
La alianza de laicidades*

The Alliance of Laicisim

RECIBIDO: 2012-05-29 / ACEPTADO: 2012-06-18

Cristina HERMIDA DEL LLANO

Prof. Titular de Filosofía del Derecho
Universidad Rey Juan Carlos de Madrid
cristina.hermida@urjc.es

Resumen: El modelo laicista de Estado se constata, entre otros países, en España y Turquía, países ambos que jugaron un papel decisivo en la defensa de una ambiciosa y atractiva "Alianza de Civilizaciones" que nació centrada en la creación de una alianza entre las Civilizaciones Islámica y Occidental. Aquí se trata de demostrar que los países que más se identificaron con los objetivos de lograr una "Alianza de Civilizaciones", paradójicamente, vendrían a defender postulados religiosos enfrentados radicalmente a aquella propuesta.

Palabras clave: Derechos. Libertad religiosa. Laicismo. España. Turquía. Alianza de Civilizaciones. Alianza de Laicidades. Tolerancia.

Abstract: The secular model of the State is propounded, among other countries, by Spain and Turkey, both of which played a decisive role in the defense of an ambitious and alluring "Alliance of Civilizations", forged as an alliance between the Islamic and Occidental civilizations. Here we will demonstrate how these countries, so closely linked to the objective of achieving an "Alliance of Civilizations", would come to defend religious principles diametrically opposed to this goal.

Key words: Rights. Religious freedom. Laicism. Spain. Turkey. Alliance of Civilizations. Alliance of Secularisms. Tolerance.

1. INTRODUCCIÓN

En el contexto europeo actual predomina la creencia de que la religión está en contra de los valores de la sociedad moderna liberal¹. Esta postura ha venido favorecida por el laicismo anticlerical debido, fundamentalmente,

* Artículo realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por la Comunidad de Madrid sobre "La libertad religiosa en España y en derecho comparado" (S2007/HUM-0403) y texto defendido como ponencia en el Congreso Internacional, del que fue la autora coordinadora junto a Andrés Ollero, titulado "Las Libertades en la nueva Europa", celebrado en la Facultad de Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, 8-9 de abril de 2011.

¹ HERMIDA DEL LLANO, C., "Amenazas para la libertad religiosa en el siglo XXI", en *El respeto político a la creencia. Laicidad y laicismo*, Rialp, Madrid, 2011, pp. 70-71.

a su insensibilidad y hasta hostilidad hacia la religión. Desde esta posición se trata de evitar cualquier presencia del elemento religioso en la vida pública, lo que más que neutralidad se ha definido como “una especie de ‘mesianismo secular’”² o, según palabras de Naciones Unidas, una situación de ‘cristianofobia’³. Aunque siempre se enfatizan las controversias existentes que afectan a minorías religiosas como la islámica en Europa, este tipo de medidas afectan también a símbolos y prendas de religiones mayoritarias. Pensemos, por ejemplo, en la Ley francesa de 17 de marzo de 2004⁴ referida a todo tipo de símbolos, incluidos los católicos⁵.

Convendría comenzar aclarando que mientras que por Estado laico se entiende aquel “Estado independiente de cualquier organización o confesión religiosa”⁶, Estado laicista se considerará aquel que se dedica “a laicizar”, es decir, “a hacer laicos o independientes de toda influencia religiosa”⁷. El laicismo propone una radical *separación* entre el poder público y cualquier elemento de orden religioso, defendiendo el ámbito civil como completamente independiente de la religión. La sociedad queda supeditada a un unilateral control político, considerándose esta influencia la única que “legítimamente” puede recaer sobre el ciudadano.

Con razón se ha mantenido que para el Estado laicista “la presencia de la religión en el ámbito *público* constituye un factor negativo, o al menos nada

² ROCA, M. J., “Laicidad del Estado y garantías en el ejercicio de la libertad: Dos caras de la misma moneda”, *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, n° 3, Iustel, Madrid, 2009, p. 50.

³ <http://www.iglesiaenmarcha.net/2010/12/onu-combate-a-la-difamacion-religiosa-y-condena-el-antisemitismo-y-la-cristianofobia.html>

⁴ La Ley francesa de 17 de marzo de 2004, n° 2004-228, *Journal Officiel de la République Française* (2004), p. 5190, dispone: “Queda prohibido en las escuelas, colegios y liceos públicos el empleo de signos o vestimentas por las que los alumnos manifiesten ostensiblemente su pertenencia religiosos”.

⁵ OLLERO, A., “Racionalidad, derecho y símbolos religiosos”, *Revista Persona y Derecho*, n° 64 (2011), pp. 43-57.

⁶ Vid. *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, 22 ed., Espasa Calpe, Madrid, 2001, p. 1343.

⁷ Vid. *ibid.*, p. 1343. Trabajos científicos de interés sobre Estado laico y Estado laicista, vid. FERNÁNDEZ MIRANDA, A., “Estado laico y libertad religiosa”, *Revista Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, 54 (1978), pp. 5-27; MOLANO, E., “La laicidad del Estado en la Constitución española”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, II, (1986), pp. 239-257; OLLERO, A., “Laicidad y laicismo”, *Nueva Revista*, 86 (2003), pp. 37-42; OLLERO, A., *España: ¿un Estado laico? La libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Thomson Civitas, Aranzadi, Navarra, 2005; SALGUERO, M., “El laicismo y la neutralidad como instancias de legitimación. A propósito de la prohibición del velo islámico en Francia”, en Lasagabaster, I. (dir.) *Multiculturalidad y laicidad. A propósito del informe Stasi*, Gobierno Vasco-Lete Argitaletxea, Pamplona, 2004, pp. 31-89.

positivo. De ahí que se lo recluya en lo privado, con una actitud –se resalta– que tiene más de *tolerancia* hacia lo religioso que de respeto a una libertad fundamental de todo ciudadano”⁸. En realidad, este uso de la tolerancia en sentido débil no deja de estar estrechamente asociado a una determinada forma de laicidad, partiendo de que ésta puede ser entendida de muy diversas maneras –como más adelante se verá–, por tratarse de un concepto no unívoco sino multidimensional⁹.

2. ALIANZA DE CIVILIZACIONES. EL PROBLEMA TURCO

Lo que aquí trataremos de demostrar es que el modelo laicista de Estado se constata, entre otros países, en España y Turquía¹⁰, países que curiosamente jugaron un papel decisivo en la defensa de una ambiciosa, sugerente y atractiva “Alianza de Civilizaciones”¹¹, que nació centrada en la creación de una alianza entre las Civilizaciones Islámica y Occidental. Dicho de otra manera: los países que más se identificaron con los objetivos de lograr una “Alianza de Civilizaciones” resulta que, de manera incongruente, vendrán a defender postulados religiosos enfrentados radicalmente a aquella propuesta.

⁸ Vid. OLLERO, A., “Un Estado laico. Apuntes para una léxico argumental, a modo de introducción”, en *Persona y Derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, vol. 53 (2005), p. 50.

⁹ GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., “Cuatro laicidades”, *ABC* (6 de febrero de 2011), p. 3. Para profundizar en el tema, del mismo autor, vid. *Historia, hombre, Dios*, Cristiandad Ediciones, Madrid, 2007.

¹⁰ Vid. NÚÑEZ LADEVÉZE, L. y CANAL YUBERO, P., “Troia estaba en Turquía”, *Cuenta y Razón*, n.º 18 (enero/febrero 2011), 2ª etapa, Fundes, Madrid, 2011, pp. 31-33.

¹¹ Alianza de Civilizaciones es el nombre del programa adoptado por las Naciones Unidas el 26 de abril de 2007 bajo la Secretaría General de Ban Ki-moon, con el nombramiento de Jorge Sampaio como Alto Representante de las Naciones Unidas en la Alianza de las Civilizaciones. La idea fue propuesta por el presidente del Gobierno español José Luis Rodríguez Zapatero en la 59.ª Asamblea General de la ONU, el 21 de septiembre de 2004. Aquella propuesta defendía una alianza entre Occidente y el mundo árabe y musulmán con el fin de combatir el terrorismo internacional por otro camino que no fuera el militar. Esta idea recupera, centrándose en una alianza entre las civilizaciones Islámica y Occidental, la propuesta de desarrollar un *Diálogo entre civilizaciones*, por la que se proclamó 2001 como el *Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones*. El programa propuesto tiene como puntos fundamentales la cooperación antiterrorista, la corrección de desigualdades económicas y el diálogo cultural. Antes de ser asumido por la ONU, la propuesta consiguió el patrocinio del primer ministro de Turquía, Recep Tayip Erdogan, así como el respaldo de una veintena de países de Europa, Latinoamérica, Asia y África, además de la Liga Árabe.

Comencemos por el caso de Turquía. Si analizamos la situación actual de Turquía en el siglo XXI, resulta obligado remontarse a las reformas llevadas a cabo por Mustafa Kemal Atatürk, también conocido como “padre de los turcos”, quien introdujo importantes medidas revolucionarias que consiguieron cambiar en un par de décadas costumbres arraigadas en Turquía y llevaron al país por el sendero marcado por las instituciones de carácter occidental¹². En reconocimiento a ello, se le llegaría incluso a calificar de “imitador de la Revolución francesa, como lo habían sido diez años antes los Jóvenes turcos, agrupados en 1908 en un Comité de la Salud Pública (Selamet-i Umumiye Heyeti)”¹³. Convendría recordar que en lo que al ámbito religioso se refiere, las medidas adoptadas por Atatürk pretendieron erradicar directamente la estructura clásica islamista: prohibición del uso del velo en las mujeres y del turbante y del fez, un sombrero musulmán tradicional, desaparición de los harenes, abolición del califato¹⁴, supresión del Ministerio de Asuntos Religiosos y, sobre todo, abolición de la educación religiosa, al vetarse los centros que se dedicaban a ella¹⁵ y reconocer la libertad de culto, lo que en el fondo posibili-

¹² Atatürk llevó a cabo, entre otras, las siguientes reformas: reemplazo del alfabeto árabe por el latino, el empleo del vocabulario turco (original) de Asia Central (e incluso países al norte de Turquía) se privilegia en detrimento del legado persa y árabe, en un intento de buscar una lengua más pura en sus orígenes. Se introdujo un nuevo Código de Comercio, otro Penal, que copiaba el italiano, y se aprobó un nuevo Código Civil, inspirado en el suizo, que defendía la igualdad entre el hombre y la mujer. Se dispuso que la población turca tuviera apellidos en sustitución del nombre único de tradición árabe. Mustafa Kemal en persona adoptó el nombre de Atatürk (Padre de los turcos). Los imanes fueron designados oficialmente desde entonces por el Gobierno. Además se asumieron las maneras y la moda europea, se introdujeron reformas en la jerarquía de género, llegando a otorgar el derecho de voto a la mujer antes incluso que algunos países como Francia, se impuso el domingo como día de descanso, se abolió la poligamia, el Calendario musulmán se sustituyó por el calendario gregoriano y se estableció que Ankara fuera capital del país. Todos estos cambios han sido interpretados por algunos, como Georgeon, como tentativas de laicización cultural. Vid. GEORGEON F., “Atatürk y la laicidad” (traducción del francés de Arturo Vázquez Barrón), *L'Histoire* (julio-agosto 2004), p. 33.

¹³ Vid. ZARCONI, T., *El islam en la Turquía actual*, Biblioteca del Islam Contemporáneo. Edicions Bellaterra, Barcelona, 2005, p.128.

¹⁴ Sobre el polémico tema de la abolición del califato, recomendando la lectura de las páginas 125-128 del libro de ZARCONI, T., *ibid*. Al abolirse el califato en 1924, Atatürk acababa con la dualidad de poderes, al no caber ya la legitimidad derivada de la sucesión del Profeta: la única autoridad sería, a partir de ahora, la de la Asamblea de Ankara, que descansaba en la soberanía nacional.

¹⁵ Se prohibieron las *madrasas* (escuelas religiosas), estableciéndose en su lugar un sistema de educación nacional que se basaba tan solo en principios laicos.

taba el desarrollo de una sociedad laica, entendida ésta como término medio entre el Estado confesional¹⁶ y el laicista¹⁷.

La Constitución de 1924, diseñada por Atatürk, terminó por establecer los principios republicanos y laicos y sirvió de base para el inicio de las reformas modernizadoras¹⁸. En 1926, uno de los últimos bastiones de la libertad religiosa, el derecho privado, cayó con la adopción de un Código Civil inspirado en el Código suizo¹⁹. A partir de entonces, la poligamia quedaba suprimida, se consagraba el matrimonio civil y se declaraba la igualdad ante la ley entre el hombre y la mujer de tal modo que, por ejemplo, en la ley de herencias ambos sexos quedaban equiparados. Además la educación a todos los niveles quedaba abierta a las mujeres, que pronto comenzaron a ejercer numerosas profesiones²⁰. En 1928, la

¹⁶ Como ha explicado OLLERO, A., “Un Estado laico. Apuntes para una léxico argumental, a modo de introducción”, *op. cit.* “Se entiende por Estado confesional aquél que se vincula a determinado credo religioso, comprometiéndose a trasladar al orden civil sus exigencias sociales y políticas tal como sean expresadas por la jerarquía correspondiente”, p. 24.

¹⁷ El laicismo, de acuerdo con OLLERO, A., *ibid.*, “concibe en consecuencia el ámbito civil como absolutamente ajeno a la influencia de lo religioso. En ello influye un concepto totalitario de sociedad, a la que considera exhaustivamente sometida a control político, considerando ilegítimas cualquier otro tipo de influencias, que serán rechazadas como intrusos poderes fácticos”, p. 43.

¹⁸ Según explica AKAN, M., “La Turquía de Atatürk. Las raíces, ramas y mitos del laicismo kemalista”, recogido en *Vanguardia Dossier*, n° 32 (julio-septiembre 2009): “... ni la democracia fue tampoco una de las seis flechas del kemalismo; las flechas fueron el nacionalismo, el populismo, el estatismo, el laicismo, el republicanismo, las reformas. El kemalismo en cuanto a su contenido, definido por estas seis flechas, fue una ideología de tercera vía, ni liberal ni socialista, y fue mejor descrita por Taha Parla y Andrew Davison en su libro *La ideología corporativista en la Turquía kemalista: ¿orden o progreso?* como una forma de corporativismo. Las raíces del corporativismo en el kemalismo procedieron de Ziya Gökalp, el pensador nacionalista más sistemático, que desempeñó la primera cátedra de sociología en la universidad de Estambul, diputado en el primer Parlamento de la república, influenciado por Émile Durkheim.

En el sistema organicista del corporativismo que daba preferencia a la cohesión del conjunto sobre el individuo y las clases económicas, la religión encontró un lugar como factor contribuyente a la ‘cohesión’ de la sociedad donde la ‘cohesión’ no tenía ninguna connotación democrática. Sin embargo, haciendo plena justicia a Ziya Gökalp, Parla y Davison subrayan elementos del universalismo en Gökalp ‘quien, incluso como corporativista, contempló la *civilización* como una esfera donde todas las naciones participan en un conjunto común, mientras que el kemalismo como ideología promovió la superioridad de la nación turca sobre las restantes naciones”, p. 27.

¹⁹ LOSANO, M. G., “La recezione del codice civile svizzero in Turchia”, “excursus minimo sul codice civile svizzero”, “Le difficoltà nell’applicazione del nuovo codice civile”, en *L’ammodernamento sociale e giuridico della Turchia. Dall’Impero otomano all’Unione Europea, Dispense per il corso di filosofia del diritto*, Anno accademico 2006-2007, Milano, 2007, pp. 8-15.

²⁰ VEIGA, F., *El turco. Diez siglos a las puertas de Europa*, Debate, Barcelona, 2006, p. 478.

consideración del “islam como religión del Estado” que se había mantenido en la Constitución de 1924 era suprimida por una enmienda, desapareciendo del texto cualquier connotación religiosa. Esta enmienda implicaba, por defecto, “la introducción oficial de la laicidad en Turquía”²¹. En 1931, los miembros del Congreso del Partido Republicano del Pueblo adoptaron los seis principios básicos que conforman el “kemalismo”, esto es, la filosofía que todavía hoy día rige la evolución del Estado turco. Estos principios fueron incluidos en la Constitución de 1937 y son los siguientes: el republicanismo, el nacionalismo, el laicismo, el populismo, el estatismo y el reformismo²². En este contexto, vale la pena recordar cuál era el mensaje de Atatürk: “que Este y Oeste pueden encontrarse sobre el lecho de los valores universales seculares y el respeto mutuo, que el nacionalismo es comparable con la paz, que la razón humana es la única guía verdadera en la vida”²³.

La pregunta que nos hacemos hoy, a la vista de la evolución que ha atravesado Turquía, es la siguiente: ¿la laicidad turca constituye un producto importado del mundo occidental –tal y como señalan muchos islamistas peyorativamente– o deriva de una tradición enraizada en su propia historia? Dicho de forma provocadora: “¿Estamos ante un ‘caballo de Troya’²⁴ para destruir el islam o una versión moderna de la religión de Mahoma?”²⁵.

En buena medida, la respuesta depende de lo que entendamos por el principio del laicismo reconocido a nivel constitucional. Hay quien al estudiar globalmente la política de laicización que llevó a cabo Atatürk, la ha considerado un reflejo de la política religiosa de la República francesa entre 1800 y 1905. Ello se sustenta en el empeño que tuvo Atatürk por limitar el ámbito de acción de la religión en aras de liberar el espacio público. Esta separación entre el papel que ha de jugar la religión en el ámbito público y privado se tradujo en una rotunda mentalidad anticlerical que afectó hasta el modo de vivir la religión popular (cierre de conventos, cofradías, mausoleos, prohibición del culto a los santos o de peregrinaciones). Para entender mejor el alcance de

²¹ GEORGEON, F., “Atatürk y la laicidad”, *op. cit.*, p. 32.

²² Sobre ello, vid. LOSANO, M. G., *L'ammodernamento sociale e giuridico della Turchia. Dall'Impero ottomano all'Unione Europea*, *op. cit.*, pp. 2-8.

²³ FROMKIN, D., “Atatürk's creation”, *The new Criterion* (abril, 2000), p. 19.

²⁴ *Visiones del Islam. Diez años de la Biblioteca del Islam Contemporáneo*, Edicions Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Barcelona, 2006, p. 135.

²⁵ GEORGEON, F., “Atatürk y la laicidad”, *op. cit.*, p. 31.

estas medidas resulta obligado tener en cuenta que “a lo largo de la historia, ser musulmán no sólo ha significado pertenecer a una comunidad religiosa de creyentes, sino también vivir en un Estado islámico gobernado por la ley islámica (en teoría, aunque no siempre en la práctica). (...) En una visión ideal del Estado islámico, la función de la autoridad política es la de aplicar el mensaje divino”²⁶.

A la vista de esto, ¿se podría entender que Atatürk constituye un ilustre heredero de Emilio Combes?²⁷ No cabe duda alguna de que Mustafá Kemal fue un admirador la filosofía del s. XVIII así como de los pensadores racionalistas y materialistas de finales del s. XIX. Como positivista que era abrazó la tesis de Renán de que “la religión se ha vuelto algo individual, mira la conciencia de cada quien” y “no puede ofrecer una base suficiente para el establecimiento de una nacionalidad moderna”. Asimismo, se identificaría con los partidarios de la laicidad francesa en su arraigado anticlericalismo. La desconfianza de Atatürk respecto a los especialistas religiosos, los ulemas, resultaba incuestionable²⁸. En cierto modo, rompía con el pretendido equilibrio del islam entre tres grupos distintos: el califa, guardián de la fe y de la comunidad; los ulemas, hombres de la religión que se encargaban de asesorar en asuntos religiosos y jurídicos, y los *qadis*, jueces, que resuelven las disputas siguiendo los dictados del derecho islámico.

Ahora bien, aunque a primera vista pudiera parecer lo contrario, se observa una importante diferencia entre la Turquía kemalista y la III República francesa: mientras que en 1905, Francia separó las instituciones religiosas y el Estado, en el caso de Turquía, el Estado tomaba a su cargo y controlaba el avance de los asuntos religiosos con la bandera de la separación entre asuntos religiosos y estatales. En vez de promoverse a través de un régimen democrático y pluralista, la laicidad en Turquía se construía desde arriba, desde el poder estatal: “Es algo que se impone, si es necesario por la fuerza, a una población a veces indiferente u hostil, compuesta en un 98% de musulmanes. En Francia, la laicidad se proclama después de un siglo de luchas antirreligiosas. En Turquía no sucede para nada del mismo modo. Por último, mientras que el panteón laico francés está

²⁶ ESPOSITO, J. L., *El islam. 94 preguntas básicas*, Religión y Mitología. Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 202.

²⁷ Sobre ello, vid. GEORGEON, F., “Atatürk y la laicidad”, *op. cit.*, pp. 33 y ss.

²⁸ ESPOSITO, J. L.: *El islam. 94 preguntas básicas*, *op. cit.*, p. 202.

bien poblado –de Jules Ferry a Emilio Combes, pasando por Jean Macé y Ferdinand Buisson–, la laicidad turca se asocia a un solo hombre”²⁹.

Más aún, bajo el régimen autoritario de Atatürk, la laicidad significó casi lo opuesto de lo que era en Francia. No se trataba de una marginalización de lo religioso, dejado en libertad para evolucionar por su lado, sino una puesta bajo tutela de una religión instrumentada para la creación de una identidad colectiva “turcoislámica”³⁰. Atatürk murió en 1938, año en el que las políticas beligerantes contra las minorías por parte del Estado republicano en el proceso de construcción del Estado-nación culminaron en la matanza de Dersim³¹.

La abrumadora victoria en 2002 del Partido de la Justicia y el Desarrollo, que se calificó de islamista, puso de manifiesto el vigor del islam en Turquía, un Estado que solía presentarse como modelo de laicismo en el mundo musulmán. La reacción de los militares turcos fue entonces muy clara, al no dejar de recordar al partido ganador que ellos eran los garantes de la laicidad turca y que estaban convencidos de querer seguir siéndolo. Como ejemplos de esta situación cabría recordar la fuerte polémica sobre la prohibición del uso del velo en las universidades que llegó hasta Estrasburgo en numerosas ocasiones³²,

²⁹ Vid. GEORGEON, F., “Atatürk y la laicidad”, *op. cit.*, p. 36.

³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 39.

³¹ AKAN, M., “La Turquía de Atatürk. Las raíces, ramas y mitos del laicismo kemalista”, recogido en *Vanguardia Dossier*, n° 32, *op. cit.*, p. 27.

³² Los primeros casos decididos en Estrasburgo en materia de velo islámico fueron dos: *Karaduman c. Turquía*, decisión sobre la admisibilidad de la solicitud n. 16278/90, 3 mayo 1993; *Bulut c. Turquía*, decisión sobre la admisibilidad de la solicitud n. 18783/91, 3 mayo 1993. Ambos casos se encuadran dentro de la ya larga polémica sobre el uso del pañuelo islámico en Turquía y su compatibilidad o no con el principio de laicidad que domina, desde los tiempos de Atatürk, la constitución de ese país. Ambas solicitudes fueron declaradas inadmisibles en 1993 por la entonces Comisión Europea de Derechos Humanos, en la misma fecha y con resoluciones muy parecidas. La Comisión se refiere al hecho de que la vestimenta prohibida pueda constituir una forma de presión sobre los estudiantes que no comparten esas creencias, y justifica de esa manera las medidas restrictivas que una Universidad pueda adoptar para impedir que “ciertas corrientes religiosas fundamentalistas perturben el orden público” en el entorno académico. Sin embargo, el caso de mayor impacto mediático fue *Leyla Şahin c. Turquía (Grand Chamber)*, 10 noviembre 2005, que reafirma, con un argumento muy similar, la anterior sentencia que el 29 de junio de 2004 había adoptado una de las salas del Tribunal. La decisión de la sala fue adoptada por unanimidad, y la de la *Grand Chamber* por dieciséis votos a uno. Vid. CAÑAMARES ARRIBAS, S., *Libertad religiosa, simbología y laicidad del Estado*, Thomson Aranzadi, Pamplona 2005, pp. 179-180; RELANO, E.; GARAY, A., “Los temores del Tribunal Europeo de Derechos Humanos al velo islámico: Leyla Şahin contra Turquía”, en *RGDCDEE* 12 (2006), pp. 1-32 (www.iustel.com); CACHO SÁNCHEZ, Y., “La prohibición del uso del velo islámico y los derechos garantizados en el CEDH afectados por la prohibición. Comentario a la Sentencia del Tribunal Europeo de

y que no cesó tras su autorización por el parlamento en febrero de 2008, o el espinoso asunto de los denominados “insultos a la identidad nacional” mediante caricaturas³³.

En la actualidad, la cuestión que muchos se plantean es si Turquía constituye una prueba fiable de convivencia entre Occidente y el islam lo que pone, a su vez, en tela de juicio que pueda verdaderamente hablarse de una “Alianza de Civilizaciones”.

Derechos Humanos de 10 de noviembre de 2005, Leyla Şahin c. Turquía”, en *Revista General de Derecho Europeo* 9 (2006) (www.iustel.com); PORRAS RAMÍREZ, J. M., *Libertad religiosa, laicidad y cooperación con las confesiones en el estado democrático de derecho*, Thomson Civitas, 2006.

³³ Las numerosas fricciones entre UE y Turquía han derivado en buena parte de lo que en Turquía se conoce como “insultos a la identidad nacional”. Son numerosos los supuestos que enfrentan la libertad de expresión con las minorías y la religión, pero aquí para ilustrar el problema me referiré tan solo a dos: A mediados de febrero de 2006, en Turquía, una quincena de intelectuales afrontaría el peligro de ir a la cárcel por “insultos a la identidad turca”. En la mayoría de los casos, simplemente, se habían atrevido a romper el tabú que aún rodea todo lo relacionado con la matanza de armenios –cristianos– durante la I Guerra Mundial a manos del Imperio Otomano. Orhan Pamuk, uno de los más respetados escritores turcos, recibía una citación judicial y se exponía a tres años de cárcel. El delito radicaba en haber afirmado en un periódico suizo que “30.000 kurdos y un millón de armenios fueron asesinados y nadie, aparte de mí, se atreve a hablar al respecto”. Vid. “Nuevo Código castiga libre expresión”, en *IFEX. Internacional Freedom of Expression exchange*, <http://www.ifex.org/es>.

Turquía encontraría la fórmula técnica para archivar el caso sin entrar en el fondo. Pero el art. 301 del Código Penal aprobado en junio de 2005, que castiga con cárcel los “insultos a la identidad nacional”, amenazó a una quincena de intelectuales, pese a las protestas de la UE. Ante la vaguedad de la definición, son los tribunales los que deciden qué se considera insulto y cuáles son los límites de la libertad de expresión. Murat Belge, editor de Pamuk, explica. “Aquí la ley no sirve para defender los derechos humanos, sino para castigar a los que se consideran enemigos”. También Belge se vio expuesto a la amenaza derivada del art. 301. A primeros de febrero de 2006 acudió junto a otros cuatro colegas ante el juez por criticar un auto que ponía pegas a una conferencia universitaria sobre el asunto armenio. Hrant Dink por dirigir el único semanario armenio del país, Agos, con una tirada de 6.000 ejemplares, fue también víctima del art. 301 del Código Penal, debiendo afrontar tres casos judiciales. Uno de sus pecados fue declarar: “No soy turco; soy armenio de Turquía”.

Querría recordar también que el mundo islámico se revolucionó por la reproducción en varios diarios europeos de diversas caricaturas del profeta Mahoma. Concretamente, fueron doce las caricaturas de Mahoma que fueron publicadas por el diario danés Jyllands-Posten el 30 de septiembre de 2005 y reproducidas por numerosos periódicos de Europa en los días siguientes. Las caricaturas de Mahoma vinieron a recrudecer las antinomias entre el islam y lo que entendemos por Occidente, pero también entre el islam radical y el islam moderado, en una Europa que tiene ya un 5% de población musulmana. Sobre este tema, puede ser de interés la lectura de la entrevista a MOHAMED PFAF, M., Presidente de la Liga de los Musulmanes de Alemania y de “Musulmanes contra el Terrorismo”: “La violencia contradice e insulta nuestra fe tanto como las caricaturas de Mahoma”, *ABC* (16 de febrero de 2006), p. 26. Asimismo, vid. PUIG, V.: “Islam moderado en Europa”, *ABC* (16 de febrero de 2006), p. 6.

Tengamos presente que la Constitución turca sólo reconoce como minorías a las establecidas en el Tratado de Lausana de julio de 1923³⁴, es decir, armenios, griegos y judíos. De tal manera que, por ejemplo, las comunidades católicas y protestantes siguen padeciendo un trato discriminatorio y sufren limitaciones en sus tareas de evangelización³⁵. Ya en un documento publicado en 2004, los obispos católicos alemanes subrayaron que debía exigirse la libertad religiosa para el ingreso de Turquía en la Unión Europea³⁶. De hecho, la Conferencia Episcopal alemana insistiría en que entre los requisitos establecidos por el Consejo Europeo de Copenhague en 1993, se contemplaba “la completa garantía de los derechos humanos”, que, como es lógico, incluyen “la plena libertad religiosa individual y corporativa”. Precisamente, por ello la Unión Europea no debía en ningún caso perder de vista que el derecho a la libertad religiosa constituye un derecho central del hombre y que ha de respetarse como señal de identidad fundamental del Estado democrático de Derecho de tipo europeo. Libertad religiosa que, por otra parte, ha de ser entendida no sólo como un derecho personal o individual, sino como un derecho que goza de una dimensión colectiva o comunitaria y de una dimensión de tipo organizativo e institucional, cuestión que por cierto la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión

³⁴ Las largas negociaciones de Lausana abordaron cuestiones militares, territoriales, económicas y financieras, así como el estatuto de los extranjeros y de las minorías. Sin embargo, no se tocó el tema de la internacionalización de los estrechos y la creación de una Armenia o de un Kurdistan. Según explica ZARCONI, T.: *El islam en la Turquía actual*, op. cit.: “Fueron abolidas las capitulaciones a cambio de ventajas económicas. Todos los turcos y los extranjeros residentes en el país pasaban a depender de los tribunales nacionales; era el fin de los privilegios excepcionales concedidos a los cristianos. No obstante, una cláusula estipulaba que Turquía debía proteger a todos sus ciudadanos, fuera cual fuera su religión, raza o lengua”, p. 125.

³⁵ El Comité de Asuntos Exteriores de Estados Unidos aprobó abrumadoramente en julio de 2011 la Enmienda Berman-Cicilline en la que se pedía a Turquía la devolución de las iglesias cristianas y la finalización de la represión de la minoría cristiana, según el informe del Comité Nacional Armenio de América (ANCA).

³⁶ Concretamente, el entonces cardenal Joseph Ratzinger realizó unas polémicas declaraciones en septiembre de 2004 según las cuales la adhesión de Turquía sería ‘ahistórica’ y la identidad turca se habría forjado en “en la oposición a Europa y al cristianismo que constituye la esencia europea”. Vid. VEIGA, F., *El turco. Diez siglos a las puertas de Europa*, op. cit., pp. 565-566. Asimismo, sobre el mismo tema insiste ANSALDO, M., “Papa Ratzinger non dice no”, recogido en *Il ritorno del sultano. Come nasce la grande Turchia. Lo scontro con Israele. Fra Pax ottomana e pulsione islamista*, Limes. Rivista italiana di Geopolitica, 4, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma, 2010, pp. 129-130.

Europea³⁷, incorporada plenamente al Tratado de Lisboa, en su articulado se ocupa de resaltar aunque sea escuetamente.

En el informe anual 2010 realizado por la organización católica *Ayuda a la Iglesia Necesitada* sobre libertad religiosa en el mundo se exponía que, a pesar de varios paquetes de reformas llevados a cabo que afectan a la libertad religiosa, se necesitaban mayores cambios en Turquía ya que los cristianos eran considerados ciudadanos de segunda, se les impedía el acceso a instituciones públicas ya fueran civiles o militares y encontraban muy limitada la posibilidad de construir Iglesias en Turquía. Como ha apuntado Fernández: “Los musulmanes que deciden convertirse al cristianismo son marginados socialmente y, en más de una ocasión se ha agredido e incluso detenido a personas por predicar otra religión que no sea la musulmana (en particular la rama suní). Además las comunidades cristianas no tienen un reconocimiento civil por lo que no pueden adquirir propiedades, perteneciendo éstas al Estado. En numerosas ocasiones este hecho ha ocasionado que el Estado haya expropiado a estas comunidades los lugares donde viven o ejercen sus actividades”³⁸.

El problema de la libertad religiosa persiste así en Turquía junto al de la falta de respeto hacia las minorías³⁹, de un modo especial, kurda⁴⁰ y armenia (60.000 en la actualidad). En relación con los primeros, como explica Contreras: “Los kurdos, por tanto, no se reconocen como minoría nacional, racial o étnica, y todos aquellos que afirmaban pública o políticamente su identidad étnica, se arriesgaban a ser objeto de hostigamiento y persecución”⁴¹. Ello llama

³⁷ HERMIDA DEL LLANO, C., “La Carta de Derechos Fundamentales en la Unión Europea y la cuestión religiosa”, en *Ensayos sobre el Derecho y la Justicia. Libro Homenaje a Ana Cebeira Moro*, Colección: Seminario de Filosofía del Derecho, n° 4, año 2008, Córdoba, 2009, pp. 121-133.

³⁸ FERNÁNDEZ, L.: “El desarrollo del islamismo político en Turquía: ¿Un modelo de Democracia o un obstáculo para adhesión a la Unión Europea?”, *UNISCI Discussion Papers*, n° 9, n° 9, Universidad Complutense de Madrid, octubre de 2005, p. 148.

³⁹ Y ello a pesar de que, como ha tratado de demostrar HOFMANN, M. W., en su trabajo “La protección de las minorías en el Islam”, tanto el Corán como la Sunnah constituyan una fuente reconocimiento y convivencia en materia de pluralismo social y religioso. Vid. http://www.ver-deislam.com/vi_11/minorias.htm.

⁴⁰ Sobre el problema kurdo, recomiendo la lectura de las páginas 39-45 de VAN BRUINESSEN, M., “Nationalisme kurde et ethnicités intra-kurdes”, en “Les Kurdes et les Etats”, *Peuples Méditerranéens*, n° 68-69 (juillet-décembre, Paris, 1994), pp. 12-13 et 31-37 (extraits). Recogido también bajo el título: “Identité kurde: une définition complexe”, en la recopilación de textos de VANER, S., “Turquie: la nouvelle donne”, *Problèmes politiques et sociaux*, n° 57.

⁴¹ CONTRERAS, D., “Turquía: el largo camino hacia Europa”, *Documento de Trabajo* n° 4 (2004), Instituto de Estudios Europeos, Universidad San Pablo CEU, Madrid, julio 2004, p. 12.

todavía más la atención, si tenemos en cuenta que de los casi setenta millones de habitantes de Turquía, en torno a doce son de origen kurdo. De acuerdo con Contreras: “Además de los kurdos, concentrados en su mayoría en las regiones del sudeste en Turquía conviven armenios en otras zonas del este, judíos sefardíes en Estambul y Esmirna, árabes en Antioquía y distintas comunidades caucásicas musulmanas. Para Ankara, la concesión de derechos a la población kurda implicaría automáticamente la reivindicación de derechos similares de las otras minorías no reconocidas oficialmente, lo que pondría en riesgo la homogeneidad étnica, cultural y lingüística que ha caracterizado a la República turca desde su fundación por Mustafa Kemal Atatürk en 1923”⁴². En la actualidad, cabe afirmar sin disimulos que la minoría kurda adolece del derecho a la libertad de expresión en Turquía.

A mediados de septiembre de 2004, la Comisión Europea y los gobiernos apuntaron ya sus discrepancias por el miedo al avance islamista en el continente como telón de fondo. Concretamente, cabría resaltar las declaraciones de dos comisarios, Frits Bolkestein y Franz Fischler. Para este último se corría el riesgo de volver al “fundamentalismo” y la entrada de Turquía podía originar –decía– “incidentes xenófobos” y costes inasumibles en ayudas⁴³. Además la división entre Estado y religión es un principio europeo que en Turquía parecía no estar asentado. En este sentido, se sostuvo con contundencia: “El proceso de unificación lleva el sello del Occidente histórico, al que pertenecen todos los socios fundadores de la Comunidad Económica Europea. El Occidente histórico es la parte de Europa en la que se gestó la forma primigenia de la separación de poderes en la Edad Media: la división entre poder político y religioso. Esto sólo ocurrió en la zona de Europa que hasta la Reforma tuvo su centro espiritual en Roma, y no en la Europa bizantina ortodoxa, en la Europa del cesaropapismo, en la que el poder político y el religioso pertenecían a la misma esfera. La separación de poderes, el pluralismo, la Ilustración, el Estado de Derecho y la democracia no han nacido en Occidente por casualidad, sino

⁴² Vid., *ibid.*, p. 14.

⁴³ Sobre este punto, vid. CHISLETT, W., “Impacto económico y coste de adhesión”, recogido en su trabajo “La Comisión Europea recomienda el comienzo de negociaciones con Turquía, pero bajo ciertas condiciones”, *ARI*, n° 152 (2004). También en la siguiente dirección: <http://www.realinstitutoelcano.org/analisis/594.asp>. Asimismo de gran interés es la obra de RADDATZ, H.-P., *Die türkische Gefahr. Risiken und Chancen*, Herbig, München, 2004.

gracias a unas condiciones históricas concretas”⁴⁴. Por si esto fuera poco, también el Parlamento Europeo se lamentaría, una vez más⁴⁵, del lento progreso de Turquía hacia la Unión Europea el nueve de marzo de 2011, entre otras razones, por la regulación del principio de libertad religiosa⁴⁶. Por todo lo anterior, cabría animar a los líderes e instituciones europeas a que condicionasen el buen fin de las negociaciones de adhesión de Turquía a la Unión Europea –nunca interrumpidas a pesar del veto francés– al pleno reconocimiento de este principio. Si esto se consiguiera Turquía podría constituirse en el primer

⁴⁴ WINKLER, H. A., “Las fronteras de la gran Europa”, en *Vanguardia Dossier* (nº 6, abril-junio de 2003), p. 74.

⁴⁵ Sobre las reticencias del Parlamento Europeo al ingreso de Turquía, vid. MACLIMAN, A. y NÚÑEZ DE PRADO, S., *Turquía. Un país entre dos mundos*, Flor del Viento, Barcelona, 2004, pp. 125-141.

⁴⁶ Vid. Resolución del Parlamento Europeo, de 9 de marzo de 2011, sobre el Informe de 2010 relativo a los progresos realizados por Turquía. Concretamente nos referiremos a algunos apartados: “24. Apoya el diálogo en curso entre el Gobierno y las comunidades religiosas, incluidos los alevitas, los griegos, los armenios, los arameos y otros cristianos; manifiesta, no obstante, su decepción por el hecho de que solo se haya avanzado de modo limitado en el marco legal de funcionamiento de estas comunidades, especialmente en lo concerniente a su capacidad para obtener personalidad jurídica, abrir y mantener centros de culto, formar clérigos y resolver problemas de propiedad no abordados por la Ley de fundaciones; pide, al tiempo que alude a los persistentes retrasos y problemas procedimentales, que se realice un esfuerzo real y continuado en la aplicación de la Ley de fundaciones, que debe permitir que estas comunidades religiosas funcionen sin restricciones indebidas, de conformidad con el CEDH y la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos; insta al Gobierno a que continúe aumentando su apoyo a la libertad de conciencia y a la pluralidad religiosa en la sociedad turca; 25. Pide por ello al Gobierno que se ocupe sistemáticamente de estos asuntos reformando al efecto la legislación y asegurando su aplicación adecuada en todos los niveles de gobierno, incluidos los municipios; recuerda asimismo en este contexto las recomendaciones adoptadas por la Comisión de Venecia en la primavera de 2010 respecto a la personalidad jurídica de las comunidades religiosas y al título eclesiástico de ‘ecuménico’ del patriarcado ortodoxo; celebra la reciente decisión de la ‘Asamblea de Fundaciones’ de traspasar el orfanato griego para chicos de Büyükada al Patriarcado Ecuménico, de acuerdo con la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, y de conceder la ciudadanía turca a varios clérigos ortodoxos griegos para facilitar el Patriarcado y el Santo Sínodo; se felicita de la ceremonia religiosa celebrada en el monasterio-museo de Sümela, en Trabzon, así como de la ceremonia celebrada en la iglesia de la isla de Akdamar, en la provincia de Van; lamenta la decisión del Tribunal Supremo turco contra el monasterio de Mor Gabriel en relación con un conflicto territorial con los pueblos y el Ministerio turco de Hacienda; reitera su expectativa de que, tras los anuncios del Gobierno en relación con la reapertura del seminario ortodoxo griego de Heybeliada (Halki), se adopten pronto medidas concretas y se adopten disposiciones para la formación sin impedimentos del clero de las comunidades cristianas; insta al Gobierno a que preste una atención particular al material educativo empleado en las escuelas, que debe reflejar la pluralidad religiosa de la sociedad turca, así como a la necesidad de un material didáctico libre de prejuicios”.

país musulmán en reconocer la libertad religiosa *de iure y de facto*, lo que verdaderamente permitiría comenzar la andadura hacia una consistente Alianza de Civilizaciones⁴⁷.

3. ALIANZA DE CIVILIZACIONES. EL CASO ESPAÑOL

En el caso de España tampoco parece haberse apostado con coherencia por la “Alianza de Civilizaciones”, si tenemos presente que lo que en realidad se ha impuesto en los últimos años es la llamada “laicidad negativa o de abstención propia del Estado”, por ser la acogida por la mayoría de los Estados no confesionales que, como el español, predicán que “ninguna confesión religiosa tendrá carácter estatal”. Desde esta laicidad, se impide al Estado la imposición directa o indirecta de una religión a los ciudadanos: “A este respecto el Estado no piensa, no elige. Su inhibición institucional le libera en una dirección: no discriminar, y le obliga en otra: posibilitar que se afirme la realidad ciudadana, defenderla y favorecerla”⁴⁸. ¿Estamos ante una actitud meramente pasiva o es, en realidad, mucho más, podríamos decir “defensiva”? A mi modo de ver, muchas veces el Estado adopta una actitud, más que activa verdaderamente “reactiva” en materia religiosa, aunque encubierta y disfrazada muchas veces de neutralidad. Nos encontramos ante una deliberada toma de posición desde una aparente inacción.

Para entender la fuerza que ha ganado este modelo laicista en el entorno español no hay más que abrir el periódico y observar la cantidad de páginas dedicadas, por ejemplo, a la polémica sobre la prohibición de capillas en las universidades públicas que parece focalizar, sorprendentemente, el asunto en criterios exclusivamente cuantitativos⁴⁹, lo cual no deja de ser paradójico cuan-

⁴⁷ OREJA AGUIRRE, M., “A dónde va Turquía”, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, Sesión del 20-03-2012. GOTTSCHLICH, J., *Die Türkei auf dem Weg nach Europa. Ein Land im Aufbruch*, Ch. Links, Berlín, 2004. ÇAGLAR, G., *Die Türkei zwischen Orient und Okzident. Eine politisch-analytische Studie ihrer Geschichte und Gegenwart*, Unrast, Münster, 2003. HAUSTEIN, L.; SARTORIUS, J.; BERTRAMS, C., *Modell Türkei? Ein Land im Spannungsfeld zwischen Religion, Militär und Demokratie*, Wallstein, Göttingen, 2006. VEIGA, F., *El turco. Diez siglos a las puertas de Europa*, Debate, Barcelona, 2006.

⁴⁸ Vid. GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., “Cuatro laicidades”, *op. cit.*, p. 3. Del mismo autor, vid. *Historia, hombre, Dios*, *op. cit.*

⁴⁹ Vid. “Más oratorios que en el resto del país. Madrid alberga el doble de capillas que las demás universidades públicas juntas”, *El País* (22 marzo, 2011), p. 1; “Cuatro universidades públicas de Madrid albergan 21 capillas católicas”, *El País* (22 marzo, 2011), p. 4.

do los datos fácticos se relegan deliberadamente en otro tipo de discusiones. Pensemos, por poner un ejemplo, en el olvido del hecho empírico de que el cristianismo es un elemento relevante para la definición de lo que se entiende por identidad europea. Más bien existe un juicio de valor sólo al negarlo, hasta el punto de que el que no es neutral es el Estado laicista al hacer un juicio de valor cuando desprecia un hecho o realidad empírica que sí que es verificable en término fácticos. Con contundencia, por ello, se ha precisado: “Naturalmente, lo que Europa necesita para no dejar de ser Europa no es que todos o la inmensa mayoría de los europeos sean cristianos, pero no puede prescindir del cristianismo sin desnaturalizarse. Y no se trata de una vaga presencia cultural, sino de una efectiva presencia espiritual”⁵⁰.

El debate se centra en la cuestión de hasta qué punto el Estado es capaz de declararse neutral en materia religiosa, esto es, capaz de no tener ni filias ni fobias. Quizás valga la pena echar la vista atrás y recordar la lección magistral de Max Weber sobre la imposibilidad por parte del poder de liberarse de los juicios de valor (*Wertfreiheit*)⁵¹.

La corriente laicista europea se ampara precisamente en la doctrina de diversos tribunales españoles y de otros países europeos, incluido el de Estrasburgo para dictaminar que “*la presencia de símbolos religiosos de cualquier naturaleza en los centros escolares vulnera la libertad de conciencia del alumnado y profesorado, además de dos principios básicos: el de igualdad y el de neutralidad del Estado*”. En lo que a España se refiere, cabría citar un par de sentencias sobre este particular. Así, entre otras, el fallo en favor de la defensa de un espacio neutral en las aulas del Tribunal Contencioso-Administrativo número 2 de Valladolid de noviembre de 2008. La sentencia precisaría lo siguiente: “La presencia de símbolos religiosos en las aulas y las dependencias comunes del colegio público [...] vulnera los derechos fundamentales contemplados en los artículos 14 y 16.1 y 3 de la Constitución”. Asimismo señalaría: “[...] la aconfesionalidad implica una visión más exigente de la libertad religiosa, pues implica la neu-

⁵⁰ SÁNCHEZ CÁMARA, I., *El crepúsculo de Europa: I. El espíritu de la cultura europea*, Fundación Iberdrola, Madrid, 20006, p. 145.

⁵¹ WEBER, M., *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la Sociología y en la Economía. (Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften)*, Ed. Alianza, Colección Sociología (Traducción y Edición: Joaquín Abellán) (1ª ed.: 2010), Género: Ensayo socioeconómico, Madrid.

tralidad del Estado frente a las distintas confesiones y, más en general, ante el hecho religioso. Nadie puede sentir que, por motivos religiosos, el Estado le es más o menos próximo que a sus conciudadanos”. En relación con este fallo me parece importante resaltar que la inexistencia de símbolos religiosos podría interpretarse para alguien que profesa la religión católica como un trato preferente que se da a los creyentes en otras religiones como, por ejemplo, los que profesan la fe islámica para los que resulta innecesaria la presencia de símbolos religiosos.

El caso tuvo tanta repercusión en España que en poco tiempo un caso similar surgió en Badajoz, aunque se pudo resolver antes de que llegara al Tribunal Superior de Justicia de Extremadura. La administración consiguió un acuerdo con el demandante para quitar los símbolos religiosos. En esta misma línea, por su parte, el Tribunal Superior de Justicia de Castilla y León, en fecha de 14 de diciembre de 2009, proclamó: “La presencia de cualesquiera símbolos religiosos (y también ideológicos o políticos) puede hacer sentir a los alumnos (especialmente vulnerables por estar en formación) que son educados en un ambiente escolar caracterizado por una religión en particular y como quiera que esta circunstancia puede ser emocionalmente perturbadora para el libre desarrollo de su personalidad y contraria al derecho de los padres a que sus hijos reciban una educación conforme a sus convicciones religiosas y/o morales, procede declarar la nulidad radical de la decisión del Consejo Escolar (se refería a un centro de Valladolid) que imponga la presencia de los citados símbolos, de conformidad con los artículos 16 y 14 de la Constitución Española, con el art. 9 del Convenio de Roma de 4/11/1950, para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales y con el art. 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 19/12/66”. “En aquellos casos en los que no existe petición de símbolos religiosos, el conflicto no existe y la vulneración de derechos fundamentales tampoco”.

La exigencia de neutralidad estatal nos exige reflexionar no sólo sobre si el Estado “tolera” sino también sobre el papel que juega la igualdad de trato cuando se refiere a la libertad religiosa. Resulta convincente el argumento que apela a que el Estado debe asumir una posición neutral en materia de creencias, lo que implica que no puede privilegiar ni impedir ninguna confesión religiosa a menos que de su exteriorización se derive un daño a terceros o se afecte el orden o la moral pública, algo que habría defendido

con verdadero entusiasmo, entre otros, John Stuart Mill⁵². Este es el límite del Estado. Con otras palabras: del mismo modo que el Estado no puede prohibir ni promover ninguna religión concreta, tampoco puede adoptar oficialmente una creencia religiosa o exigir que los individuos deban o no tener alguna.

La laicidad negativa es una de las laicidades con más arraigo político en la España de los últimos años y es que aquélla no plantea conflicto normativo alguno en materia religiosa. En el mejor de los casos, coquetea con la defensa de un concepto de tolerancia débil, fundamentalmente apoyado por posiciones “multiculturalistas”, que consideran imprescindible el reconocimiento de las diferencias para la construcción de una “política de la identidad”. En esta línea, Taylor constituye un referente por haber sostenido que los grupos minoritarios deben ser protegidos del peligro asimilacionista por parte de la cultura o grupo mayoritario o dominante⁵³. Dicho de otro modo: los grupos tienen un derecho a preservar sus culturas y creencias, así como las tradiciones y prácticas derivadas de ellas. Esta tolerancia apoyada en la idea negativa de no interferencia y preservación de las minorías es a lo que yo llamo “tolerancia en sentido débil”.

Las derivaciones lógicas de esta versión débil de la tolerancia son las de una raquíta interferencia estatal en materia religiosa, cultural, étnica, etc. Un buen ejemplo de la noción de tolerancia débil la encontramos en la situación político-legislativa en España por parte de quienes en la última legislatura defendieron la concepción de igualdad de trato como exclusión. Parecen haber quedado en papel mojado aquellas palabras de Stuart Mill recordadas sólo retóricamente por la Exposición de Motivos de la *Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres*: aquella “perfecta igualdad que no admitiera poder ni privilegio para unos ni incapacidad para otros”. Lo que parece incuestionable es que aquélla sigue siendo todavía hoy una tarea pendiente en España que precisa con urgencia de nuevos instrumentos jurídicos.

⁵² STUART MILL, J., *On Liberty*, Longman, Roberts & Green, 1869. Bartleby.com, New York, 1999. *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, n° 273, Madrid, 1970.

⁵³ MACLURE, J. y TAYLOR, C., *Laïcité et liberté de conscience*, Boreal, Québec, 2010. Obra traducida al español por HERNÁNDEZ DÍAZ, M^a, *Laicidad y libertad de conciencia*, Alianza Ed., Madrid, 2011.

La tolerancia en sentido débil, en realidad, no requiere ningún esfuerzo por incluir a los grupos minoritarios sino que, por el contrario, considera que cualquier intento de inclusión o de mero diálogo aperturista puede representar una amenaza asimilacionista e intolerante. No podemos perder de vista que, como señala Taylor –y en ello sí que coincidiría con él– la idea de Dios o de la religión es una pieza constitutiva de la identidad individual y de los grupos, pero que la secularización del tiempo histórico moderno la ha relegado al ámbito privado cuando es lo que denomina él como un “hiperbien básico” como marco referencial integral⁵⁴.

Si las creencias ocupan un lugar fundamental en la formación de la identidad del ser humano⁵⁵, ¿por qué el Estado se empeña en evitar que las creencias religiosas formen parte de la identidad moral de los individuos? ¿Por qué la saña se centra en éstas y, por el contrario, no levantan las mismas suspicacias otro tipo de creencias como las filosóficas o las seculares? Tanto Taylor como MacLure han resaltado que la neutralidad y la laicidad del Estado han de estar al servicio de otros dos principios no menos importante: la igualdad moral de los individuos y la protección de la libertad de conciencia y de religión. A propósito de ello, interesa reflexionar sobre los cuatro principios de la neutralidad y la laicidad⁵⁶, siguiendo a Elósegui, para poder defender la tesis de que el Estado ha de erigirse en un buen gestor de la diversidad religiosa en las sociedades pluralistas lo que conlleva que éste se ponga al servicio de todos los ciudadanos⁵⁷. Desde mi punto de vista, sí que habría que matizar que más que al servicio de todos debería servir al interés general de la mayoría para la defensa de los derechos fundamentales, como pivotes ambos esenciales de cualquier Estado de Derecho.

⁵⁴ TAYLOR, Ch., *Modern social imaginaries*, Duke University Press, Durham y Londres, 2004, pp. 193-194. Sobre esta cuestión, recomiendo la lectura del artículo de LÓPEZ GARCÍA, J. A., “Teorías actuales de la democracia y multiculturalismo”, en GARRIDO GÓMEZ, M. I. y BARRANCO AVILÉS, M. C. (eds.), *Libertad ideológica y objeción de conciencia. Pluralismo y valores en Derecho y Educación*, Dykinson, Madrid, 2011, pp. 77-95.

⁵⁵ TAYLOR, Ch., *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Boréal, Montréal, 1998. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Massachusetts, 1989. Traducción española, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.

⁵⁶ ELÓSEGUI, M., “La laicidad abierta en el informe Bouchard-Taylor para Quebec”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n° 23 (septiembre, 2010).

⁵⁷ Sigue aquí Elósegui a MACLURE y TAYLOR en su obra *Laicidad y libertad de conciencia*, op. cit.

4. OTRAS FORMAS DE LAICIDAD

La laicidad negativa, a la que nos hemos venido refiriendo, termina haciendo surgir otras formas de laicidad, actualmente, también muy extendidas en Europa. Me refiero, en primer lugar, a la denominada “laicidad de confrontación o dialéctica”⁵⁸, que defiende que debe exigirse una laicidad semejante para la cultura, la religión, la ética o la política. Ello produce una sociedad en la que no existe ningún canon de verdad dentro de la sociedad⁵⁹. Desde esta perspectiva, no hay una verdad filosófica, como tampoco la hay a nivel religioso, cultural o político. Es la caída en el relativismo religioso, moral, cultural... Conviven posiciones de lo más diversas entre sí que conducen a una sociedad atomizada y disgregada.

En segundo lugar, una derivación más de la laicidad negativa es, en mi opinión, la “laicidad integrista”, que existiría “cuando un gobierno desconoce o rechaza la ejercitación de la vida humana elegida por los ciudadanos, siempre que éstos cumplan respetuosamente las leyes del Estado (pensemos, para entenderlo, en las restricciones que sufren las comunidades católicas o protestantes en Turquía) (...). La laicidad integrista es aquella que deja a los ciudadanos remitidos a la soledad y al egoísmo individualistas”⁶⁰, fragmentando y empobreciendo a la sociedad. Para entender el modelo de laicidad integrista del caso español resultar muy útil observar el anteproyecto de la ley de igualdad de trato⁶¹. Es evidente que no estamos ante una laicidad negativa o pasiva

⁵⁸ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., “Cuatro laicidades”, *ABC* (6 febrero, 2011), p. 3. Del mismo autor, vid. *Historia, hombre, Dios*, *op. cit.*

⁵⁹ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., “Libertad y laicidad”, en *El respeto político a la creencia. Laicidad y laicismo*, *op. cit.*, pp. 26-27.

⁶⁰ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., “Cuatro laicidades”, *ABC* (6 febrero, 2011), p. 3; *Historia, hombre, Dios*, *op. cit.*

⁶¹ En la Exposición de Motivos se señala lo siguiente: “La Ley se caracteriza por ser integral respecto de los motivos de discriminación. Toma como referencia el artículo 14 de la Constitución, junto a los seis motivos de discriminación recogidos en la normativa comunitaria (sexo, origen racial o étnico, discapacidad, edad, religión o creencias y orientación sexual), incorpora expresamente tres nuevos motivos, enfermedad, identidad sexual y lengua, por su especial relevancia social y mantiene la cláusula abierta que cierra el mencionado artículo. Este carácter integral se manifiesta también en que la Ley prevé su aplicación en todos los ámbitos de la vida política, económica, cultural y social y singularmente en el empleo, el trabajo, la educación, la salud y los servicios sociales, el acceso a bienes y servicios, incluida la vivienda, la participación social o política y los medios de comunicación, estableciendo un conjunto de obligaciones que vinculan incondicionadamente a todas las Administraciones Públicas y en la forma que la propia

ni tampoco dialéctica y mucho menos positiva o cooperativa. El legislador español elige y discrimina de un modo selectivo, a pesar de un intento vano por aparentar una neutralidad, que en realidad no existe.

5. DE LA “ALIANZA DE CIVILIZACIONES” A LA “ALIANZA DE LAICIDADES”

Es por todo lo anterior por lo que considero que la llamada “Alianza de Civilizaciones” parece haberse transformado en una “Alianza de laicidades ‘engañosas’”, por tener como denominador común el rechazo tanto a la laicidad de diálogo o activa como a la laicidad de servicio o cooperativa⁶². Efectivamente, como se ha ido viendo, la laicidad puede ser entendida de muy diversas maneras. Pero, ¿qué es lo que se entiende por laicidad de servicio y laicidad positiva de la que parecen haber huido tanto España como Turquía y que son las que, a mi juicio, contribuirían a una verdadera “Alianza de Civilizaciones”?

Por “laicidad de servicio o cooperativa” cabría entender la laicidad de reconocimiento mutuo y colaboración frente a una laicidad de resentimiento y rechazo. Independientemente de las particulares diferencias que puedan existir, los grupos religiosos colaboran entre sí al servicio de la sociedad común, así como con otros grupos sociales o culturales⁶³.

Junto a ésta, por “laicidad de diálogo o activa”, podría considerarse aquella que reivindica una colaboración permanente entre el Estado y la sociedad civil, que incluye la colaboración en el ámbito religioso⁶⁴. La laicidad positiva promueve una pluralidad integrada e integradora, ofreciendo fuentes de sentido y de comunidad. Desde esta posición flexible y aperturista se combatiría

Ley establece en el caso de las relaciones entre particulares. Por otro lado, parte del supuesto de que no cualquier trato diferenciado constituye un acto de discriminación, y es de destacar que aborda expresamente la cuestión de los límites del trato igual, de manera que en éste no se puedan amparar conductas que en realidad atenten contra la igualdad de trato sea directa o indirectamente”.

⁶² Por referirme a estos dos países, podría afirmarse que en el caso de España nos encontramos ante una laicidad integrista mientras que en el caso de Turquía se trata de un integrismo religioso o excluyente.

⁶³ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., “Cuatro laicidades”, *ABC* (6 febrero, 2011), p. 3; *Historia, hombre, Dios*, *op. cit.*

⁶⁴ Vid. *ibid.* Asimismo de interés son los trabajos que se recogen en la obra colectiva *El respeto político a la creencia. Laicidad y laicismo*, *op. cit.*

tanto una religión integrista como una laicidad integrista. Apostando por esta línea, con firmeza, para sorpresa de muchos, ha subrayado Habermas la importancia de que los creyentes participen en el espacio público para la construcción de una democracia verdadera⁶⁵. Ahora bien, la cuestión central no es tanto el fin a conseguir, que es importante, como los medios de los que nos sirvamos en el ámbito participativo, para no caer en un puro maquiavelismo antiético.

Un buen instrumento de apoyo podría ser, a mi modo de ver, construir una comunidad de diálogo fundamentada en el concepto de tolerancia en sentido fuerte ya que desde ella sí que es posible la construcción de un espacio democrático coherente y verdadero. Ello obliga a que los sujetos que intervengan en esa comunidad dialógica demuestren un compromiso explícito de participación en la esfera pública, de inspiración lockiana⁶⁶, como actores políticos y ciudadanos con una actitud positiva y receptiva, vinculada con la posibilidad de escuchar al otro, de entender sus necesidades y de ser capaces de ponerse en el lugar del otro para desde ahí construir un consenso valorativo. Quizás algo parecido a lo que Rawls denomina el principio de “respeto mutuo”⁶⁷.

Desde la perspectiva de la tolerancia débil no cabe construir un espacio público que posibilite una integración real y verdadera de los participantes⁶⁸. Por el contrario, el concepto de tolerancia fuerte asocia la idea de igualdad de trato con el de no discriminación, pero se preocupa además por otro factor no menos importante: la inclusión. Lo que permite entender la toleran-

⁶⁵ HABERMAS, J., “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el ‘uso público de la razón’ de los ciudadanos religiosos y seculares”, en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 137-148. HABERMAS, J.; TAYLOR, Ch.; BUTLER, J. y WEST, C.: *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, 2011. OLLERO, A., “La política religiosa de los gobiernos Zapatero”, *Razón y Fe*, Tomo 264, 1353-1354 (julio-agosto 2011), p. 89.

⁶⁶ El principio general de tolerancia que defiende Locke lo define del siguiente modo “ni las personas individuales, ni las iglesias, ni siquiera los Estados, tienen justos títulos para invadir los derechos civiles y las propiedades mundanas de los demás bajo el pretexto de la religión”, debiendo por ello eliminar de las decisiones que se tomen a nivel político o en relación a las actividades de los poderes públicos las razones religiosas. Vid. VILLAVERDE RICO, M. J.; LAURSEN J. C., *Forjadores de la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 2011.

⁶⁷ RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993. Citado por la traducción al castellano de A. Domènech. Crítica, Barcelona, 1996.

⁶⁸ Buena prueba de ello es que admite una igualdad de trato que puede terminar siendo excluyente de grupos minoritarios (o hasta mayoritarios).

cia como tolerancia “inclusiva”. Partiendo de estas premisas, considero que la actitud del Estado en materia de neutralidad religiosa, resulta muy distinta según se siga una idea de tolerancia débil o fuerte. Dicho de otro modo: la igualdad de trato puede implicar exclusión o inclusión, dependiendo de qué versión de la tolerancia abracemos. Recordemos que la Reforma protestante introdujo el factor de la división religiosa en un mundo en el que la unidad de credo continuaba siendo fundamento incuestionable del Estado, y fue ese pluralismo lo que ayudó a colocar en un primer plano la cuestión de la tolerancia⁶⁹. Tolerar positivamente implicar no dejar reducida la tolerancia a mera “estrategia política”⁷⁰, como ocurrió en la época en la que se apoyaba por las consecuencias desastrosas que acarreaban las persecuciones religiosas para el desenvolvimiento del comercio, y que ahora parecen practicar tanto el gobierno español como turco, animado este último por su persistente objetivo de ser un miembro de pleno derecho de la Unión Europea.

En definitiva –y concluyo– si queremos una verdadera “Alianza de Civilizaciones” resulta indispensable que los países que la defiendan abracen el concepto de tolerancia positiva y sienten las bases de una verdadera laicidad de servicio o cooperativa, de una laicidad de diálogo o activa. Con otras palabras: una genuina laicidad positiva que rebata la “ingenua convicción de que el Estado, para poder ser religiosamente neutral, deba ejercitar un riguroso laicismo”⁷¹.

⁶⁹ Vid. SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1996, p. 39.

⁷⁰ Vid. *ibid.*, p. 39.

⁷¹ WEILER, J. H. H., *Una Europa cristiana. Ensayo exploratorio*, Encuentro, Madrid, 2003.