

EDUCAR EN LA LAICIDAD.
REVISANDO CONCEPTOS CON CHARLES
TAYLOR

EDUCATING IN LAÏCITÉ.
RETHINKING CONCEPTS WITH CHARLES
TAYLOR

SONIA E. RODRÍGUEZ GARCÍA
UNED

RESUMEN: A partir de (1) la polémica suscitada en torno a la materia de *Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos*, en este artículo pretendemos (2) aclarar el uso de algunos términos relacionados con el ideal político de la laicidad y exponer la teoría de la laicidad de Taylor, que incluye no sólo (3) una nueva definición sino también (4) la separación entre principios constitutivos y acuerdos institucionales, con el fin de reflexionar sobre (5) el verdadero significado de *educar en la laicidad*.

PALABRAS CLAVE: Educación para la Ciudadanía, Educación Cívica y Constitucional, Educación, Ética, Laicidad, Secularismo, Charles Taylor.

ABSTRACT: Based on (1) the controversy over the subject of *Education for Citizenship and Human Rights*, in this paper I intend to (2) clarify the use of terms related to the political principle of *laïcité* and explain Taylor's theory of *laïcité*, which includes (3) a new definition of *laïcité* and (4) the separation between constitutive principles and institutional arrangements, in order to think about (5) the true meaning of *educating in laïcité*.

KEYWORDS: Education for Citizenship, Civic and Constitutional Education, Education, Ethics, *Laïcité*, Secularism, Charles Taylor.

1. Introducción: EpC y ECC

La interminable polémica surgida en torno a la materia de *Educación para la ciudadanía y los derechos humanos* (EpC) —polémica nuevamente en auge por su desaparición— ha sido radicalmente polarizada por los dos partidos hegemónicos dentro del Gobierno de España, que la utilizan como pretexto para continuar con su bipartidista y encasquetada lucha política e ideológica¹. Los unos, sus defensores, afirman que el fin de la materia es la promoción de una ciudadanía democrática y activa, y la defensa de los valores en los que se sustenta la convivencia pacífica según la Constitución Española, a saber, libertad, justicia, igualdad y pluralidad política. Los otros, sus detractores, critican que el Estado asuma la educación ética de los ciudadanos, imponiendo un contenido moral y político particular —hecho que atentaría contra el derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos—, y aseguran que EpC se ha convertido en “una asignatura para el adoctrinamiento de los alumnos”². A estas últimas críticas pronto

¹ *Educación para la ciudadanía y los derechos humanos* fue diseñada para los ciclos de Educación Primaria, Secundaria y Bachillerato en España por el gobierno socialista de Rodríguez Zapatero y fue recogida en la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación; ley aprobada con el voto positivo de PSOE, CiU, ERC, PNV, ICV, CC y EA, el voto en contra del PP y la abstención de IU, BNG, ChA y NB (si bien en esta polémica pueden identificarse claramente dos grupos de presión, serán PSOE y PP los que lideren ambas posiciones y muestren las líneas principales de acción y reacción). La LOE incluía dos asignaturas homónimas —la primera se impartiría en el tercer ciclo de primaria, y la segunda en uno de los tres primeros cursos de Secundaria—, la asignatura de *Educación ético-cívica* en cuarto de ESO y *Filosofía y Ciudadanía* en primero de Bachillerato.

La sustitución de la antigua materia de ética por EpC —origen de la controversia— fue consecuencia de la Recomendación (2002) 12 del Comité de Ministros del Consejo de Europa, donde se afirma que la educación para la ciudadanía es esencial para la misión principal del Consejo —esto es, la promoción de una sociedad libre, tolerante y justa—, además de contribuir a la defensa de los valores y los principios de libertad, pluralismo, derechos humanos y Estado de Derecho, que constituyen los fundamentos de la democracia. Para ello, se recomendaba a los Gobiernos de los Estados miembros que hicieran de la educación para la ciudadanía democrática un objetivo prioritario de las políticas y reformas educativas.

² Titular de la edición digital de *Europa Press* de 30 de mayo de 2012, que recoge parte de una nota de prensa del PP en la que afirma que “la configuración actual de esta asignatura produce la imposición de ideas u opiniones religiosas, filosóficas, políticas y morales” y que el “adoctrinamiento de los alumnos tiene poco que ver con los sistemas democráticos y mucho con otros regímenes que intentan implantar una visión única desde el ámbito educativo a los niños”.

se unieron las de la Iglesia Católica, orientadas fundamentalmente hacia lo que para ellos es una corrupta visión de los valores tradicionales —en especial, aquellos que atañen a las relaciones sexuales y la familia— y lo que ellos denominan el *fin laicista* de la materia.

Tras las últimas elecciones generales en noviembre de 2011 y el consecuente cambio político en el Gobierno de España, el actual Ministro de Educación, José Ignacio Wert, anunciaba que EpC desaparecería del currículo oficial. A su parecer, el mejor modo para solventar el ilegítimo sesgo moral y político de EpC pasaría por eliminar “las cuestiones controvertidas y susceptibles de adoctrinamiento ideológico”, como paso previo para la total desaparición de EpC en Primaria y Bachillerato y su sustitución por *Educación cívica y constitucional* (ECC)³; un contenido transversal materializado en dos asignaturas de carácter optativo, *Valores Sociales y Cívicos* en Primaria y *Valores Éticos* en ESO, asignaturas alternativas al estudio de la religión católica que, una vez más, alcanza plena validez y legitimidad dentro de las enseñanzas regladas. Junto a la pérdida de obligatoriedad y el cambio de nomenclatura, ECC conlleva la revisión y modificación de los contenidos curriculares, reduciendo aquellos dedicados al análisis sobre los conflictos sociales y las desigualdades, eliminando las referencias a la homosexualidad e incorporando nuevos temas de defensa como la iniciativa privada.

Y *ante y con* los repetitivos argumentos y contraargumentos de los unos y los otros, el discurso en la esfera pública se ha visto, una vez más, inundado por falsos ideales y vacuos conceptos que continúan sin ser debidamente esclarecidos.

[Documento en línea. Disponible en <http://www.europapress.es/la-rioja/noticia-pp-dice-psoe-convirtio-educacion-ciudadania-asignatura-adoctrinamiento-alumnos-20120530142415.html>. Fecha de último acceso: 04/11/2013]

³ La supresión de estas cuestiones controvertidas (el reconocimiento de la diversidad en los modelos familiares, la pluralidad y el respeto en la orientación sexual, entre otros) así como la introducción de otros temas, al parecer menos controvertidos (como, por ejemplo, el papel de la iniciativa económica privada en la generación de la riqueza), fueron recogidos y aprobados por el Real Decreto 1190/2012, de 3 de agosto, por el que se modifican el Real Decreto 1513/2006, de 7 de diciembre [...], y el Real Decreto 1631/2006, de 29 de diciembre [...]. Esta modificación fue un parche provisional con vistas a su aplicación a partir del curso 2012-2013, pues el objetivo final implicaba la modificación de la Ley Orgánica de Educación. Esta propuesta fue formalizada en el Anteproyecto de Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa, presentada ante el Consejo de Ministros el 21 de septiembre de 2012; ley finalmente aprobada el pasado 10 de octubre de 2013 en medio de una gran controversia. Las continuas protestas ante la LOMCE, así como el rechazo de la mayoría del sector educativo, ha provocado que el Ministro Wert acepte retrasar su aplicación total hasta el curso 2015-2016, con la consecuente incertidumbre de si un nuevo cambio en el gobierno, finalmente, impedirá la aplicación de la nueva ley.

Estos acalorados debates suscitados en torno a —lo que, en realidad, no es otra cosa que— la *educación ética y cívica* en la escuela pública a menudo tienen en su base graves errores de comprensión que imposibilitan la comunicación y el diálogo fructífero entre los diversos contendientes.

Así, los asustados padres —preocupados, como ha de ser, por la educación ética que sus hijos reciben dentro de los muros de la institución pública⁴— se atrincheran en una u otra postura, dispuestos a atacar al *otro*, repitiendo cansina e incesantemente los mismos estériles argumentos. De igual modo, la implantación de asignaturas de ética donde antes se encontraba la enseñanza religiosa, la fuerte reacción de la Iglesia Católica, la reciente recuperación de la religión dentro del currículo oficial, y la reivindicación conjunta de unos y otros de que tanto el Estado como la Educación deben ser *laicos*⁵ —sin explicitar qué significa realmente esta afirmación y cuáles son los diferentes modos de comprender la *laicidad*— obliga a que ambas cuestiones deban ser revisadas a la luz de planteamientos más afinados y conciliadores; pues, sólo clarificando y comprendiendo los conceptos, podremos establecer un lenguaje común sobre el que discutir la pertinencia y verdadera responsabilidad de *educar en la laicidad*.

Para conseguir este objetivo consideramos oportuno recurrir al pensamiento del filósofo canadiense Charles Taylor, quien desde 1989 con la publicación de su primera gran obra, *Sources of the Self*, hasta la actualidad, se ha convertido en claro ejemplo de intelectual “que tiende puentes” entre posturas tradicionalmente enfrentadas, así como de filósofo social que realiza análisis teóricos sistemáticos, concisos y esclarecedores, que —lejos de quedarse estancados en el plano puramente teórico— hunden sus raíces en los numerosos dilemas éticos a los que la sociedad contemporánea debe enfrentarse en la actualidad. Además, los últimos trabajos del profesor Taylor, tras la publicación de *A Secular Age* (2007),

⁴ Por razones de espacio debemos obviar todo el marco jurídico y constitucional sobre el que se estableció el debate en torno a la pertinencia y legitimidad de asignaturas destinadas a la educación ética dentro de la escuela pública y nos limitaremos a apuntar que en su base se encontraban enfrentados dos derechos básicos: el derecho a una educación pública universal y el derecho de los padres a que sus hijos reciban una educación de acuerdo a sus propias convicciones religiosas, morales y/o espirituales.

⁵ Esta no deja de resultar una cuestión curiosa, pues ambos bandos apelan al mismo concepto, “laicidad”, para defender posturas prácticamente contrarias. Al respecto, habría que añadir, que el Estado Español no es realmente laico, sino aconfesional. El artículo 16.3 de la Constitución Española establece que «Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones».

centrados en la *laicidad*, nos muestran la gran capacidad analítica y la lucidez de su pensar y nos ofrecen un claro esquema bajo el cual replantear la cuestión que aquí nos ocupa lugar.

2. Una cuestión terminológica

Sin embargo, antes de profundizar en el análisis de Taylor, quisiéramos comenzar con una apreciación terminológica. Si bien es cierto —como el mismo Taylor afirma— que todavía está por hacer una adecuada conceptualización de la *laicidad*, dicha tarea parece complicarse todavía más en el mundo de habla hispana, al recoger y traducir la doble terminología procedente de los dos principales contextos fundacionales de este ideal.

Por una parte, “laicidad” proviene del término griego *laos* (pueblo) y es la traducción directa de la palabra francesa *laïcité*. Su génesis se puede remontar a los albores del Renacimiento, pero su base teórica y filosófica se encuentra en la “Carta sobre la Tolerancia” (1689) de J. Locke, que proclama la necesidad de la neutralidad religiosa del Estado como condición y garantía de la paz civil; aunque, su origen más próximo y la acuñación del término debemos situarlo en el siglo XVIII con la Revolución Francesa y la Proclamación de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789). La *laïcité* francesa surge como reacción frente a una Iglesia poderosa y dominante y se convierte en solución radical al problema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, estableciendo la estricta separación entre ambos y relegando la religión a la esfera privada (lo que, a su vez, supone una rígida diferenciación entre la esfera pública y la esfera privada, diferenciación a menudo difícil de mantener).

Por otra parte, “secularismo” proviene del término latino *saecular* (siglo, mundano) y es la traducción directa de la palabra inglesa *secularism*. Si bien es cierto que ya desde la Paz de Westfalia (1648) nos encontramos con el concepto de “secularización”, el término *secularism* fue acuñado por George Holyoake para subrayar el carácter innovador de la asociación de librepensamiento conocida como *Secular Society* (1846) en Inglaterra. Pese a que el contexto antirreligioso de la época animaba a lo contrario, Holyoake estimuló la coexistencia de lo secular con lo religioso en beneficio del bien común. En EE.UU, el término designa la experiencia moderna de la separación entre la Iglesia y el Estado, separación que en realidad comienza antes que en Francia —se remonta a la Primera Enmienda

de 1789— pero que no llega a adquirir nunca los tintes radicales de su homólogo francés.

De este modo “laicidad” y “secularismo” así como sus respectivas familias léxicas (laico, laicismo, laicización, secular, secularidad, secularización, etc.) entran en el mundo de habla hispana como sinónimos, pese a las diferentes connotaciones que existen en su contexto originario. Y, para mayor escarnio, todo se vuelve mucho más confuso cuando diferentes autores, percatándose de esta pluralidad de términos relacionados e imbricados en el discurso cotidiano, intentan matizarlos y aclararlos, sin llegar a ningún acuerdo conceptual y/o terminológico. Así, para algunos autores, existe una clara diferencia entre “laicidad” y “secularismo”, siendo el primero un concepto normativo que atañería al Estado, y el segundo un concepto descriptivo vinculado a la sociedad (ANDAR, 2006). Otros, sin embargo, afirman que el “secularismo” es, de hecho, el paso previo para llegar a la “laicidad” (Frontela, 2010). Incluso, cuando en la última década parece haberse generalizado el uso de las palabras derivadas de *laos*, los teóricos de la laicidad no parecen encontrar consenso dentro de la misma familia léxica. Mientras para unos el “laicismo” sería la doctrina o el movimiento ideológico necesario para alcanzar el ideal de la “laicidad” (ANDAR, 2006); otros hacen pesar sobre el término “laicismo” un sentido negativo e incluso peyorativo, al considerarlo como una doctrina que pretende arrancar de la sociedad y de la familia la influencia religiosa; y, en contraposición, la “laicidad” tendría un sentido mucho más suave y positivo al despojar a los valores laicos de las connotaciones religiosas y anticlericales (Corominas i Busqueta, 2006; Díaz-Salazar, 2004 y 2007; Gervilla Castro, 2013). Pese a que esta dicotomía entre laicismo/laicidad parece ganar fuerza en los últimos años —sobre todo desde que en el 2004 Benedicto XVI comienza a hablar de la “sana laicidad” (Ratzinger, 2008)—, no por ello existe unanimidad ni desaparecen aquellos que la critican (Peña-Ruiz, 2006; y Peña-Ruiz y Tejador, 2006) y acusan a sus defensores de ser los que con mayor vehemencia se niegan a aceptar los principios de la laicidad por miedo a perder privilegios públicos que ostentan ilegítimamente.

Como podemos apreciar nos movemos en un terreno resbaladizo en el que, como mínimo y por prudencia, se hace necesario justificar la elección de un término u otro. Nosotros aquí vamos a utilizar la palabra “laicidad” no sólo con la intención de recoger la carga positiva que para algunos contiene este término,

sino también porque nos parece el más adecuado para recibir y recoger la radical redefinición que Taylor viene demandando en los últimos años⁶.

Y, sin entrar en las diferencias semánticas derivadas de contexto original — que existen y no dejan de ser importantes—, por último, quisiéramos hacer una puntualización en torno a la análoga diferenciación que hay entre los términos “laicidad”/“laicización” y “secularidad”/“secularización”. Los primeros, “laicidad” y “secularidad” —o “laicismo” y “secularismo”, si se prefiere—, parecen hacer referencia a un principio o ideal normativo referido al Estado como una exigencia; mientras que los segundos, “laicización” y “secularización”, en cuanto que poseen el sufijo *-ización*, que indica simultáneamente acción y efecto, parecen más bien referir a un proceso o evolución cuya acción reflexiva recae sobre la sociedad y las personas que la componen. El mismo Taylor nos recuerda la confusión existente entre la *secularización política* y la *secularización social* (Maclure y Taylor, 2010: 15). La primera, la secularización política, refiere al proceso mediante el cual el Estado afirma progresivamente su independencia de la religión, mientras que la segunda, la secularización social refiere al proceso de erosión de la influencia de la religión en las prácticas sociales y en la conducta de las vidas individuales. Sin embargo, Taylor utiliza para enfatizar esta distinción los términos franceses *laïcisation* y *sécularisation*, respectivamente; algo que no deja de resultar llamativo pues el segundo es en realidad la adaptación francesa del original *secularization*. Nosotros aquí no encontramos una clara razón por la cual establecer esta delimitación en base a los términos de origen francés o inglés. Podríamos pensar que con este uso Taylor pretende de algún modo atribuir al término y a la experiencia francesa una progresiva separación de la Iglesia y el Estado sin merma ni menoscabo de la práctica religiosa en la vida social. Sin embargo, esto sería un gravísimo error, tal y como comprobaremos con las duras críticas que Taylor dirige al francés modelo republicano de la laicidad.

⁶ Taylor publica la mayoría de sus trabajos en inglés, por lo que el término que suele utilizar es *secularism*; sin embargo, en más de una ocasión introduce en sus ensayos la palabra francesa *laïcité* utilizándola como un galicismo para recuperar su sentido original e inmediatamente superarlo ofreciendo una nuevo marco de comprensión y una nueva definición. Tampoco resulta baladí que el libro resultado de la Comisión Consultiva sobre Prácticas de Acomodamiento Relativas a las Diferencias Culturales (CCPARDC) de Québec y publicado —junto a Jocelyn Maclure— originalmente en francés tenga por título *Laïcité et liberté de conscience*. Curiosamente, la edición inglesa de este libro se titula *Secularism and Freedom of Conscience*, pero en su interior se mantiene el galicismo *laïcité* para referir al nuevo modelo de *laicidad liberal pluralista* propuesto.

Por eso, dada la riqueza morfológica y léxica de la lengua española y conscientes de la importancia de diferenciar entre el ideal o el principio normativo del Estado y el proceso descriptivo que se da en la sociedad, preferimos hacer esta distinción entre los términos laicidad/laicización y secularidad/secularización para afirmar —y he aquí una de nuestras primeras tesis— que el Estado debe garantizar y promover la laicidad de sus instituciones, pero nunca la laicización de la sociedad. Puntualizada esta terminología, es el momento de profundizar en la teoría de la laicidad propuesta por Charles Taylor.

3. Una nueva definición de laicidad

En los últimos años, Taylor ha insistido en la necesidad de repensar y dar una nueva definición de la laicidad. Son muchos los trabajos en los que Taylor incide sobre la necesidad de esta radical redefinición⁷, pero todos ellos tienen su origen en la conferencia «Why we need a radical redefinition of secularism» (2011e), pronunciada el jueves 22 de Octubre del 2009, en el Aula Magna de la Cooper Unión en New York, con motivo de la última sesión de un ciclo de conferencias, iniciado en febrero del año anterior, bajo el título *Rethinking Secularism*.

En diálogo directo —y clara contraposición— con Habermas, Taylor afirma que dado el pluralismo moral de las sociedades actuales —pluralismo moral que

⁷ Son numerosos los trabajos en los que Taylor explica la necesidad de esta radical redefinición: «What is Secularity», en K. Vanzhoozer y M. Warmer (Eds.), *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Reason, Meaning and Experience*, Aldershot, Ashgate, 2007, pp. 97-103; «The Polysemy of the Secular», en *Social Research*, 76/4 (Winter 2009), pp. 1143-1166; «How to Define Secularism» [Presentación al *Colloquium on Legal, Political and Social Philosophy*], New York University School of Law, 11 November, 2010; «The Meaning of Secularism», en *The Hedgehog Review*, 12/3 (2010), pp. 23-34; «What Does Secularism Mean» en Taylor, Ch., *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2011; «Why we need a radical redefinition of secularism», en E. Mendieta y J. Vanantwerpen (Eds.) *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia/ SSRC Books, New York, 2011. Aunque la siguiente exposición recoge y ordena las principales ideas de estos artículos, cabe destacar especialmente el último de ellos y el contexto en el que se desarrolla. Esta publicación colectiva tiene su origen en la última sesión del simposio “Rethinking Secularism: The Power of Religion in the Public Sphere” cuyo objetivo era repensar el lugar de la religión en la política contemporánea y la vida pública, eliminar viejos mitos y prejuicios persistentes en nuestras opiniones sobre la religión y la esfera pública, y alcanzar una mayor comprensión del fenómeno de la secularización en la actualidad, todo ello de la mano de Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. Baste señalar, para acentuar su importancia, que es en esta conferencia donde se produce el último desencuentro entre Habermas y Taylor.

tiene su origen en diferentes ideas del mundo y del bien, ya sean religiosas, metafísicas, espirituales o seculares—, la *laicidad* no puede seguir entendiéndose como un modo de relación entre la Iglesia y el Estado —a saber, la mutua autonomía e independencia de ambas— sino más bien como la adecuada respuesta que un Estado liberal democrático debe dar ante el fenómeno de la diversidad.

Taylor comienza denunciando lo que para él es una “obsesión por la religión”, *obsesión* que, a su parecer, tiene raíces tanto históricas como epistemológicas. Las raíces históricas están relacionadas con los dos contextos fundacionales del régimen secular a los que nos hemos referido anteriormente. Taylor reconoce que en muchas ocasiones la laicidad llega a través de un forzado proceso de secularización que supone una radical oposición frente a la Iglesia dominante; es decir, en muchos países occidentales la laicidad fue un logro que se obtuvo a través del rechazo de alguna forma de dominación religiosa, hecho que —a su juicio— ha provocado el vicio de ver la religión como un problema. Pero, una vez superado este primer paso, la neutralidad del Estado debe abrirse a otras creencias y valores básicos y dejar de hacer de la religión “un caso especial”. La continuidad de aquella idea en nuestras sociedades democráticas actuales —en las que existe una pluralidad de formas no sólo religiosas sino también espirituales— hace que corramos el riesgo de «limitar innecesariamente la libertad religiosa de las minorías inmigrantes con la fuerza de nuestras soluciones institucionales históricas, a la vez que enviamos a esas minorías el mensaje de que en modo alguno gozan de un estatus igual al de la mayoría dominante tradicional» (Taylor, 2011e: 52). Esto es, el hecho de ver la religión como un “caso especial”, la insistente formulación de la laicidad como la radical independencia entre la Iglesia y el Estado y el mantenimiento de una radical neutralidad estatal en cuestiones religiosas pueden tener como consecuencia no deseada la implantación de una determinada forma de vida, incompatible con las demandas surgidas de otras formas de vida espirituales y/o religiosas. En este caso, la pretensión de neutralidad estatal puede llevar a la situación paradójica y contradictoria de crear ciudadanos de segunda clase; precisamente aquello que en un primer momento se intentaba evitar.

Por otro lado, las raíces epistemológicas de esta obsesión están ligadas al Siglo de las Luces y, concretamente, a lo que Taylor denomina “el mito de la Ilustración”, esto es —reduciendo y simplificando mucho esta polémica interpretación—, la idea de que la Ilustración supuso el paso de un mundo lleno de errores e ilusiones a otro en el que la verdad estaría a nuestro alcance a través del

uso de la “razón pura”⁸. No indemnemente ha cuajado y ha tenido tanto peso en la historia de la filosofía y del pensamiento occidental la definición (de la Ilustración) de Kant como la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La primacía de la “razón pura” hace que el pensamiento religioso sea visto como un modo deficitario de razonamiento y, por extensión, sus conclusiones son consideradas dudosas y sólo válidas para aquellos que de antemano admiten los dogmas de la religión en cuestión⁹. Los múltiples ataques que a partir de este momento sufre la religión son incontables. Baste recordar someramente al padre del positivismo francés, Augusto Comte, quien al acuñar la idea de progreso convierte a la religión en un obstáculo a superar, o a los maestros de la sospecha, Freud, Nietzsche y Marx, unidos —entre otros aspectos— por su marcado ateísmo, el desmerecimiento de los valores de inspiración religiosa, o la consideración de la religión como opio del pueblo, así como su común pretensión de liberar al ser humano de las cadenas y grilletes de la religión. Pero, para Taylor, en nuestro contexto actual, la continuidad de estas creencias es totalmente insostenible y nuevamente insiste en la necesidad de dejar de hacer de la religión “un caso especial”.

La idea de Taylor no es totalmente novedosa ni original sino que más bien responde a una tendencia generalizada que todavía se está gestando y que presumiblemente es susceptible de configurar toda una nueva sensibilidad hacia el fenómeno religioso. Aunque la concepción mítica de la Ilustración todavía puede generar muchos debates y controversias entre autores de posturas encontradas, no parece ocurrir lo mismo con la caída del “mito de la secularización”, esto es, la verdad previamente aceptada, casi sin cuestionamiento, según la cual

⁸ Taylor analiza los factores que posibilitaron dicha concepción mítica de la Ilustración, en especial, en «Die Blossse Vernunft ('Reason Alone)» (2011b). No nos vamos a detener en estas cuestiones, pero si quisiéramos dejar apuntado que el malentendido entre Habermas y Taylor tiene su base en este planteamiento epistemológico, que será objeto de análisis en un próximo artículo.

⁹ A partir de esta idea, Taylor entrará en discusión con Habermas. Para este último las cosas no pueden ser de otro modo, pues el lenguaje religioso está cargado de connotaciones, intuiciones, ideas, postulados que sólo podrán ser aceptados por aquellos que previamente se adhieran a los dogmas de fe. En consecuencia, Habermas propone la “traducción” en la esfera pública de aquellas expresiones religiosas a un lenguaje neutro, comprensible y potencialmente susceptible de ser aceptado por todos los ciudadanos al margen de sus convicciones religiosas. Taylor, por su parte, le reprocha a Habermas seguir haciendo de la religión un caso especial y no parece conceder ninguna credibilidad al postulado de que sólo para aquellos que previamente han aceptado los dogmas de fe el discurso religioso puede resultar significativo. La discusión mantenida al respecto entre ambos filósofos es interesante y apasionada, sin llegar a establecer acuerdo alguno sobre posibilidades o alternativas.

la secularización es consecuencia inequívoca del proceso de modernización de las sociedades. Tal fórmula implicaría una ecuación directamente proporcional: a mayor modernización, mayor secularización. Sin embargo, el desarrollo histórico del último medio siglo ha demostrado —contra todo pronóstico— que no existe tal ecuación. A finales del siglo XX la teoría de la secularización del mundo moderno había perdido su plausibilidad ante hechos tales como la revolución islámica de 1982; el aumento del número de Iglesias, de creyentes y de las prácticas religiosas en EE.UU; o la poderosa presencia de la Iglesia en la vida pública de países como Italia o España (López Novo, 2008)¹⁰. Este resistir de la religión ante un mundo totalmente modernizado y tecnificado ha hecho que grandes filósofos vuelvan sus ojos hacia la religión, para encontrar en ella ciertas ganancias o méritos que hasta ahora habían pasado desapercibidos. El caso más llamativo es, sin lugar a dudas, el del propio Habermas que —después de muchos años defendiendo una ética discursiva apoyada en la racionalidad comunicativa en la esfera pública y el absoluto encarcelamiento de lo religioso en la esfera privada— ha evolucionado a posturas mucho más conciliadoras al afirmar, en algunos de sus últimos trabajos, que el discurso religioso puede hacer aflorar bellas intuiciones morales sepultadas en la razón secular (Habermas, 2006 y 2011). Esta misma apertura hacia lo religioso y la necesidad de revalorizar y legitimar su presencia en la esfera pública es lo que subyace a los diferentes intentos de diferenciación entre “laicidad” y “laicismo”, a menudo también expresados bajo las expresiones “laicismo incluyente” y “laicismo excluyente” (López Novo, 2008), respectivamente. En esto consiste, precisamente, dejar de hacer de la religión un caso especial y la nueva definición de la laicidad como «uno de los modos de gobierno que permite a los Estados democráticos y liberales garantizar la igualdad de trato de individuos con diferentes valores y visiones del mundo» (Maclure y Taylor, 2010: 19).

En este punto, Taylor discrepa por igual de Rawls y de Habermas. En primer lugar, desconfía del “requisito de la traducción” de Rawls: si la razón religiosa

¹⁰ El autor analiza la caída del mito sociológico de la secularización del mundo como uno de los acontecimientos históricos que están en el trasfondo del resurgimiento de la cuestión religiosa, junto al activismo de Juan Pablo II y la reinención de la izquierda tras la caída del comunismo. Queremos subrayar la brillantez y claridad de este análisis, que a todas luces nos parece muy acertado. Sin embargo, López Novo yerra al analizar la situación concreta en España cayendo en lo mismo que quiere criticar “un maniqueísmo ramplón”. Para una visión mucho más amplia y enriquecedora de la histórica relación de la religión con el Estado en el contexto español recomendamos la lectura de Frontela, L.J.F. (2010): “Laicidad y secularización en la España contemporánea”.

llega a las mismas conclusiones que la razón secular, entonces la traducción es inútil y superflua; pero, si llega a conclusiones diferentes, entonces será considerada perjudicial y/o peligrosa y mantenida al margen. En segundo lugar, se muestra especialmente crítico con Habermas al acusarle de haberse quedado anclado en la diferencia entre razón secular y pensamiento religioso, motivo por el que tiende a la eliminación de todas las referencias religiosas en el Estado. No obstante, Taylor sí aceptará que en el Estado laico el lenguaje debe ser neutral, pero este requisito sólo afectaría, en último término, al lenguaje en el que se redactan las leyes, los decretos administrativos, etc., y no a la deliberación de los ciudadanos en la esfera pública.

Atendiendo a estas reflexiones, Taylor concluye afirmando que los Estados que merecen ser denominados “seculares” no son los que se levantan como estandartes contra la religión, sino que son aquellos que «intentan configurar sus soluciones institucionales, no para mantenerse fieles a una tradición sacralizada, sino para maximizar las metas básicas de libertad e igualdad entre creencias básicas» (Taylor, 2011e: 60).

4. Principios constitutivos y procedimientos institucionales

En febrero del 2007, el gobierno de Quebec estableció la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*: (CCPARD). El informe final de la CCPARD, «Fonder L'Avenir: Les temps de la conciliation» (Bouchard y Taylor, 2008), incluye un capítulo dedicado a la laicidad, que Charles Taylor, copresidente de la comisión —junto a Gerard Bouchard—, y Jocelyn Maclure, analista experto de la misma, profundizan y amplían. *Laïcité et liberté de conscience* (Maclure y Taylor, 2010) nace, por tanto, en el contexto de la realidad quebequense. No obstante, la maestría de sus autores, la conceptualización teórica en torno a la laicidad y los análisis de diferentes dilemas éticos ocurridos en otros lugares del mundo (Francia, Turquía, India, EE.UU., etc.) hacen de este libro un punto de referencia fundamental para repensar la necesaria neutralidad del Estado y la adecuación de la diversidad moral y religiosa en las sociedades contemporáneas.

La gran novedad y originalidad de la teoría de Taylor consiste en diferenciar entre principios (morales) constitutivos y procedimientos (políticos) institucionales de la laicidad. Siendo coherente con el amplio y complejo contexto de pluralismo del que hace depender la exigencia de la laicidad, Taylor hace especial

hincapié en la idea de que la laicidad no tiene como finalidad la separación de la Iglesia y el Estado (procedimiento institucional), sino que por el contrario implica diferentes principios o bienes.

Taylor señala como fundamentales tres principios que hace coincidir con las categorías de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad; entendidas como *libertad de conciencia* —dentro de la cual la libertad religiosa y el libre ejercicio de la religión son diferentes formas de esta libertad, pero no las únicas—, *igualdad de trato* para todos los ciudadanos independientemente de las creencias básicas que sostengan —ya sean estas religiosas, metafísicas, filosóficas, etc.—, y *fraternidad entre todos los grupos y familias espirituales* que componen la sociedad —lo que significa garantizar el derecho de las mismas a ser escuchadas y a participar activamente en el continuo proceso por el que la sociedad propone sus metas y los medios para lograrlos (Taylor, 2011e: 39 y ss.).

Según Taylor, con la secularización parecería buscarse precisamente estos tres bienes; pero la dificultad del discurso actual (y las prácticas institucionales) estriba en aquella creencia generalizada según la cual la secularización tiene que ver con la separación del Estado y la Iglesia, cuando, en realidad, según el filósofo canadiense, la cuestión debería ser planteada en otros términos: *¿qué debe hacer el Estado democrático ante la diversidad?* La respuesta pasaría por garantizar los tres bienes anteriormente citados, pero —dada la actual diversidad no sólo de doctrinas religiosas sino también de cosmovisiones metafísicas, espirituales y filosóficas— en una formulación mucho más genérica: primero, proteger a las personas en su identidad (libertad); segundo, a todas las personas por igual (igualdad); y, tercero, garantizar que todas sean escuchadas (fraternidad/democracia). Y he aquí la tesis fuerte de Taylor: formulados estos bienes de semejante modo, no hay razón para considerar a la religión un caso especial. La laicidad no puede seguir definiéndose a través de las recurrentes y consabidas fórmulas de “separación de la Iglesia y del Estado”, “neutralidad estatal”, “diferencia en la esfera pública y la esfera privada”, etc. La laicidad en la actualidad debe inscribirse en un contexto mucho más amplio, un contexto que atienda a la diversidad de valores y creencias que abrazan los ciudadanos, con el fin de construir una sociedad solidaria basada en el acuerdo sobre unos *principios políticos mínimos* y en el *respeto a la pluralidad* de puntos de vista filosóficos, morales y religiosos.

Para llevar a cabo y favorecer la consecución exitosa de estos tres bienes, el Estado puede (y debe) poner en marcha una serie de procedimientos o acuerdos institucionales, entre los cuales se encuentra la famosa fórmula “separación de la

Iglesia y el Estado”, pero ésta no es la única disposición institucional posible, sino solamente una entre otras, como también lo pueden ser la neutralidad del Estado ante las diferentes cosmovisiones de sus ciudadanos o la aplicación de prácticas de acomodamiento razonable. La dificultad —nos dicen Taylor y Maclure— es que no existe una adecuada teoría de la laicidad que haya diferenciado entre bienes y procedimientos y que sobre la base de tal diferenciación pueda establecer un criterio a la hora de enfrentarnos a los problemas éticos relacionados con el acomodamiento de prácticas religiosas y de diversidad moral y espiritual.

Teniendo en cuenta este esquema inicial, los “regímenes de laicidad” —los que merecerán ser llamados así— serán aquellos regímenes políticos que se comprometan con la práctica y garantía de los tres bienes constitutivos a través de diferentes procedimientos institucionales, procedimientos que deberán ser ajustados a la situación y al contexto cultural de la sociedad. El problema llega cuando los Estados prestan una excesiva atención a los procedimientos —lo que los autores denominan “fetichismo de los medios” (Maclure y Taylor, 2010: 45)—, olvidando cuáles son sus fines últimos y/o incorporando nuevos bienes y valores, que atentan contra aquellos tres bienes constitutivos iniciales y radicalizan los procedimientos institucionales. Este último sería el caso del modelo republicano de laicidad. La *laicidad republicana* —que Taylor y Maclure ejemplifican con la Francia de la III República—, además del respeto a la igualdad moral y la libertad de conciencia, buscaba la emancipación de los individuos respecto a la religión —“bien” que fomentaría el fenómeno sociológico de la secularización o erosión de la creencia religiosa en la sociedad— y el desarrollo de una identidad cívica común —“identidad” que exigía el distanciamiento de las filiaciones religiosas o su relegación a la esfera privada, atentando contra las políticas del reconocimiento igualitario¹¹. En contraposición a este modelo, Taylor y Maclure proponen una *laicidad liberal pluralista* —ejemplificado, en este caso, con la provincia de Quebec. Este modelo de laicidad tendría como

¹¹ La “política del reconocimiento igualitario” es la propuesta política de Taylor, quien tras analizar dos modelos políticos en apariencia contrapuestos “la política de la dignidad igualitaria” y “la política del reconocimiento de la diferencia” establece una vía intermedia, que como síntesis superadora uniría lo mejor de cada una de estas políticas superando las dificultades y contradicciones internas. La propuesta de Taylor puede leerse en *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* (Taylor, 2003). La fórmula abreviada “política del reconocimiento” ha dado lugar a más de un equívoco sobre la propuesta práctica de Taylor, al ser precipitadamente identificada con la política de la diferencia. No podemos adentrarnos en esta cuestión aquí, pero queremos dejar apuntado que la política del reconocimiento igualitario mantiene una estrecha conexión y coherencia con el modelo de laicidad liberal pluralista por el que, casi 20 años después, Taylor va a apostar.

finalidad alcanzar el equilibrio óptimo entre los tres bienes constitutivos, lo que llevaría a sostener posturas mucho más abiertas, permitiendo la puesta en marcha de *prácticas de acomodamiento razonable*, acordes y consistentes con la política del reconocimiento igualitario.

Si bien los mismos autores reconocen que estos dos modelos de laicidad no son los únicos ni se presentan de un modo puro en la realidad, esta tipología, unida a la diferenciación de los bienes constitutivos y los procedimientos institucionales derivados de la laicidad, nos brinda un esquema sencillo pero muy eficaz y clarificador a la hora de analizar algunos de los problemas que más preocupan en nuestras sociedades actuales. Así, ateniendo a las demandas de Quebec, Maclure y Taylor continúan su exposición analizando el legítimo lugar que la religión, sus símbolos y rituales pueden tener en el espacio público; los motivos para exigir o permitir el uso de los símbolos religiosos por parte de los funcionarios del Estado; el mantenimiento del patrimonio histórico-religioso como recordatorio del pasado; la justificación de un calendario común, el cual a menudo tiene su origen en las festividades de una determinado religión; etc.

La sencillez de este análisis, que en definitiva no es más que la distinción entre fines y medios, es totalmente equiparable a su lucidez y utilidad. Al diferenciar entre principios constitutivos y procedimientos institucionales, Taylor nos ofrece un esquema con el que analizar gran parte de las problemáticas derivadas de la laicidad, no sólo comprendiendo su origen y su dificultad sino también ofreciendo una piedra de toque sobre la que probar la fortaleza y consistencia de las soluciones aportadas. Sin ánimo de ser exhaustivos, vamos a explorar algunas de los méritos de este modo de entender la cuestión de la laicidad.

En primer lugar, el reconocimiento de más de un bien constitutivo nos permite explicar gran parte de los dilemas éticos con los que nos encontramos en las sociedades democráticas actuales. Así, lejos de caer en falsos y estériles reduccionismos, podemos reconocer ciertos problemas como el irremediable conflicto que surge de la contraposición de dos bienes diferentes, que en ocasiones pueden resultar incompatibles e incluso demandar soluciones totalmente divergentes. En especial los dos primeros bienes, igualdad y libertad, se tornan en numerosas ocasiones problemáticos¹², pues el beneficio de uno puede suponer

¹² Este es el motivo por el cual en *Secularism and Freedom of Conscience* (Maclure y Taylor, 2010) recoge sólo los dos primeros principios. La finalidad de la CCPARD era el análisis, planteamiento y resolución de conflictos entre los principios de libertad de conciencia e igualdad de

o alcanzarse sólo a través de la merma del otro. Garantizar la igualdad de todos los ciudadanos puede demandar en ocasiones limitar la libertad de un grupo o, por el contrario, situar la libertad individual de los ciudadanos como referente absoluto e inquebrantable puede dar lugar a prácticas sociales no igualitarias. Este es, por ejemplo, el dilema ético que subyace ante la limitación o no del uso de símbolos religiosos en la esfera pública. Una vez identificado el problema como consecuencia del choque entre dos principios/bienes constitutivos podemos entender que la cuestión no es de tan fácil solución como algunos autores nos pretenden hacer ver y asimismo constituye la explicación de que diferentes Estados den respuestas tan diversas ante una misma problemática.

En segundo lugar, cuando los Estados prestan una excesiva atención a los procedimientos olvidando cuáles son sus fines últimos se produce el “fetichismo de los medios”. Esta radicalización y hegemonía de las que han sido nuestras históricas soluciones institucionales puede impedirnos ver la laicidad a la luz de una comprensión más fructífera. Es una consecuencia de la tendencia a definir la laicidad a través de fórmulas institucionales estandarizadas, dando lugar a archiconocidas expresiones como “separación de la Iglesia y el Estado”, “neutralidad del Estado”, “distinción entre esfera pública y esfera privada”, “privatización de la religión”, etc. Si todas las dificultades derivadas del principio de la laicidad pudiesen ser resueltas con la aplicación de una sencilla fórmula, entonces no habría realmente dilemas éticos, y nuestra única tarea sería aplicar dicha fórmula o buscar la solución que mejor se ajuste a la misma. Y, sin embargo, tenemos muchas fórmulas pero todavía seguimos debatiéndonos con otros tantos problemas para los que no encontramos la solución adecuada. Esto nos lleva a otra de las ventajas del esquema tayloriano: los acuerdos institucionales no son rígidos y deben ser readaptados a cada situación concreta atendiendo a los bienes que pretendemos conseguir. Es decir, no hay respuestas únicas, uniformes y unívocas para un problema determinado, sino que en cada caso las circunstancias deben ser analizadas.

En tercer lugar, la incorporación de nuevos principios/bienes constitutivos de la laicidad puede atentar en contra de los primeros. Este sería el caso del modelo “republicano” de laicidad. Como hemos visto, el modelo de laicidad republicana buscaba la emancipación de los individuos respecto a la religión y el desarrollo de una identidad cívica común. El deseo de liberar a las instituciones públicas del

trato. La inclusión del tercer principio (fraternidad) dentro de este esquema de fines y medios es posterior (Taylor, 2011e).

dominio de una religión dominante en pro de la multiculturalidad del mundo actual ha hecho que numerosos regímenes, que se proclaman a sí mismos laicos, hayan promovido —movidos por desacertados sentimientos paternalistas— un proceso de secularización que pretende “liberar” a sus ciudadanos de cualquier formulación religiosa. Esto supone un exceso por parte del Estado, pues irrumpiría en la vida privada de sus ciudadanos decidiendo qué deben creer y qué no. El “hecho del pluralismo razonable” —por utilizar la expresión de Rawls— tiene su origen en el reconocimiento de los límites de la racionalidad respecto a su capacidad para decidir sobre las cuestiones del sentido último de la existencia y de la naturaleza de la plenitud del ser humano, lo que permite que los filósofos liberales —como Rawls y el propio Taylor— defiendan el principio de la soberanía de la conciencia individual o de la “autonomía moral” de la persona. El Estado verdaderamente comprometido con la autonomía moral de sus individuos debe reconocer y garantizar la libertad de elección de sus ciudadanos: los individuos son soberanos y tienen los medios para decidir sus propias opciones existenciales, sean éstas seculares, religiosas o espirituales.

5. A modo de conclusión: la educación ética en un régimen de laicidad

Llegados a este punto estamos en disposición de recuperar nuestro objetivo inicial y plantearnos nuevamente la pertinencia de una materia como EpC o ECC, así como su fundamentación y los contenidos que deberían abarcar, con el fin de alcanzar una alternativa educativa satisfactoria para todos los agentes implicados.

La escuela pública y la educación gratuita son bienes y servicios de interés común que la sociedad demanda y que el Estado debe satisfacer. Ahora bien, en la medida en que son competencias estatales no pueden ir en contra de los principios y valores que el mismo Estado sustenta. Por el contrario, la exigencia de neutralidad respecto a los sistemas de creencias y valores de los ciudadanos no implica que el Estado no pueda perseguir sus propios fines, entre los que se encuentra su propio mantenimiento. En este sentido, la educación pública debe no sólo comprometerse con la *formación integral y el desarrollo personal* de los individuos que componen la sociedad, sino también configurarse como el espacio para la promoción de los *principios básicos de la asociación política* (justicia, igualdad, respeto, democracia, derechos humanos, constitucionalismo, participación ciudadana, etc.) que fundamentan el Estado liberal democrático y, en

consecuencia, promocionarse a través de la defensa de los *bienes de la laicidad* (igualdad, libertad y fraternidad) para la construcción de una ciudadanía participativa, libre y responsable. *Educación en la laicidad* significa *educar a seres humanos críticos, comprometidos* con la construcción de una sociedad plural y respetuosos con la diversidad de pensamiento y de creencias básicas.

Con esta nueva definición de la laicidad y el esquema ofrecido por Taylor, nos gustaría abordar y aclarar algunos de los equívocos mantenidos en torno a los planteamientos de EpC y ECC.

En primer lugar, una de las principales desavenencias tiene que ver con la misma concepción de la educación. Los defensores de EpC consideran que el Estado está en la obligación de formar a sus ciudadanos en una ética cívica. Por el contrario, para el actual gobierno la educación en la escuela debe limitarse a la transmisión de conocimientos objetivos y verificables, esto es, científicos, reservando para el ámbito privado la educación en valores y la educación para la ciudadanía. Muchos aplaudieron que en el “Anteproyecto de la Ley Orgánica para la mejora de la calidad educativa” desapareciera la “jerga ideológica de la LOE”¹³, que incluía entre los fines de la educación «el desarrollo de las capacidades afectivas del alumnado o el reconocimiento de la diversidad afectivo-sexual». Por el contrario, en este borrador podemos leer que «la educación es el motor que promueve la competitividad de la economía» y en él abundan expresiones como “rutas para la empleabilidad”, “trayectoria profesional” o “ventajas competitivas en el mercado global”. Incluso el apoyo del plurilingüismo¹⁴ tiene como objetivo “favorecer la empleabilidad y las ambiciones profesionales”, en vez de apelar al enriquecimiento personal y cultural. Esta total omisión de los aspectos emocionales y afectivos como parte del aprendizaje y del desarrollo personal, unido a la gran importancia concedida a la economía y a la empleabilidad, parece favorecer

¹³ Nos referimos a la asociación civil “Profesionales por la ética”. Ver noticia: “El anteproyecto de reforma educativa elimina Educación para la Ciudadanía” de 21/09/2012 [Documento en línea. Disponible en <http://www.profesionalesetica.org/2012/09/el-anteproyecto-de-reforma-educativa-elimina-educacion-para-la-ciudadania-2/>. Fecha de último acceso: 04/11/2013].

¹⁴ Nos vemos obligados a matizar que este apoyo al plurilingüismo refiere al estudio obligatorio de una segunda y tercera lengua extranjera; pues las lenguas cooficiales del Estado se han visto perjudicadas en el nuevo reparto de la carga lectiva. Así se ha producido un incremento del 10% en los contenidos comunes, produciéndose una homogeneización en el currículo que sospechamos no sólo concede un menor reconocimiento de las diferencias, sino que tiende a la eliminación de las mismas.

la creación —que no educación— de mano de obra técnicamente cualificada y humanamente empobrecida.

Un Estado verdaderamente comprometido con la formación integral de la persona abraza una comprensión de la educación mucho más cercana a la *paideia* griega, entendida como *formación intelectual y espiritual* del individuo que le capacitan como persona apta para ejercer sus deberes cívicos, aspecto éste al que deberían atender tanto EpC como ECC.

En segundo lugar y directamente relacionado con esta *formación espiritual*, existe también un malentendido en torno a qué es y cómo debe ser entendida la educación ética en la escuela. Un Estado que respeta la “autonomía moral” de la persona concibe la educación ética como formación del carácter y configuración de la identidad personal. El Estado no puede decidir sobre los diferentes modos de vida ni puede privar a los padres del derecho a educar a sus hijos en las creencias y valores que éstos consideran adecuadas.

Esto no significa que debemos eliminar de la institución pública la educación ética o dejarla como una estudio alternativo a la religión católica, tal y como han establecido los reformadores de la LOE; sino más bien que la educación ética impartida en la escuela pública no puede ser otra que una educación ético-sustantiva. Con esta formulación hacemos referencia a una determinada concepción ético-antropológica según la cual somos seres radicalmente abiertos, seres que han de comprometerse con su propia existencia y la formación de su identidad; seres, en definitiva, dignos de respeto y capaces de una vida superior. Por eso, la escuela pública, como institución estatal, debe abandonar la formulación de cualquier ética deontológica, que se encargue de prescribir normas morales en base a una determinada concepción de la naturaleza humana, la cultura o la sociedad — concepciones que, como sabemos, no son susceptibles de ser compartidas por el conjunto de la sociedad por depender en cada caso de diferentes cosmovisiones y creencias—, en pro de una educación ético-sustantiva comprometida con la formación integral del ser humano y la responsabilidad para con uno mismo (autorresponsabilidad) en la construcción de la propia identidad.

En tercer lugar, nos encontramos con la confusión que más debate ha generado: el lugar de la religión en las escuelas públicas. La educación en un régimen de laicidad, como el que hemos expuesto, también debe dejar de hacer de la religión un “caso especial” dentro del sistema educativo. El respeto de la “autonomía moral” del individuo así como el derecho de los padres a educar a sus

hijos en las creencias que consideran adecuadas son totalmente compatibles con los principios de libertad de conciencia e igualdad de trato. La escuela laica no es antirreligiosa sino que, por el contrario, valora la religión, en general, y las religiones en su diversidad y pluralidad, como *posibles* sistemas de valores dentro de los cuales los individuos pueden conformar su identidad.

El objetivo de EpC no era el desprestigio de la religión, ni de los valores tradicionalmente defendidos —en concreto, en nuestro país— por la religión católica, tal y como algunos han creído: “En agosto, el *Partido Popular* estableció que los niños no tenían por qué sufrir que los maestros les explicasen que la familia tradicional es un fraude, el capitalismo, un veneno o la Iglesia, una mentira”¹⁵. Ahora bien, con el fin de evitar caer en el reduccionismo y el simplismo de diferenciar entre “laicos buenos” y “laicos malos” (López Novo, 2008), tenemos que reconocer que estas críticas sí tenían parte de razón, especialmente, en los inicios de la asignatura. Los errores en la puesta en marcha de EpC fueron consecuencia de haber copiado de nuestra vecina Francia la política educativa del gobierno de Nicolas Sarkozy y las soluciones aportadas por la Comisión Stasi, sin plantearnos qué régimen de laicidad estábamos asumiendo. Esto provocó, a su vez, la confusión entre algunos profesores, que malentendieron el objetivo de la asignatura y cometieron el gravísimo error de concebirla como un medio del Estado para la emancipación de los ciudadanos respecto a la religión; algo que, como ya vimos en el apartado 4, no es propio del modelo de *laicidad* que aquí venimos defendiendo.

Y para finalizar, en cuarto lugar, quisiéramos brevemente señalar el fatal equívoco que subyace en el cambio de contenidos y el carácter de la asignatura. El Real Decreto 1190/2012, de 3 de agosto, fue el encargado de eliminar aquellas “cuestiones controvertidas”. Con la modificación de EpC y la posterior sustitución por ECC, desaparecieron conceptos y contenidos respecto al reconocimiento de la diversidad en los modelos familiares y la diversidad en la orientación sexual, el estudio y reflexión sobre las causas que provocan la violación de los derechos humanos, la pobreza y la desigualdad así como las referencias a la globalización económica y cultural y sus consecuencias en materia de vulneración de derechos humanos, impacto ecológico, existencia de conflictos violentos o explotación económica, cultural y sexual. Estos contenidos fueron sustituidos por otros

¹⁵ Columna de opinión de Cristina L. Schlichting. Entrada “Kaos” correspondiente al 16 de Septiembre de 2012 [Documento en línea. Disponible en <http://www.larazon.es/noticia/2967-kaos-por-cristina-l-schlichting>. Fecha de último acceso: 04/11/2012].

nuevos como la dimensión económica de la sociedad humana y la vinculación de la ciudadanía a la nacionalidad. Aquí no tenemos la oportunidad de precisar cuáles de estos contenidos deberían estar o no recogidos en la materia, tarea que exigiría someter cada contenido al esquema de Taylor para la comprobar su consistencia y coherencia con los principios de libertad, igualdad y fraternidad; tarea que, en todo caso, todavía está por hacer. En este caso, el fatal equívoco parece residir en el excesivo carácter bipartidista de la cultura política española, que parece depositar toda la confianza en el partido que ocupa la presidencia del Gobierno, legitimándolo a hacer y deshacer a su antojo, sin importar los *compromisos vinculantes* que el Estado debe mantener con sus ciudadanos —y, por ende, con la educación de los mismos— por encima de la circunstancialidad de estar gobernado por un partido político más o menos conservador, que es lo mismo que decir más o menos progresista.

Todas estas cuestiones merecerían un análisis mucho más exhaustivo que el realizado. Aquí solo hemos intentado explicitar algunas ideas, con el fin de arrojar un poco de luz sobre la problemática social y educativa que supuso la incursión de una materia como EpC, problemática que ocho años después ha culminado con la disyuntiva de estudiar Religión o ECC; disyuntiva que, nos parece, supondrá un empobrecimiento en la formación de ciudadanos políticamente comprometidos con el Estado liberal democrático, pues el estudio de la religión, por más legítimo que sea, no debería sustituir el estudio y la promoción de los principios básicos de la asociación política.

Sólo nos queda concluir que la *educación ética y cívica* impartida en la escuela pública ha de aspirar a la formación plena de los individuos, conformándose con mostrar las diferentes concepciones de la vida buena, permitiendo que la responsabilidad de la elección recaiga sobre el individuo, y garantizando el mantenimiento de los principios básicos de asociación política. A una educación de este tipo se le puede denominar EpC o ECC, pero —sea cual sea su nombre— no puede dejar de someterse al verdadero sentido de *educar en la laicidad*.

Bibliografía

- ANDAR (2006). «Laicidad. En los senderos del siglo XXI», *Las hojas de andar*, 13 (Nov. 2006)
- BARRANCO, BERNARDO. (2010). «Laicidad de la pluralidad e inclusión social», *Este País* (México), 228 (2010), 34-39.
- BOUCHARD, GERARD. y TAYLOR, Charles (2008). «Fonder L'Avenir: Les temps de la conciliation», *Rapport de la Commission de Consultation sur Les Pratiques d'Accommodement, Reliées aux Différences Culturelles*, Gouvernement du Quebec, 2008. Trad. ing. «Building the Future: A Time for Reconciliation». *Report of the Consultation Commission on Accomodation Practices Related to Cultural Differences*.
- COROMINAS I BUSQUETA, Josep (2006). «Laicismo y laicidad», *Criterios*, 6 (2006).
- DÍAZ-SALAZAR, RAFAEL (2004). «Laicismo y cristianismo en la política de la izquierda», *Unisci Discussion Papers*
- (2007). *Democracia laica y religión pública*, Ed. Taurus, Madrid.
- FRONTELA, LUIS J. F. (2010). «Laicidad y secularización en la España contemporánea», *Revista de Espiritualidad* 69 (2010), 225-256.
- GERVILLA CASTRO, ENRIQUE (2013). «Laicidad, convivencia ciudadana y educación», *Revista de Educación*, 360 (2013).
- HABERMAS, JÜRGEN (2006). «Religion in the Public Sphere», *European Journal of Philosophy*, 14/1 (2006).
- (2011). «The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology», en E. Mendieta y J. Vanantwerpen (Eds.) (2011), p. 15-33.
- HABERMAS, JÜRGEN y RATZINGER, Joseph (2008). *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid, Editorial Encuentro.
- LÓPEZ NOVO, JOAQUÍN PEDRO (2008). «Laicidad y laicismos en España ¿Qué España laica?», *Mediterráneo Económico*, 14 (2008), 101-121,
- MENDIETA, EDUARDO. y VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.) (2011). *The Power of Religion in the Public Sphere. Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornell West*. Columbia/ SSRC Book, New York.
- MACLURE, JOCELYN y TAYLOR, Charles (2010). *Laïcité et liberté de conscience*, Montreal, Les Éditions du Boréal. Trad. ing. de Jane Marie Tood, *Secularism and Freedom of Conscience*, Cambridge, Harvard University Press, 2011. Trad. esp. de María Hernández, *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- PEÑA-RUIZ, HENRY (2006). «La emancipación laica: principios y valores», *Eikasía. Revista de Filosofía*, II, 7 (Nov. 2006), 149-153.

- (2007). «La religión es un interés particular, no general», *El Ideal* (Granada), 08/02/2007.
- PEÑA-RUIZ, HENRY y TEJADOR, César (2009). *Antología laica: 66 textos comentados para comprender el laicismo*. Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca.
- RATZINGER, JOSEPH (2008). «Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal», en J. Habermas y J. Ratzinger (2008), pp. 35-54.
- SAVATER, FERNANDO. (2004). «Laicismo: cinco tesis», en *El País*, 3/04/2004.
- TAYLOR, CHARLES (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press. Trad. esp. de Ana Lizón, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- (1993). *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Ed. e Intro. de Amy Gutmann, Princenton, Princenton University Press. Trad. esp. de Mónica Utrilla, Liliana Andrade y Gerard Vilar, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, F.C.E. , 2009, 2ª ed.
- (2007a). *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2011a). *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2011b). «Die Blossse Vernunft ("Reason Alone")», en Ch. Taylor (2011a), 326-346.
- (2011c). «Religion Is Not the Problem», *Commonweal*, 138/4 (February 2011), 17-21.
- (2011d). «What Does Secularism Mean», en Ch. Taylor (2011a), 303-325.
- (2011e). «Why We Need a Radical Redefinition of Secularism», en E. Mendieta y J. Vanantwerpen (Eds.) (2011), 34-59.

Recibido: 15/11/2013

Aceptado: 31/10/2014

Este trabajo se encuentra bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0](#)

