

Reflexión y crítica

Sobre lo laico y lo común¹

Teófilo González Villa

Resumen

Ninguna voz, aun vinculada de algún modo a lo religioso, debe quedar excluida del debate público en la sociedad pluralista, siempre que se inserte en un discurso racional. La racionalidad no se altera porque sobre ella se proyecte la aportación, asimismo racional, de una particular visión global, religiosa o no. La sociedad pluralista ha de asentarse en unas bases morales pre-políticas, que no pueden ser las particulares de ninguna de las opciones presentes en ella, ni las impuestas por el poder político (si ha de quedar a salvo la democracia), sino que han de ser afirmadas como resultado de una búsqueda comunitaria dialogal.

Abstract

In a pluralistic society, no voice, even if linked in some way to a religion, should be banned from public debate, provided it follows the rules of rational discourse. Rationality does not get altered by the projection of some views, equally rational, of a particular global conception, religious or not. A pluralistic society must be settled on a moral, pre-political, basis, actually common, which cannot be supplied by any of the particular conceptions present in it, nor imposed by political power (if democracy is to be preserved), but must be the result of a permanent common search through dialogue.

1. *¿Todo lo público para el César?*

En las actuales sociedades democráticas pluralistas occidentales, el pensamiento que parece «mediáticamente» dominante y la mentalidad general por éste conformada responden al supuesto básico que afirma, aunque no se explicita en estos términos, no ya la autonomía

¹ Sobre las cuestiones que son objeto del presente trabajo el autor se ha ocupado ya en otros, algunos de los cuales se citan aquí. Esto explica que ideas expuestas y expresiones utilizadas ahora sean claro eco de las que pueden encontrarse en los aludidos anteriores escritos.

sino la más plena autosuficiencia de la realidad mundana en general y de la organización y funcionamiento de la convivencia sociopolítica y del Estado², en particular. Para instalarse en ese supuesto no es precisa justificación alguna, ya que ésta sería en este momento la posición normal, la general, la «natural», la «lógica», la racional, y, por lo mismo, la de suyo básica común. Deberá, en cambio, obviamente, en este contexto, justificarse cualquier pretensión que ponga en cuestión tal supuesto³. Y ninguna lo hace tan radicalmente como la que niega esa autosuficiencia plena a este mundo y lo remite un más allá donde tendría su fundamento. Sólo quien carezca por completo de sentido para cuestiones sobre ese allende o quien, en todo caso, las tenga por excluidas del ámbito público-político estará legitimado para participar en el proceso de formación de las decisiones comunes, que como tales serán susceptibles de ser legítimamente impuestas a todos. Resultará así que la neutralidad-imparcialidad del espacio público democrático respecto de las diversas opciones presentes en la sociedad pluralista no se daría precisamente respecto de la pluralidad correspondiente a la distinción entre las opciones, digamos, metafísicas o creyentes, que remiten a un fundamento trascendente al mundo, y las a-metafísicas o a-creyentes que ignoran cualquier referencia a ese más-allá, ya que serían estas últimas las únicas con legítima cabida en tal espacio. El supuesto de que se trata sería, en otros términos, el de que el espacio público común es dominio exclusivo *del César* hasta el punto de que carecería de sentido en ese plano la expresión misma *lo de Dios*. ¿No habrá, pues, en absoluto un límite a *lo del César* aunque no se le identifique como *lo de Dios*? ¿No sería ése el orden de la conciencia, de la dignidad de la persona, de sus derechos radicales?⁴ Si en los albores de la Moderni-

² Con el término *Estado* nos referimos aquí al *Poder público o político*, en general, con independencia de la diversa organización territorial de ese Poder en los distintos modelos que pueden darse y de los diversos poderes públicos que participan de ese Poder (Para España, v. STC 32/1981, de 28 de julio, f. 5).

³ Con ese supuesto (quizá para algunos una especie de creencia, *sensu orteguiano*) se estaría ante una especie de *laplacismo* sociopolítico según el cual tampoco la explicación del funcionamiento del universo sociopolítico necesitaría para nada la hipótesis-Dios, como no la necesitaba, según su expresa manifestación, Laplace (1749-1827) para explicar la mecánica celeste (FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio: *Los científicos y Dios*. Ediciones Nobel, Oviedo, 2002, p. 102).

⁴ Ese orden se correspondería con el de las exigencias que, para Grocio, constituían el derecho natural a cuya validez encontraba suficiente fundamento en la naturaleza y la razón humanas, «*etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negocia humana*» (*De iure be-*

dad se afirmaban las exigencias de un derecho objetivo sustentado en la naturaleza e iluminado por la propia razón humanas (ya sin referencia a la voluntad ni a la existencia misma de Dios), estaríamos ahora en el momento en que al Derecho no le es menester otro sustento que la nuda voluntad suprema del soberano formal, procedimentalmente, legitimado para *ponerlo*.

2. Presencia pública plural de lo religioso y bases comunes laicas de la convivencia

Pero el hecho es que la religión, «contra todo pronóstico», no ha desaparecido barrida por el viento del *secularismo* sino que muestra una presencia pública pujante y plural⁵. Este fenómeno, sin embargo, no pondría en cuestión la legitimidad del monopolio estatal de lo público común, sino que vendría a reforzarla, en cuanto no cabría contar con unas bases comunes que hagan posible la convivencia en esa sociedad pluralista y, de manera especial, plurirreligiosa, si no las establece precisamente el Estado, mediante leyes democráticamente aprobadas y, justo para asegurar esa plataforma común de convivencia, sin sujeción a ninguna moral particular, religiosa o no. Será precisamente el Estado el que establezca la única posible moral pública común en esa sociedad pluralista⁶. Y esa absoluta suficiencia decisoria, normativa, del Estado para *crear* ese espacio común vendría a ser la más inmediata expresión y exigencia de la laicidad que a éste le corresponde como nota esencial. ¿Es ésta, en verdad, una exigencia de la laicidad o es, como dirán otros, expresión de un

Ili ac pacis [1625], *Prolegomena*, n.11). Grocio no pudo advertir la debilidad de un derecho que, sustentado sólo en el hombre, quedaría sin fundamento alguno al perderlo el hombre mismo cuando desde su *antropoteísmo* terminara disuelto por la *antropolisis* en que desembocan los múltiples antihumanismos actuales.

⁵ V., i.a., KEPEL, Gilles: *La revancha de Dios*. Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1991; CORM, G.: *La cuestión religiosa en el siglo XXI*. Taurus, Madrid, 2007.

⁶ Los teóricos de esta *laicología* positivista llaman, en efecto, moral *pública* (o, en otros casos, *ética pública*) a esa que *crea-pone* el Estado mediante el Derecho positivo y con respecto a la cual llaman *privada* a la «personal», particular, de cada uno. Quizá fuera preferible en el caso de que se trata distinguir entre moral *común* (ya que, aunque también sea pública, no deja de regular comportamientos sociológicamente *privados*) y moral *particular* (que, no por tal, deja de poder estar referida a materias que por su naturaleza o contenido son manifiestamente *públicas*). Sobre la relación entre Moral y Derecho, v. OLLERO, Andrés: *El derecho en teoría*. Thomson-Aranzadi, 2007, *passim*, y bibliografía a la que se remite.

laicismo ideológico, de un, digamos, *ultralaicismo*, que rechaza cualquier posible contribución de las opciones particulares a la fundamentación y común afirmación de unas necesarias bases morales comunes prepolíticas? ¿Qué es la laicidad, qué es laicismo?⁷.

⁷ ¿Y qué denominación corresponde en propiedad a las distintas posturas que ante estas cuestiones pueden adoptarse, así como a quienes sostienen unas u otras: laicas/laicos, laicistas, agnósticos, acreyentes, increyentes, secularistas...? Pueden ser convenientes algunas precisiones léxico-conceptuales. El carácter significativamente impreciso del conjunto semántico integrado por términos como *laicidad*, *laicismo*, *aconfesionalidad*, *laico*, *laicista*, su maleabilidad y las confusas fronteras entre los sentidos con que contextualmente los emplean los usuarios del español, llevan a frecuentes equívocos, dificultan la comunicación dialogal sobre las realidades mismas a las que esos términos apuntan y favorecen determinados sofismas. No es ésta una mera *quaestio de verbis*. Si esta situación revela la ausencia de un pensamiento riguroso en español en este terreno de cuestiones y lo dificulta, constituye a la vez el mejor acicate para realizar, pese a esas dificultades, una tarea rigurosa de clarificación conceptual que redunde a su vez en una progresiva fijación del cuadro terminológico correspondiente. Según el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE), que no puede sino recoger los significados que a las palabras confieren los usuarios de la lengua, *laicismo* es la «doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad, y más particularmente del Estado, respecto de cualquier organización o confesión religiosa»; y el adjetivo *laico*, a su vez, en su segunda acepción, significa «independiente de cualquier organización o confesión religiosa» (donde *confesión* ha de entenderse en la acepción que el mismo DRAE le atribuye, a saber, la de *credo religioso*). *Laicista*, por su parte, según el mismo DRAE, será el «partidario del laicismo» o, en general, lo «pertenciente al laicismo». Pero todavía hoy (31.07.08), si se accede, a través de la correspondiente página web, al DRAE en busca del significado de *laicidad*, se obtiene la siguiente respuesta: «La palabra *laicidad* no está registrada en el Diccionario». Figura, no obstante, en los bancos de datos de la Real Academia Española, tanto en el Corpus Diacrónico del Español (CORDE), como en el Corpus de Referencia del Español Actual (CREA). En algunas ediciones anteriores del DRAE (1927, 1950) aparecía la palabra *laicidad* como «Neologismo inútil por laicismo», y el que ahora simplemente no figure en él puede entenderse como reconocimiento implícito de que en este momento, al menos, no se considera ya un neologismo inútil. El que la palabra *laicidad* no esté registrada en el DRAE explica y favorece que el término *laicismo* sea el utilizado para significar no sólo la «doctrina» y/o movimiento intelectual, ideológico, político, etc. que defiende la «condición de laico/a» de una determinada realidad (el Estado, la Escuela), sino esa misma «condición de laico/a» («condición de laico» sería, en el orden de estas consideraciones léxicas, el significado de «laicidad»). Y para advertir lo inadecuado de la contraposición *laico/creyente*, aunque se haya hecho usual, basta recordar que ser laico no sólo no supone necesariamente no ser creyente, sino que, por el contrario, en uno de sus sentidos, el originario plenamente actual, supone precisamente serlo... Tampoco resultaría muy acertada la contraposición *secular/creyente* (o *cristiano*). Probablemente los términos menos inadecuados para expresar la contrapo-

3. Laicidad: ¿ autonomía o absoluta autosuficiencia?

Las dos ideas con las que se nos presenta hoy especialmente vinculada la de laicidad, y ellas enlazadas entre sí, son las de *autonomía/autosuficiencia* de lo mundano y, en particular, del Estado, frente a cualquier otra instancia y la de lo *público común*, establecido, *puesto*, y representado por el Estado, como condición, soporte y garantía de la pacífica convivencia en una sociedad pluralista y, en particular, plurirreligiosa. La laicidad, en cuanto nota esencial del Estado, ha de entenderse ciertamente, en todo caso, como la *autonomía* que a éste, en virtud de su propia realidad constitutiva le corresponde frente a la esfera específicamente religiosa y eclesíastica o, de acuerdo con una contraposición usual, frente la Iglesia y, en general, frente a cualquier instancia, doctrinal o institucional, de índole específicamente confesional. En el hoy generalizado reconocimiento de esta laicidad- autonomía ve también la Iglesia misma un valor adquirido, parte del patrimonio de civilización alcanzado⁸; pero, según advierte, esa autonomía en que la laicidad del Estado consiste, y que lo es respecto de lo específicamente religioso, no puede entenderse referida a la esfera moral. Se formula con esto una salvedad decisiva, ya que hoy una de las pretensiones fundamentales del que podemos llamar *ultralaicismo* es justamente la de que determinadas exigencias morales sostenidas por las particulares confesiones religiosas son, ya sólo por eso, confesionales, válidas exclusivamente para los correspondientes «fieles» y, en todo caso, que no hay en absoluto un orden de exigencias meta-pre-jurídico-positivas, válidas para todos, creyentes e increyentes, a las que el Estado haya de considerarse sujeto. Esta fundamental distinción entre la esfera de lo específicamente religioso y la esfera moral, supone, por una parte, que el Estado no puede considerarse sustraído al orden moral por el hecho de que goce de autonomía frente a lo religioso y, por otra, permite a los creyentes participar en el proceso de formación de las decisiones co-

sición de que se trata serían, según el contexto, los de agnóstico/creyente o agnóstico/religioso o no-creyente o a-creyente/creyente (*Increyente* parecería menos aséptico que el simple *no-creyente*). Para un más amplio tratamiento de estas cuestiones «léxicas», cf. los escritos de GONZÁLEZ VILA, Teófilo, citados en la nota 6 de CORREA CASANOVA, Mauricio: «El retorno de la laicidad. Política y religión en una sociedad democrática», en este mismo número de Diálogo Filosófico (*El estado de la cuestión*).

⁸ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24 de noviembre de 2002), n.6. El texto en <http://www.vatican.va>.

munes público-políticas, en cuanto en el correspondiente debate público son cuestiones éticas, ético-jurídicas, ético-políticas, las que entran en juego y son objeto de discusión meramente racional.

Por otra parte, la afirmación de la autonomía que le corresponde de suyo al Estado viene a ser exigencia de la propia teología cristiana del mundo⁹ y el proceso histórico, gravemente conflictivo, sangriento, que ha llevado hasta el generalizado reconocimiento actual de esa autonomía puede decirse que ha constituido una recta o positiva *secularización*¹⁰. Hay, sin embargo, quienes entienden la laicidad del Estado no como autonomía en el sentido antes dicho, sino como *plena autosuficiencia* y, en último término, *absoluta independencia existencial*. Esto significa, por supuesto, negar la condición creatural del mundo y, en el caso menos radical, apostar por el agnosticismo frente a la hipótesis de un fundamento trascendente al mundo. Por lo demás, no parece que haya de ser otra la postura de quien en efecto no encuentra, no «necesita», no acepta tal fundamento. Esta posición supondrá ya no una mera *secularización* sino un *secularismo*¹¹, no una mera justa *laicización* del orden temporal, sino un claro *ultralaicismo*. Por otra parte, en la autosuficiencia absoluta con que el *ultralaicismo* identifica la laicidad y por lo que hace, en concreto, a la laicidad del Estado, cabe distinguir dos grados o momentos y con ellos dos modalidades de autosuficiencia: una sería la autosuficiencia *atea*, que correspondería al Estado, como al entero

⁹ Se trata de la autonomía creatural del entero orden temporal, autonomía que reconoce, expone y proclama el Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 36.

¹⁰ La valoración que a lo largo de este escrito se hace con el término *positivo/a* o *negativo/a* ha de entenderse, obviamente, en cada caso, o en referencia a los parámetros que el contexto ofrezca con suficiente claridad o en relación con las posición que el autor adopta ante las cuestiones o realidades consideradas, posición que, aun cuando no estuviera clara en el caso presente, se revelaría justamente en esas mismas valoraciones. La secularización, positiva en cuanto afirmación de una realidad positiva, a saber, la autonomía creatural del mundo, se expresa en relación con el específico ámbito del poder con *la distinción entre lo de Dios y lo del César*. *Los mártires cristianos en el Imperio Romano lo son por afirmar la laicidad del César*, que es tanto como negarle al César la condición divina (Cf. GONZÁLEZ VILA, Teófilo: «Laicidad del Estado y libertad religiosa», en PÉREZ DE LABORDA, Alfonso (ed.): *Existencia en libertad. El Escorial 2003*. Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2004, pp.190-246; «Lo que es del César: Laicidad y laicismo...», en *Cuadernos de Pensamiento*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 2008, pp.75-128; BENEDICTO XVI: *Deus Caritas est*, n. 28.

¹¹ *Secularism* es el término utilizado en inglés en los casos en que se suele decir *laicismo* en español.

orden mundano, en cuanto se le conciba autosubsistente (independiente de cualquier pensable fundamento a-mundano); y otra la autosuficiencia –intramundaneamente absoluta– que pueda atribuírsele en cuanto, supuesta la anterior, y ya dentro del orden mundano, en el que unas realidades pueden decirse dependientes de otras o mutuodependientes entre sí, el Estado no dependería en cuanto tal de ninguna otra. Esta última autosuficiencia intramundana será la del Estado que se considere libre incluso de toda vinculación nutricia con fuentes culturales y morales sociales y se tenga él mismo por única instancia autolegitimada para *poner originariamente* cualquier norma (posición correspondiente con la del más absoluto *positivismo jurídico*)¹². El hecho de que el Estado se vea, en virtud de su laicidad (aun como mera autonomía) desembarazado, «limpio» de la más ligera mota confesional, bastaría para avalarle como la única instancia marcada exclusivamente por la referencia a los valores y principios *comunes* a todos los ciudadanos en cuanto tales. *La laicidad resultaría ser la condición y garantía del espacio común en el que se hace posible la convivencia pacífica de los diferentes*. Ahora bien: ni para afirmar lo común como tal es necesario concebir en términos negativos su relación con las diversas fuentes de sentido «particulares» presentes en la sociedad, únicas concretas y «vivas», ni la laicidad exige ni aun permite impedir u obstaculizar la presencia e influencia pública de las manifestaciones que resultan del ejercicio de la libertad religiosa.

4. Laicidad del Estado (laico, lego) y libertad religiosa

La *libertad religiosa* lo es *para adoptar, tanto individual como asociadamente, tanto en público como en privado*¹³, cualquiera de

¹² Se dirá que, en todo caso, ese Estado incorpora en sí las fuentes verdaderamente legítimas en cuanto no es sino el trasunto de la voluntad del pueblo, de la sociedad misma, reflejada en la mayoría parlamentaria y conformada por principios, valores, exigencias morales. Esto, sin embargo, no haría sino referir a la Mayoría y aun a la misma unánime Totalidad parlamentaria absoluta la cuestión de si no hay nada que se sustraiga al poder de ésta o, por el contrario, ese Poder (Estado-Parlamento) tiene su soporte efectivo en la aceptación de determinadas verdades y exigencias constitutivas preconstitucionales, pre-políticas, pre-jurídico-positivas.

¹³ La libertad religiosa ha sido definida en textos de especial autoridad (i.a., Declaración de Derechos Humanos (1948), artículo 18 y Declaración *Dignitatis Humanae*, n.2, del Concilio Vaticano II (07.12.1965). La fórmula definitoria que

las particulares opciones posibles ante lo religioso. Respecto de la libertad religiosa misma el Estado democrático no es neutral¹⁴, sino que, al igual que en el caso de las demás libertades públicas, ha de reconocerla, proclamarla, defenderla y crear las condiciones para hacer efectivamente posible su ejercicio¹⁵. Y, en virtud de su propio concepto, *la laicidad del Estado tiene su más pleno sentido precisamente en cuanto es exigencia, condición y garantía de esa libertad religiosa y, en concreto, del ejercicio de ésta por parte de todos los ciudadanos en pie de igualdad.* En garantía de esa *igualdad*, el Estado ha de guardar una exquisita *neutralidad-imparcialidad* respecto de las diversas posibles particulares opciones ante lo religioso, incluidas las laicistas, que los ciudadanos, en uso de su libertad religiosa, tienen derecho a adoptar. Y para, a su vez, asegurar esa imparcialidad, el Estado ha de abstenerse de profesar, de hacer suya, cualquiera de esas particulares opciones, esto es, debe no conferir a ninguna de ellas *carácter estatal*, es decir, ha de mantener una estricta *aconfesionalidad*¹⁶.

aquí proponemos, sin apartarse del contenido de las autorizadas referidas, permite poner de relieve el carácter de opción *particular* que corresponde a la *laicista*. Sobre libertad religiosa no puede dejar de tenerse en cuenta la rigurosa investigación de POZO ABEJÓN, Gerardo del: *La Iglesia y la libertad religiosa*. BAC, Madrid, 2007.

¹⁴ El aparato institucional en que consiste el Estado, la *cosa-Estado*, es en virtud de su propia constitución entitativa, *religiosamente neutro*, como es, por su naturaleza, cromáticamente neutra el agua. Esto permite hablar de *-sit venia verbo-* la *neutridad* religiosa del Estado y, atendida esta su *neutridad* religiosa, al Estado le conviene en todo caso la condición de *laico en cuanto lego*, esto es, incompetente en cuestiones específicamente religiosas (*de* las que y *en* las que no entiende). Lo cual, sin embargo, no significa que entre el Estado laico y lo religioso no se den decisivas relaciones positivas. Así al Estado le corresponde una clara competencia en las manifestaciones sociales de lo religioso, *en cuanto sociales* y en atención al bien común. Y, sobre todo, la que guarda con la libertad religiosa. La *neutridad* religiosa del Estado ha de traducirse en la *neutralidad-imparcialidad* religiosa, propiamente sólo predicable de sujetos personales, de quienes ejercer el poder público.

¹⁵ No cabe, pues, hablar propiamente de neutralidad religiosa del Estado sino entendida como *imparcialidad* respecto de las posibles particulares opciones que los ciudadanos adoptan ante lo religioso.

¹⁶ La *aconfesionalidad* viene a ser el nombre de la laicidad en la vertiente de su relación con las confesiones. (El término *aconfesionalidad* sería, según Carlos Corral, anterior al de laicidad: cf. <http://blogs.periodistadigital.com/carloscorral.php/2008/05/27/p168137#more168137>).

5. *¿Y el laicismo? Laicismo positivo y negativo ultralaicismo.
Diversas opciones laicistas*

Si el término *laicidad* se utiliza con un sentido positivo cada vez más consolidado, a *laicismo*, en cambio, se le suele cargar con connotaciones religiosamente negativas, explicitadas y subrayadas con frecuencia por quienes, además, lo adjetivan como *ideológico, hostil, excluyente, beligerante*, etc., y con esto tal vez, aun sin conciencia de ello, vienen a reconocer la posibilidad de un laicismo que no mereciera esas negativas especificaciones. Y no sólo, en efecto, admite el término *laicismo* un sentido positivo (con el que de hecho aparece usado en determinados contextos), sino que ése sería el sentido que se correspondería con el verdadero o más auténtico laicismo, de acuerdo con sus orígenes históricos, según lo exponen y propugnan algunos de sus más abiertos y cualificados defensores actuales. Para éstos, el laicismo sería justamente el movimiento intelectual, político y ciudadano que ha defendido y defiende la libertad y autonomía de la conciencia, la neutralidad religiosa del Estado, la igualdad de todos como ciudadanos y en cuanto tales, la soberanía popular, el ideal democrático liberal y las políticas e instituciones precisas para hacer efectivos plenamente esos valores, principios y exigencias. Así entendido, vendría a proclamar y defender exigencias coincidentes con las que se derivan de la laicidad concebida precisamente, según aquí se ha expuesto, como autonomía propia del orden estrictamente temporal¹⁷. No puede, sin embargo, ignorarse que entre quienes hoy (también algunos creyentes) reivindican el sentido positivo del laicismo los hay que, sin embargo, defienden de hecho una verdadera *ultralaicidad*, en el sentido antes expuesto de absoluta independencia del Estado, y vienen a profesar así el que, en correspondencia, diríamos *ultralaicismo*. Y no puede olvidarse que bajo el rótulo de *laicismo* también se sitúan histórica y actualmente posiciones, pretensiones y propuestas en las que no puede decirse que reluzca

¹⁷ Para algunos de sus defensores, a ese positivo laicismo histórico es al que ha de atribuirse y agradecerse el que hoy se reconozca la laicidad de determinadas instituciones (GÓMEZ LLORENTE, Luis: «Laicidad y ciudadanía», en <http://www.colectivolorenzolzuriaga.com/Articulos.htm>, p.4; «El laicismo y la escuela», en BLAS ZABALETA, Patricio de (coord.): *Laicidad, educación y democracia*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 37, 38, 40; v. *etiam* LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Ángel: «Fundamentos filosófico-políticos del laicismo», en *Paideia*, 82 (2008), pp. 211-225, que remite a bibliografía laicista española actual. Cf. *etiam* DÍAZ-SALAZAR, Rafael: *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*. Espasa, Madrid, 2008.

el respeto a la libertad religiosa¹⁸. En todo caso, habría que hablar, para proceder con rigor, de laicismos y ultralaicismos, en plural. Menos fluctuantes parecen los sentidos de *laico* y *laicista*, especialmente cuando resultan expresamente contrapuestos. Aunque *laico* no está libre de un uso en que se le entiende cargado de un signo religiosamente negativo, cada vez, parece, se le utiliza en un sentido acorde con la idea de la laicidad positiva ya expuesta¹⁹. *Laicista*, en cambio, parece asociado cada vez más firmemente con una actitud o posición marcada, con mayor o menor fuerza, por cierta beligerancia antirreligiosa.

De ahí que quepa denominar *laicistas* las posiciones que *niegan*, de uno u otro modo, la legitimidad del tipo de presencia pública que puede corresponder a lo religioso. Se trata –advíertase– de opciones *religiosas*, pues se especifican por referencia a lo religioso, por más que sean *religiosamente negativas*. Y son asimismo opciones *particulares* ante lo religioso y, por lo mismo, ninguna de ellas

¹⁸ Justamente por eso, no parece fácil que *laicismo* llegue a desprenderse de las polémicas y negativas connotaciones que se le han adherido a lo largo de las vicisitudes del conflictivo proceso histórico que ha llevado al actual reconocimiento positivo de la *laicidad* del Estado. Valga, por otra parte, señalar que, atendida la estructura morfológica del término laicismo, el signo positivo o negativo de la valoración que de él se haga, de lo que como término en *-ismo* significa, dependerá del signo valorativo que se atribuya a la realidad misma a la que está referido (en este caso, expresada de modo abstracto, la *laicidad*, o de modo concreto, *lo/la laico/a*). *Laicismo*, al igual que otros muchos sustantivos en *-ismo*, designa la doctrina que expone, fundamenta, defiende una determinada realidad, en este caso, la laicidad; y a quien la profesa se le denomina con un término de la misma raíz y con la terminación *-ista* (en este caso *laicista*). *Laicismo*, pues, para quien lo considere como doctrina que expone, fundamenta, defiende la *laicidad-autonomía* en el *positivo* sentido antes expuesto, tendrá la misma valoración positiva que ésta (al igual que lo tendrían, correspondientemente, *laico/a* y *laicista*). De no ser así, si *laicismo* hubiera de quedar encerrado irremediabilmente en un sentido negativo, ¿habría que dar lugar a otro término en *-ismo*, libre de toda connotación negativa, para significar la doctrina que expone y defiende la laicidad «rectamente» entendida como laicidad- autonomía?: ¿*laicidadismo* quizá, aunque no responda a las reglas usuales de derivación en español? Será el uso el que resuelva estos problemas léxicos, quizá sin atender a reglas «morfológicas» racionales presuntamente preceptivas.

¹⁹ En ese sentido no debieran tener reparo en considerar *laico* al Estado español quienes no lo tienen para considerarlo *aconfesional*. En todo caso, es sin duda *laico* un Estado, aunque no aparezca en la Constitución adjetivado de este modo, cuando, como en el caso español, todos sus poderes se proclaman dimanantes del pueblo (CE 1,2), sin que, por otra parte, el simple no mencionar una última Fuente de donde todo poder procede (Rm 13,1), signifique negarla. Estado laico no quiere decir Estado ateo.

puede legítimamente pretender identificarse con la posición general de imparcialidad que ha de guardar el Estado precisamente respecto de todas esas posibles opciones, incluidas las laicistas²⁰. Entre las diversas posiciones laicistas, está (1) la abiertamente *antirreligiosa* de quienes pretenden que ha de erradicarse cualquier presencia o vestigio de lo religioso de la vida de los hombres, en todos los ámbitos y planos y (2) la de quienes no pretenden eliminar la religión pero la sitúan exclusivamente en el plano de lo privado. (3) Una tercera posición laicista, a la que aquí prestamos especial atención, la más abierta y «democrática», será la de quienes admiten la legitimidad de la presencia de lo religioso y, en general, de las llamadas *opciones de sentido*, en el ámbito público, siempre que se atengan a su condición de opciones *particulares* y se abstengan de toda pretensión —que sería inadmisibile clericalismo— de erigirse en rectoras de *lo común*²¹. Si la primera posición señalada quiere borrar de modo absoluto la religión y la segunda la expulsa sin más del espacio público²², la tercera la admite en la plaza pública de la cultura pluralista

²⁰ Una cosa es *no-profesar-religión-alguna* (posición general de imparcialidad religiosa del Estado) y otra *profesar-el no-a-toda-religión* (posición particular, religiosamente negativa, de la opción laicista, con radicalidad y alcance mayor o menor según la modalidad que en cada caso se considere). Por eso, el Estado laicista, esto es, el que asuma como propia la particular opción *laicista* ante lo religioso, la convierte en su propia *confesión*, le confiere, por lo mismo, a ésta *carácter estatal*, y deja así de ser religiosamente imparcial, deja de ser aconfesional, deja de ser laico. De todo lo cual resultará que *el Estado laicista no es un Estado laico*. El sofisma con el que se quiere llegar a la identificación de esas dos distintas posiciones (la general de imparcialidad del Estado y la particular de rechazo general de todas las posiciones religiosamente particulares) puede verse facilitado por el hecho de que ambas posiciones aparecen como negativas: *no asumo como propia ninguna* opción particular ante lo religioso (en el caso del Estado imparcial, aconfesional) y *no admito a ninguna* de las opciones particulares religiosamente positivas (en el caso de la particular opción laicista). Pero resulta fácil advertir que no se identifican en modo alguno *la negatividad por abstención* propia de la postura general de imparcialidad religiosa del Estado con la *negatividad por directa positiva beligerante negación-exclusión* de todas las opciones positivamente religiosas (con independencia de que esta exclusión se pretenda con distinta radicalidad y distintos modos en las diversas modalidades laicistas).

²¹ Cada una de estas posiciones laicistas se corresponde con una determinada concepción del Estado mismo y la que va ligada a las dos primeras señaladas (la *antirreligiosa* y la *privatista*) no parece que pueda ser tenida precisamente por democrática.

²² La libertad religiosa, negada de manera absoluta por la opción laicista antirreligiosa, tampoco queda en modo alguno respetada en la segunda modalidad laicista, que pretende recluir lo religioso en el ámbito de lo privado. Esta posi-

pero no admite siquiera que las voces marcadas de uno u otro modo por la religión participen en el proceso de formación de las decisiones público-políticas.

6. La laicidad, lo común y lo particular

Para el laicista demócrata, que acepta sin ambages la legitimidad de la presencia pública de las opciones positivamente religiosas y, en general, de las llamadas *opciones de sentido*²³ en su condición de *particulares*, las categorías que ahora pasan a ocupar el primer plano son las de *común/particular*²⁴. Frente a las muy variadas opcio-

ción supone un grave error de partida, a saber, el de que *lo público* se identifica íntegramente con *lo estatal* y de este modo entra en grave colisión con la libertad religiosa, puesto que ésta lo es para manifestar la propia religión o creencia, individual y colectivamente, tanto *en público* como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia (Cf. artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, ONU, 1948; el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales, Roma, 4 de noviembre de 1950, artículo 9; Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea [2000]; Constitución Española, 1978, artículo 16.1). No debiera ser difícil entender que *lo público no se agota en lo estatal*. Todo lo estatal es público, pero no todo lo público es estatal. Esto es así en la perspectiva sociodescriptiva en que, a estos efectos, nos situamos. No hace al caso la consideración de que todo lo *jurídicamente* público es estatal, en cuanto, por definición, es el Estado (y, de entre sus órganos generales, el Legislativo) el que establece qué realidades e instituciones son de Derecho *Público*.

²³ Para hacer valer la legitimidad de la presencia de lo religioso en el ámbito público no sería siquiera preciso apelar a la específica libertad religiosa. Bastaría invocar la libertad de expresión pues no cabe encontrar fundamento alguno para excluir del ejercicio de ésta la manifestación pública de ideas, creencias, propuestas religiosas.

²⁴ Como significado representante de esa más abierta concepción del laicismo puede citarse a PEÑA-RUIZ, Henri: *La emancipación laica. Filosofía de la laicidad*. Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001 (versión española de *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*. PUF, París, 1999) ; *Qu'est ce que la laïcité ?* Éditions Gallimard, París, 2003. Entre los laicistas españoles, valga citar al profesor GÓMEZ LLORENTE, que admite asimismo expresamente la legitimidad de la presencia de las «religiones», como la de «las demás convicciones» en el espacio público. (GÓMEZ LLORENTE, LUIS: «El laicismo y la escuela» en BLAS ZABALETA, Patricio de [coord.]: *Laicidad, educación y democracia*. Biblioteca Nueva, Madrid, p. 65); OLLERO, Andrés: *España: ¿Un estado laico? La Libertad religiosa en perspectiva constitucional*. Editorial Aranzadi, 2005, pp. 27, 41 ss. Para J.H.H. Weiler, la exclusión de toda referencia a la «sensibilidad religiosa» cristiana en el Preámbulo de la proyectada «Constitución» de Europa no obedecía a una exigencia de neutralidad, sino

nes particulares, lo *laico* será, de acuerdo con su etimología, *lo común* a todos los miembros del pueblo (*laos*), esto es, aquí y ahora, a todos los ciudadanos en cuanto tales. *Laicidad y ciudadanía se revelarían así esencialmente vinculadas*. El conjunto de ideas, supuestos, principios, valores, que, por racionales, universales, ha de entenderse que se imponen por sí mismos a todos y, en todo caso, lo considerado de hecho como aceptable por todos, constituye el acervo de *lo común*, esto es, de *lo laico*, acervo al que pertenece precisamente la exigencia de respeto a las diferencias, entre ellas las religiosas. Por otra parte, ese patrimonio común y, por tal, al menos etimológicamente, *laico* es el que el Estado igualmente *laico*, en cuanto *de todos y para todos*, ha de proteger, defender y, en último término, «blindar» mediante la integración de sus fundamentales exigencias en el ordenamiento jurídico. Es precisamente a las exigencias de lo común a las que este laicismo apelará en todos los casos en que concreta sus específicas pretensiones, especialmente en el ámbito educativo y, de modo general, en el axiológico- moral y jurídico-positivo²⁵. Ahora bien: si la nota esencial de lo laico se pone, al amparo de su etimología, en ser *lo común* en un determinado *laos*, habría que admitir la posibilidad de que una opción religiosa resultara, en cuanto libremente asumida por todos los integrantes de un *laos*, realmente común, con lo cual estaríamos ante una comunidad *laicamente religiosa*. Pero el *laicista de lo común* no consideraría en absoluto tal posibilidad y dejaría en evidencia que para él la esencia de lo laico no está precisamente en ser *lo común*, sino en ser *lo no-religioso*²⁶. Una vez que identifica *realmente lo laico* con *lo no-reli-*

que suponía, sencillamente, privilegiar una determinada visión del mundo frente a otra (WEILER, J.H.H.: *Una Europa cristiana*. Encuentro, Madrid, 2003, p. 65).

²⁵ Este *laicismo de lo común* respondería a una teoría general de la laicidad positiva que hace coincidir las exigencias de ésta con las del *ideal democrático* y a ella respondería el *principio de laicidad* que en Francia se concibe como determinante constitutivo de la República. Con la renovada vigencia social y la adecuada aplicación de este principio se querría superar el riesgo de fragmentación *comunitarista* y hacer realidad el vivir juntos todos, no yuxtapuestamente aislados, como ciudadanos. Téngase en cuenta a este respecto el *Informe Stasi* (así llamado por el nombre del Presidente de la *Comisión de reflexión sobre la aplicación del principio de laicidad en la República*, que lo redacta por encargo del Presidente de la República francesa y cuyo texto original francés puede obtenerse a partir de www.elysee.fr). Del contenido de este Informe ofrece en este mismo número de *Diálogo Filosófico*, en la sección «El estado de la cuestión», un excelente análisis Mauricio Correa Casanova.

²⁶ Se dirá que la hipótesis de una sociedad religiosamente homogénea (que puede a la vez ser democrática) se sitúa fuera del caso de la sociedad *pluralista*

gioso e identifica *etimológicamente lo laico* con *lo común*, concluye, *incorrectamente*, que lo *no-religioso* es lo único *realmente común*²⁷. Por eso, si en otro momento advertíamos que *lo público no se agota en lo estatal*, es preciso ahora recordar que *lo particular no se agota en lo religioso*. El que las posiciones *religiosas* en una sociedad pluralista sean *particulares*, no permite concluir que lo *no-religioso*, simplemente por tal, por no-religioso, no sólo está ya legitimado para hacerse valer en el proceso de formación de lo público común sino que goza, a priori, de esa venturosa condición de lo común y puede, por lo mismo, sin más, ser afirmado-impuesto con carácter general²⁸. Para el laicista, sin embargo, la posición *no-religiosa*, aunque *sociológico-cuantitativamente* particular, sería en todo caso, por su mismo contenido, *cualitativa, esencialmente común*, desprovista *de toda referencia particular*, lo cual quiere decir *abstracta*, desencarnada. Ahora bien: con esto se abandona la hipótesis misma de algo *realmente común por ser de todos y cada uno (encarnado en la concreta mente y la concreta vida de cada uno)* y se pasa a hablar de algo que sería *común por no ser de ninguno* en cuanto absolutamente desencarnado, inexistente. Pero el hecho es, conviene recordarlo, que todos tenemos convicciones, que todas ellas son particulares en la sociedad pluralista y que ninguna de ellas, tampoco las no-religiosas, pueden considerarse legitimadas *a priori* para imponerse como la común a toda la sociedad²⁹. Lo que en una sociedad

al que aquí se atiende. Así es, pero eso no obsta para que con ella se nos revele cómo para el laicista *lo laico* es antes *lo no-religioso* que *lo común*.

²⁷ Este razonamiento del *laicismo de lo común* resulta manifiestamente incorrecto por violar la primera de las reglas a que debe someterse, ya que el *término medio (laico)*, se utiliza en dos sentidos diferentes (real /nominal- etimológico).

²⁸ Bastará que una sola persona, dentro de una sociedad *s*, represente la opción *x* frente a todos los demás adheridos a la posición *z*, para que la posición *z* haya de ser tenida también por particular. Por otra parte –advertámoslo– al afirmar la efectiva sociológica particularidad de cada una de las opciones globales diferentes presentes en la sociedad pluralista, no se prejuzga la universalidad esencial y «exigítiva» con que algunas de esas opciones se autoconsideran caracterizadas, como, por ejemplo, la cristiana, ni la legitimidad de la pretensión de quienes aspiran a hacerla valer *de hecho* universalmente siempre que lo persigan por medios respetuosos con la libertad de todos, en suma, democráticos, que son, a la vez, desde la perspectiva cristiana, «evangélicos».

²⁹ Según esa lógica del laicismo de lo común, la máxima garantía de pureza «comúnica» (*venia verbo*) estaría en encomendar la decisión sobre lo común a quienes, si fuera posible tal caso, carecieran de convicciones (ninguna convicción tan libre de particularidad como la no existente), esto es, a los no convencidos de nada, como alguien con implacable ironía ha advertido (cf. OLLERO,

pluralista resulta de hecho asumido desde todas las diversas posiciones particulares en ella presentes y puede por eso considerarse común, es sin duda algo que pertenece, de uno u otro modo a todas esas opciones, y a ninguna de ellas de modo exclusivo³⁰. Ahora bien, una cosa es que lo común en cuanto tal, en su estatuto y enunciado público como tal, aparezca sin coloración alguna particular y otra que las opciones particulares no puedan estar presentes en el proceso por el que, en el seno de la sociedad pluralista, se establece lo común. Por el contrario, *la real adopción común de lo común* no puede ser sino resultado de un proceso en el que todas las particulares opciones deberán haber podido hacerse presentes hasta descubrirse convergentes es eso que por eso resulta común. Y no puede olvidarse esto en modo alguno— lo común será efectivamente vigente en cuanto vivo y alimentado, para cada uno, en y desde su particular opción. Lo común «vive» en, de, las opciones particulares³¹. Algunos laicistas propugnan una *sociedad laica*³². Esto

Andrés: o.c., pp. 27, 41ss; cf. *etiam* GONZÁLEZ VILA, Teófilo: «Lo que es del César: Laicidad y laicismo...», en *Cuadernos de Pensamiento*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 2008, pp.75-128).

³⁰ ¿Habría que conectar desde esta consideración con la idea rawlsiana de *overlapping consensus*?

³¹ Sin la convergencia o *unidad* pública operativa en la *afirmación de los valores* comunes no sería posible la convivencia en una sociedad pluralista; sin el respeto a la *pluralidad de razones* por las que cada uno se adhiere a los valores comunes, no estaríamos en una sociedad *democrática* pluralista. Con esto nos situamos en la estela de la clarificadora distinción que formulara Maritain para conciliar la necesidad de un pacto ético-práctico y la necesidad de respetar la pluralidad de «concepciones teóricas» que es aquí tanto como decir la libertad (MARITAIN J.: *L'Homme et l'Etat*. PUF, París, 1953). Ver especialmente el c. IV («Des hommes mutuellement opposés dans leurs conceptions théoriques peuvent arriver a un accord purement pratique sur une enumeration des droits humains») y el c.V («La charte démocratique»), pp. 100-136. Hay traducción española de Juan Miguel Palacios (*El hombre y el Estado*. Encuentro, Madrid, 1983, pp.125-164). La ética mínima, la moral común, la carta democrática maritainiana, en su pública formulación común, desprovista de toda referencia particular, vienen a ser, en realidad, *un constructo* al que corresponde en *el mundo de la vida* la *pluralidad de morales concretas* en las que cada uno encuentra razones y motivación para converger con otros en la aceptación del conjunto de supuestos, principios, valores que justo en virtud de esa convergencia devienen *lo común*.

³² Entre otras muchas páginas electrónicas, ver: <http://www.fundacioncives.org/index.php?id=109>; <http://www.libertadeslaicas.org.mx/pdfs/legisla/08010932.pdf>; http://www.europalaica.com/asociacion/campanas/c060517_sdrfe.html; <http://www.redescristianas.net/2007/02/26/religion-fuera-de-la-escuela-septima-declaracion-febrero-2007/>

supone ignorar, considerar inexistente o pretender borrar la distinción entre *lo público-común-estatal* y *lo público-social-particular*, entre Estado y Sociedad. Salvo que se identifiquen totalitariamente Estado y Sociedad, es obvio que la laicidad del Estado lo es del Estado y no se extiende, como por desbordamiento, a priori y necesariamente sobre la Sociedad. Si el Estado es laico, la sociedad será, en cambio, respecto de lo religioso, la que resulte del ejercicio que de su libertad religiosa hagan los ciudadanos (libertad religiosa que el Estado laico *democrático* ha de garantizar) y resultará entonces, la sociedad, muy probablemente pluriconfesional³³.

7. El diálogo, camino obligado para la libre afirmación comunitaria de lo común

De acuerdo con el supuesto presente en todas estas consideraciones y que pueden compartir laicistas y no laicistas, ninguna de las particulares opciones que se integran en la sociedad pluralista y éstas no son sólo las religiosas—, puede, precisamente por particular, pretender legítimamente erigirse en rectora del todo. A partir de este principio, no faltan quienes piensen que la condición de posibilidad de la convivencia democrática está precisamente en la renuncia a toda pretensión de verdad, en el más completo relativismo. Lo cierto es, sin embargo, que el relativismo es el mejor caldo de cultivo del totalitarismo. En efecto, si no cabe apelar a un orden objetivo de verdades en las que pueda asentarse la convivencia y a las que deba ajustarse el Poder, es éste el que termina por autolegitimarse y erigirse en fuente única, suprema, de determinación de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, de lo verdadero y de lo falso. Si no se quiere, pues, dar paso a semejante situación, será preciso buscar un camino en el que la convergencia de los diferentes en unas ba-

³³ No puede negarse la posibilidad teórica de que, como resultado del ejercicio de la libertad religiosa, una sociedad resulte homogéneamente uniconfesional o bien homogéneamente laica. No habría contradicción alguna entre esa hipotética condición homogéneamente uniconfesional de una entera sociedad y la laica del Estado correspondiente, ni en el caso de una sociedad (enteramente) laica dejaría de darse la distinción entre la laicidad (necesaria por esencial) del Estado y la laicidad (libre, libremente asumida) de esa igualmente hipotética sociedad (Cf. GONZÁLEZ VILA, Teófilo: «Laicidad del Estado y libertad religiosa», en PÉREZ DE LABORDA, Alfonso (ed.): *Existencia en libertad. El Escorial 2003*. Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2004, p. 222, nota 33; «¿Qué es eso de sociedad laica?», en *Alfa y Omega*, n. 427, de 2-XII-2004.

ses, que así resultarán en efecto comunes, sea fruto y expresión de un activo encuentro en libertad y no pasiva uniformidad impuesta. La convivencia en una sociedad democrática pluralista habrá de tener su asiento en una serie de supuestos, principios, valores, en suma, de «verdades» y de verdaderas exigencias morales pre-políticas, que todos sus integrantes, pese a las diferencias por las que precisamente esa sociedad resulta pluralista, coinciden en aceptar como válidas, verdades y exigencias que, anteriores y superiores al propio ordenamiento jurídico constitucional, constituyen a la vez fundamento y límites del ejercicio mismo del Poder³⁴. Esos valores comunes, esas coincidencias axiológico-morales básicas, vienen a ser el *lenguaje ético común* sin el cual no podríamos siquiera sabernos diferentes y decirnos nuestras diferencias.

Respecto de estas «verdades», caben dos cuestiones. Una, la de si se dan. A ésta contesta positivamente, en último término, la mayoría, incluidos los relativistas más refinados cuando no ofician como tales. Otra cuestión es la de cuáles sean esas verdades y cómo pueden llegar a coincidir en afirmarlas los diferentes integrantes de la sociedad pluralista. Esa común afirmación no puede resultar de la aceptación de una concreta particular autoridad magisterial, religiosa o no. No cabe, pues, otra posibilidad que la de apelar a la razón, a *la razón pública* dialógica. Entre la pretensión de imponer totalitariamente verdad alguna y la

³⁴ Esas bases morales, ético-jurídicas, prepolíticas, y prejurídico-positivas de que aquí se trata han de entenderse de suyo circunscritas justamente a las imprescindibles para la convivencia de los diferentes que integran la sociedad pluralista, sin perjuicio de que a partir del orden sustentado en esas bases sea posible una progresiva ampliación de las coincidencias sociales vinculadas a una determinada propuesta de máximos como resultado de la libre adhesión de quienes en virtud de unas u otras razones, que no imposiciones, las acepten. Por otra parte, cuando nos referimos a una «verdad» que deviene común en virtud de la convergencia generalizada en su afirmación, conviene tener presente que esa convergencia no la hace sino que la descubre común, ya que toda verdad, si lo es, es en sí universal, común, pues. Y no es imposible, adviértase, la convergencia socialmente generalizada en la afirmación de una falsedad. Por lo demás, aunque no cabe aquí ahora cuestión tamaña, advertimos, en todo caso, que preguntar (como es, a la postre, inevitable hacer) por un orden objetivo de verdades de índole antropológico-moral es preguntar por unas constantes óntico-funcionales constitutivas de la realidad humana (lo que, con otro término que conviene volver a usar, se diría la *naturaleza* humana) en las que ese orden tenga fuente y asiento y, en último término, es preguntar por el Absoluto que pueda fundamentar la condición categórica de las correspondientes exigencias. Con éstas resultan conexas otras importantes cuestiones (ley natural, derecho natural) que aquí no cabe en todo caso sino mencionar.

renuncia relativista postmoderna a toda pretensión de verdad, está la propuesta de la verdad en el obligado camino dialogal por el que hemos de comunitariamente buscarla y afirmarla. La única vía para la aceptación y establecimiento de las primeras bases comunes de la convivencia en una sociedad pluralista democrática es la de la búsqueda comunitaria dialogal de tales bases³⁵. El diálogo al que confiamos la posibilidad de alcanzar esas bases no es el, digamos, *diálogo tético* mediante el que acordamos *poner* nos unas normas de convivencia, meras reglas de juego cuya validez no es otra que la por nosotros conferida mediante ese acuerdo, sino el *diálogo heurístico* con el que comunitariamente *indagamos, buscamos*, encontramos y convergemos en afirmar una verdad cuya existencia es anterior y superior a nuestro propio comunitario *encuentro* con ella, una verdad que no lo es porque la afirmemos sino que hemos de afirmarla porque lo es.

La afirmación de lo común ha de ser fruto de un alumbramiento dialogal comunitario en cada sociedad pluralista, así como a escala mundial e histórica en la gran familia pluralista de la entera humanidad, a través de «un proceso de maduración moral de la especie humana, proceso que viene a ser como un río central en el enriquecimiento de cuyo caudal confluyen la experiencia y sabiduría de diferentes culturas, de las religiones, de la doctrina y vida ejemplar de señeras personalidades morales» y «las convicciones básicas comunes en que convergen las más nobles tradiciones de la humanidad», cuya «conciencia ética» avanza siempre hacia nuevas metas³⁶. Ese proceso universal de búsqueda y afirmación pública mundial de verdades básicas comunes sin perjuicio de las diversas culturas en las que se encarnan y son vividas³⁷, vendría a suponer *un proceso*

³⁵ El diálogo es una exigencia constitutiva del humano intelecgr y de la persona en su entero vivir, es una exigencia intelectual y moral. La misma comunicación lingüística plena no es posible sino en la omnicomprensiva dialogal apertura mutua por el amor. La necesidad y exigencia del diálogo la encontramos afirmada desde muy diversas consideraciones, incluidas las teológicas trinitarias, en el mismo magisterio de la Iglesia (v.c., *Ecclesiam suam*).

³⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: Instrucción Pastoral *La verdad os hará libres* (n 8, 32), 1990, nn. 39, 49.

³⁷ Si en Occidente los dos grandes «interlocutores» son la fe cristiana y la mera racionalidad secular, ambas tienen que escuchar a las demás culturas hoy, alguna con pujante y creciente presencia en Europa. De ellas no cabe esperar que acepten una concepción de la laicidad que suponga la negación de la existencia de Dios (ni aun por vía de grociana hipótesis) ni la distinción entre lo de Dios y lo del César si no advierten que con ella se distinguen dos modos de ser todo de Dios (GONZÁLEZ VILA, Teófilo: «Lo que es del César: Laicidad y laicismo...», art. cit., p. 81).

de reconocimiento universal de la laicidad como condición y lugar de la convergencia universal en la afirmación de *lo humano común* en la que se incluye justamente la afirmación de la legitimidad de las diferencias conciliables con lo humano, diferencias que, si conciliables, son las que confieren a esa afirmación plena solidez en la conciencia de cada uno, de acuerdo con el correspondiente particular sistema cosmovisional y conviccional. Esas son las fuentes que Habermas considera imprescindibles para la pervivencia efectiva del propio sistema democrático liberal y cuya aportación en nada empaña la limpieza del discurso propio de la razón pública, como podría temer algún rawlsiano, ni aun siquiera cuando, como el propio Habermas considera legítimo, la aportación de determinados ciudadanos se produzca en un lenguaje religioso traducible en todo caso en términos inteligibles para el pensamiento «secularizado»³⁸. En ese diálogo, en efecto, y, en concreto, en el proceso democrático de adopción de decisiones publico-políticas y, en concreto, normativas, no sólo no puede legitimamente silenciarse ninguna voz, ninguna opción particular (por tanto, tampoco la religiosa), sino que, por el contrario, todas están legitimadas para decir su palabra y aun obligadas a hacerlo, *siempre que se atengan a la naturaleza de lo debatido y a un procedimiento puramente racional de argumentación (condición ésta que viene impuesta por la naturaleza misma del contenido y finalidad de ese tipo de proceso)*. Si por un «deber de civilidad» (*sensu rawlsiano*), he de abstenerme de pretender hacer valer en el plano de la razón común público-política la verdad global de mi particular cosmovisión, esto no significa que en la discusión pública, y sin alterar la pureza racional de ésta, no pueda legitimamente proyectarse la iluminación procedente de las perspectivas que representan las diversas particulares opciones cosmovisionales. Así, los creyentes no deben hacer y con seguridad no harán presentes en ese plano del debate público-político consideraciones pertenecientes de modo *específico y exclusivo* a su fe religiosa, pero, a la vez, tampoco podrá legitimamente impedirseles hacer oír su voz en cuestiones morales, ético-jurídicas, ético-políticas, por el hecho de que sean a veces los únicos que plantean algunas de esas cuestiones o los únicos que adoptan unas concretas posiciones ante las que todos plantean³⁹. Ya adverti-

³⁸ HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Encuentro, Madrid, 2006, pp. 34s., 42s., 46s. Los textos originales en *Zur Debatte, Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 1/ 2004, pp. 7-12.

³⁹ Nadie pretenderá hacer entrar en ese debate cuestiones específicamente religiosas (por ejemplo, trinitarias, cristológicas...). Y el hecho de que los cre-

mos que una de las actuales pretensiones más significativas del ultra-laicismo está en incluir en la esfera de lo religioso para, en virtud de la laicidad, dejarlas fuera de consideración por el simple hecho de que sean los creyentes los que las plantean, determinadas exigencias morales que los creyentes presentan, sin embargo, sustentadas en un discurso exclusivamente racional. Por otra parte, no sobre cualquier asunto tiene sentido ni legitimidad la pretensión de alcanzar coincidencias generalizadas o generalizables, pues no todo asunto está a disposición de decisiones mayoritarias ni aun unánimes y hay cuestiones respecto de las cuales ha de quedar siempre a salvo la libertad y respetada la pluralidad que del ejercicio de ésta resulta. El diálogo del que hablamos no dejará de ser tenso, conflictivo, en constante ebullición, universalmente abierto, no dejará nunca de ser necesario. La vía del diálogo puede presentárenos débil, lábil, insegura. Pero es la única intelectual y moralmente propia y digna de hombres libres. Es la gran carga y la gran posibilidad que pesa sobre cada generación. Lo absoluto de la verdad ni se ve en modo alguno empañado por la inevitable contingencia y limitación de los caminos por los que la buscamos, ni nos libra de los concretos condicionamientos de cada camino.

8. *El caso de la educación y de la «educación para la ciudadanía»*

Las consideraciones precedentes tienen un especial interés para el mundo educativo, ya que es éste uno de los ámbitos en los que más fuertemente inciden las pretensiones *laici- estatistas* y donde con más nitidez se prestan éstas a ser estudiadas. A su vez un caso particular en que se reflejan de modo ejemplar esas pretensiones es el de la materia curricular impuesta por ley en España con la denominación de *educación para la ciudadanía* y que, en los concretos términos en que ha sido establecida, es objeto de un significativo rechazo social⁴⁰. Con independencia de los concretos contenidos, ob-

yentes se consideren iluminados desde su fe en el uso natural práctico de la razón (Cf. Constitución dogmática *Dei filius* del Concilio Vaticano I, DS 3004-3005; Constitución dogmática *Dei verbum* del Concilio Vaticano II, DS 4206) no podrá invocarse para excluirles del debate público-político común; pues tal luz, en todo caso, no altera la condición puramente racional de las aportaciones que en ese debate han de hacer.

⁴⁰ Entre quienes rechazan esta materia se encuentran un muy amplio sector católico y la propia Conferencia Episcopal Española, pero en modo alguno sólo grupos o instancias confesionales. Por otra parte, en absoluto son de índole

jetivos y criterios de evaluación que las normas adscriben a esta materia, se rechaza de modo fundamental la legitimidad misma del poder público para imponer una particular concepción antropológico-moral con grave lesión de la libertad ideológica, religiosa, de enseñanzas y flagrante vulneración del derecho reconocido a los padres en tratados internacionales y en la propia Constitución española para determinar el tipo de educación y, en particular, la formación religiosa y/o moral que han de recibir sus hijos. Los defensores de esta materia insisten en que se trata de educar en los valores comunes de la democracia. Pero es preciso preguntar *qué es lo común en los valores comunes*, más allá de las fórmulas en las que coincidimos para enunciarlos. La aportación específica de la Escuela a la educación en valores se sitúa justamente en el momento cognitivo, en el plano de la fundamentación argumentativa del valor de esos valores comunes mediante las «razones» por las que hemos de aceptarlos, profesarlos, defenderlos y realizarlos con el *alcance* que, de acuerdo con esas razones fundamentadoras, hemos de reconocerle. Y es en ese plano cognitivo-argumentativo en el que se sitúa una pluralidad de opciones, resultado y expresión de la libertad de pensamiento, que ha de ser estrictamente respetada también, obviamente, en la educación escolar en valores⁴¹.

confesional las razones en las que se fundamenta el rechazo a esa nueva disciplina. De la documentación y bibliografía ya copiosa e *in crescendo* generada por la imposición de esa nueva materia, valga señalar: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Comisión Permanente: «La Ley Orgánica de Educación (LOE), los Reales Decretos que la desarrollan y los derechos fundamentales de padres y escuelas». Madrid, 28 de febrero de 2007; DOMINGO MORATALLA, Agustín (ed.): *Ciudadanía, religión y educación moral*. PPC, Madrid, 2006; «Las trampas de la educación para la ciudadanía», artículo de 17.11.2006 (<http://www.conferenciaepiscopal.es/Dossier/ciudadania/trampas.pdf>); HARO, Fernando de (ed.): *Qué hacemos con educación para la ciudadanía*. Encuentro, Madrid, 2007; NAVAL, Concepción y HERRERO, Montserrat (eds.): *Educación y ciudadanía en una sociedad democrática*. Encuentro, Madrid, 2006; REVILLA, Fidel (coord.): *Educación y ciudadanía. Valores para una sociedad democrática*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006. Profesionales por la Ética: <http://www.profesionalesetica.com/index.php?SEC=descargas&aid=INVESTIGA.EDUCACION>.

⁴¹ La necesaria coincidencia en el reconocimiento y enunciado público de los valores comunes, en el plano ético-práctico en que hemos de unirnos para realizarlos, no exige en modo alguno que haya de haber también coincidencia en el plano teórico-doctrinal-conviccional (ideológico, religioso, filosófico) en el que cada uno encuentra el fundamento, las razones, en que asienta su personal adhesión al acuerdo público ciudadano por el que, desde esas distintas posiciones fundamentadoras, pese a ellas y gracias ellas, convergemos en asumirlos y en cooperar unos con otros para realizarlos. Hay quienes como soporte y exi-

El *laici-estatismo* escolar da por supuesto que no es posible educar en lo común desde opciones particulares y que, por lo mismo, esa tarea ha de quedar confiada al Estado, único garante de lo común⁴². A

gencia constitucional de que sea el Estado el que imponga una particular concepción de la educación para la ciudadanía invocan el apartado 2 del artículo 27 de la Constitución española, según el cual: «La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales» (V. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, art. 26 2, inicio; *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, de 19 de diciembre de 1966, art. 13.1). Estos términos establecen ciertamente la exigencia de una educación cívica democrática, pero no contienen en absoluto mandato alguno al Estado ni le confieren la competencia para que sea el Estado mismo el que ejerza como maestro universal de ciudadanía. Lo que, por el contrario, puede deducirse fácilmente de ese mismo precepto constitucional (Constitución española 27.2), puesto en relación con el apartado primero del mismo artículo 27 y con el artículo 16.1, de la misma Constitución española es precisamente la exigencia de respetar la legítima pluralidad de modelos educativos en razón de las diversas legítimas concepciones que, en uso de su libertad ideológica, religiosa y de enseñanza, pueden sostener los ciudadanos sobre la personalidad. Pues si, según 27.2 «la educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad...», se abstiene de establecer o definir qué sea la personalidad (afortunadamente, pues no podría haberlo hecho sin eliminar esas libertades y, por lo mismo, la democracia). Los promotores de la española *educación para la ciudadanía* parecen ignorar la inevitable y legítima *pluralidad* que se da en la educación en los mismos valores *comunes*. Para ellos esa pluralidad quedaría limitada-superada por la uniforme *moral pública* que el Estado ha de promover, establecer. Esto explica que hayan pasado a poner en cuestión el mismo derecho preferente de los padres a decidir, de acuerdo con sus propias convicciones religiosas, filosóficas y pedagógicas, el tipo de educación que han de recibir sus hijos (Constitución española 27.3), ya que esa educación, en todo caso, deberá, según pretenden, conformarse con la *moral pública* estatalmente establecida. En términos empleados por el máximo responsable de la administración educativa en una Comunidad Autónoma: «La educación moral no es monopolio de los padres, sino una tarea compartida entre los padres y la escuela. *El Estado tiene el deber de promover una moral pública basada en unos valores universales que nos afectan a todos* y que para nada entran en conflicto [!] con las diversas morales privadas que deben mantenerse en otra esfera. *La pregunta no debe ser tanto si la parte de la formación moral que corresponde al Estado es conforme a las posiciones religiosas o morales de los padres o tutores, sino si la formación moral que corresponde a padres y tutores es conforme a los objetivos de la educación entre los que se encuentra el respeto a los valores constitucionales*» [cursivas nuestras] (Consejero de Educación de Castilla-La Mancha, transcripción de audio, en Libertad Digital, 21.04.2008).

⁴² Según sostiene ese laicismo, para impartir a todos una formación común en lo común, esto es, *laica*, la Escuela ha de ser asimismo «de todos y para todos», esto es *laica*; y para asegurar que lo es ha de ser *pública-estatal*, pues sólo

esto cabe responder en dos pasos: 1) Ciertamente hay opciones particulares desde las que no es posible educar en los comunes valores democráticos por la sencilla razón de que los niegan. Segundo: no sólo es posible educar en los valores comunes desde una opción particular, sino que sólo es posible hacerlo desde una opción particular, pues no hay ninguna que no lo sea. Y los valores comunes no existen sino encarnados y vivenciados en un concreto *humus* cultural, *en un particular contexto antropológico-axiológico* que les da soporte y raíz sin por esto despojarles de su carácter de comunes y universales. El laicista comete el error antes señalado de considerar que la opción no-religiosa, la suya, es la común. Al parecer, dado que su viejo ideal de una *escuela única, pública y laica* entra de modo palmario en colisión con los principios democráticos de convivencia, con derechos y libertades fundamentales, parece haber pensado que se puede implantar en cualquier escuela una *común, única, pública y laica formación disciplinaria ciudadana obligatoria para todos*, sin advertir que también esta pretensión resulta contraria a esos principios, derechos y libertades⁴³. La implantación de una materia obligatoria como la ac-

el Estado es auténtico guardián y dispensador de lo común. Así, pues, *el laicismo escolar conduce necesariamente al estatismo educativo*. Algunos parecen partir, de modo más radical, y en sentido inverso, de que la Escuela es de suyo institucionalmente estatal, *un órgano del Estado* (de la República), está cubierta por la misma laicidad del Estado, puesto que está dentro de la «piel» del Estado, y en ella no cabe sino la educación en lo común, laica (cf., v.g., PEÑA-RUIZ, Henri: *La emancipación laica. Filosofía de la laicidad*. Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, pp. 427s, 404, 233, 395, i.a). De este modo se iría *del estatismo escolar al laicismo educativo* (por más que tal vez también en este caso se tenga antes *in mente*, quizá sin expresamente advertirlo, la idea-ideal de la *escuela laica* y se quiera atender anticipadamente a la exigencia de que sea estatal, en garantía, única posible, de esa laicidad). En todo caso, *ya se vaya del laicismo educativo al estatismo escolar o del estatismo escolar al laicismo educativo, ambos términos aparecen esencial, necesaria, inevitablemente encadenados*. Detrás de esta concepción de la educación hay, en perfecta correspondencia, una concepción totalitaria del Estado: justamente la del Estado-Maestro.

⁴³ Cuando se invoca el Estado como una especie de entidad empírea en que se realiza la Perfecta Imparcialidad, *es preciso preguntar quién es el Estado*: «Tras el Estado, único presunto educador universal e imparcial, no puede haber sino personas concretas inevitablemente marcadas por sus ideas particulares y no puros «funcionarios» educadores que actúen como agentes *desencarnados*, de ese absoluto y supremo imparcial educador-Estado. Si eso fuera posible, estaríamos, por hipótesis, justo ante la *imposición* de una doctrina y, por lo mismo, ante una manifiesta violación de la libertad ideológica, religiosa y de conciencia. En suma, esa pretensión de una *enseñanza oficial común sin mezcla de particularidad alguna* es innecesaria, imposible y, de ser posible, sería antidemocrática»

tual española *educación para la ciudadanía* constituye objetivamente (al margen de intenciones y motivaciones subjetivas de quienes la promueven, imponen, defienden, aceptan), la expresión, digamos, más «desinhibida» de un propósito de imposición de unas particulares opciones (las de quienes *mandan*) justo en uno de los ámbitos donde tiene su lugar propio de realización la libertad y donde, por lo mismo, quienes ejercen el poder público están obligados, desde la más estricta imparcialidad, a hacer posible a todos el ejercicio de la libertad. Prevalerse del poder para imponer o aun simplemente favorecer la propia particular concepción educativa antropológica, ideológica, religiosa o moral supone conculcar derechos y libertades fundamentales, es inconciliable con el sistema democrático, responde, objetivamente, a una pretensión totalitaria.

Agosto de 2008

Teófilo González Vila
Aula Política del Instituto de Estudios de la Democracia
Universidad CEU-San Pablo (Madrid)

(GONZÁLEZ VILA, Teófilo: «Laicidad y laicismos aquí y ahora», en *Communio*, Revista Católica Internacional de Pensamiento y Cultura, n. 3-Invierno 2006, p. 21).