

LAICIDAD Y CIUDADANÍA

Rafael Palomino
Universidad Complutense¹
Madrid

SUMARIO: 1. Laicidad, Constituciones, Sociedad. 2. Laicidad y el progreso moral. 3. Laicidad y multiculturalidad. 4. Laicidad y Fundamentalismo. 5. Educación para la Ciudadanía.

Aprovecho el comienzo de esta exposición para agradecer al Prof. Dr. D. Alberto de la Hera su amable invitación para participar en el Congreso “Estado laico, Libertad religiosa y Principios ético-cívicos” en Segovia.

“Constitución, Laicidad y Educación para la Ciudadanía”² es un documento interesante que permite tomar de modo reflexivo el pulso a algunos aspectos de la política y el derecho en materia de relaciones entre la religión y el Estado. Mi intervención se mueve fundamentalmente en el comentario de algunos parámetros fundamentales contenidos en el documento, o bien de realidades que al hilo del documento afectan a presupuestos del Derecho eclesiástico del Estado.

1. LAICIDAD, CONSTITUCIONES, SOCIEDAD.

Obviaré un examen en profundidad acerca de la legitimidad democrática y respeto de los derechos fundamentales en la Segunda República española y en la Constitución de 1931, cuestiones a las que se hace referencia al comienzo del documento. Sólo apuntaré algunas conclusiones ya elaboradas por otros autores que han abordado la cuestión desde la perspectiva del Derecho ecle-

¹ Este trabajo se enmarca en las investigaciones que se vienen desarrollando en el Grupo de Investigación Complutense “Religión, Derecho y Sociedad”, a través del Proyecto de investigación SEJ2005-06642/JURI (La Gestión Pública del Pluralismo Religioso) y de la financiación CCGO6-UCM/HUM-1132 (Religión, Orden Jurídico y Sociedad Civil en España).

² “Constitución, Laicidad y Educación para la Ciudadanía”, Manifiesto del PSOE con motivo del XXVIII aniversario de la Constitución, presentado el 4 de diciembre de 2006, en línea, ref. 05.09.2007, disponible en web <<http://www.psoe.es/download.do?id=53720>>.

siástico del Estado.

Las consecuencias derivadas de la arquitectura constitucional de 1931 arrojaron un balance poco positivo para el pleno disfrute de la libertad religiosa en nuestro país. En efecto, «[t]oda la doctrina es concorde en reconocer que la política religiosa de la II República fue acusadamente beligerante y conflictiva y, en alguna medida, arbitraria; también, que adolece de una cierta falta de correspondencia con la realidad social española»³. Se ha constatado igualmente con facilidad la hostilidad antirreligiosa de la Segunda República española, «nuestro último experimento democrático antes de la transición política de los años 1970. Es de sobra conocido que tanto la Constitución republicana de 1931 como la posterior legislación en materia religiosa adoptaron una actitud resueltamente anticatólica. Las legislaturas y gobiernos republicanos, especialmente al inicio y al final de la República, estaban decididos a reducir una influencia social de la Iglesia católica que consideraban excesiva e incompatible con un Estado democrático y laico. No aceptaron el hecho incontrovertible de la enorme importancia de la Iglesia en la estructuración social de España en aquel momento, ni se inclinaron por una legislación moderada que conciliara la influencia eclesiástica con un sistema democrático y que atrajera a la jerarquía eclesiástica hacia la causa republicana»⁴. Pienso que no podemos atribuir tal desencuentro entre la religión mayoritaria del país en aquel momento y el poder político a circunstancias coyunturales o vías de hecho al margen de la voluntad del ordenamiento jurídico, sino que éste, desde su cúspide, ofreció esa actitud poco receptiva a la plena libertad religiosa de la ciudadanía; de forma que «resulta muy significativo que ni los preceptos de la Constitución republicana relativos a la cuestión religiosa, ni su legislación de desarrollo, resistan un análisis a la luz de los documentos internacionales de protección de los derechos humanos»⁵. En definitiva, el modelo adoptado por la Constitución de 1931 se caracterizó «en esencia por ver en lo religioso, sobre todo en su trascendencia pública, un elemento contrario a los fines del Estado. A este respecto, se puede precisar que aunque parte de una manifestación característica de los modelos neutrales como es la no profesión oficial de ninguna confesión religiosa (art. 3) y la garantía del derecho a la libertad de conciencia como un derecho de toda persona (art. 27), dicho modelo se ve

³ G. SUÁREZ PERTIERRA, "El laicismo en la Constitución Republicana", *Estado y Religión.- Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos* (edición a cargo de D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, Universidad Carlos III. Boletín Oficial del Estado, Madrid (2001), p. 58.

⁴ J. MARTÍNEZ-TORRÓN, "Transición democrática y libertad religiosa en España", *Persona y Derecho*, vol. 53-2 (2005), p. 188.

⁵ *Ibidem*, p. 189.

inclinado hacia posiciones más beligerantes con el hecho religioso público en general (art. 27), y con lo que significa la Iglesia católica en particular, sobre todo por lo que respecta a dos ámbitos como son la educación y el comercio»⁶.

La situación que genera la Constitución de 1978 es distinta de aquella de 1931. En efecto, la norma fundamental de 1978, como indica el documento que analizamos, «estuvo presidida por la voluntad de consenso, concordia y generosidad de todas las fuerzas políticas llamadas a representar a los ciudadanos en el año 1977 y, en cuya aprobación jugó un papel importante el entusiasmo de un pueblo (...)» No fue ajeno a este apoyo la propia Iglesia católica en España, tal como la doctrina ha puesto de relieve⁷ y tal como la propia Iglesia católica en España ha recordado recientemente⁸.

Preciso es entonces también recordar cuál es la fisonomía normativa del texto constitucional español, lo cual nos permite entender mejor el ámbito en el que se ubica esta reflexión sobre “Constitución, Laicidad y Educación para la Ciudadanía”.

Nuestro modelo constitucional se mueve en un hábitat en el que no se acepta un principio de homogeneidad espiritual como elemento vertebrador de

⁶J.M. CONTRERAS MAZARÍO, “Secularización y legislación estatal en materia de libertad religiosa”, *Estado y Religión.- Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos* (edición a cargo de D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, Universidad Carlos III. Boletín Oficial del Estado, Madrid (2001), p. 268.

⁷J. MARTÍNEZ-TORRÓN, “Transición democrática y libertad religiosa en España”, citado, pp. 197-199.

⁸ «El final del régimen político anterior, después de cuarenta años de duración, fue un momento histórico delicado, lleno de posibilidades y de riesgos. En aquella coyuntura, la Iglesia que peregrina en España, iluminada por el reciente Concilio Vaticano II y en estrecha comunión con la Santa Sede, superando cualquier añoranza del pasado, colaboró decididamente para hacer posible la democracia, con el pleno reconocimiento de los derechos fundamentales de todos, sin ninguna discriminación por razones religiosas. Esta decidida actitud de la Iglesia y de los católicos facilitó una transición fundada sobre el consenso y la reconciliación entre los españoles. Así, parecía definitivamente superada la trágica división de la sociedad que nos había llevado al horror de la guerra civil, con su cortejo de atrocidades. Perdón, reconciliación, paz y convivencia, fueron los grandes valores morales que la Iglesia proclamó y que la mayoría de los católicos y de los españoles en general vivieron intensamente en aquellos momentos. Sobre el trasfondo espiritual de la reconciliación fue posible la Constitución de 1978, basada en el consenso de todas las fuerzas políticas, que ha propiciado treinta años de estabilidad y prosperidad, con las excepciones de las tensiones normales en una democracia moderna, poco experimentada, y de los obstinados ataques del terrorismo contra la vida y seguridad de los ciudadanos y contra el libre funcionamiento de las instituciones democráticas. Cuando ahora se dice que la Iglesia católica es “un peligro para la democracia”, se olvida que la Iglesia y los católicos españoles colaboraron al establecimiento de la democracia y han respetado sus normas e instituciones lealmente en todo momento». Conferencia Episcopal Española, *Orientaciones Morales ante la situación actual de España (Instrucción Pastoral de la LXXXVIII Asamblea Plenaria de la CEE)*, 23 de noviembre de 2006, n. 6.

la sociedad⁹. Esto permite a los textos constitucionales de nuestro entorno moverse desde una actitud de indiferentismo religioso a una actitud de cooperación, bajo el prisma de la vigencia, real o tendencial, del principio de igualdad. Esta falta de cohesión espiritual de fondo conduce a dos modelos constitucionales diversos y bien conocidos: el modelo procedimental, es decir, Constitución como una regla del juego democrático, y el modelo sustantivo de Constitución. En este segundo modelo, el de una Constitución “sustantiva”, la cuestión nuclear parece ser determinar qué valores se establecen y quién los interpreta o incluso eventualmente los crea.

El documento o manifiesto que comentamos parece optar decididamente por entender nuestra Constitución como adscrita al segundo modelo, cuando dice necesario potenciar un «mínimo común ético constitucionalmente consagrado, integrado por el conjunto de valores que constituyen las señas de identidad del Estado Social y Democrático de Derecho: igualdad, justicia, pluralismo, dignidad de la persona y derechos fundamentales». Lo cual es decirlo todo, pero al mismo tiempo no decir nada, puesto que dentro de cada uno de esos valores enunciados cabe una amplia discusión acerca de su contenido, alcance o límites. Es decir: el Estado ético o la Constitución sustantiva se tienen que abrir a un debate, del que no se pueden excluir los distintos puntos de vista morales de los ciudadanos que se encuentran de forma libre en la arena pública, y del que no puede por principio excluirse ninguna consideración moral.

En ese diálogo y encuentro, en esa discusión en la arena pública, basta con que se respeten las reglas del juego democráticas. Es decir: que se pretenda convencer sin imponer. Parte del compromiso con ese “mínimo común ético constitucional” debería ser el adecuado disenso cuando choque con las convicciones más profundas de la persona. Dichas convicciones personales constituirán ese «acto profético»¹⁰ que denuncia los posibles excesos totalitarios de un estado democrático. Porque, conviene recordarlo de alguna forma, el Estado «no es fuente de verdad y de moral: no puede engendrar la verdad a partir de sí mismo, a partir de una ideología fundada en el pueblo, la raza, la clase o cualquier otra dimensión, y tampoco por el camino de la mayoría. El Estado no es algo absoluto»¹¹.

⁹ C. RUIZ MIGUEL, “Libertad religiosa, constitución y cultura”, en C. ELIAS MÉNDEZ R. SÁNCHEZ FERRIZ, *Nuevo reto para la escuela (libertad religiosa y fenómeno migratorio, experiencias comparadas)*, Nimim Ediciones, Valencia (2002), pp. 16 y ss.

¹⁰ R. BERTOLINO, *L'obiezione de coscienza moderna. Per una fondazione costituzionale del diritto di obiezione*, Giappichelli, Torino (1994), p. 94.

¹¹ J. RATZINGER, “La significación de los valores religiosos y morales en una sociedad pluralista”, en R. NAVARRO-VALLS, R. PALOMINO, *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Ariel, Barcelona (2003), p. 262.

El art. 16.3 de la Constitución proclama que «ninguna confesión tendrá carácter estatal» e impide que los valores o intereses religiosos se erijan en parámetros para medir la legitimidad o justicia de las normas y actos de los poderes públicos. Al mismo tiempo, el citado precepto constitucional veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y funciones estatales.

Es al hilo de los valores constitucionales, el manifiesto hace relación al principio constitucional de laicidad «cuya vigencia —se indica— es esencial para que nos hallemos en grado de revalidar los ya veintiocho años de convivencia en libertad que han conducido a España a un estatus de progreso y estabilidad sin precedentes. Y ello porque la Laicidad se configura como un marco idóneo y una garantía de la libertad de conciencia donde tienen cabida todas las personas con independencia de sus ideas, creencias o convicciones y de su condición personal o social, siendo por ello requisito para la libertad y la igualdad».

Probablemente —entre líneas— puede adivinarse una tríada de principios, que serían los de libertad, igualdad y laicidad, de los cuales la Constitución española hace sólo mención de los dos primeros. Lo curioso del caso es que es de laicidad se coloca como elemento de configuración del sistema, requisito de los otros dos. Es decir: la condición lógica de posibilidad de la libertad y la igualdad es la laicidad. Lo cual nos transmite una idea muy precisa sobre los principios generales que deben regir las relaciones entre la estructura jurídico-política del Estado y los grupos religiosos y de creencias. Al mismo tiempo, nos transmite una idea muy clara de cuál es el modelo de gestión de la multiculturalidad que promueve este manifiesto.

Es preciso aclarar que el documento no define ni establece un concepto de laicidad, no señala por tanto su esencia. Más bien, describe un conjunto de efectos beneficiosos que se derivan de su cabal aplicación, tales como garantizar la convivencia de culturas, ideas y religiones o reconocer ampliamente el desarrollo de los derechos de ciudadanía ya que el Estado Democrático y la Ley, así como la soberanía, no obedecen a ningún orden preestablecido de rango superior, pues la única voluntad y soberanía es la de la ciudadanía.

Respecto de los principios que deben regir nuestra convivencia, el principio de laicidad parece moderar, regir y dar sentido a los de libertad e igualdad, al ser condición de posibilidad (evidentemente, no de toda posibilidad, sino de la posibilidad aquí diseñada; basta con pensar en modelos de otros países para darse cuenta de que no puede ser el modelo propuesto el único válido) de los otros dos. Para entender la laicidad, creo que lo más sencillo es acudir al Tribunal Constitucional, dado que —como ya se ha indicado anteriormente— de por sí la Constitución no menciona para nada la laicidad en su texto.

El Tribunal Constitucional ha entendido la laicidad de una forma muy concreta: habla de “laicidad positiva” como término sinónimo de aconfesionalidad, ubicando este concepto en el artículo 16.2 de la Constitución y entendiendo su contenido básico como una prohibición, porque la laicidad veda o prohíbe cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales¹².

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 pretende, de forma que la laicidad limita la cooperación, pero en modo alguno la laicidad, así creo entenderlo, modula la libertad y la igualdad, ya que de lo contrario la cooperación será sencillamente falsa. La relación tal vez no sea de jerarquía, sino de armonización, de interdependencia¹³, de forma que la laicidad se ve limitada por la libertad y la igualdad, de la misma forma que la cooperación encuentra su frontera en la igualdad o la laicidad¹⁴.

Es difícil, por no decir imposible, determinar *a priori* si separatismo o cooperación constituyen los modelos definitivos. Sobre todo, si se tiene en cuenta que su principal área de aplicación y de estudio —Europa— ya no constituye un modelo paradigmático. En efecto, nuestro continente se escinde del mundo occidental, «Europa parece aislarse del resto del mundo.

¹² STC 24/1982, Fundamento jurídico n. 1: “El art. 16.3 de la Constitución proclama que «ninguna confesión tendrá carácter estatal» e impide por ende, como dicen los recurrentes, que los valores o intereses religiosos se erijan en parámetros para medir la legitimidad o justicia de las normas y actos de los poderes públicos. Al mismo tiempo, el citado precepto constitucional veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y funciones estatales”; también STC 340/1993, STC 177/1996, Fundamento Jurídico n. 9 (en esta sentencia parece confundirse ligeramente con el término neutralidad: “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». Consecuencia directa de este mandato constitucional es que los ciudadanos, en el ejercicio de su derecho de libertad religiosa, cuentan con un derecho «a actuar en este campo con plena inmunidad de actuación del Estado» (STC 24/1982, fundamento jurídico 1.º), cuya neutralidad en materia religiosa se convierte de este modo en presupuesto para la convivencia pacífica entre las distintas convicciones religiosas existentes en una sociedad plural y democrática (art. 1.1 CE), STC 46/2001, Fundamento Jurídico n. 4

¹³ J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Religión Derecho Sociedad.- antiguos y nuevos planteamientos en el Derecho eclesiástico del Estado*, Comares, Granada (1999), p. 178.

¹⁴ Sobre las relaciones entre cooperación y laicidad, y sobre el contenido de los mismos, R. NAVARRO-VALLS, “El principio de cooperación y la laicidad del Estado”, *Estado y Religión en la Constitución española y en la Constitución europea*, Comares, Granada (2006), pp. 31 y ss.

Considerado en términos de la historia del mundo, el “racionalismo occidental» de Max Weber parece ser ahora el auténtico camino particular»¹⁵.

Vivimos en una sociedad plural. Conviven en el mismo escenario público creencias religiosas y no religiosas. Persiste de modo insistente el irreducible dato sociológico, conforme al cual el 76.7 % de la población se define católico, el 1.5 % creyente en otras religiones, el 13.1 % se declara no creyente y el 6.6 % se define ateo¹⁶. Esta cifra, a su vez, se contextualiza en un orden de prioridades y preocupaciones de los españoles, en el que se considera que la religión es algo más importante que la política¹⁷. Otro contexto que debe ser tenido en cuenta es el de la propia situación de Europa y de Occidente, en general. Se viene produciendo una escisión entre religión institucional y religiosidad de la ciudadanía, es decir, la mayoría de las personas se declara religiosas, pero no están en un contacto asiduo con ninguna iglesia, ni de las antiguas ni de las nuevas. Este fenómeno dominante, en feliz expresión de la teóloga Grace Davie, es el *believing without belonging*, creer sin pertenecer¹⁸. Quien cree sin pertenecer no pertenece en cuanto que no frecuenta los lugares de culto (me remito de nuevo a las cifras del Centro de Investigaciones Sociológicas español¹⁹), como consecuencia de una forma de abstención o ausencia de compromiso, de una ideología de delegación más difundida en Europa que en otros continentes. Surge, en opinión de la mencionada autora, un fenómeno de *religión vicaria*, en el que los europeos ven las instituciones religiosas como entidades útiles y positivas de las que en algún momento de la vida se puede tener necesidad, al tiempo que delegan en una minoría comprometida la misión de *crear perteneciendo*²⁰.

Sea como fuere, ante el planteamiento de la convivencia entre creencias

¹⁵ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona (2006), p. 123.

¹⁶ Centro de Investigaciones Sociológicas, *Barómetro Enero 2007 (22/01/2007) n. 2672.- Resultados*, [en línea] [ref. 14 de marzo de 2007], disponible en web <http://www.cis.es/cis/opencms/-Archivos/Marginales/2660_2679/2672/e267200.html>, pregunta 32.

¹⁷ Entre quienes consideran la religión y la política como algo muy importante (7-8), el 14.9 % se decide por la religión y 14.8 % por la política. En el parámetro de media, el 4.02 % prioriza la política y el 4.6 % la religión. Centro de Investigaciones Sociológicas, *Barómetro Enero 2007 (22/01/2007) n. 2672.- Resultados*, citado, pregunta 10.

¹⁸ G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945 : believing without belonging*, Blackwell, Cambridge (1994).

¹⁹ En España, de los que se declaran creyentes, acuden a actos religiosos (sin contar ceremonias de tipo social, tales como bodas o funerales): casi nunca, el 51.2 %; varias veces al año, el 15.7 %; alguna vez al mes, el 12.5 %; casi todos los domingos y festivos, el 16.8 %; varias veces a la semana, el 2.8 %. Centro de Investigaciones Sociológicas, *Barómetro Enero 2007 (22/01/2007) n. 2672.- Resultados*, citado, pregunta 32.a.

²⁰ Sobre la cuestión, ver también M. INTROVIGNE, *Los Illuminati y el Priorato de Sión*, Rialp, Madrid (2005), pp. 199-201.

religiosas y no religiosas, pienso que es acertado afirmar que debemos aproximarnos a una realidad pública en la que creyentes y no creyentes se encuentren en un espacio amigable. Para ello, lo primero es abogar por un *espacio estatal* laico, es decir, un espacio en el que está vedada la confusión entre los fines religiosos y los fines estatales. Y lo segundo es respetar la identidad plural del *espacio no estatal público*. Porque el espacio público no es el espacio estatal: la identidad de ambos espacios, a mi modo de ver, es una sutil forma de fundamentalismo, que lleva por nombre secularismo, y del que luego me ocuparé. Un espacio público, por tanto, en el que la convivencia de creyentes y no creyentes debe ser libre y plural. Tal espacio no se logra, tal como apuntaba hace años Neuhaus, mediante la constitución de una plaza pública “al vacío”, es decir, despojada de valores morales. Tal vacío, apunta dicho autor, en realidad no existe. «Cuando la religión en cualquiera de sus formas tradicionales o reconocibles se ve excluida de la arena pública, no por ello el espacio público queda vacío. El vacío se ve invadido por pseudo-religiones, por religiones enmascaradas de otros nombres. Tal como recordaba Spinoza, la trascendencia aborrece del vacío; la propia naturaleza del derecho y de las leyes excluye la posibilidad de ese vacío, pues derecho y leyes no pueden existir sin un congruente referente dirigido a lo que está bien y lo que está mal, lo que es bueno y lo que es malo, lo que debe condenarse como ilegítimo. Tras excluir a la religión tradicional del espacio público, la maniobra política y jurídica pasa por resolver las cuestiones acerca de la moralidad de los actos de forma no contaminada por la etiqueta de lo religioso. Pero esto conduce a formas de religión civil, que curiosamente pasa inadvertida a los tribunales de justicia cuando son interpelados acerca de la imparcialidad y neutralidad del espacio público»²¹. Y es relativamente sencillo que lo que el Estado pretende como secularidad termine degenerando en secularismo. En consecuencia, el espacio público debe ser tal, que por secular que se pretenda no termine siendo solo un hábitat amigable para los no creyentes, es decir, que estos no impongan, bajo el manto de la laicidad, un espacio hostil para los creyentes, un espacio de humanismo secular, que oculte una cuasi-religión. Tal espacio, indica Neuhaus, que exige que la dimensión religiosa del hombre se vea reducida a conciencia privada, con solo dos actores –Estado e individuo– podría ser el preludio de un velado totalitarismo y, en cualquier caso, un cierto «monopolio sobre el control de la vida pública»²².

²¹ R. J. NEUHAUS, *The Naked Public Square.- Religion and Democracy in America*, William B. Eerdmans Publishing Company (1984), Grand Rapids, Michigan, p. 80.

²² Esta distinción es la que permite un entendimiento perfectamente delimitado, no expansionista, del principio de laicidad. A este respecto, J. MARTÍNEZ-TORRÓN, “Transición democrática y libertad religiosa en España”, citado, pp. 201-202.

Visto lo anterior desde una perspectiva más amplia, la de la ciencia política, pienso que es acertado afirmar que «a la sociedad civil en su conjunto y a su praxis institucional les son ajenas las convicciones y las seguridades últimas y absolutas de salvación. Ellas pueden limitarse a aquellos valores políticos seculares últimos que posibilitan una convivencia en paz, libertad y justicia. Pueden permitirse ser un “Panteón”. Pero si alguien quiere reproducir después esta realidad en su propia conciencia, actuando como un pluralista «ilustrado», carecerá ya de conciencia y de toda convicción propia. Al final, conseguirá también derribar el Panteón: pues éste descansa sobre el fundamento de convicciones últimas e inamovibles relacionadas con los derechos y la dignidad de la persona humana»²³.

Parte de ese respeto al carácter específico y plural del espacio público pasa precisamente por el respeto a la fisonomía peculiar de muchas instituciones civiles, sin que se imponga sobre ellas el cliché de la estructura y las características propias del Estado democrático. En otras palabras: las instituciones sociales no tienen por qué ser micro-reproducciones del macro-modelo estatal. Gráficamente, se ha dicho que «empieza (...) a hablarse de “familias democráticas” sencillamente para indicar que se trata de familias en las que no se producen malos tratos, en las que cada uno de los miembros es tenido en cuenta. Sin percatarse de que el *humus* de la vida familiar debería ser el cariño mutuo, la ternura, la preocupación constante, *obligaciones* todas ellas (importa ir acuñando este término) que, a pesar de los esfuerzos de los jueces y psicólogos norteamericanos, no pueden exigirse por ley. Las familias, los grupos de amigos, no tienen por qué aspirar a convertirse en instituciones que funcionen según el sistema de “una persona, un voto”, sino que tienen que aspirar a algo distinto»²⁴.

Pero al mismo tiempo el espacio público no puede ser tal, que produzca la mínima sensación de hostilidad en los no creyentes, que en el día a día se verían rodeados de fuentes de legitimación y de moralidad que de hecho no comparten. Ahora bien, ¿quiere decir esto que los resultados de esas fuentes de legitimación y de moralidad arrojen siempre resultados que no puedan compartir? Indudablemente no es así. Y en cierta medida es más lo que jurídicamente creyentes y no creyentes comparten en el día a día, que aquello que les aleja. Por eso la laicidad cobra aquí un sentido muy determinado, que no excluye el debate y el encuentro de opiniones entre creyentes y no creyentes. Lo que excluye son los métodos antidemocráticos, las vías procedimentales ajenas a las exigencias constitucionales. Es natural que en democracia haya debate y diálogo. Y al mismo tiempo llama a la tolerancia, como valor que se

²³ M. RHONHEIMER, *Transformación del mundo*, Rialp, Madrid (2006), p. 99.

²⁴ A. CORTINA, *Alianza y Contrato.- Política, Ética y Religión*, Trotta, Madrid (2001), pág. 25.

residencia no tanto en la legislación cuanto la sociedad civil. Y llama también al respeto a la pluralidad, pero entendida en un sentido dinámico. Es decir: la pluralidad no significa sencillamente que haya diferentes tipos de personas, de ideas o de instituciones en el juego social; más radicalmente, significa que en la arena pública hay un conjunto de contendientes respetuosos de la tolerancia que pugnan unos con otros para definir –como indica Neuhaus con una comparación deportiva– de qué va el juego, cuáles son sus reglas y cuál su objetivo²⁵.

Sería ilusorio pretender en esa respetuosa contienda que cada persona se escindiera en dos mitades, su mitad ética pública y su mitad ética privada de convicciones religiosas. Porque la distinción entre éticas públicas y éticas privadas comienza a resultar engañosa: «toda moral es pública en la medida en que todas tienen vocación de publicidad, vocación de presentarse en público. Lo cual no significa que tengan vocación de estatalidad»²⁶. El debate ético público tienen elementos trascendentes y en ocasiones importantes implicaciones morales. Si no fuera así, en el fondo no sería un verdadero debate ético, sería sencillamente un conflicto de intereses irresoluble en el que a lo máximo se alcanza arreglos precarios²⁷. «Una sociedad de relativistas consecuentes caería muy pronto bajo la ley del más fuerte. Solamente hay respeto y tolerancia frente al que piensa de manera diferente, además de una verdadera capacidad de discusión y de diálogo, allí donde las convicciones se toman en serio, como expresión de la convicción subjetiva de que la propia convicción corresponde a la verdad»²⁸.

Y en cualquier caso, un espacio estatal o un espacio público forzosamente asépticos sitúa a parte de la ciudadanía en una posición desventajosa en el debate y en el diálogo. «El 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 esfera 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»²⁹.

2. LAICIDAD Y EL PROGRESO MORAL.

En el documento “Constitución, Laicidad y Educación para la Ciudadanía”, se pone la laicidad en conexión con la superación de determina-

²⁵ R. J. NEUHAUS, *The Naked Public Square.- Religion and Democracy in America*, citado, p. 84.

²⁶ A. CORTINA, *Alianza y Contrato.- Política, Ética y Religión*, citado, p. 142.

²⁷ R. J. NEUHAUS, *The Naked Public Square.- Religion and Democracy in America*, citado, p. 110.

²⁸ M. RHONHEIMER, *Transformación del mundo*, citado, p. 102.

²⁹ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, citado, p. 137.

dos males sociales, de los que se mencionan varios: la proscripción del aborto, la imposibilidad del matrimonio de personas del mismo sexo, el maltrato de la mujer, la ablación del clítoris y la discriminación por razón de sexo.

Pienso que en una exposición un poco exacta del tema ayudaría a no confundir nociones que podrían ser malinterpretadas.

Por ello, pienso que es necesario precisar que hoy y ahora en España la despenalización parcial del aborto es lo que es: una despenalización, y no un derecho ni una conquista de la laicidad que, de suyo, propiamente lo que hace es vedar la confusión entre fines religiosos y estatales, sin perjuicio de que el juicio moral y jurídico puedan y deban en ocasiones coincidir.

Cuestiones como el maltrato de la mujer o la mutilación genital femenina no creo que sean conquistas de la laicidad, sino más bien realidades que en su momento estaban remitidas al delito de lesiones, o a los delitos contra la vida en general, que por su gravedad han conducido afortunadamente a un tratamiento específico de política criminal en nuestro Código Penal, saliendo de un tratamiento genérico o de derecho común. Tampoco hay una relación directa entre laicidad y penalización específica de estas graves conductas. Ni siquiera porque la mutilación genital femenina guarde una relación directa con el Islam. La mutilación genital femenina es una terrible práctica que parece estar conectada con algunas costumbres tribales y étnicas y que ha sido afortunadamente condenada por algunos sectores representativos del mundo islámico³⁰.

E igualmente, la discriminación por razón de sexo es una profundización en las consecuencias de la igualdad jurídica, no una consecuencia de la laicidad, como tampoco lo fuera la abolición de la esclavitud, que fue sin duda otro avance en la conciencia jurídica y humana de la igualdad de todas las personas.

Situando, por tanto, cada elemento en su lugar, cabe concluir que no hay una ecuación directa laicidad=progreso moral, frente a religión=regresión moral y social. Hay muchos y graves errores imputables a sujetos y conciencias que han justificado y justifican acciones deplorables con razones religiosas. Lo que, desde luego, no sería de recibo tal vez — lo cual no es algo que haga expresamente este documento que se analiza — es transmitir una imagen que une las cosmovisiones religiosas con la incultura o la regresión. En este caso, la libertad de la que disfrutan sus componentes terminaría siendo una libertad de segundo orden, un elemento que en modo alguno ofrece una contribución valiosa a la sociedad. «En la medida en que los ciudadanos seculares estén convencidos de que las tradiciones religiosas y las comunidades de religión son, en cierto modo, una reliquia arcaica de las sociedades premodernas

³⁰ E. MEKAY, 'I thought Islam told us to do so', *Mail & Guardian On Line* (30 de noviembre de 2006), en línea, ref. 08.09.2007, disponible en web <http://www.mg.co.za/articlePage.aspx?articleid=291752&area=/breaking_news/breaking_news__africa/>.

que continúa perviviendo en el momento presente, sólo podrán entender la libertad de religión como si fuera una variante cultural de la preservación natural de especies en vías de extinción. Desde su punto de vista, la religión ya no tiene ninguna justificación interna. Y el principio de la separación entre la iglesia y el Estado ya sólo puede tener para ellos el significado laicista de un indiferentismo indulgente. Según la versión secularista, podemos prever que a la larga las concepciones religiosas se disolverán a la luz de la crítica científica y que las comunidades religiosas no serán capaces de resistir la presión de una progresiva modernización social y cultural. A los ciudadanos que adopten tal actitud epistémica hacia la religión no se les puede pedir, como es obvio, que se tomen en serio las contribuciones religiosas a las cuestiones políticas controvertidas ni que examinen en una búsqueda cooperativa de la verdad un contenido que posiblemente sea susceptible de ser expresado en un lenguaje secular y de ser justificado en un habla justificativa»³¹.

3. LAICIDAD Y MULTICULTURALIDAD.

Igualmente resulta oportuno aquí abordar el modelo de gestión de la multiculturalidad que aparece en el documento.

Como bien es sabido, la multiculturalidad es «la presencia en un mismo espacio de soberanía de grupos (no sólo de individuos) que se reclaman de diferentes identidades»³². La multiculturalidad puede remitir a dos modelos de gestión del hecho, dos modelos puros, no necesariamente reales, que son el multiculturalismo de coexistencia, con su concomitante política de reconocimiento (modelo que podríamos referir a la realidad canadiense), y la asimilación e integración, con su correlativo elemento de generación de una ciudadanía única (que nos remite al experimento francés)³³.

En el primer modelo, se podría adivinar una concepción de la democracia en la que resulta consustancial a ésta el respeto por el pluralismo al que apunta la tolerancia, siendo esta tolerancia contraria a una concepción dogmática de la democracia. En el segundo de los modelos, se deduce un concepto de democracia inevitablemente vinculada a la noción de derechos fundamentales y libertades públicas del individuo como límites cuya conculcación no podríamos aceptar.

³¹ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, citado, pp. 146-147.

³² J. DE LUCAS, "La(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos", en *La Multiculturalidad*, Cuadernos de Derecho Judicial, Consejo General del Poder Judicial, Madrid (2001), p. 62.

³³ J.A. SOUTO, "Multiculturalismo, Inmigración y Libertad Religiosa", en *Pluralismo Religioso y Libertad de Conciencia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 27-30.

Pues bien: a mi modo de ver, el documento “Constitución, Laicidad y Educación para la Ciudadanía” se sitúa en este último modelo, por cuanto el mínimo común ético –y la propia Constitución– parece no tanto un terreno apto para el debate público acerca de alcances y contenido desde diversas tradiciones y culturas, sino más bien como un elemento rígido que garantiza una esfera pública neutra y una vida privada multicultural y diversa.

Estamos ante dos visiones distintas de una misma sociedad democrática. Una de ellas entiende que la sociedad es un campo de juego abierto, donde los grupos intermedios y los ciudadanos pueden ir de acá para allá siempre que respeten las reglas mínimas que impone el juego democrático; sobre este patrón, la política legislativa articula medidas correctivas para garantizar la igualdad de oportunidades para todos y la no discriminación. La otra visión entiende que hay una cierta identidad creciente entre el Estado y la sociedad, de forma que el primero viene obligado no solo a garantizar un pluralismo político, sino que incluso debe promocionar otras formas de pluralismo y debe garantizar desde el comienzo la igualdad. En esta última visión de la democracia, se corre el peligro de que los ciudadanos, aun estando en ese mismo campo de juego al que antes me refería, terminen “desfilando” en lugar de “paseando”. En cualquier caso, concuerdo con la idea de que «[I]a mayor o menor homogeneidad ideológica o religiosa que exista en la sociedad brota de sí misma, correspondiendo a los poderes públicos garantizar, sencillamente, la pluralidad de opciones, pero no intentar cambiar la mentalidad social. Por tanto, el Estado no tiene que promover el cambio social desde el poder y mediante el Derecho, ni siquiera en aras de favorecer un pretendido progresismo, pluralismo de opciones o cualquier otro objetivo»³⁴.

4. LAICIDAD Y FUNDAMENTALISMO.

Al mencionar el contenido, extensión y consecuencias prácticas de la laicidad, en un párrafo autónomo del documento hace mención de los fundamentalismos monoteístas o religiosos. Voy a detenerme brevemente en esta cuestión.

“Constitución, Laicidad y Educación para la Ciudadanía” atribuye a los fundamentalismos monoteístas o religiosos sembrar fronteras entre los ciudadanos, frente a la laicidad, que precisamente genera un espacio de Integración.

La primera cuestión a apuntar es sencillamente de lógica. No todo fundamentalismo religioso es monoteísta. Aunque hay una asociación bastante

³⁴ A. GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, “Principios y fuentes del Derecho eclesiástico del Estado”, *Derecho Matrimonial Canónico y Eclesiástico del Estado* (M.A. JUSDADO dir.), Colex, Madrid (2006), p. 228.

acentuada entre ambas por parte de algunos pensadores³⁵, sería excepción el fundamentalismo hindú. En todo caso, será solo una pequeña parte del monoteísmo total: no son términos que podamos asociar a la ligera.

La segunda cuestión es de concepto. En puridad científica es necesario distanciar los términos “fundamentalismo” y “religión”, con el fin de integrar en el problema del fundamentalismo otras tendencias no menos importantes y no menos divisorias, como es el fundamentalismo secularista.

El fundamentalismo viene asociado en los estudios de sociología de las religiones³⁶ a cuatro rasgos o características principales: principio de inerrancia de un libro o texto, considerado ese libro como una totalidad de sentido y de significados; principio de ahistoricidad de la verdad contenido en ese libro o texto de carácter superior, de forma que el mensaje contenido no puede ser adaptado a las cambiantes condiciones de la sociedad humana, sino que es ésta la que debe adaptarse a ese texto; principio de superioridad de la ley divina respecto de la humana, o superioridad de una ley sacralizada que ofrece un modelo de sociedad perfecta y superior a cualquier otra; y, por último, principio de la supremacía del mito de la fundación, un mito verdadero de los orígenes que tiene la función de señalar el carácter absoluto del sistema.

«El fundamentalismo racionaliza una verdad —para él universal— y de esta racionalización deduce el derecho de imponerla a los demás»³⁷. El fundamentalismo remite a un principio de interpretación, de rigidez interpretativa que no necesariamente tiene derivaciones o consecuencias políticas, mientras que el integrismo va más allá, traduciendo las valencias religiosas en formas de acción política y jurídica³⁸. Por eso, por ejemplo, existe el integrismo budista, pero no el fundamentalismo, en dicha religión.

Pues bien, bajo estas premisas la doctrina especializada estima, por poner un ejemplo de esa disociación entre fundamentalismo y monoteísmo, que el catolicismo no puede con facilidad convertirse en una forma de fundamentalismo. Y esto se debe a que, con respecto a las otras tres religiones (islamismo, judaísmo e hinduismo), «en la Iglesia católica rige un principio de funcionamiento de las organizaciones religiosas que en muchos aspectos parece constituir una suerte de antídoto a las tendencias fundamentalistas»³⁹. En el

³⁵ J. VOLPI, “Expulsar a Dios de las escuelas”, en *El País* (26 de enero de 2004).

³⁶ E. PACE, R. GUOLO, *Los Fundamentalismos*, Siglo Veintiuno Editores, México (2006), pp. 10-11.

³⁷ R. NAVARRO-VALLS, “Los Estados frente a la Iglesia”, *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Ariel, Barcelona (2003), p. 39.

³⁸ U. ECO, *Cinco escritos morales* (trad. H. Lozano Miralles), Lumen, Barcelona (1998), pp. 125-127.

³⁹ E. PACE, R. GUOLO, *Los Fundamentalismos*, citado, p. 87.

catolicismo, entre el creyente y la palabra del Libro se interpone la autoridad del magisterio de la Iglesia y de la tradición, de forma que la autoridad del libro es interpretada por un cuerpo de especialistas, legitimado por una autoridad superior. A ello, es necesario añadir que la autoconciencia de la Iglesia católica —no así por ejemplo la conciencia que el Islam tiene del cristianismo— supera la consideración de la centralidad del libro revelado⁴⁰. Añadiré a estas consideraciones, que pretenden delimitar con exactitud el alcance del fundamentalismo, que vale la pena atender al análisis del problema tal como lo refleja la Recomendación 1396 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa «Religión y Democracia», que residencia el fundamentalismo no tanto en las religiones cuanto en sus componentes o incluso en la sociedad, en general⁴¹.

Al mismo tiempo, un entendimiento más preciso del fundamentalismo permite, tal como anunciaba, revisar el fundamentalismo secularista. Entiendo por tal la tendencia a la equiparación entre la sociedad y el Estado expresada en términos de una peculiar forma de relación entre religión y poder político, entre ética y comportamiento social. El fundamentalismo secularista tiene un libro sacralizado, que suele coincidir con textos jurídicos constitucionales, mantiene una cierta ahistoricidad de la solución político-jurídica alcanzada a partir del parámetro de una sociedad plural, manifiesta la superioridad de la democracia sobre cualquier otro sistema de gobierno y sostiene bajo diversas formas la supremacía del mito de la fundación, cifrado en una revolución (es el caso de Francia) de un éxodo (es el caso Norteamericano)⁴² o en el comienzo de una nueva etapa política (es el caso español que cifraría el mito fundacional en la II República española). Otros dos mitos que sustentan también el fundamentalismo secularista son el progreso indefinido y la racionalidad como

⁴⁰ En concreto, el Catecismo de la Iglesia Católica señala en su número 108: *Sin embargo, la fe cristiana no es una "religión del Libro". El cristianismo es la religión de la "Palabra" de Dios, "no de un verbo escrito y mudo, sino del Verbo encarnado y vivo" (S. Bernardo, hom. miss. 4,11). Para que las Escrituras no queden en letra muerta, es preciso que Cristo, Palabra eterna del Dios vivo, por el Espíritu Santo, nos abra el espíritu a la inteligencia de las mismas (cf. Lc 24,45).*

⁴¹ «9. El extremismo religioso, que alienta la tolerancia, la discriminación y/o la violencia es también síntoma de una sociedad enferma y hace peligrar la sociedad democrática. En la medida en que compromete el orden público, debe ser combatido con todos los medios acordes con el Estado de Derecho, y puesto que es la expresión de un malestar social, solo puede afrontado si las autoridades abordan los problemas reales de la colectividad». Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, *Recomendación 1396* (1999), en línea, ref. 08.09.2007, disponible en web <<http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta99/EREC1396.htm>>.

⁴² Sobre la interesante cuestión de los mitos fundacionales, resulta muy esclarecedor J. GUNN, "Mitos fundacionales: 'libertad religiosa' en los Estados Unidos y 'laicidad' en la República Francesa", *Revista General de Derecho Canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado*, n° 4 (2004), en línea, por suscripción, ref. 17.09.2007, disponible en <http://www.iustel.com/v2/revistas/detalle_revista.asp?id=2&id_noticia=402154&id_categoria=6744&texto=>>.

base de las decisiones públicas. En este orden, resulta ya suficientemente conocido y examinado el fundamentalismo secularista americano, que surge desde la teoría del liberalismo rawlsiano⁴³ y que adopta diversas manifestaciones o grados de expresión y compulsión⁴⁴. En una primera manifestación, quizá no muy técnica, se manifiesta el fundamentalismo secular liberal en la adopción de ideologías y prácticas denominadas “políticamente correctas”. Así, en muchos *campuses* de América de Norte, la carrera académica o investigadora puede ser puesta en muy serio peligro si el/la investigador/a o el/la profesor/a es acusado y condenado (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 ciencia experimental y racionalismo secular, pero adoptando una visión provisional y pragmática de la función de la razón en la vida del hombre. A mi modo de ver, parte de las influencias que se detectan en el documento que se examina aquí probablemente guarden una cierta relación con el fundamentalismo secularista, cuyo elemento de propagación, en hipótesis, podría ser precisamente la “Educación para la Ciudadanía”.

⁴³ P.F. CAMPOS, «Secular Fundamentalism», *Columbia Law Review*, vol. 94 (1994), pp. 1814 y ss.

⁴⁴ Para esta descripción explicativa sigo D.O. CONKLE, «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 transposición 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». R. SPAEMANN, «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 <http://www.fundacioniberdrola.org/PDF/eysc_7-spaemann.pdf>.

5. EDUCACIÓN PARA LA CIUDADANÍA.

Abordo el elemento del documento “Educación para la Ciudadanía” (EpC), materia que considero una patente necesidad⁴⁵.

Es cierto que «el valor y la necesidad de la educación cívica —educación para la democracia, la paz, la justicia social, los derechos humanos— se suele evocar en tiempos de crisis y dificultad. Hay varios hechos que parecen imponer la necesidad de repensar la ciudadanía y la educación a ella encaminada como esperanza para curar los males de nuestra sociedad. Así, encontramos factores como el incremento del racismo y xenofobia ante el choque que supone la emergente sociedad multicultural, el absentismo político, el resurgimiento de los nacionalismos extremistas en un mundo que —paradójicamente— camina hacia la globalización, propiciada por los cambios económicos, tecnológicos y de comunicación, el consiguiente renacer de un civismo internacional y el empeño en la creación de una ciudadanía supranacional —como en el caso de la Unión Europea— que demanda conciliar identidad y pluralidad de culturas para construir una sociedad multicultural»⁴⁶.

Hay una compartida convicción de politólogos y pedagogos de que «la salud y estabilidad de los sistemas democráticos actuales no depende sólo de condiciones estructurales, sino también de las actitudes de los ciudadanos: de su sentido de identidad y habilidad para articular ámbitos de identificación diversos, nacional, regional, étnico o religioso; de su capacidad para tolerar y trabajar junto a personas diferentes; de su disposición para participar en el proceso político y consecución del bien público y para asumir una responsabilidad personal ante cuestiones tales como la salud, el medio ambiente, etc.»⁴⁷

Según algunos datos de que disponemos, nuestra juventud padece un acusado déficit de mentalidad democrática volcada en la actuación y el compromiso políticos. A modo de ejemplo, un estudio de la Fundación BBVA denominado “Estudio sobre los universitarios españoles” que se hizo público en noviembre de 2006, señala que los jóvenes universitarios parecen encontrarse distanciados de los partidos políticos; su participación cívica tiende a

⁴⁵ Entre los trabajos recientemente publicados, desde el punto de vista del Derecho eclesiástico del Estado, C. GARCIMARTÍN, “Neutralidad y Escuela Pública: a propósito de la educación para la ciudadanía”, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n. 14 (2007); J.M. MARTÍ SÁNCHEZ, “La ‘educación para la ciudadanía’ en el sistema de la Ley Orgánica de Educación (una reflexión desde la libertad religiosa)”, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n. 10 (2006).

⁴⁶ C. NAVAL, “Introducción”, en *La Educación Cívica Hoy.- Una aproximación multidisciplinar* (C. NAVAL y J. LASPALAS editores), Eunsa, Pamplona (2000), p. 10.

⁴⁷ G. JOVER OLMEDA, “Educación y Ciudadanía: el compromiso cívico de los jóvenes españoles”, en *La Educación Cívica Hoy.- Una aproximación multidisciplinar*, citado, p. 288.

canalizarse a través de formas más individuales y menos institucionales. El distanciamiento respecto a los partidos, que se refleja entre otros en un nivel muy bajo de afiliación, se complementa con un cierto sentimiento de “no contar” para la clase política. En una escala de 0 a 10, donde 0 significa que los partidos políticos no tienen nada en cuenta los intereses de la gente como él/ella y 10 que los tienen muy en cuenta, la media es de 3.8. En general, los jóvenes manifiestan poca confianza hacia las instituciones democráticas, como revela el hecho de que políticos y jueces se encuentran en la mitad más baja del grado de confianza en una tabla en la que médicos y científicos inspiran una gran confianza a los universitarios⁴⁸.

Desde otra perspectiva, «[e]s opinión común entre el profesorado y los padres la existencia de una crisis de valores en la que viven permanentemente nuestros alumnos e hijos. Periclitado el modelo único de valores ofrecidos a la juventud no se ha sabido inventar un recambio y la realidad es que nuestros jóvenes y adolescentes andan perdidos en un mundo donde valores y contravalores se ofrecen al mismo nivel, esperando que su pensamiento crítico les ayude a discernir y elegir libremente entre unos y otros»⁴⁹.

La EpC iría más allá de una transmisión de conocimientos teóricos; en efecto, «la formación cívica (...) no consiste en una información teórica que hubiera que impartir en unas clases determinadas del currículo escolar. Se trata de aprender *el oficio de la ciudadanía*. Porque, efectivamente, la ciudadanía es una especie de saber artesanal, un *craft*, hecho de capacidades del diálogo, de mutua comprensión, de interés por los asuntos públicos y de prudencia a la hora de tomar decisiones. Se trata de un conocimiento práctico que sólo se puede adquirir en comunidades vitales cercanas a las personas mismas, como la familia, el colegio, la parroquia, el club juvenil o la universidad. El aprendizaje se integrará realmente en tales comunidades si descubre que en ellas hay unas prácticas que apuntan a lo bueno y lo mejor, si vislumbra que son grupos armónicos y abiertos que valoran a las personas por sí mismas y que tienen finalidades de mejora ética y social»⁵⁰.

En consecuencia, la EpC se nos presenta como un modelo de educación que alcance realmente ese “para” y supere una educación *sobre* o *a través* de

⁴⁸ Fundación BBVA, Unidad de Estudios Sociales y de Opinión Pública, *Estudio sobre los universitarios españoles*, Nota de Prensa del Departamento de Comunicación, [en línea] [ref. 06/03/2003], disponible en documento vinculado a <w3.grupobbva.com/TLFB/dat/np_universitarios_06.doc> pp. 22-24.

⁴⁹ A. SANZ MORENO, “Educación para la ciudadanía en la L.O.G.S.E.”, en *La Educación Cívica Hoy.- Una aproximación multidisciplinar*, citado, p.338.

⁵⁰ A. LLANO, “Humanismo cívico y formación ciudadana”, en *La Educación Cívica Hoy.- Una aproximación multidisciplinar*, citado, p. 100.

la ciudadanía. «Por educación *sobre* la ciudadanía entendemos que se trata de dotar a los estudiantes con el suficiente conocimiento y comprensión de la historia nacional y de las estructuras y procesos de gobierno y de la vida política. Educación *a través* de la ciudadanía en cambio, implica un aprendizaje activo, a través de experiencias participativas y activas en la escuela o en la comunidad local y más allá. Este aprendizaje refuerza el componente cognitivo. Y por fin, educación *para* la ciudadanía, implica los dos niveles anteriores y supone equipar a los estudiantes con una dotación (conocimientos, habilidades y aptitudes, valores y disposiciones o actitudes) que les hace capaces de participar activa y sensiblemente en los papeles y responsabilidades que deben afrontar en sus vidas adultas. Este nivel relaciona la Educación Cívica con la experiencia educativa completa de los estudiantes»⁵¹.

La experiencia comparada acerca de la articulación de la EpC en nuestro entorno europeo⁵² muestra que puede enfocarse de distintas maneras, en función de los niveles educativos y de la organización del *currículum* correspondiente. Puede ofertarse como materia independiente obligatoria u optativa o integrada en una o más materias, como la historia o la geografía. También se constituye como tema de educación transversal. Respecto de los objetivos y contenidos básicos de la asignatura en la experiencia comparada europea, se extrae como síntesis tres grandes categorías: (1) objetivos dirigidos a desarrollar en los alumnos una cultura política, adquiriendo conocimientos teóricos sobre los derechos humanos y la democracia, familiarizándose con el funcionamiento de las instituciones políticas y sociales, apreciando la diversidad cultural e histórica; (2) objetivos relativos al desarrollo de actitudes y valores necesarios para convertirse en ciudadanos responsables, aprendiendo para ello a respetarse y respetar a los demás, a escuchar y resolver conflictos de forma pacífica, a contribuir a que los individuos convivan en armonía, desarrollando valores acordes con una sociedad plural, construyendo una imagen de sí mismo positiva; (3) objetivos para estimular la participación activa de los alumnos que les permitan implicarse en la vida de la comunidad escolar y local, y adquirir las competencias necesarias para participar en la vida pública de forma responsable, constructiva y ética.

Lo cierto es que, no obstante la importancia de esta materia, se ha producido un desencuentro social importante con motivo de su aparición como asignatura específica no transversal.

Parte del desencuentro entre diversos sectores sociales acerca de la EpC

⁵¹ C. IRIARTE, C. NAVAL, "La educación para la ciudadanía como transversal: un estudio crítico", en *La Educación Cívica Hoy.- Una aproximación multidisciplinar*, citado, p. 251.

⁵² Eurydice (red europea de información en educación), *La educación para la ciudadanía en el contexto escolar europeo*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid (2005), pp. 17 y ss.

se podría situar, de fondo, en la concepción y articulación de la ética, dividida tajantemente en pública y privada. En cierto modo, resulta esclarecedor el análisis de Llano, cuando indica que bajo este prisma de escisión «la ética pública sería puramente procedimental, y se agotaría en el cumplimiento de las normas constitucionales y en el respeto del derecho positivo. En cambio, la ética personal se vería relegada exclusivamente al cerco privado, sin ninguna manifestación política o económica. Cuando lo cierto es que sólo hay una ética que, ciertamente, presenta aspectos privados y aspectos públicos, que no son delimitables entre sí de modo neto, ni se deben separar de manera drástica»⁵³.

Quizá otra parte del desencuentro radica en los aspectos técnico-pedagógicos de la asignatura. En efecto, la fricción estaría en la confianza educativa depositada en un recurso, la educación formal, lo cual «no deja de ser una visión demasiado estrecha de la virtualidad educativa de otros agentes como la familia, los medios de comunicación, las organizaciones no gubernamentales, las instituciones administrativas y políticas locales o la sociedad en general»⁵⁴.

En cualquier caso, pienso que resulta importante para todos separar o deslindar adecuadamente los objetivos de los resultados efectivos. Quiero decir con ello que los loables propósitos que persigue la EpC podrían no lograr sus propósitos efectivos. La vida del alumno en un entorno multicultural como el nuestro no depende solo de la escuela. Los medios de comunicación y el mercado podrían distorsionar de modo significativo el proceso de libre aprendizaje del alumno, que se vería envuelto en mensajes diversos, cuando no abiertamente contrarios, ya en su mismo contenido, ya en sus consecuencias. En tal sentido, me parece que resultan de aplicación aquellas afirmaciones que desde la Ciencia social y la pedagogía se han realizado respecto de un experimento social cercano a la EpC, que es la escuela única de titularidad estatal o escuela pública: «La crisis de confianza en las escuelas públicas, tan evidente hoy día, debe gran parte de su irracionalidad a las exageradas esperanzas que se han depositado en ella durante el último siglo y medio. Hemos supuesto que nuestras escuelas iban a desterrar el crimen y las divisiones sociales, que iban a hacer que nuestros hijos fueran mejores de lo que hemos sido nosotros. Horace Mann y otros más nos prometieron eso y les creímos. No es ninguna sorpresa que las sugerencias de que la escuela pública debe diversificarse, de que debe acabarse con el «monopolio de la enseñanza pública», o de que hay que desestablecer este cristianismo secularizado de nuestra sociedad, provo-

⁵³ A. LLANO, "Humanismo cívico y formación ciudadana", en *La Educación Cívica Hoy.- Una aproximación multidisciplinar*, citado, pp. 108-109.

⁵⁴ C. IRIARTE, C. NAVAL, "La educación para la ciudadanía como transversal: un estudio crítico", en *La Educación Cívica Hoy.- Una aproximación multidisciplinar*, citado, pp. 265-266.

quen hoy la más honda preocupación y confusión»⁵⁵.

Por otro lado, pienso que las orientaciones concretas del área y de las diversas modalidades de la EpC en nuestro país exceden de forma significativa los objetivos que he enunciado anteriormente, relativos a la experiencia comparada europea. El Real Decreto 1631/2006 de 29 de diciembre, por el que se establecen las enseñanzas mínimas correspondientes a la Educación Secundaria Obligatoria, adopta una terminología con connotaciones ideológicas, al trasladar la violencia doméstica a la violencia de género, al introducir la asignatura Educación ético-cívica de cuarto curso un bloque 2 sobre identidad y alteridad que incluye la educación afectivo-emocional, con sus posibles implicaciones en materia de educación sexual. La EpC y los derechos humanos de primer curso a tercer curso tiene igualmente un bloque 2 sobre relaciones interpersonales y participación que incide de nuevo en afectos y emociones, en las relaciones entre hombres y mujeres (sin mencionar las relaciones sexuales) y analizando los prejuicios homófobos sin señalar ni su contenido ni su extensión.

A este respecto, creo interesante señalar que el Dictamen del Consejo de Estado, relativo al Real Decreto por el que se establecen las enseñanzas mínimas correspondientes a la Educación Secundaria Obligatoria, señalaba que «el real decreto sometido a consulta debe tener en cuenta que no puede formar parte de los aspectos básicos del sistema educativo, sustraídos a la libertad de enseñanza garantizada en el artículo 27 de la Constitución, la difusión de valores que no estén consagrados en la propia Constitución o sean presupuesto o corolario indispensables del orden constitucional»⁵⁶. En qué medida el contenido de la asignatura, en su contenido expositivo y en su evaluación, superan la difusión de valores consagrados en la Constitución, es algo que cabe sospechar que podría suceder, si la interpretación de la Constitución y sus valores se orienta en direcciones determinadas, que incorporaran elementos ideológicos concordantes con la Constitución, pero no necesariamente exigidos por ella.

Algunos padres y alumnos han anunciado o han comenzado a ejercer su objeción de conciencia a la asignatura. Los motivos de desencuentro tal vez podrían sintetizarse en dos. El primero es el debate ideológico acerca de los fundamentos, extensión y contenido de ese “mínimo común ético” que late en la EpC y que está presente de modo explícito en el documento. Se hubiera requerido un mayor diálogo acerca de este elemento. El segundo elemento de

⁵⁵ CH. L. GLENN, *El Mito de la Escuela Pública. Encuentro, Madrid (2006)*, p. 125.

⁵⁶ Consejo de Estado, Número de expediente: 2521/2006 (Educación y Ciencia), Referencia: 2521/2006, Asunto: Proyecto de Real Decreto por el que se establecen las enseñanzas mínimas correspondientes a la Educación Secundaria Obligatoria, Fecha de Aprobación: 21/12/2006, en línea, ref. 08.09.2007, disponible en web <http://www.boe.es/g/es/bases_datos_ce/doc.php?coleccion=ce&id=2006-2521>.

división es la educación sexual. Pienso, tal vez no sea así, pero da esa apariencia, que en ocasiones los Reales Decretos de desarrollo parecen haber suprimido la expresión sexual o sexualidad, sustituyéndola por expresiones más generales o equivalentes, pero la cuestión de fondo, es decir, la educación de la sexualidad, es una cuestión que un buen colectivo de padres entiende conectada con fundamentos antropológicos cuestionables.

Son muchas las cuestiones que exigirían un examen detenido acerca de la existencia y las condiciones que permiten calificar este rechazo de la asignatura como una forma de objeción de conciencia, pero ese análisis escapa a los propósitos de este artículo. Muy brevemente, pienso que nada obsta desde el punto de vista jurídico para que en muchos casos estemos en presencia de formas de objeción de conciencia, al margen de que esos padres y alumnos se encuentren vinculados a colectivos que promueven el rechazo a la asignatura, de igual forma que la pertenencia a un colectivo pacifista no es obstáculo para estimar que un sujeto concreto es objetor al servicio militar.

Respecto a otros elementos que rodean la objeción de conciencia a la EpC, resumiré algunas ideas básicas.

De entrada, en primer lugar, creo necesario decir que la palabra última acerca de si hay o no contenidos objetables no la tiene el propio Ministerio de Educación, sino los padres y los alumnos objetores. Es decir: la regulación para el Ministerio puede resultar neutral en sus propósitos y en su contenido pero, con independencia de su neutralidad, puede producir lesiones en derechos fundamentales y éste es el criterio por el que debemos desde fuera analizar en conflicto⁵⁷.

En segundo lugar, creo importante subrayar que esta forma de objeción de conciencia tiene un doble engarce constitucional. Por un lado, en contenido del artículo 16.1 de la Constitución; por otro, el contenido del artículo 27.3 del mismo texto fundamental. Téngase en cuenta que además la función integrativo-interpretativa del artículo 10.2 de la Constitución nos remite a una interpretación amplia, que no abarca solo los estrictos aspectos religiosos, sino en general el respeto a las creencias y a la moral de los padres o, incluso, tal como enuncia la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea en su artículo 14.3, el respeto a las convicciones pedagógicas de los padres.

En tercer lugar, es evidente que nos movemos ante una potencial o real forma de objeción de conciencia que carece de previsión legal expresa, dado que el Estado no ha tenido a bien establecer cláusulas de conciencia a todo o

⁵⁷ Sobre el tema de las leyes neutrales y la infracción de la libertad religiosa, J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, "Límites de la libertad religiosa", en *La libertad religiosa en España.- XXV años de vigencia de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio (comentarios a su articulado)* (A.C. ÁLVAREZ CORTINA, M. RODRÍGUEZ BLANCO, coords.), Comares, Granada (2006), pp. 103-106.

a parte del contenido curricular de la EpC. En consecuencia, y siguiendo el esquema de tratamiento jurídico establecido por el Tribunal Constitucional español, sólo cabe la estimación directa de esta forma de objeción a través del reconocimiento por parte de la jurisprudencia, de modo semejante a como se operó dicho reconocimiento en la STC 53/1985 Fundamento Jurídico 14: «por lo que se refiere al derecho a la objeción de conciencia (...) existe y puede ser ejercido con independencia de que se haya dictado o no tal regulación. La objeción de conciencia forma parte del contenido del derecho fundamental a la libertad ideológica y religiosa reconocido en el artículo 16.1 de la Constitución y, como este Tribunal ha indicado en diversas ocasiones, la Constitución es directamente aplicable, especialmente en materia de derechos fundamentales».

En cuarto y último lugar, el disenso pacífico que plantea la objeción de conciencia a la asignatura no vendrá solucionado, en mi opinión, por la posibilidad de que los centros docentes privados adapten la asignatura al propio ideario. Creo que esa pretendida solución olvida que la mayoría de los alumnos estudian en centros públicos y que también los padres de esos alumnos tienen el derecho a que sus hijos reciban una formación conforme con sus creencias.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN.

Como ha quedado reflejado en las páginas precedentes, “Constitución, Laicidad y Educación para la Ciudadanía” es un documento que aporta muchos puntos de reflexión acerca de las premisas y presupuestos del Derecho eclesiástico del Estado español. Cuestiones que podrían considerarse pacíficas y establecidas, tales como la concepción de nuestro diseño constitucional, el equilibrio entre la igualdad y la libertad como elementos vertebradores del sistema de derechos fundamentales, el alcance de los derechos de libertad religiosa, el papel del principio de cooperación en su coordinación con los demás principios del Derecho eclesiástico del Estado, la concepción de la laicidad más allá de las estrictas exigencias constitucionales, el diálogo social de los ciudadanos que conforma las tendencias jurídico-políticas, y un largo etcétera, parecen despertar reclamando que repensemos una vez estos temas con un poco de detenimiento. En cualquier caso, pienso que la reflexión que reabre el documento debe procurar huir de los tópicos, de las conclusiones fáciles y aparentemente felices, y que esté abierta —siempre debe estarlo— a los datos y realidades del pensamiento y del derecho de otros países de nuestro entorno.