



RELIGIÓN Y POLÍTICA

(A propósito del Estado laico)

Luis Prieto Sanchís

1. SOBRE LA DEFINICIÓN RELIGIOSA DEL ESTADO

En los últimos tiempos y con motivo de algunas iniciativas políticas o legislativas, como la relativa al matrimonio entre homosexuales, la enseñanza de la religión en la escuela pública o las subvenciones económicas a la Iglesia Católica, parece haber tomado nuevos bríos la vieja polémica acerca del laicismo, acerca de si el Estado español es o debe ser laico y de cuáles son las consecuencias que de tal definición han de derivarse. Debates que hasta hace poco parecían circunscribirse al ámbito especializado o académico, se han instalado cotidianamente en las páginas de los periódicos y en los discursos o declaraciones de políticos más o menos destacados; y, si bien por fortuna no han alcanzado el grado de virulencia que tuvieron en algunos periodos de los siglos XIX y XX, la cuestión de fondo sigue siendo aproximadamente la misma: la actitud que el Estado –y se subraya siempre que el Estado laico– debe mantener ante las iglesias y las creencias religiosas.

Tal vez lo primero que convenga señalar es que, pese a que todo el mundo da por hecho que el Estado español es laico, en ninguna parte de la Constitución se dice tal cosa. Y lo curioso es que en nuestra historia constitucional tampoco se ha empleado esa expresión. Bien es verdad que casi todas las Constituciones españolas, empezando por la gaditana de 1812, hicieron pública

manifestación de su fe católica¹, pero incluso aquellas que han pasado a la historia como ejemplos de laicismo omitieron ese calificativo: “queda separada la Iglesia del Estado”, decía la efímera Constitución de la I República (art. 35); “el Estado español no tiene religión oficial”, proclamaba el art. 3 de la no mucho más duradera Constitución de 1931.

El de laicismo es, pues, un concepto político o doctrinal, no estrictamente normativo, con el que pretende calificarse una cierta actitud de los poderes públicos ante el fenómeno religioso. Un concepto del que, por cierto, hace uso frecuente la doctrina eclesiasticista, que tiende a identificar la laicidad con la no confesionalidad del Estado², como incluso también la jurisprudencia, que a veces da por hecho sin mayor discusión que el español es un sistema laico; así, según el Tribunal Constitucional, la nuestra es una sociedad “que proclama la libertad de creencias y de culto de los individuos y comunidades, así como la laicidad y neutralidad del Estado”³.

Antes de proseguir conviene hacer una aclaración. Cuando se usan los términos de laico, laicidad o laicismo casi intuitivamen-

1. La Constitución de 1812, tras comenzar invocando el “nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad”, contenía la siguiente profesión de fe, aprobada por aclamación de las Cortes de Cádiz: “La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra” (art. 12).

2. Expresamente dice A. Bernárdez que “la laicidad es el sistema contrario al de confesionalidad”, *La cuestión religiosa en la Constitución española*, discurso de ingreso en la Real Academia de Legislación y Jurisprudencia de Sevilla, 2000, p. 41. Los cultivadores del Derecho eclesiástico se dividen entre quienes hablan del principio de laicidad y quienes prefieren hacerlo del de aconfesionalidad o no confesionalidad del Estado. En todo caso, se refieren a lo mismo y sobre ello vid. el exhaustivo estudio de J. CALVO-ÁLVAREZ, *Los principios del Derecho eclesiástico español en las sentencias del Tribunal Constitucional*, Navarra Gráfica, Pamplona, 1999, pp. 43 y ss.

3. STC 154/2002

te pensamos en la “cuestión religiosa”, en la Iglesia católica, etc. Así lo haremos también aquí, por tradición y por comodidad expositiva, pero quiero advertir que cuanto digamos de las creencias religiosas y de las confesiones vale también para cualquier ideología, sistema filosófico o concepción ética. No pretendo decir que sean la misma cosa, pero sí que un Estado puede ser laico o confesional tanto en relación con un credo religioso como con un credo no religioso. En suma, la laicidad tiene que ver con la actitud de los poderes públicos ante las doctrinas comprensivas de cualquier naturaleza, por utilizar la terminología de Rawls.

Más difícil es determinar qué quiere decirse exactamente cuando se define o se propugna un Estado laico. Como es sabido, en nuestro lenguaje todos los términos adolecen de una cierta indeterminación semántica, pero el problema se acentúa cuando esos términos presentan un carácter valorativo y una innegable carga emotiva. Esto es lo que ocurre con vocablos como laicidad o laicismo, que más que describir un cierto modelo jurídico y político, históricamente se han enarbolado como estandarte para enfrentamientos no siempre sólo dialécticos. Incluso algunos trazan una nítida distinción entre laicidad y laicismo: el primero sería equivalente a neutralidad, mientras que el segundo representaría una suerte de confesionalidad encubierta pero de carácter antireligioso⁴.

4. Así, A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1994, pp. 144 y s.; A. BERNÁRDEZ, “La cuestión religiosa...”, citado, p. 41; A. OLLERO, “Tolerancia y verdad”, *Scripta Theologica*, 27 (1995/3), pp. 904 y ss, ahora en *Derecho a la verdad. Valores para una sociedad pluralista*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 93 y ss. Si he entendido bien, este último autor parece separar también las nociones de laicidad y no confesionalidad, de manera que un Estado laico podría ser confesional o no confesional, laicista o no laicista, nota 54, p. 107 del trabajo citado. En su último libro, *España: ¿un Estado laico? La libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Thomson, Civitas, Madrid, 2005, Ollero perfila esa oposición o contraste entre laicismo y laicidad; el Estado laico representaría simplemente el contrapunto al Estado clerical y, a su vez, admitiría una versión negativa o de aconfesionalidad, y otra positiva o de coope-

A mi juicio, cabe registrar en el lenguaje común dos acepciones de laicismo, que ya adelanto que aquí serán rechazadas. La primera es aquella que identifica laicismo con anticlericalismo o, en general, con una política hostil o de persecución hacia lo religioso⁵; la segunda –que en realidad constituye una variante civilizada de la anterior– es la que atribuye al Estado laico el designio de excluir del ámbito del debate público toda razón o argumento de procedencia religiosa, justamente en atención a su procedencia religiosa. Por mi parte, y aunque sea adelantar conclusiones, propondré distinguir entre laicidad formal y material. La laicidad formal (o laicidad a secas) significa que en la esfera pública se admiten todos los argumentos o posiciones en pie de igualdad, sin que ninguno aparezca primado o postergado en función de su procedencia. La laicidad material supondría, además, que el comportamiento de los poderes públicos es neutral respecto de todas las doctrinas religiosas o filosóficas, sin que ninguna resulte beneficiada o perjudicada como resultado de la acción pública. Así como el laicismo formal me parece posible y deseable desde una óptica liberal, el laicismo material creo que presenta mayores problemas. Volveremos más tarde sobre esta cuestión, pero por el momento conviene examinar el alcance de las disposiciones constitucionales sobre estos aspectos. Nuestro propósito es identificar los posibles núcleos de conflicto entre religión y política para ver después cuáles pueden ser las respuestas más razo-

ración, pp. 49 y ss. Aunque me parece semánticamente algo confusa, no tengo inconveniente en compartir la distinción entre laicidad y laicismo en los términos indicados en el texto. Por mi parte, he hablado, y aquí lo haré también, de confesionalismo laico para referirme a un fenómeno parecido: el del Estado que hace profesión de fe (no religiosa, pero tampoco necesariamente antireligiosa) en alguna doctrina comprensiva, o que no se comporta con neutralidad ante las diferentes doctrinas, privilegiando unas en detrimento de otras.

5. A. Cortina, en la obra y lugar citado en la nota anterior, lo deja muy claro: la ética laicista se propone “extirpar la religión como un paso indispensable para la realización de los hombres”.

nables que cabe esperar de los poderes públicos. Que esas respuestas hayan de englobarse bajo la etiqueta de Estado laico es ya secundario.

2. LAS CLAVES DEL MODELO CONSTITUCIONAL

El marco normativo que define la actitud del Estado ante el fenómeno religioso no es ideológicamente homogéneo, en el sentido de que no responde a ninguno de los “modelos” que, con ánimo clasificatorio, suele construir la doctrina; no puede decirse de él, por ejemplo, que encarne una visión estrictamente laica o separacionista⁶, pero tampoco una concepción confesional⁷. Se nutre más bien de unos principios o criterios de procedencia diversa que, en conjunto, no ofrecen un panorama cerrado ni concluyente que pudiera disipar todas las posibles dudas y contradicciones. Básicamente, son cuatro los principios fundamentales: la libertad religiosa, que se proclama con el único límite del orden público (art. 16,1); la igualdad religiosa o, si se prefiere, la prohibición de establecer discriminaciones por motivos religiosos (art. 14); la no estatalidad de ninguna confesión (art. 16,3); y, por último, la exigencia de tener en cuenta las creencias religiosas de la sociedad

6. Suele ponerse como ejemplo paradigmático el laicismo francés de la III República que aparece expresado en la Ley de 9 de diciembre de 1905. Incluso el Tribunal Constitucional ha hecho alusión a este modelo, pero con la intención de separarse de él: en la Constitución “no se instaura un Estado laico, en el sentido francés de la expresión, propio de la III República, como una organización jurídico-política que prescinde de todo credo religioso, considerando que todas las creencias, como manifestación de la íntima conciencia de la persona, son iguales y poseen idénticos derechos y obligaciones...”, STC 46/2001. Voto particular de cuatro magistrados, que en este punto me parece que no expresa ninguna opinión disidente.

7. Como la que estuvo vigente en España bajo el régimen franquista de la Leyes Fundamentales, aunque desde luego con intensidades variables.

española y de mantener las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y con las demás confesiones (art. 16,3).

En principio (pero sólo en principio), me parece que no se requiere demasiado esfuerzo para explicar en qué consiste la libertad religiosa. Se trata de un derecho fundamental que garantiza a los individuos la más amplia inmunidad de coacción en orden a la realización del acto de fe, así como de cuantas expresiones individuales y colectivas aquél lleva aparejado: comportarse en la vida personal y social de acuerdo con las propias convicciones, realizar los actos de culto que se tengan por conveniente, reunirse, asociarse, hacer apostolado o proselitismo, educar en la fe a los hijos, etc. Eso sí, todo ello con el límite del orden público, del que luego hablaremos.

Alguna complejidad mayor presenta la igualdad religiosa. El artículo 14 dice que “todos los españoles son iguales ante la ley”, y añade como cláusula de refuerzo que no podrá prevalecer “discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social”. Esta cláusula admite dos interpretaciones: la primera y más rigorista es que existe una prohibición absoluta de establecer distinciones normativas atendiendo a los criterios citados, de manera que ni el sexo, ni la raza o la religión pueden ser usados por el legislador como criterios de distribución de cargas o de beneficios.

Sin embargo, esta interpretación presenta graves dificultades y de hecho creo que nadie la sostiene, al menos por dos razones. La primera es que si no se pudiera tener en cuenta ninguna “condición o circunstancia personal o social” en puridad no se podría legislar; pues legislar consiste en atribuir derechos e imponer deberes en función de ciertas condiciones o circunstancias: ser niño o anciano, trabajador o empresario, profesor o estudiante, haber cometido un delito u observar un comportamiento meritorio, etc.

Pero es que además, en segundo lugar, si interpretamos al pie de la letra el artículo 14 resultaría inviable dar alguna satisfacción

al artículo 9,2 mediante políticas de acción positiva o de discriminación inversa. Si es verdad que los poderes públicos han de promover las condiciones para que la libertad y la igualdad sean reales y efectivas, y remover los obstáculos que se oponen a ello, entonces resulta incuestionable que el legislador y el gobierno han de tener en cuenta determinadas condiciones o circunstancias, y entre ellas algunas de las expresamente prohibidas por el artículo 14. Por ejemplo, la STC 128/1987 reconoce la legitimidad de un tratamiento más beneficioso a las mujeres que a los varones en virtud precisamente de ser mujeres, invocando la exigencia de compensar por vía normativa la histórica postergación social y laboral del sexo femenino. Por tanto, no hay que excluir tampoco que la religión sirva de criterio clasificador o de distinción normativa; y especialmente no hay que excluirlo a la vista del criterio de cooperación, como se verá enseguida. Lo único que impone el Tribunal Constitucional en relación con éste y con los demás “criterios prohibidos” o sospechosos es una especial justificación, una motivación más exigente y refinada, un *stric scrutiny*⁸.

El tercer criterio inspirador de las relaciones entre religión y política es el que se nos ofrece al comienzo del art. 16,3: “ninguna confesión tendrá carácter estatal”. De este precepto destacan dos cosas, el lugar en que se encuentra, dentro del catálogo de derechos fundamentales y no en el Título Preliminar donde se contienen las grandes definiciones sobre el Estado y la organización política, y la notable desconexión con la historia española. Por lo que se refiere al primer aspecto, creo que es casi la primera vez que una Constitución española renuncia a una definición solemne de su actitud ante la religión, como expresión de una “cuestión de Estado” en términos de confesionalidad o de no confesionalidad⁹. Pero es que además, y

8. Ya desde la STC 81/1982

9. En el primer Borrador de la vigente Constitución todavía se afirmaba en el art. 3 que “el Estado español no es confesional”. Tampoco la Constitución de

esta es la segunda cuestión, la idea de la estatalidad de las religiones es conceptual e históricamente distinta del principio de confesionalidad, resultando por completo ajena a la tradición española, fiel a un principio dualista que en ocasiones ha convertido al Estado en un sujeto creyente, pero separado de la Iglesia; pues que una confesión tenga carácter estatal significa sencillamente que no existe separación entre religión y política, que la organización confesional se confunde con la organización del Estado e, incluso, que los ministros de culto son funcionarios públicos. En líneas generales, el sistema de religión de Estado es el que se desarrolló en las naciones protestantes, cuando las primeras iglesias reformadas, animadas por un propósito de recuperación espiritualista, rindieron ante la organización política todo elemento institucional. El Estado entonces asume la organización eclesiástica como una auténtica función pública y de este modo, por ejemplo, los propios reyes se convierten en dignatarios de las iglesias territoriales.

El principio de confesionalidad resulta algo más ambiguo y ha conocido diferentes desarrollos históricos; en ocasiones, la confesionalidad ha conducido a la pura intolerancia, a la represión de los disidentes; otras veces ha significado únicamente un trato de favor para el credo mayoritario; algunas expresiones de confesionalidad conciben al Estado como un sujeto creyente e incluso abdican de fragmentos de autonomía en ciertas materias jurídicas ante el ordenamiento religioso; otras expresiones, en cambio, implican sólo el reconocimiento constitucional del credo mayoritario. Pero, en cualquier caso, los sistemas confesionales tienen siempre un mismo punto de partida: la separación entre la organización estatal y la eclesiástica¹⁰. Una separación que se comple-

1869 contenía una definición religiosa rotunda, limitándose a reconocer la libertad de cultos y a garantizar el mantenimiento de la Iglesia católica (art. 21)

10. Esa separación, que no es equivalente aunque pueda ser presupuesto del Estado laico, constituye en realidad una aportación del cristianismo y, en particular, de lo que se conoce como dualismo gelasiano (siglo V). Como seña-

menta con dos rasgos esenciales, aun cuando puedan aparecer con distinto vigor: desde un punto de vista institucional, la asunción de una determinada fe religiosa entre los objetivos o finalidades del modo de organización política; desde la perspectiva de los derechos fundamentales, la presencia de motivos de discriminación en favor de los individuos o actividades propias de la confesión reconocida. España ha sido un país confesional, pero la Iglesia siempre ha estado separada del Estado¹¹.

Sea como fuere, y a falta de un mejor enganche constitucional, la doctrina suele ver en el precepto comentado la consagración del principio de no confesionalidad del Estado, que a su vez, como ya he dicho, en ocasiones identifica sin más con la idea de Estado laico. El propio Tribunal Constitucional ha declarado que este primer inciso del artículo 16,3 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” y que asimismo “veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y funciones estatales”¹².

Finalmente, el Estado ha de tener en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantener las consiguientes rela-

la Bobbio, el cristianismo sustrajo “a la esfera de la política el dominio sobre la vida religiosa, dando lugar a la contraposición del poder espiritual al poder temporal, desconocida en el mundo antiguo”; y, por eso, uno de los temas fundamentales de la filosofía política moderna consistirá en fijar los confines del Estado respecto de la esfera religiosa, *Teoría general de la política*, ed. de M. Bovero, trad. de A. de Cabo y G. Pisarello, Trotta, Madrid, 2003, p. 189.

11. Aunque la tradición regalista introdujera elementos de confusión en la línea protestante y sobre ello puede verse I.C. IBÁN, *Derecho canónico y ciencia jurídica*, Facultad de Derecho, Madrid, 1984, pp. 106 y ss.

12. STC 24/1982. Un pronunciamiento más reciente, la STC 154/2002, afirma que “en su dimensión objetiva, la libertad religiosa comporta una doble exigencia, a que se refiere el artículo 16,3 CE: por un lado, la de neutralidad de los poderes públicos, ínsita en la aconfesionalidad del Estado; por otro lado, el mantenimiento de relaciones de cooperación de los poderes públicos con las diversas Iglesias”.

ciones de cooperación con la Iglesia católica y con las demás confesiones. Este es un criterio que, pese a su formulación positiva, tiene un sentido obligacional negativo: la exigencia de cooperación lo único que excluye de manera clara es una actitud hostil o anticlerical, pero cuál sea la naturaleza y alcance de la cooperación es algo que queda abierto a la acción política y legislativa. Sin embargo, nos hallamos probablemente ante el principio que mejor explica la actitud de los poderes públicos en estos últimos veinticinco años y que suministra el mayor número de disposiciones vigentes en la materia; casi cabría decir que si el Derecho Eclesiástico existe como disciplina académica autónoma con un cierto contenido sustantivo es gracias al desarrollo del principio cooperador.

Es lógico que así suceda. Los anteriores principios, la libertad, la igualdad y la no confesionalidad, estimulan más un Derecho común que un Derecho especial, esto es, un tratamiento de lo religioso en términos equiparables al que se otorga a cualquier otra dimensión de la actividad humana lícita. Justamente, si en nuestro ordenamiento la dimensión religiosa tiende a singularizar el ejercicio de los derechos es por efecto del principio de cooperación, que hace de las “creencias religiosas” un objeto de atención específica, y de la Iglesia católica el sujeto por excelencia de esa atención. Son innumerables los desarrollos normativos que admite el segundo inciso del artículo 16,3, desde la regulación pacticia de las relaciones entre el Estado y las confesiones a la asistencia religiosa en el ejército, cárceles u hospitales, pasando por las subvenciones económicas o las exenciones fiscales, el reconocimiento del matrimonio, la cooperación en materia de enseñanza, etc. Hasta el punto de que la mayor parte de las instituciones preconstitucionales que antes se justificaban por la confesionalidad del Estado hoy subsisten al amparo del principio de cooperación.

Llegados a este punto creo que es posible identificar dos focos de tensión: el primero deriva de la limitación de la libertad religiosa (e ideológica) por la cláusula del orden público de una ma-

nera expresa, pero en realidad por todos los demás derechos y principios constitucionales¹³. Sabemos que los individuos pueden comportarse de acuerdo con sus convicciones o con las doctrinas que asuman como ideales de virtud, pero ¿qué ocurre cuando ese comportamiento resulta prohibido por alguna norma imperativa? Responder pura y simplemente que entonces ha de ceder el derecho ante la decisión legislativa es no tomarse en serio la fuerza de la Constitución. Más bien lo que hay que responder es que cederá el derecho sólo cuando su limitación aparezca como justificada, con lo cual el problema se traslada al capítulo de la argumentación constitucional. El conflicto entre las convicciones y el Derecho es lo que generalmente se llama objeción de conciencia, y no admite una respuesta uniforme para todos los casos.

El Tribunal Constitucional ha observado una línea vacilante. En ocasiones, ha declarado que sólo la Constitución o la ley pueden regular los supuestos de objeción, es decir, los supuestos en que, en atención al dictamen de la conciencia individual, puede eximirse del cumplimiento de un deber jurídico¹⁴; otras veces, en cambio, ha sostenido que en el artículo 16,1 de la Constitución se halla implícito una suerte de derecho general a la objeción de conciencia¹⁵, y precisamente con base en esta argumentación vino a reconocer la más irrestricta objeción de conciencia al aborto por parte del personal sanitario¹⁶. Naturalmente, que pueda predicarse un derecho general no equivale a defender un derecho ilimitado o absoluto, sino un derecho sometido a ponderación; como

13. Si aceptamos, como creo que hay que aceptar, que además de los límites expresos que contienen algunos preceptos, todos los derechos han de conjugarse y en este sentido están limitados por los demás derechos y bienes constitucionales, como ya declaró la temprana STC 2/1982. Me permito remitir a mi *Justicia Constitucional y derechos fundamentales*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 217 y ss.

14. STC 160 y 161 de 1987.

15. STC 15/1982.

16. STC 53/1985.

sostuvo el Tribunal a propósito de unos testigos de Jehová que habían sido condenados por rehusar para su hijo una transfusión de sangre: “la aparición de conflictos jurídicos por razón de las creencias religiosas no puede extrañar... La respuesta constitucional... sólo puede resultar de un juicio ponderado que atienda a las peculiaridades del caso. Tal juicio ha de establecer el alcance de un derecho –que no es ilimitado o absoluto– a la vista de la incidencia que su ejercicio pueda tener sobre otros titulares de derechos y bienes constitucionalmente protegidos y sobre los elementos integrantes del orden público protegido por la ley”¹⁷.

El segundo foco de tensión se produce como consecuencia del juego conjunto de los distintos criterios y, en particular, de los principios de igualdad y no confesionalidad, de un lado, y de cooperación, de otro. Aquí el conflicto casi salta a la vista: la idea de cooperación nos invita a tomar en cuenta las creencias religiosas, haciendo de ellas un elemento clasificatorio para trazar tratamientos jurídicos diferenciados (no he dicho todavía discriminatorios), mientras que, como es obvio, el artículo 14 y el primer inciso del 16,3 nos suministran razones de sentido contrario. Es verdad que estas razones, como todas las que derivan de los “criterios prohibidos” son superables o, como suele decirse ahora son “derrotables”; son sólo razones *prima facie* que, eso sí, nos impulsan a “no tener en cuenta” a la religión como criterio diferenciador en la atribución de cargas o de beneficios.

No procede ensayar en este momento una completa reconstrucción del Derecho Eclesiástico español, pero es preciso constatar que en estos últimos veinticinco años parece haber triunfado más bien el principio de la cooperación y, con él, el diseño de un régimen jurídico diferenciado en favor de las respuestas fideistas al interrogante religioso y, dentro de ellas, en favor de algunas respuestas antes que de otras. Expresado de un modo apresurado

17. STC 154/2002.

que requeriría alguna matización, cabe decir que el elemento “religión” conforma o da lugar a cinco posiciones diferenciadas: primero, la Iglesia católica, expresamente citada en la Constitución y cuyas relaciones con el Estado se regulan a través de un tratado internacional de una densidad normativa más que notable; segundo, las que pudiéramos llamar “confesiones análogas” (judíos, protestantes y musulmanes) que han concluido sendos Acuerdos de Cooperación con el Estado¹⁸, cuyo índice o sumario se asemeja al del Concordato con la Iglesia católica, aun cuando su contenido sea diferente; tercero, las confesiones reconocidas como tales mediante su inscripción en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia¹⁹; cuarto, los individuos o grupos que, cualquiera que sea su posición religiosa (fideísta, agnóstica o atea) se mueven en la esfera ordinaria de la licitud civil; y, por último, las llamadas sectas, los grupos religiosos que incurren en ilicitud²⁰.

Pues bien, a mi juicio, que el calificativo de laico resulte más o menos merecido depende de cómo afronte el Estado los dos problemas enunciados: la objeción de conciencia y la no discriminación de los individuos y de los grupos. El primer problema se resuelve en determinar qué tipo de razones puede aducir el legislador para limitar el ejercicio de la libertad religiosa, que no se reduce obviamente a la práctica pública de los ritos o cultos, sino

18. Los tres Acuerdos, aprobados por Ley, son de la misma fecha, 10 de noviembre de 1992.

19. El número de entidades religiosas no católicas inscritas hasta 2004 supera el millar. Vid. un análisis pormenorizado en J. MANTECÓN, “Praxis administrativa y jurisprudencia en torno a la inscripción de las confesiones y entidades confesionales en el Registro de Entidades Religiosas”, en *Pluralismo religioso y Estado de Derecho*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2004, pp. 300 y ss.

20. Y que pueden encontrar ubicación en el artículo 515,3 del Código Penal, que considera asociaciones ilícitas “las que, aun teniendo por objeto un fin lícito, empleen medios violentos o de alteración o control de la personalidad para su consecución”. Sin perjuicio naturalmente de que puedan ser ilícitas por otros motivos.

que incluye la observancia de todos aquellos comportamientos que responden o vienen exigidos por las concepciones morales o religiosas de cada sujeto. La segunda cuestión, a su vez, se resuelve en determinar el tipo de razones que puede aducir el legislador para trazar diferenciaciones normativas en las que esté presente el componente religioso. En el fondo, se trata de problemas paralelos: diferenciación negativa (y posible discriminación negativa) en el primer caso, y diferenciación positiva (y posible discriminación positiva) en el segundo. Adelantaré mi respuesta: la laicidad no es una cualidad “todo o nada”, pero como mínimo requiere que esas razones, sean más o menos compartidas o atendibles, pretendan valer o fundarse en cualquier consideración que no sea justamente su procedencia ideológica, ética o religiosa. Si se prohíbe una práctica religiosa –si no se tolera la objeción de conciencia– que sea por cualquier razón distinta a su origen religioso²¹; si se establecen diferencias normativas entre confesiones, que sea también por alguna razón distinta (y universalizable) al grado de verdad o autoridad que reconozcamos a cada confesión, reconocimiento que en puridad no puede realizar un sistema laico.

3. ¿ES POSIBLE UN ESTADO LAICO?

El mundo está lleno de lo que Rawls llama doctrinas comprensivas, religiones, ideologías o éticas que nos proponen una de-

21. Esto ya lo advertía J. Locke en su “Carta sobre la tolerancia” de 1689. Al tratar de las competencias del magistrado civil en el orden religioso, se preguntaba si era lícito prohibir el sacrificio de animales como ofrenda a la divinidad; y la respuesta de Locke era que un Estado inspirado por el principio de tolerancia no debe limitar esa libertad *por motivos religiosos*, aunque eventualmente sí pudiera hacerlo por otras causas, por ejemplo preservar la cabaña de ganado, *Escritos sobre la tolerancia*, ed. de L. Prieto y J. Betegón, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, p. 132.

terminada concepción del bien y un cierto modelo de comportamiento virtuoso. No podemos prescindir de esas doctrinas por la sencilla razón de que nuestra conducta, incluida la que hipotéticamente pudiéramos realizar como agentes políticos, responde de forma irremediable a una particular cosmovisión, sea de origen religioso o secular. Como dice Rawls en diálogo con Greenawalt, “la razón pública no exige a los ciudadanos erradicar sus convicciones religiosas y pensar acerca de aquellas cuestiones políticas fundamentales como si partiesen de cero, poniendo entre paréntesis lo que en realidad consideran las premisas básicas del pensamiento moral”²².

No hay que prescindir, pues, de las creencias religiosas, como tampoco quienes carecen de ellas prescinden de sus convicciones éticas o filosóficas²³. Pero, dado que las doctrinas comprensivas son muchas y contienen a veces preceptos dispares o contradictorios, sí parece indispensable que sus postulados se hagan valer a partir de un argumentación “secularizada”, esto es, se fundamenten en razones susceptibles de ser compartidas por individuos que asumen doctrinas diferentes. Si esto puede ser llamado un Estado laico, entonces cabe añadir que lo único que excluye el Estado laico es la apelación al principio de autoridad, que era precisamente el núcleo mismo del Estado confesional. La decisión polí-

22. J. RAWLS, *El liberalismo político*, trad. de A. Domènech, Crítica, Barcelona, 1996, p. 279, nota 33.

23. Tiene razón A. Ollero cuando protesta ante la falta de simetría que a veces se observa en el juicio sobre las creencias: “sólo el que se sirve de fuentes o motivaciones de origen religioso tendría en sentido propio convicciones, y podría acabar en consecuencia imponiéndolas; los que –sin duda, no menos convencidos– resultan sólo deudores de ‘ideas’ filosóficas o morales no asumirían propiamente convicciones susceptibles de ser impuestas”, “La invisibilidad del otro. Eutanasia a debate”, *Revista de las Cortes Generales*, nº 57 (2002), p. 46. La exclusión de las convicciones religiosas del debate público –precisamente porque tienen un fundamento religioso– representaría una expresión de laicismo (que en Ollero no debe confundirse con laicidad), *España: ¿un Estado laico?*, citado, pp. 59 y ss.

tica o legislativa no puede fundarse en alguna “verdad” revelada por un Libro sagrado, sea éste religioso o filosófico. Puede esgrimirse esa “verdad”, pero no tratar de imponerla apelando a la doctrina particular de la que procede.

Ahora bien, con ello hemos excluído sólo la confesionalidad formal o, si se prefiere paralelamente, hemos afirmado la laicidad formal. Decimos que un sistema es formalmente confesional cuando hace suyos los valores propugnados por una cierta confesión por el mero hecho de proceder de la misma; por ejemplo, lo que proclamaba el art. 2 de la Ley de Principios del Movimiento Nacional de 1958: “la Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios según la doctrina de la Santa Iglesia católica, apostólica y romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional”. Y decimos que un Estado es formalmente laico cuando, al contrario, sus valores son asumidos en la esfera secular con independencia de que tengan su origen en alguna cosmovisión, simplemente porque se consideran justos o necesarios para la convivencia política. En otras palabras, un Estado es laico cuando todas las ideas o propuestas son admitidas al debate público sin que en el punto de partida gocen de privilegios o padezcan discriminación que atienda a su origen o fundamento.

La cuestión es si un Estado puede ser laico en sentido material. De nuevo cabe trazar una correspondencia con la confesionalidad material. En sentido material, un sistema es confesional en la medida en que incorpora a la esfera del Derecho imperativo los consejos o preceptos de alguna doctrina comprensiva de carácter religioso, filosófico, etc., aun cuando puedan lesionar o resultar inaceptables para otras doctrinas o culturas también presentes en la sociedad. Al contrario, un estricto laicismo material requeriría un pluralismo tal que cualquier decisión política resultase neutral respecto de toda doctrina comprensiva. Lo que ocurre es que, según acabamos de ver, esto último parece difícilmente articulable: cuando se inicia el debate político ni los ciudadanos ni los le-

gisladores dejan a la puerta sus concepciones del bien; al contrario, cada cual pretenderá hacer valer la suya, siquiera sea invocando razones que se suponen compartidas.

En el fondo, un riguroso laicismo material requeriría una neutralidad procedimental que no sólo no tiene cabida en el liberalismo político de Rawls, sino que parece difícilmente imaginable en cualquier concepción política. “La justicia como equidad no es neutral procedimentalmente. Sus principios de justicia, obvio es decirlo, son sustantivos”. Las ideas fundamentales deben abstraerse de las doctrinas comprensivas (laicidad formal) para buscar un suelo común a la vista del hecho del pluralismo. “Mas un suelo común así definido no es un suelo procedimental neutro”²⁴. A un resultado parecido llega Peces-Barba a partir de su distinción entre ética pública y ética privada. Tras afirmar que “la primera es formal y procedimental y la segunda material y de contenidos”, reconoce a renglón seguido lo que en principio parecería contradictorio, que “hablar de ética procedimental no quiere decir que no existan unos valores materiales, y unos fundamentos, con contenido y orientaciones”, entre los que incluye nada menos que estos cinco: dignidad humana, libertad, seguridad, igualdad y solidaridad²⁵.

La cuestión puede quedar algo más clara si regresamos ahora a una pregunta que antes quedó formulada: ¿en nombre de qué puede limitarse la libertad, incluida la religiosa? La respuesta más laica y liberal que se me ocurre es la propuesta por Mill, tantas veces citada: “la única razón legítima para usar de la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros; pero el bien de este individuo, sea físico, sea moral, no es razón suficiente. Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque de esa

24. J. RAWLS, *El liberalismo político*, citado, p. 226.

25. G. PECES-BARBA, *Ética, poder y Derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, pp. 75 y ss.

actuación o abstención haya de derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso, o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo²⁶. En consecuencia, sólo la lesión de terceros y no ningún propósito paternalista puede justificar una limitación de la libertad²⁷.

Es cierto que el criterio del daño a terceros deja abiertos algunos interrogantes o casos dudosos; por ejemplo, el del papel del consentimiento y su virtualidad en la renuncia al ejercicio de derechos fundamentales²⁸, o el de la posición de los menores. Pero, sobre todo, el problema es que la más laica y liberal de las posiciones tampoco es una tesis estrictamente neutral y presenta un límite claro al pluralismo. La premisa fundamental de Mill es el valor absoluto del individuo y de su autonomía o, como diría Kant, que nadie puede ser tomado como medio, sino sólo como fin en sí mismo²⁹. Ahora bien, parece claro que estos valores son propios de la cultura occidental, pero no de otras más “comunitaristas”, donde el individuo se concibe (y adquiere su plena identidad) como un instrumento al servicio de un plan general; y que,

26. J.S. MILL, *Sobre la libertad* (1859), trad. de G. Sainz Pulido, Orbis, Barcelona, 1985, p. 32.

27. Por eso, dicho sea de paso, la solución que se ha dado en Francia al problema del uso del velo por parte de las alumnas musulmanas me parece muy poco laica y liberal: la única razón que se me ocurre para prohibir esa práctica es nuestra propia concepción de lo justo, virtuoso o estético, pero un sistema laico debe caracterizarse precisamente por no tratar de imponer nuestra concepción.

28. Algo que, por cierto, difícilmente tolerarían quienes sostienen la inalienabilidad de los derechos, tesis últimamente defendida desde una perspectiva ilustrada y liberal por L. FERRAJOLI, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, debate con L. Bacelli, M. Bovero, R. Guastini y otros, ed. de A. de Cabo y G. Pisarello, Trotta, Madrid, 2001, pp. 31 y ss. y 153 y ss. Tampoco Mill aceptaba la posibilidad de renunciar a la libertad, vid. *Sobre la libertad*, citado, p. 116

29. Vid. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), trad. de M. García Morente, 8ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1983, pp. 84 y ss.

por consiguiente, mantener esta tesis equivale en último término a defender la superioridad de nuestra civilización sobre las demás; equivale a reconocer que, al menos en este punto, no hay respeto a la diferencia, no hay neutralidad ante las distintas doctrinas comprensivas. Según creo, el punto de vista de E. Garzón expresa muy bien las que pudiéramos llamar razones del antirelativismo liberal: para él, las diferencias que incrementan la coacción y el engaño no merecen ser conservadas³⁰.

Así pues, el liberalismo es, como su nombre indica, muy liberal, pero sólo con quienes aceptan sus premisas fundamentales. Acaso su ventaja resida precisamente en que dichas premisas –al margen de que nos puedan parecer mejores– resultan inferiores en número o menos exigentes que las de cualquier otra concepción de la comunidad política, pero incluso también esto (que cuanto más laxitud tanto mejor) resulta ser un valor de la autonomía y del liberalismo. Tal vez debamos seguir manteniendo las bondades de nuestra cultura, pero al menos sin añadir que nuestra cultura liberal se caracteriza porque en ellas tienen cabida todas las demás, pues sencillamente tal cosa no es cierta³¹.

Si esto es así, si resulta que “ningún principio presuntamente neutral puede en verdad ser nunca neutral”³², si resulta asimismo que “una concepción liberal de los derechos de las minorías no puede hacer suyas todas las reivindicaciones de todos los grupos

30. E. GARZÓN, “El problema ético de las minorías étnicas”, en *Derecho, Ética y Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 519 y ss.

31. Argumentando en favor de una democracia pluralista realmente inclusiva, escribe J. de Lucas que “ciertas argumentaciones liberales contra el llamado multiculturalismo se revelan antiliberales, esencialistas y antipluralistas, precisamente en defensa del pluralismo”, en J.M. AGUIRRE y J. MARTÍNEZ DE PISÓN (coords.), *Pluralismo y Tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, Perla ed., Logroño, 2004, p. 112.

32. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, introducción y trad. de la 4ª ed. alemana de M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998, p. 387.

minoritarios”³³; entonces el laicismo (o, si se prefiere, la laicidad) deja de ser una cualidad todo o nada para convertirse en una especie de ideal regulativo del que nos hallaremos más o menos cerca, pero que en ningún caso podremos alcanzar por completo. Ciertamente, aquellos sistemas (liberales) que diseñen de forma más amplia el terreno de lo discursivamente posible, que sean capaces de integrar o de no marginar un mayor número y variedad de doctrinas éticas o religiosas, serán también los más cercanos al modelo de Estado laico. Pero ni siquiera es seguro que el laicismo llevado a sus últimas consecuencia pueda formularse como un ideal óptimo; un sistema tan neutral que no privilegie la autonomía o la dignidad del individuo sobre otras concepciones del bien donde las personas son tratadas como medios para alcanzar algún designio divino o emancipador, ya sea en el cielo como en la tierra, no es con toda probabilidad un sistema deseable.

Como se recordará, el segundo test de laicidad que proponíamos se refiere al juego del principio de igualdad. Aquí y con carácter general, es decir al margen del estatus de las confesiones, procede reproducir las consideraciones precedentes a propósito de la imposible neutralidad de los poderes públicos. Distribuir cargas y beneficios, deberes y derechos, entraña siempre una decisión perfectamente valorativa que descansa de modo irremediable en razones de ética material. Tener en cuenta las necesidades, merecimientos, aptitudes o posición social de los individuos³⁴ a la hora de establecer distinciones normativas equivale a asumir una cierta filosofía política (de raíz religiosa o secular) acerca de lo que *debe ser* tratado de modo igual o desigual. El llamado juicio de razonabilidad por el que se justifica la conexión entre ciertas

33. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, trad. de C. Castells, Paidós, Barcelona, 1996, p 212.

34. Que son básicamente los criterios que justifican un tratamiento diferenciado, vid. F. LAPORTA, “El principio de igualdad. Introducción a su análisis”, *Sistema*, nº 67 (1985), pp. 20 y ss.

propiedades fácticas y ciertas consecuencias normativas es sin duda un juicio moral para el que, por cierto, contamos con muy escasas orientaciones constitucionales. En particular, decidir a la luz del artículo 9,2 que debemos remover determinados obstáculos para lograr que la libertad y la igualdad de los individuos y de los grupos sean reales y efectivas, es algo que sólo podemos fundamentar en alguna concepción de lo justo.

Si se comparte lo que acabo de decir, entonces cabe excluir que exista –y acaso que deba existir– un Estado neutral frente a las distintas doctrinas relativas a la forma de distribuir las cargas y los beneficios. La cuestión es si, en relación con este segundo punto, el nuestro puede calificarse al menos como un Estado laico en sentido formal. Para ello, creo que debería cumplir la siguiente exigencia, que Rawls llama de neutralidad de propósitos: “el Estado debe abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprensiva particular en detrimento de otras, o de prestar más asistencia a quienes la abracen”³⁵. Esto no debe confundirse tampoco con la neutralidad de resultados, que requeriría evitar por parte de los poderes públicos que sus decisiones influyeran en que los individuos acepten una doctrina particular en detrimento de otra; pero ello es justamente imposible desde el momento en que, como acabamos de ver, el liberalismo político no es por completo neutral, y propicia ciertas concepciones de la justicia y determinados comportamientos sociales. Parece, pues, que la neutralidad de propósitos lo que impide es un favorecimiento directo de una doctrina comprensiva en tanto que tal doctrina.

Y aquí topamos con una dificultad importante para poder decir que nuestro sistema jurídico mantiene la neutralidad de propósitos y, con ello, la laicidad en sentido formal. Me refiero, claro está, al mandato constitucional –ampliamente desarrollado en vía

35. J. RAWLS, *El liberalismo político*, cit., p. 227.

legislativa y reglamentaria— de tener en cuenta las creencias religiosas (y no otras) y de cooperar con la Iglesia católica (y también con otras). ¿Supone esto una discriminación para aquellas respuestas al interrogante religioso de carácter agnóstico o ateo?, y, por otro lado, la mención explícita de la Iglesia católica ¿representa una vulneración de la igualdad frente a los individuos y grupos religiosos no católicos? No hace falta decir que estas preguntas han ocupado y preocupado bastante en estos últimos años y que resulta improcedente reproducir ahora todas las exposiciones y argumentos. Me limitaré, pues, a ofrecer una opinión.

Por lo que se refiere al primer aspecto, el examen del desarrollo que ha tenido el mandato de “tener en cuenta” arroja el siguiente resultado: la desigualdad de trato no se cifra en la esfera de los derechos individuales, sino en el ámbito de la cooperación institucional; y lo verdaderamente decisivo no parecen ser las “creencias” o “no creencias” religiosas, sino el concepto de confesión. En efecto, el contenido de la libertad ideológica —donde cabe ubicar las opciones no fideístas— es idéntico al de la libertad religiosa en lo que ambos tienen de inmunidad o protección del *agere licere*: profesar una creencia, laica o religiosa, expresarla, reunirse o manifestarse en torno a la misma, efectuar rituales o actos de culto, etc. Aquí no hay diferencias. La diferencia reside en el aspecto positivo, prestacional o promocional en que se traduce la cooperación del Estado y que la Constitución ha querido reservar a las manifestaciones institucionales de la libertad religiosa, es decir, a las iglesias o confesiones. Por decirlo de otra forma, el tránsito al Estado social ha supuesto una mutación en el tratamiento de la libertad de conciencia: ha desaparecido toda discriminación negativa de las minorías, pero eso no significa todavía plena equiparación porque ha sido sustituida por una acción positiva en favor de las mayorías.

Pero adviértase que, en la medida en que el “tener en cuenta” se circunscribe al hecho de la cooperación con las iglesias (con exclusión de los aspectos individuales), prácticamente la línea di-

visoría entre los dos regímenes jurídicos se traslada también al concepto de confesión; es decir, las creencias religiosas que no presentan un cierto grado de institucionalización y que, por tanto, no pueden ser sujetos de la cooperación, se desenvuelven en un marco jurídico muy similar al previsto para las opciones no fideístas. En este sentido, cabe decir que el Estado se muestra neutral ante las diferentes doctrinas comprensivas, sean religiosas o filosóficas, pero deja de ser neutral con unas entidades, las confesiones, con las que manifiesta y realiza su propósito de cooperar. Bien es verdad que algo no muy distinto ocurre con los partidos, los sindicatos y otras muchas organizaciones sociales³⁶. Que esta predilección por lo institucional y societario lesiona la neutralidad de propósitos podría ser sostenido desde una perspectiva individualista que –debo confesar– no deja de resultarme simpática.

A mi juicio, aquí se encuentra el interrogante fundamental de nuestro modelo de libertad religiosa y, por tanto, también de la presunta laicidad del Estado. Cooperar con las confesiones, como hacerlo con los partidos, sindicatos u organizaciones culturales, puede justificarse como un encomiable designio político de facilitar o promover el ejercicio de las libertades que justamente se orientan a dar vida a tales organizaciones. Pero puede verse también como una ruptura de la neutralidad de los poderes públicos, como una toma de partido en favor de determinadas opciones, fideístas en este caso o, más exactamente, “asociadamente fideístas”. Para decirlo más claramente, se puede comenzar asumiendo que la libertad religiosa, como cualquier otra libertad, es algo valioso, para terminar reconociendo “a la religión como un bien ju-

36. Precisamente esta circunstancia le permite a Ollero una reducción al absurdo de las críticas al principio de cooperación con las confesiones. Si quien no está afiliado a un partido o sindicato –viene a decir– no puede protestar por las ayudas públicas que éstos reciben, ¿por qué han de hacerlo los ateos o agnósticos respecto de las confesiones?, *España: ¿un Estado laico?*, citado, pp. 86 y ss.

rídico”; pues ese reconocimiento ya no afecta a la (imposible) neutralidad de efectos o resultados, sino a la neutralidad de propósitos³⁷. El tránsito entre una cosa y otra resulta casi inevitable.

Queda por contestar una segunda pregunta: la mención explícita de la Iglesia católica en la Constitución y el tipo y volumen de la cooperación que con ella se ha desarrollado en estos años, ¿implica una discriminación –una distinción no neutral– para las demás confesiones? La indudable “discriminación lingüística” trató de ser atajada desde un temprano trabajo de Viladrich a través de la tesis del “paradigma extensivo”: la mención de la Iglesia católica se explicaría por motivos históricos y sociológicos, pero sería sólo una especie de “ejemplo constitucional”, de “paradigma extensivo de trato específico del factor religioso”³⁸. Básicamente, la idea es que la Constitución ha querido mostrar una actitud positiva ante un fenómeno de indudable transcendencia social como es la religión, manifestando por ello su propósito cooperador con la confesión mayoritaria en España, pero asimismo con todas las demás en la medida en que expresen las creencias religiosas de la sociedad española. Ello no habría de conducir a un régimen uniforme, pero sí a una atención cualitativamente igual en función de las necesidades específicas de cada grupo religioso.

Sin duda, cabe y es plausible esta lectura antidiscriminatoria de la Constitución. Dando por hecho (o mejor dicho, dando por bueno) el reconocimiento específico de las confesiones (como el de los partidos) y la voluntad de cooperar con ellas, el principio de igualdad no impone una solución uniformadora. Siempre que

37. No lo ve así A. Ollero, a quien pertenece la expresión entrecomillada, *España: ¿un Estado laico?*, citado, pp. 91 y 182.

38. J.P. VILADRICH, “Los principios informadores del Derecho eclesiástico español”, en J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE y otros, *Derecho Eclesiástico del Estado español*, Eunsa, Pamplona, 1980, p. 293; en la 5ª edición de esta obra, del año 2004, el capítulo de los principios lo firman Viladrich y J. Ferrer y de aquí proceden las palabras citadas, p. 105.

no se adopte como criterio diferenciador un elemento en sí mismo confesional que apele a la mayor “verdad” o autoridad de la Iglesia católica, sino que puedan invocarse otros de carácter objetivo y universalizable, como puedan ser las necesidades derivadas de su implantación sociológica, o los méritos contraídos en innumerables atenciones sociales, el tratamiento diferenciado no puede ser objeto de reproche. El problema es que el paradigma extensivo, como el propio mandato de la cooperación, no genera por sí solo ninguna obligación constitucional, de manera que resulta inviable toda reclamación orientada a extender la política cooperadora a otras confesiones: “la inconstitucionalidad por omisión sólo existe cuando la Constitución impone al legislador la necesidad de dictar normas de desarrollo, y el legislador no lo hace”³⁹. Por tanto, que la cooperación con las demás confesiones sea, no ya uniforme, pero sí al menos proporcional y equitativa es algo que en realidad no depende de la Constitución, sino del legislador.

Cuando se habla de confesionalidad y laicismo nuestra mirada se dirige inmediatamente a la Iglesia católica y, por extensión, al conjunto de las confesiones. Es lógico que así sea por obvios motivos históricos, y también por una cierta trampa lingüística que nos hace buscar en el régimen de las confesiones, en el artículo 16,3 de la Constitución, la respuesta a nuestras dudas. Sin embargo, me parecería un poco cínico cifrar sólo en estas cuestiones la posible falta de laicidad de nuestro sistema. Hoy, si existe un cierto confesionalismo, me parece más laico que religioso. Por raro que pueda sonar, el Estado confesional no es sólo aquél que proclama una religión oficial y protege a una iglesia determinada, sino también aquél que pretende orientar las opciones éticas y aún estéticas de sus ciudadanos, privilegiando la posición de los

39. STC 24/1982. Precisamente se trataba en esta sentencia sobre si la asistencia religiosa en las Fuerzas Armadas (las capellanías castrenses) había de extenderse necesariamente a otras confesiones.

partidos, sindicatos, empresas de comunicación o asociaciones mayoritarias, o la de sus intelectuales o artistas orgánicos; es decir, el Estado confesional resulta ser lo contrario al modelo kantiano de Estado, que se limitaba a un papel neutral donde fueran los propios individuos quienes decidiesen sus fines éticos o preferencias estéticas. La “confesionalidad laica” invierte el teórico modelo de una sociedad pluralista; y así, ni los cánones estéticos, ni las pautas culturales, ni las decisiones políticas nacen por lo general de un proceso abierto de debate o simplemente de la espontaneidad social, sino que se muestran “desde arriba”, desde ese nuevo cielo secular que tiene sus propios sacerdotes (laicos, por supuesto).