición.

### 3. Laicismo, forma confesional de la democracia

Resulta pacíficamente compartida la idea de que las ideologías, en tiempos no muy lejanos, han procedido a la sacralización de sus postulados con el fin de lograr una forma más alta de legitimación, la legitimación religiosa. «La religión es de suyo fuente de legitimación; en puridad, toda legitimación tiene connotaciones sagradas, incluso la legitimidad democrática que presenta Max Weber como racional; por eso el laicismo se ha legitimado hasta ahora mediante el nacionalismo u otras ideologías o religiones políticas. Lo que plantea el conflicto aplazado que se ha suscitado en torno a la Carta otorgada europea, es la posibilidad de un laicismo que se autolegitime, a menos que hagan la función de religión de la política la ideología europeísta de la gnosis socialdemócrata, muy evanescente y arcaizante en el actual estado de cosas, o un nacionalismo europeo inexistente, como religión política»[\[66\]](#).

Por otro lado, como afirma Díez-Salazar, «[l]a democracia implica el paso de la sacralización de la vida social desde una única cosmovisión y normatividad moral a la inevitable desacralización de éstas por el surgimiento y protección jurídica de diversas cosmovisiones, ideologías y sistemas de valores»[\[67\]](#). Sin embargo, ese movimiento de desacralización democrática, mediante cierta “purificación social”[\[68\]](#), no significa la generación de un espacio público-estatal aséptico y neutral a la influencia de las creencias y cosmovisiones. Como advierte Neuhaus[\[69\]](#), cuando las religiones y creencias reconocibles se excluyen del ámbito público, el vacío se ve relleno con religiones de sustitución (*ersatz religion*) bajo otros nombres y etiquetas[\[70\]](#). Parafraseando a Spinoza, la transcendencia detesta el

vacío. El motivo por el que lo que Neuhaus denomina “la plaza pública desnuda” no puede ser de hecho realmente tal es la naturaleza intrínseca del derecho y de las leyes. Si el derecho y las leyes no pueden ser puestas en conexión de forma coherente con presupuestos acerca del bien y del mal, de lo correcto y lo incorrecto, se ven condenadas por ilegítimas. Una vez que se ha excluido la religión del ámbito público, entonces el truco político y jurídico consiste en tratar las cuestiones de lo correcto y lo incorrecto de una manera no contaminada con lo religioso. Lo que da paso a formas abiertas o encubiertas de religión civil.

Con el análisis de Neuhaus coincide básicamente el politólogo americano David Novak quien concluye que cuando no se respeta la prioridad de las comunidades intermedias, se reemplaza sus espacios sagrados transfiriendo la sacralidad hacia el propio Estado o hacia la sociedad secular<sup>[71]</sup>, produciéndose entonces, repitémoslo, una suerte de religión civil.

La cuestión es igualmente apuntada por George Steiner, quien afirma que en los últimos ciento cincuenta años han surgido en Occidente “meta-religiones” “anti-teologías” o “credos sustitutorios”, cuerpos de pensamiento social, cuyos atributos son «totalidad, por la que sencillamente quiero expresar la pretensión de explicarlo todo; textos canónicos entregados por el genio fundador; ortodoxia contra la herejía; metáforas, gestos y símbolos cruciales». Y concluye Steiner: «[l]as mitologías fundamentales elaboradas en Occidente desde comienzos del siglo XIX no sólo son intentos de llenar el vacío dejado por la decadencia de la teología cristiana y el dogma cristiano. Son una especie de "teología sustituta". Son sistemas de creencia y razonamiento que pueden ser ferozmente antirreligiosos, que pueden postular un mundo sin Dios y negar la otra vida, pero cuya estructura, aspiraciones y pretensiones respecto del creyente son profundamente religiosas en su estrategia y en sus efectos»<sup>[72]</sup>.

¿Realmente esos atributos podrían ser aplicados al laicismo? Veamos a continuación algunos ejemplos.

Por un lado, el sentido de totalidad está presente en el laicismo en la medida en que hace del sistema democrático y de la libertad entendida como autonomía absoluta las reglas máximas de toda la sociedad. Como explicaba Maritain, «[h]ay una falsa filosofía de la vida, que hace de la libertad humana la regla soberana de todo el orden moral y de la multitud un dios holgazán, que no obedece a nadie, pero que está enteramente remitido al poder del Estado que la encarna, que hace de todos los valores humanos y, en particular, del trabajo una mercancía de cambio contra las riquezas y contra la esperanza de poseer en paz la materia, y de la Democracia o de la revolución una

Jerusalén celeste del Hombre sin Dios. Esta falsa filosofía de la vida ha alterado tan radicalmente el principio vital de las democracias modernas que se ha podido confundir a veces con la Democracia misma transformada en democratismo»[\[73\]](#). El democratismo aquí se entiende no tanto en relación con el marxismo o las democracias populares, sino como introducción formal del sistema democrático en sectores sociales que intencionadamente se *politizan*. Y tal como se ha advertido acertadamente, «[c]omo la política tiene su propia esencia, su intervención en todos los contenidos de la vida supone la politización de lo que debiera caer bajo otros presupuestos o principios, eliminando todo lo que puede ser reconducido por ella. De este modo se desembocará inevitablemente en un imperialismo de la política que va a la par con la conversión del régimen democrático en un aparato organizativo que le confiere la figura de una administración democrática»[\[74\]](#). No sólo se aspira a la democratización de partidos y sindicatos por imperativo constitucional, en el caso de España, sino que igualmente se impone el carácter democrático a las asociaciones, a la familia y se esperaría igualmente que en un futuro no muy lejano la democracia alcance también a la Iglesia católica, por obra de los católicos llamados liberales[\[75\]](#).

Siguiendo con los atributos enunciados por Steiner, me detengo ahora en lo que él denomina “textos canónicos”. Él aplicaba el término a algunas obras del marxismo, el psicoanálisis freudiano y la antropología de Levi-Strauss. Pero también resulta de aplicación al laicismo, desde el momento en que el texto constitucional, el derecho estatal y las leyes, se mitifican y atemporalizan para convertirse la regla de conducta y núcleo del mínimo común ético que guía la actuación en un estado plural[\[76\]](#). El carácter supremo y canónico de la Constitución es compatible con la concepción del mismo como “texto vivo”, que admite interpretaciones cambiantes, ya que en la interpretación autorizada del mismo intervienen los tribunales de justicia. En efecto, éstos vendrían a ser —a juicio de Stephen Carter— los oráculos de las decisiones morales de los ciudadanos[\[77\]](#) o, en palabras de otro teórico de la religión civil, los tribunales de justicia vendrían a ser los “nuevos púlpitos”[\[78\]](#).

La ciudadanía se convierte en el signo primordial de la pertenencia a la comunidad que instaura el laicismo, una ciudadanía que excluye otros elementos de pertenencia o distinción frente a los poderes del Estado, una ciudadanía igual[\[79\]](#). Sin embargo, desde el punto de vista sociológico, el laicismo se enfrenta con un problema común a otras creencias, institucionalizadas o no, que es la del fervor y adhesión de los creyentes. En efecto, como ha apuntado Gomá, «una cultura postideológica que ha perdido la fe en todas las creencias colectivas, también descrea de la pretensión de legitimidad del orden político, el cual, para asegurar la estabilidad social, no dispone de más arma que

una coerción jurídica que fuerza el ajuste de la libertad externa de los ciudadanos a lo ordenado por la ley»[80]. En consecuencia, el Estado necesita de un elemento de propulsión e inculcación, que encuentra su principal exponente –como ya se apuntó con anterioridad– en la escuela de titularidad estatal[81].

También podríamos señalar la existencia de una ortodoxia contra la herejía. En este contexto, resulta ya suficientemente conocido y examinado el “fundamentalismo secularista” americano, que surge desde la teoría del liberalismo rawlsiano[82] y que adopta diversas manifestaciones o grados de expresión y compulsión[83]. En una primera manifestación, quizá no muy técnica, el fundamentalismo secular liberal se manifiesta en la adopción de ideologías y prácticas denominadas “políticamente correctas”. Así, en muchas Universidades de América de Norte, la carrera académica del investigador o la investigadora puede ser puesta en muy serio peligro si el/la investigador/a o el/la profesor/a es acusado/a y condenado/a (ante la opinión pública académica) de sostener sentimientos que puedan caracterizarse de racistas, sexistas u homófobos, o que puedan ser considerados por el auditorio en clase como “harassment” (*hostigamiento*), un término que para algunas mentalidades abarca cualquier palabra que implique diferencia sexual. La segunda manifestación, más técnica, de fundamentalismo secular viene representada por la pretensión de la “neutralidad” pública hacia las elecciones éticas o morales individuales. Esta manifestación excluye del discurso público (no solo del político) la religión o las convicciones (normalmente religiosas) como fuente de verdad o legitimidad. La tercera manifestación se expresa en el denominado “fundamentalismo secular exhaustivo”, que resuelven todas las cuestiones relativas a la verdad y legitimidad –pública o privada– a partir de parámetros de la ciencia experimental y racionalismo secular, pero adoptando una visión provisional y pragmática de la función de la razón en la vida del hombre. Por lo demás, el relativismo ético que acompaña en ocasiones el laicismo, acentúa la exclusión de aquellos que democráticamente defienden convicciones fuertes, bajo la socorrida etiqueta de “fundamentalismo”.

Por último la existencia de metáforas, gestos y símbolos cruciales también aparece en el laicismo. Y lo hace sobre todo a través de dos medios. Por un lado, mediante la formulación de mitos del origen, una práctica ya denunciada respecto del separatismo francés y del estadounidense[84]. La existencia de estos mitos en el caso español se hace patente mediante la exaltación de determinadas etapas del pasado histórico[85]. Por otro lado, las metáforas, gestos y símbolos se concretan mediante la consagración de palabras procedentes del lenguaje político, absolutizadas en pares, a modo de virtudes opuestas a pecados capitales. Así, igualdad frente a discriminación (sin

matizar la existencia de desigualdades legales), libertad frente a esclavitud (sin matizar la limitación que toda libertad política lleva consigo), partidismo frente a neutralidad..

En resumen, como afirma Prieto-Sanchís: «[h]oy, si existe un cierto confesionalismo, me parece más laico que religioso. Por raro que pueda sonar, el Estado confesional no es sólo aquél que proclama una religión oficial y protege a una iglesia determinada, sino también aquél que pretende orientar las opciones éticas y aun estéticas de sus ciudadanos privilegiando la posición de los partidos, sindicatos, empresas de comunicación o asociaciones mayoritarias, o la de sus intelectuales o artistas orgánicos; es decir, el Estado confesional resulta ser lo contrario al modelo kantiano de Estado que se limitaba a un papel neutral donde fueran los propios individuos quienes decidiesen sus fines éticos o preferencias estéticas»[\[86\]](#).

Surge entonces, casi como un resorte, la pregunta inmediata. El laicismo, ¿infringe la libertad religiosa? Me parece muy complicado ofrecer una respuesta lineal a esta cuestión. Lo que sí resulta comprobado en la experiencia jurídica comparada es que en aquellos sistemas jurídico-políticos en los que la intervención del Estado es cada vez mayor «la constante insistencia en la separación entre la Iglesia y el Estado conduce a una marginalización de la religión»[\[87\]](#). Lo cual significa no tanto que la religión permanezca al margen de la vida del Estado, sino que tanto a ella como a los creyentes se les situaría en un área de sospecha. Que entrar en esa área de sospecha suponga un recorte en el disfrute de los derechos y libertades no es algo inimaginable.

Por lo demás, parece que «el proyecto laicista, en su radicalidad, es irrealizable e incluso, yendo más allá, indeseable. Irrealizable, porque, si es coherente con sus propios postulados, la depuración radical de lo simbólico de carácter religioso es inviable. Indeseable, porque las consecuencias que puede llegar a generar atentan contra los mismos elementos esenciales del proyecto laico moderno a los que no estamos dispuestos precisamente a renunciar: los derechos humanos»[\[88\]](#).

#### 4. A modo de conclusión

Concluyo. Con todo lo anterior no pretendo dibujar un panorama desolador y negativo, un porvenir obscuro o una especie de futuro imposible de cambiar. Más bien se pretende denunciar el pretendido “acceso al poder” de una ideología pseudo-religiosa que actuaría de alguna forma como religión invisible, contra la propia prohibición de

la Constitución española que afirma “[n]inguna confesión tendrá carácter estatal”. Probablemente, el refuerzo del sentido propio de la democracia y el fortalecimiento del papel de la sociedad civil son antídotos fundamentales para devolver al Estado su sentido y función propias. «Estado laico –vale la pena insistir– es el que deja en paz a los laicos. [Es el] que asume sin problemas que convivirá en el ámbito de lo público con fenómenos religiosos, como lo hace con los culturales o deportivos, sin ver por ello amenazado su poder [como hace el laicismo] ni considerarse obligado a desvirtuarlos, convirtiéndolos en meros instrumentos de sus superiores designios [como hace el clericalismo]»[\[89\]](#). Como afirma Rhonheimer, «[p]ara un Estado laico, la presencia pública de la religión, y con ella la conciencia de la existencia de Dios y de una transcendencia, no deja de tener importancia. No me refiero propiamente a “una religión civil”, sino más bien a “la función civil de la religión”: esa función que existe de hecho en cuanto presencia cultural en un determinado país. La religión o las religiones existentes de hecho en una sociedad, si resultan compatibles con la cultura política laica del Estado constitucional democrático, pueden cumplir un papel importante, sin que por esto impongan a la totalidad de los ciudadanos un credo religioso o unas pretensiones de verdad»[\[90\]](#). Ese importante papel ha sido subrayado por el Consejo de Europa cuando, en la Recomendación de la Asamblea Parlamentaria “Religión y Democracia” afirma 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 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»[\[91\]](#).

---

[\[1\]](#) JUAN PABLO II, Discurso al Cuerpo Diplomático (12 de enero de 2004), 3: *L'Osservatore Romano*, edición española, 16 de enero de 2004, p. 6.

[\[2\]](#) PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Ed. Planeta, Madrid, 2005, n. 572.

[\[3\]](#) Cfr. GARCÍA GALLARÍN, G., *Léxico del 98*, Editorial Complutense, Madrid, 1998, p. 60.

[\[4\]](#) NAVARRO-VALLS, R., "Neutralidad activa y laicidad positiva", *Laicismo y Constitución* (Iglesia, María Isabel de la ed.), Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2009, p. 115.

[\[5\]](#) También a partir de un artículo de Peces-Barba otros autores parecen llegar a la misma conclusión: ELÍA MAÑÚ, Ó., "Ingenieros de

Almas; los dogmas progresistas", ref. 24.11.2009, disponible en [http://www.gees.org/articulos/ingenieros\\_de\\_almas;\\_los\\_dogmas\\_progresistas\\_3426](http://www.gees.org/articulos/ingenieros_de_almas;_los_dogmas_progresistas_3426).

[6] PECES-BARBA, G., "Obediencia al derecho: los malos ejemplos", *El País*, 28 de agosto de 2010.

[7] CHESTERTON, G.K., *Orodoxy*, The Essential Gilbert K. Chesterton Vol. I: Non-Fiction, Wilder Publications, 2008, p. 20.

[8] La fórmula gelasiana, más conocida como *dualismo* gelasiano, hace relación a la distinción entre la potestad temporal y la autoridad religiosa, así como a sus mutuas relaciones. Arranca de la carta del papa Gelasio I al emperador de Oriente Anastasio I, en el año 494. Sobre el tema, P. LOMBARDÍA, J. FORNÉS, "El Derecho Eclesiástico", en *Derecho Eclesiástico del Estado español* (6ª ed.), Eunsa, Pamplona, 2007, pp. 33-34.

[9] Cfr. GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo: Una historia política de la religión*, Trotta, Madrid, 2005, p. 88.

[10] *Ibidem*, p. 232.

[11] COMELLAS, J.L., "Laicismo", *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. 13, Madrid, 1973, p. 847.

[12] *Ibidem*.

[13] Cfr. También existen excepciones a esta tendencia; por ejemplo NOVAK, M., "The Truth About Religious Freedom", *First Things*, 161, 2006, p. 17.

[14] Cfr. PRIETO SANCHÍS, L., "Religión y Política (a propósito del Estado laico)", *Persona y Derecho*, vol. 53, 2005, p. 115.

[15] Cfr. V. MAYORAL CORTÉS, *España: de la intolerancia al laicismo*, Laberinto, Madrid, 2006.

[16] Cfr. TAYLOR, C., *A secular age*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007, p. 1 y ss. Sobre esta cuestión, SERRANO, R., "Así erró Zaratustra", *Aceprensa*, 19/12/2007.

[17] Cfr. CASANOVA, J., *Public religions in the modern world*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, pp. 20-39.

[18] Cfr. BERGER, P. L., "Secularization Falsified", *First Things*, February 2008, pp. 23-27.

[19] BOUCHARD, G. y TAYLOR, C., "Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.- Final Report of the Commission", ref. 16/9/2010, disponible en <http://www.accommodements.gc.ca/index-en.html>.; ELÓSEGUI ITXASO, M., "El concepto de laicidad abierta en el informe Bouchard-Taylor para Québec", *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 23, 2010.

[20] Cfr. BERGER, P. L., DAVIE, G. y FOKAS, E., *Religious America, secular Europe? : A theme and variations*, Ashgate, cop., Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT, 2008.

[21] Cfr. NEUHAUS, R. J., "Secularizations", *First Things*, 2009, p. 23.

[22] Por entender, desde tiempo a tras, que el propio término resultaba impreciso al establecer una dicotomía artificiosa religioso-secular. Cfr. SHIFNER, L. E., "Concept of secularization in empirical research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, 1967, p. 207 y ss.

[23] CASANOVA, J. y BERGER, P. L., "Las religiones en la era de la globalización", *Iglesia Viva*, nº 218, 2004, p. 65.

[24] Cfr. CASANOVA, J., *Public religions in the modern world*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, pp. 211 y ss.

[25] MORALES, J., "Secularización y religión", *Actas del II Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea "Comprender la religión"*, Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 35-36.

[26] Cfr. BENSON, I. T., "Considering Secularism" (FARROW, D. ed.), McGill Queens Press, 2004.

[27] Cfr. voz "Secularismo (sociología y religión)", *Wikipedia*, ref. 06.09.2010, disponible en [http://es.wikipedia.org/wiki/Secularismo\\_%28sociolog%C3%ADa\\_y\\_religi%C3%B3n%29](http://es.wikipedia.org/wiki/Secularismo_%28sociolog%C3%ADa_y_religi%C3%B3n%29).

[28] NEUHAUS, R. J., *The naked public square: religion and democracy in America*, W.B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, Mich., 1984, p. 110.

[29] «[C]onforme nuestro ordenamiento sea reflejo, a la vez y en aumento, de un relativismo jurídico que es consecuencia del subjetivismo ético y tome partido por postulados de una mayoría relativista como presuntuosa solución pacificadora, las hipótesis de colisión entre la norma y la moral, pese a los esfuerzos que en los últimos tres siglos se han hecho para su separación, serán cotidianos

y, para no pocos, insoportables». REQUERO IBÁÑEZ, J. L., "La objeción de conciencia por los jueces", *Opciones de conciencia : propuestas para una Ley* (ROCA, M. J. ed.), Tirant lo Blanch, Valencia, 2008, p. 162.

[30] Cfr. GLENDON, M. A., *A nation under lawyers: how the crisis in the legal profession is transforming American society*, Farrar, Straus, and Giroux, New York, 1994, p. 262.

[31] *Perry et al v. Schwarzenegger et al.*, No C 09-2292 VRW, ref. 06.09.2010, disponible en <https://ecf.cand.uscourts.gov/cand/09cv2292/>.

[32] BURLEIGH, M., *Causas sagradas: religión y política e Europa de la Primera guerra mundial al terrorismo islamista*, Santillana Ediciones Generales, Madrid, 2006, p. 552.

[33] Parliamentary Assembly, Council of Europe, *The right to conscientious objection in lawful medical care*, Resolution 1763 (2010), en línea, ref. 13.10.2010, disponible en <http://assembly.coe.int/ASP/APFeaturesManager/defaultArtSiteView.asp?ID=950>. Puede examinarse la cuestión y sus antecedentes en *El Consejo de Europa defiende la objeción de conciencia de los profesionales sanitarios*, Acepresa, 9 de octubre de 2010, en línea, ref. 13.10.2010, disponible en web <http://www.acepresa.com/articulos/2010/oct/09/consejo-de-europa-defiende-objecion-de-conciencia-de-profesionales-sanitarios/>.

[34] Cfr. MATLÁRY, J.H. "Una cuestión de derecho natural. Las normas europeas, entre el cristianismo y el positivismo", *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, nº 4, 2004.

[35] Cfr. ROCCELLA, E., *Contra el cristianismo: la ONU y la Unión Europea como nueva ideología*, Cristiandad, Madrid, 2008.

[36] R. NAVARRO-VALLS, "El talon de Aquiles de la democracia", *Alfa y Omega*, nº 618, 4 de diciembre de 2008.

[37] IGNATIEFF, M., *Los derechos humanos como política e idolatría*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 96.

[38] JUAN PABLO II, *Centessimus Annus*, n. 46., *Encíclicas de Juan Pablo II*, Edibesa, Madrid, 1993, p. 957. Sobre el tema, HERRANZ, J., "La Democracia Totalitaria", *Alfa y Omega*, 05/11/2009.

[39] Cfr. Prieto Sánchís, Luis, "Religión y Política (a propósito del Estado laico)", citado, p. 115.

[40] Cfr. RHONHEIMER, M., "Democrazia moderna, Stato laico e Missione spirituale della Chiesa: Spunti per una concezione politica "sana" della laicità", *Laicità : la ricerca dell'universale nelle differenze* (DONATI, P. ed.), Il Mulino, Bologna, 2008, p. 101.

[41] Cfr. REY, F., "La laicidad 'a la francesa', ¿modelo o excepción?", *Persona y Derecho*, vol. 53, 2005, p. 395.

[42] Cfr. JUSDADO, M.A., "El sentido moderno del laicismo francés", *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, n. 104, Marzo-Abril (2006), pp. 66-80.

[43] Cfr. REY, F., "La laicidad 'a la francesa', ¿modelo o excepción?", citado, p. 403.

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

[45] Dalla Torre, G., "Laicità: un concetto giuridicamente inutile", *Persona y Derecho*, vol. 53, 2005, pp. 139-156.

[46] 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

[47] Cfr. MAYORAL, V., "Religión o política", *El Periódico* (Extremadura), 21 de marzo de 2007, en línea, ref. 28.05.2008, disponible en web .

[48] Fundación CIVES, "Manifiesto en defensa de una sociedad laica" (sin fecha), en línea, ref. 28.05.2008, disponible en web .

[49] Cfr. Dalla Torre, G., "Laicità: un concetto giuridicamente inutile", citado, pp. 142-145.

[50] Cfr. MARTÍN SÁNCHEZ, I. y MORENO BOTELLA, G., "Laicidad y enseñanza: problemas actuales", *Secularización y laicidad en la experiencia democrática moderna: Jornadas de estudio, Oñati, 25-26 mayo de 1995* (GOTI ORDEÑANA, J. ed.), Librería Carmelo, San Sebastián, 1996, p. 239.

[51] Artículo 5. 1. La Constitución es la norma suprema del ordenamiento jurídico, y vincula a todos los Jueces y Tribunales, quienes interpretarán y aplicarán las leyes y los reglamentos según los preceptos y principios constitucionales, conforme a la

interpretación de los mismos que resulte de las resoluciones dictadas por el Tribunal Constitucional en todo tipo de procesos.

[52] Cfr. NAVARRO-VALLS, R., "Neutralidad activa y laicidad positiva", citado, pp. 4-5.

[53] Fundamento Jurídico IV.

[54] El concepto de "laicidad positiva" será repetido posteriormente, en STC 128/2001, de 4 de junio, Fundamento Jurídico 2; STC 101/2004, de 2 de Junio, Fundamento Jurídico 3; STC 38/2007, de 15 de febrero, Fundamento Jurídico 5; STC 128/2007, de 4 de junio, Fundamento Jurídico 5.

[55] Sin perjuicio de que en algún momento el propio Tribunal Constitucional haya introducido en liza un tercer término, el de neutralidad. STC 177/1996, Fundamento Jurídico 9: "Por su parte, el art. 16.3 CE al disponer que «ninguna confesión tendrá carácter estatal», establece un principio de neutralidad de los poderes públicos en materia religiosa que, como se declaró en las SSTC 24/1982 y 340/1993, «veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y estatales»".

[56] Cfr. Dalla Torre, G., "Laicità: un concetto giuridicamente inutile", citado, pp. 152-156.

[57] ATC 119/1984, de 22 de febrero.

[58] ATC 359/1985, de 29 de mayo. En la misma dirección, STC 187/1991, sobre la asignatura "Doctrina y Moral católicas" en los planes de estudio de la carrera de Magisterio.

[59] STC 340/1993, de 16 de noviembre.

[60] STC 38/2007, de 15 de febrero de 2007.

[61] Martínez-Torrón, J., "Transición democrática y libertad religiosa en España", *Persona y Derecho*, vol. 53, 2005, p. 202.

[62] Cfr. Ollero, A., *España, ¿un Estado laico? La libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Thomson Civitas, Madrid, 2005, p. 78.

[63] Habermas, J., *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 137.

[64] Cfr. Carter, S. L., *The Culture of Disbelief: How American law and politics trivialize religious devotion*, Basic Books, 1993, p. 230.

[65] OLLERO TASSARA, A., "Un Estado Laico. Apuntes para un léxico argumental, a modo de introducción", *Persona y Derecho*, vol. 53, 2005, pp. 42-43.

[66] NEGRO, D., "Consideraciones sobre el laicismo", *VI Congreso Católicos y Vida pública. Europa, sé tú misma. Volumen 1* (Fundación Universitaria San Pablo - CEU ed.), 2005, p. 586.

[67] DÍAZ-SALAZAR, R., *Democracia laica y religión pública*, Altea Taurus Alfaguara, Madrid, 2007, p. 15.

[68] NAVARRO-VALLS, R., *Del poder y de la gloria*, Encuentro, Madrid, 2004, p. 304.

[69] Cfr. NEUHAUS, R. J., *The naked public square: Religion and democracy in America*, citado, p. 80.

[70] O como también se ha afirmado, «[l]o que en la actitud secularizante está en juego, por tanto, es la sustitución de una religión por otra; de una superior por otra inferior». SELLÉS, J. F., "El crepúsculo de las idolatrías", *Cristianismo en una cultura postsecular : V Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea* (BOROBIA, J., LLUCH, M., MURILLO, J. I. y TERRASA, E. eds.), Eunsa, Pamplona, 2006, p. 136.

[71] Cfr. NOVAK, D., "Human Dignity and Social Contract", *Recognizing religion in a secular society : essays in pluralism, religion and public policy* (FARROW, D. ed.), McGill University Press, Montreal & Kingston, 2004, p. 56.

[72] STEINER, G., *Nostalgia del absoluto*, Siruela, Madrid, 2002, p. 19.

[73] MARITAIN, J., *Los derechos del hombre*, Palabra, Madrid, 2001, p. 48.

[74] GAGO GUERRERO, P. F., "El democratismo, ¿vía hacia el progreso o a la decadencia?", *Revista de Estudios Políticos*, 122, 2003, p. 84-85.

[75] Cfr. DÍAZ-SALAZAR, R., *Democracia laica y religión pública*, citado, p. 111.

[76] PSOE, "Constitución, Laicidad y Ciudadanía", 06/12/2006.

[77] Cfr. CARTER, S. L., *The culture of disbelief: How American law and politics trivialize religious devotion*, citado, p. 226.

[78] D. K. HEPLER, «The Constitutional Challenge to American Civil Religion», *Kansas Journal of Law & Public Policy*, vol. 5 (1996), p. 104.

[79] Cfr. MONATERI, P. G., "Cittadinanza e laicità fra emancipazione e messianesimo politico", *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2009, pp. 7-10.

[80] GOMÁ LANZÓN, J., *Ejemplaridad pública*, Taurus, Madrid, 2009, p. 247.

[81] «Las escuelas públicas deben ser el fundamento de la vida democrática y el lugar donde los niños aprendan que las verdades absolutas no existen y que uno debe defender sus ideas por medio del diálogo y la razón. (...) La única forma de convivir pacíficamente en nuestro tiempo, a pesar de nuestras infinitas diferencias, consiste en mantener un espacio público laico -libre de absolutos-, donde cada uno acepte que sólo posee una verdad parcial que necesita confrontar y armonizar día a día con las verdades parciales de los otros». VOLPI, J., "Expulsar a Dios de las escuelas · ELPAÍS.com", *El País*, 26/01/2004.

[82] Cfr. CAMPOS, P.F., «Secular Fundamentalism», *Columbia Law Review*, vol. 94 (1994), pp. 1814 y ss.

[83] Para esta descripción explicativa, sigo CONKLE, D.O., «Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for the Truth in Contemporary America», *Journal of Law and Religion*, vol. 12 (1995-1996), pp. 337 y ss. Recientemente, con motivo de su intervención en la "Jornada sobre Valores en la Sociedad Civil", el filósofo alemán Robert Spaemann llamaba la atención acerca de la trasposición a los Estados democráticos europeos de la ideocracia liberal, que para este autor comienza a revestir formas de religión civil: "Ahora el brazo estatal empieza a dotarse de una religión civil. Las conquistas duramente adquiridas del estado de derecho liberal se vuelven a perder si el Estado se comprende como comunidad de valores; incluso cuando es una comunidad «liberal» de valores que entiende el liberalismo como cosmovisión en vez de como ordenamiento jurídico. La persecución de las sectas es un indicador bastante seguro del peligro inminente: el peligro del totalitarismo liberal". SPAEMANN, R., "Europa: comunidad de valores u ordenamiento jurídico", *Jornada sobre la Empresa y la Sociedad Civil: Valores en las Sociedad Civil* (3 de Junio de 2004), p. 8; Fundación Iberdrola.- Jornadas y Seminarios, en línea, ref. 02.09.04, disponible en web .

[84] Cfr. GUNN, T. J., "Mitos Fundacionales: "Libertad religiosa" en los Estados Unidos y "Laicidad" en la República francesa", *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, nº 4 (2004).

[85] «La Ilustración supuso la conquista de la autonomía moral de las personas y la superación del paternalismo de la teología como gran controladora del pensamiento y de la acción humana. La persona supo caminar por sí misma y toda la cultura de las luces produjo un gigantesco esfuerzo para salir de la minoría de edad y para aprender y saber». PECES-BARBA, G., "Volver a la Ilustración", *El País*, 16/04/2007, ref. 07.09.2010, disponible en [http://www.elpais.com/articulo/opinion/Volver/Ilustracion/elpepiopi/20070416elpepiopi\\_12/Tes/](http://www.elpais.com/articulo/opinion/Volver/Ilustracion/elpepiopi/20070416elpepiopi_12/Tes/)

[86] PRIETO SANCHÍS, L., "Religión y Política (a propósito del Estado laico)", citado, 53, 2005, p. 137.

[87] DURHAM, W. COLE, «Bases para un estudio comparado sobre libertad religiosa», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. X (1994), p. 477.

[88] BILBAO ALBERDI, G., ETXEBERRIA MAULEÓN, X., ETXEBERRIA SAGASTUME, J. J. y SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA, I., *La laicidad en los nuevos contextos sociales: estudio interdisciplinar*, Santander, Sal Terrae, 2007, p. 304.

[89] OLLERO TASSARA, A., *España : ¿un Estado laico?: la libertad religiosa en perspectiva constitucional*, citado , p. 62.

[90] RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad : historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid, 2009, p. 133.

[91] Parliamentary Assembly, Council of Europe, Recommendation 1396 (1999) "Religion and Democracy", Assembly debate on 27 January 1999 (5th Sitting) (see Doc. 8270, report of the Committee on Culture and Education, rapporteur: Mr de Puig). Text adopted by the Assembly on 27 January 1999 (5th Sitting), ref. 07.09.2010, disponible en [Assembly.coe.in](http://www.assembly.coe.in)