

PREFACIO

Qué habría que entender por Estado laico parece haberse convertido en cuestión decisiva. Al fin y al cabo no es un problema meramente español, en una Europa que se inicia en inéditas vías de interculturalidad. Francia revisa su laicismo republicano; Turquía invoca a Atatürk, intentando convertir el suyo en patente de entrada en la Unión; Italia relaja la pasada virtualidad de lo laico para aglutinar a uno de sus polos políticos... La experiencia parece susceptible de estudio provechoso, no sólo para el historiador, sino también para el jurista y el politólogo.

El Estado laico no figuraba en el orden del día de la —al menos, en su momento...— alabada transición democrática española. La razón es bien sencilla. Quienes protagonizaron ese momento histórico lograron ponerse de acuerdo en lo que no querían, renunciando inteligentemente a la imposible suscripción de un modelo acabadamente compartido. Esto puede restar algo de épica a aquel mítico consenso, pero —al fin y al cabo— ya Hans Kelsen había animado a entender la Constitución como instrumento para una legislación negativa, más que como estático modelo de desarrollo normativo. Lo que los españoles de la transición democrática no querían les venía dictado por el pasado; estar de acuerdo en lo que no se quiere resulta decisivo para poder compartir el futuro.

No querían unas fuerzas armadas que se consideraran depositarias de las esencias patrias, hasta el punto de sentirse legitimadas para irrumpir por vía golpista en el quehacer de los políticos.

Ya había habido suficientes pronunciamientos militares desde el siglo XIX, y ahora se trataba de intentar salir de las secuelas del más tardío de ellos. Sólo el Tribunal Constitucional, como instrumento de legislación negativa, estaría autorizado a poner en cuestión el derecho positivo emanado de los poderes del Estado. La Constitución se gesta con un fondo de ruido de sables, felizmente archivados en apenas dos años con la vacuna del tejerazo.

No querían un Estado centralista que tuviera en pie de guerra, política o incluso terrorista, a los nacionalistas periféricos. Una vez más, la Constitución se gestó con la conciencia de no saber hacia dónde se iba, pero sí de dónde se quería salir. Se negaba un federalismo soberanista, pero sin que importara demasiado que lo autonómico produjera resultados equiparables. Se soñaba con que la ETA fuera una mera respuesta al rígido centralismo franquista, destinada a evaporarse sin pretender consumir la independencia de un miniestado leninista. Aún hay quien está en ello...

No querían un Estado confesional, pese a que tal modelo había marcado casi en su totalidad la trayectoria de la España constitucional desde Cádiz, y aun admitiendo que el planteamiento de la cuestión religiosa por la segunda república no pudo ser más desafortunado. En consecuencia, sería la aconfesionalidad, más que la laicidad, la que protagonizara inicialmente el nuevo modelo. Se imponía una vez más el rechazo compartido.

La transición democrática española no se limitó, sin embargo, a demarcar negativamente el perímetro de lo admisible. Frente a la propuesta de un texto constitucional corto y centrado en la arquitectura de los poderes, se acabó concediendo un generoso espacio de decenas de artículos al reconocimiento de unos derechos, capaces de marcar una positiva y elocuente diferencia con el pasado franquista. Se arbitró en su defensa el recurso de amparo constitucional de raigambre mexicana, lo que abrió un horizonte positivo de notable alcance. Por si fuera poco, atentos a la crítica marxista de las libertades formales, se recibió en el artículo 9.2 la experiencia constitucional italiana, que animaba a

lograr que la libertad y la igualdad de los individuos y los grupos fueran reales y efectivas.

El despliegue de la libertad religiosa en la jurisprudencia constitucional española supera con creces una mera aconfesionalidad, para patentar el concepto de laicidad positiva, destinado a descartar el negativo laicismo de pasados tiempos. La efectividad de la libertad religiosa encontrará apoyo en un principio explicitado en el propio texto constitucional: la cooperación con las confesiones, que no buscaría provocar un paisaje social más uniforme o paritario, sino apoyar de modo consiguiente las preferencias que expresaran los propios ciudadanos. Todo ello abre durante veinticinco años un interesante panorama, capaz quizá de servir de dato comparativo en marcos geográficos y políticos diversos.

El problema de las transiciones es, sin embargo, establecer cuándo pueden considerarse cerradas. En el caso español, la legalización del partido comunista (pese a las seguridades brindadas en contrario a los militares del momento) marcó un primer momento decisivo. Pronto, sin embargo, se dio por sabido que más de uno (incluso coronado) no la entendería consumada hasta que la izquierda llegara al gobierno a través de las urnas. El cambio fue recibido con el optimismo de una mayoría de edad. Nadie imaginaba que, no sólo desde la izquierda, sino desde el mismo partido que protagonizó tal evento histórico, se llegaría a considerar aún inacabada la transición. Sin embargo, el dilema entre ruptura y reforma, que parecía definitivamente resuelto a favor de la segunda, intentaría reabrirse.

El socialismo español había logrado mantenerse durante cuatro legislaturas en el poder, apoyado en un discurso marcado por la dialéctica derechas-izquierdas y por el recelo hacia un Estado de bienestar presuntamente en peligro en caso de re-cambio. Su primera derrota electoral, por estrecho margen, se vio luego rubricada por una inesperada mayoría absoluta de sus adversarios. Esto acabará llevando a plantear un drástico recambio generacional que pone en solfa la misma transición democrática. Ésta, más que superar gallardamente un atasco de decenios, se habría limi-

tado a vadear provisionalmente un posfranquismo que seguiría necesitado de definitiva ruptura. La memoria histórica sustituyó así el discurso de la reconciliación patentado por el comunismo del exilio, que apelaba a un generoso olvido. Una vez demostrado que la derecha podía ganar incluso por mayoría absoluta, se busca una nueva dialéctica argumental. La laicidad puede convertirse sorprendentemente en el término decisivo, pese a que nunca había figurado en el léxico político español de los últimos decenios.

Se recogen aquí hasta quince trabajos fruto del debate académico planteado, de modo particular en los últimos cinco años.

A la hora de abordar las raíces del problema, el liberalismo político de John Rawls se ha convertido en uno de los puntos de referencia. Su aceptación de los credos religiosos como propuestas éticas comprensivas, susceptibles de integración en un consenso entrecruzado, parece bastante acorde con el concepto de laicidad positiva patentado por la jurisprudencia constitucional española. Los que, por el contrario, se muestran partidarios de un laicismo entendido como laicidad pendiente pretenden, por su parte, desactivar los restos de una confesionalidad sociológica apelando de modo drástico a su distinción entre ética pública y privada. Resucita a la vez la tensión entre la presunta afinidad de la democracia con el relativismo ético (de Kelsen a Rorty) y su vinculación a unos derechos fundamentales capaces de limitar al Poder Legislativo. El debate sobre la tolerancia, con la problemática coexistencia de libertad y verdad como fondo, resulta expresivo al efecto.

El diseño del Estado laico da entrada al desarrollo llevado a cabo por la jurisprudencia constitucional española, en torno a la novedosa opción por una cooperación con las confesiones religiosas, alejada de las propuestas de drástica separación esgrimidas por el laicismo. La presencia hegemónica de la Iglesia católica, de la que la propia Constitución acabó levantando acta, excita cierta sensibilidad hacia posibles desigualdades de trato. En el fondo late la tensión entre el modelo liberal que confía a la

sociedad la configuración de la moral positiva y el recelo hacia una confesión religiosa a la que se percibe como poder fáctico. La idea de que la victoria electoral confiere legitimidad para alterar la moralidad social vigente llega a cobrar aires de despotismo ilustrado, llamado a rescatar a la sociedad del oscurantismo. Será ahora Habermas el que centre el debate, al sorprender con su denuncia de que el creyente resulta tratado de modo desigual por un Estado liberal poco consciente de sus internas contradicciones.

Los trabajos agrupados en la tercera parte abordan el papel de la religión en el ámbito público. Se parte de un análisis previo sobre la mutua relación entre un racimo de conceptos: privado, público, social, estatal, servicio, beneficio... Desde el ámbito católico se experimenta un notable déficit de laicidad, fruto de un clericalismo ancestral. La existencia de un laicismo autoasumido, que lleva al laico católico a considerar impropio llevar sus convicciones al ámbito público, suscita en la jerarquía católica una preocupación que se plasma en documentos merecedores de comentario, ya que pueden brindar un interesante caso práctico sobre la dimensión sociológica del modelo jurídico analizado.