

# LAICISMO: DEL CONCEPTO A LOS MODELOS

JESÚS MARÍA OSÉS GORRAIZ

Universidad Pública de Navarra

I. DE LOS HECHOS A SU EXPLICACIÓN.—II. EL LAICISMO Y SUS SUPUESTAS CONCOMITANCIAS SEMÁNTICAS. 1. *Laicismo-relativismo*. 2. *Laicismo-ideología*. 3. *Laicismo-persecución religiosa*. 4. *Laicismo-anticlericalismo*. 5. *Laicismo-atéismo*.—III. ¿QUÉ ES EL LAICISMO?—IV. FINAL: UNA DISCUSIÓN ABIERTA.

## RESUMEN

En las sociedades relativamente estables y homogéneas (sobre todo europeas) el principio de laicidad republicana se mantenía sin grandes problemas como solución al problema del lugar que tiene que ocupar la religión en la esfera pública y en sus instituciones. El fenómeno de la inmigración ha alterado lo suficiente esa estabilidad social como para que tengamos que enfrentarnos a las nuevas realidades con la exigencia de una mayor finura y precisión conceptual. Los modelos republicano y liberal-pluralista ofrecen perspectivas diferentes de abordar el problema porque en sociedades complejas no existe un modelo puro de laicidad.

*Palabras clave:* laicidad; relativismo; anticlericalismo; ateísmo; neutralidad estatal; libertad de conciencia; igualdad de trato.

## ABSTRACT

In relatively stable and homogeneous societies (mostly European) the principle of republican laicism was maintained without major problems as a solution to the issue of what role religion should play in the public sphere and its institutions. The phenomenon of immigration has sufficiently altered this social stability as to make us confront the new realities with a finer conceptual framework. The republican and

plural-liberalism models offers different perspectives to address the problem, because a pure model of laicism is absent in complex societies.

*Key words:* laicism; relativism; anticlericalism; atheism; State neutrality; liberty of conscience; equality.

## I. DE LOS HECHOS A SU EXPLICACIÓN

Se ha conmemorado el año pasado el bicentenario de la primera constitución española (Cádiz, 1812). Desde entonces, y salvo en dos ocasiones, las sucesivas constituciones que jalonan la vida política de España han asumido en su letra y en su espíritu que el país era una nación católica. Y mientras en Europa la separación Iglesia-Estado comienza su recorrido en los siglos XVI y XVII, y da un salto definitivo a partir de 1789; mientras que después de la segunda Gran Guerra (1945) se recuperaba la vida democrática con una laicidad de fondo «serena pero endeble» (1), en España el cambio se produjo en 1978, año en el que se aprueba la actual Constitución. En su artículo 16.3 se afirma que «ninguna confesión tendrá carácter estatal».

Si a partir de 1978 se acelera el proceso de secularización en España, el camino se facilita aún más en 1989: la URSS se desintegra y con ella se lleva, entre otras pertenencias consustanciales, la ideología comunista, la socialista en buena medida y, sobre todo para el tema que nos ocupa, su ateísmo oficial. En una Unión Europea en construcción, a la que poco a poco se sumaban una buena parte de los países de la extinta URSS, una vez que algunos de ellos se desmembraron tras cruentos conflictos no exentos de trasfondo religioso, y en la que se imponen las democracias como forma habitual de gobierno, la separación de la Iglesia y el Estado (laicidad) fue la norma.

Después de lo vivido en los últimos treinta años qué duda cabe que los tiempos no son favorables a los grandes y comunes relatos; que la variedad de situaciones propias de cada país, por ejemplo la llegada de oleadas de inmigrantes de diversos lugares con sus diferentes creencias, ha modificado las sociedades receptoras (2); y que la herencia cultural particular que cada nación arrastra confiere a cada una de ellas un sello singular que quizá explique eso de «laicidad serena... pero endeble». Con razón apuntan Maclure y Taylor que «... las experiencias concretas en materia de laicidad siempre

(1) FERRY, L., y JERPHAGNON, L. *La tentación del cristianismo. De secta a civilización*. Ed. Paidós. Madrid, 2010. Pp. 9-10.

(2) BAUBÉROT, J. *La laïcité expliquée à M. Sarkozy... et à deux qui écrivent ses discours*. Ed. Albin Michel. París, 2008. P. 246. Cfr. también pp. 11 y 220-1.

están salpicadas por la historia y el contexto, por los hechos y significados propios de cada sociedad» (3).

Y mientras que en la sociedad francesa se han utilizado dos conceptos, uno (laicidad) para el hecho de la separación entre la Iglesia y el Estado y otro (laicismo) para justificarlo, en otros países se ha optado por uno de ellos, laicidad, lo que ha dado lugar a dos modelos de entender la laicidad. A su vez se han producido numerosas declaraciones públicas de la jerarquía eclesiástica, desde el papa a los obispos, matizando el concepto de laicidad y contra el de laicismo.

Ningún concepto es neutral en los ámbitos político, ideológico y religioso y, desde luego, el concepto de «laicismo» no lo es (4). Y si en el terreno de la práctica política parece que, en los lares europeos y norteamericanos, la balanza se inclina hacia el poder temporal, el asunto se presenta menos claro en el ámbito de los conceptos. Si Ortega y Gasset nos advertía de que a nuevas situaciones, nuevos conceptos, Maclure y Taylor nos invitan a precisarlos para abordar los nuevos retos de las sociedades plurales: «Algunos sostienen que la laicidad es un principio claro e inequívoco que debe aplicarse en todas partes por igual... Esta posición presupone que la laicidad se pueda definir fácilmente con fórmulas como “separación de Iglesia y Estado”, la “neutralidad del Estado”... Sin embargo el sentido y las implicaciones de la laicidad son sólo simples en apariencia... Queda por hacer un análisis conceptual adecuado de los principios constituyentes de la laicidad» (5). Las siguientes reflexiones pretenden ayudar a la claridad conceptual y a las prácticas que de ella se pueden derivar.

## II. EL LAICISMO Y SUS SUPUESTAS CONCOMITANCIAS SEMÁNTICAS

El intento de definir el laicismo se ha convertido en un objetivo de la jerarquía eclesial católica. Pero los conceptos no son algo estático en una sociedad democrática dotada de abundante tecnología de comunicaciones. Más que nunca, la lengua es de los hablantes. Y no deja de ser curioso que la mayoría de las críticas hacia el laicismo presuponen, más que explican,

(3) MACLURE, J., y TAYLOR, CH. *Laicidad y libertad de conciencia*. Ed. Alianza. Madrid, 2011. P. 73. Un libro interesante para un caso concreto: MILOT, M. *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*. Ed. Brepols. 2002.

(4) ESTIVALÈZES, M. *El hecho religioso y la enseñanza laica. La experiencia francesa*. Ed. Comunicación Social. Sevilla, 2008. Pp. 236, 237, 238, 239 y 240. Atención a las notas incorporadas en las mismas páginas.

(5) MACLURE, J., y TAYLOR, CH. *Op. cit.*, p. 15.

lo que quieren decir con él, con lo que su significado queda en la nebulosa, vinculado a otros conceptos igualmente rechazables y convirtiendo sin más en presuntamente válidas esas críticas que sobre él se formulan.

### 1. *Laicismo-relativismo*

Las críticas eclesiales se dirigen, a veces, al laicismo como exponente del relativismo postmoderno. El largo proceso de secularización (6) por el que la sociedad occidental ha transitado, sobre todo en los doscientos últimos años, ha llegado a dinamitar todo código moral, hasta el punto de que hoy «todo vale», critican algunos clérigos. Es decir, hemos entrado en un mundo líquido en el que ya no existen referentes sólidos en el ámbito moral ni en el epistemológico que nos indiquen cuál es la verdad que hay que aceptar. Incluso ha cambiado el quehacer de la filosofía después del discurso postmoderno o posmetafísico: deconstrucción y hermenéutica se preocupan más por cómo se construye un consenso intersubjetivo de mínimos sobre la base de una contingencia histórica que de la fijación de esencialismos que van más allá de las referencias lingüísticas que lo expresan. La verdad se teje en el lenguaje, no en los hechos a los que supuestamente éste se refiere: «El pensamiento posmetafísico se orienta prioritariamente hacia una ontología del debilitamiento que reduzca el peso de las estructuras objetivas y la violencia del dogmatismo. Hoy, la tarea del filósofo parece ser el reverso del programa platónico: el filósofo reclama al hombre que se vuelva hacia su historicidad más que a lo eterno. La filosofía no se propone demostrar una verdad, sino sólo favorecer la posibilidad de un consenso que pueda ser considerado como verdadero» (7).

Es la percepción de que la verdad se nos escapa, de que resulta inalcanzable para el hombre, con lo que éste queda a merced de lo contingente, de lo útil. Claramente lo expresaba el cardenal Ratzinger al decir que si no existe una verdad sobre el hombre, no queda más remedio que recluírse en la cuestión de lo útil, es decir, el hombre se reduce a mera estadística, a efecto colateral, a un ser reemplazable, a mera cosa. Lo que se interpreta, interesadamente, como corolario de un laicismo militante que intenta borrar todo

(6) BAUBÉROT, J. «Secularización, laicidad, laicización», en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*. Nº 23. Madrid, 2010. Cfr. también del mismo autor «Sécularisation et laïcisation. Une trame décisive», en Pellistrandi, B (Ed.). *L'Histoire religieuse en France et en Espagne*. Collection de la Casa de Velázquez. Madrid, 2004. P. 20.

(7) ZABALA, S. «Una religión sin teístas ni ateos». Introducción a *Richard Rorty/Gianni Vattimo. El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Ed. Paidós. Barcelona, 2006. P. 26.

rastros de realidad trascendente (que, a su vez, es interpretado como un ataque directo a los creyentes cristianos) (8).

Como acertadamente apunta Fraijó «relativismo y religión (referida sobre todo a la cristiana) son dos términos que siempre han andado a la gresca... Ninguna otra religión se ha mostrado tan beligerante contra el relativismo. El cristianismo se sitúa en las antípodas del relativismo» (9). Si la Iglesia católica se proclama como sociedad perfecta y poseedora de la verdad absoluta, cercena de antemano toda posibilidad de que cada ser humano ponga en cuestión sus ideas y sus creencias al margen de cualquier circunstancia vital, lo cual impide el cambio o la mera adaptación a los avatares vitales: el camino está marcado de antemano y sólo tiene una dirección (10). Hace superfluos a los hombres porque los ata a la trascendencia, como ya nos advertía el hermeneuta Maistre.

Pero ¿por qué el interés en vincular relativismo y laicismo? Porque el laicismo supone como condición necesaria la libertad de conciencia que permite buscar, modificar y hasta conferir sentido —el que cada cual elija— a las creencias o a las no creencias. Rorty apunta: «Aquella costumbre, que con desconsuelo el papa define como relativista, de dejarse llevar de un sitio al otro como por obra del viento es en cambio considerada por los filósofos como yo la apertura a nuevas posibilidades, la disponibilidad para tomar en consideración todas las sugerencias acerca de aquello que podría aumentar la felicidad humana. Creemos que estar abierto a un cambio de doctrina es el único modo de evitar los males del pasado» (11). Si el laicismo tiene como uno de sus fundamentos la protección de la libertad de búsqueda individual del sentido vital, no imponiendo ninguno sino siendo el marco en el que todos pueden convivir en medio de tensiones; si el ser humano no está atado más que por los prejuicios de todo tipo y está en sus manos la posibilidad de sacudírselos de encima, el enfrentamiento está garantizado (12).

Pero hay, al menos, otra razón para asociar laicismo y relativismo, esta vez en el ámbito de la política. Definamos el relativismo de la siguiente manera: «El relativismo, en líneas generales, sostiene que lo que la gente considera justificado creer o hacer depende decisivamente de su propia dispo-

(8) RORTY, R. *Una ética para laicos*. Ed. Katz. Madrid, 2009. Pp. 17-8.

(9) FRAIJÓ, M. «Relativismo y religión», en ARENAS, L., y otros. *El desafío del relativismo*. Ed. Trotta. Madrid, 1997. P. 163-4. (El paréntesis es mío).

(10) Cfr. ZABALA, S. *Richard Rorty/Gianni Vattimo. El futuro de la religión. Op. cit.* P. 25. También OTAOLA, J. *Laicidad. Una estrategia para la libertad*. Ed. Bellaterra. Barcelona, 1999. P. 50.

(11) RORTY, R. *Una ética para laicos. Op. cit.* P. 18.

(12) NUSSBAUM, M. *Libertad de conciencia*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2009. Pp. 13-4. El paréntesis es mío.

sición o de sus condiciones de vida (tiempo y lugar, cultura, convenciones, medio social, forma de vida, etc.). Es lo contrario a suponer que una opción epistémica o práctica sólo se justifica en razón de sus virtudes intrínsecas (epistemológicas o normativas)» (13). Esa idea que la gente (*laos*, como luego analizaremos) proyecta en la política implica una autofundamentación del ordenamiento de la misma en función del contrato, o de la utilidad y provecho que los seres humanos obtienen al vivir juntos. Por tanto es un reconocimiento expreso, libre, voluntario y fundante del hecho de que la política es una convención interindividual gracias a la cual logramos, no sin dificultades, convivir.

Si, además, la forma de ordenar la convivencia es democrática (valores y método de toma de decisiones), el *laos* se autofundamenta en aras de procurar el bien común. De ahí que pueda entrarse a legislar sobre temas que atañen a ese espacio público-institucional vinculado a la esfera del Estado [(dice Bauberot (14)], en el que situamos el bien común. Como veremos, esto es el laicismo, que tanto critica la jerarquía eclesiástica. Ésta, al sentirse más identificada con lo religioso (*res privata*) que con lo político (*res publica*) pone el acento en la debilidad de la fundamentación democrática sobre determinados temas para imponer a la sociedad entera una concepción laica de la vida, como si Dios no existiera. Y se siguen preguntando si los gobernantes tienen derecho a legislar en contra de la ley moral fundada en la razón y en la tradición mayoritaria de la sociedad, es decir, la cristiana. Son interrogantes de la jerarquía eclesial, no las de un ciudadano concienciado en que las sociedades son pluralistas en lo moral, en lo político, en lo religioso y consciente de que «... el Estado debe intentar laicizarse, sin fomentar por ello la secularización» (15). La condena papal y episcopal de la «dictadura del relativismo», arrastrando de paso al laicismo, es para otros el horizonte posibilitador del pluralismo.

Y, en el fondo, bastante cuesta a los humanos llegar a acuerdos sobre mínimos convivenciales, que muchas veces se incumplen o se ven superados y que les obligan a rehacerlos. Esa es, sin embargo, la condición democrática, laicista (16), en la que lo sagrado *como absoluto* no tiene lugar porque en el

---

(13) VEGA, L. «Relativismo, verdad y lógica», en ARENAS, L., y otros. *El desafío del relativismo*. *Op. cit.* P. 29.

(14) BAUBÉROT, J. *La laïcité expliquée...* *Op. cit.* P. 103.

(15) MACLURE, J., y TAYLOR, CH. *Op. cit.* P. 28.

(16) «La laicidad es movimiento» repetirá Bauberot. Cfr. nota 3. Y Otaola señala: «El error de la postura confesionalista es muy común incluso entre los que pretenden portavocear una posición laica: desconocer el carácter procesal del laicismo, su contenido fundamentalmente regulativo». *Op. cit.* P. 50.

espacio público-institucional se debate sobre todos los asuntos que le atañen. Pero con un límite: se llega a acuerdos no sobre esencias verdaderas, sino sobre formas de plantear y, frecuentemente, de solucionar los problemas y conflictos. De ahí la crítica que Rorty hace a Benedicto XVI: «El problema deriva, para Ratzinger, de que el relativismo se ve como algo ilimitado. Según el cardenal, la necesidad de poner límites al relativismo demuestra que toda vez que la política promete ser redentora promete demasiado; toda vez que la política pretende hacer el trabajo de Dios se vuelve no divina, sino diabólica» (17). La conclusión para Rorty es clara: la política no debería ser redentora porque la redención desde el inicio de su andadura fue una mala idea, ya que los hombres, más que redención, necesitan una vida más feliz (18).

Una última observación es que las religiones utilizan términos a los que podemos llamar «potentes», «fuertes»: cree para entender; sólo la fe salva; ten decisión firme de mantener tus creencias incluso a costa de tu vida; no dudes nunca de que una vida de obediencia a Dios tendrá recompensa; tus convicciones («prisiones», según Nietzsche) te proporcionan una seguridad extraordinaria. En cambio si analizamos los términos en que se expresa el relativismo encontramos lo siguiente: «cautela, duda, aporía, indecisión reserva, inseguridad» (19), es decir, términos mucho más «débiles» (20), más de acuerdo con el falibilismo científico y con la contingencia permanente de la convivencia política (21). En suma: el hombre moderno se las tiene que haber con lo que son sus posibilidades reales: las ideas —y los ideales— deben poder validarse por sus consecuencias en la vida de la gente (22).

## 2. Laicismo-ideología

Otro concepto al que frecuentemente se recurre para fustigar al laicismo es el de «ideología». Incluso la RAE define el laicismo como “doctrina que defiende la independencia del hombre, de la sociedad y del Estado de toda

(17) RORTY, R. *Una ética para laicos*. *Op. cit.* P. 21.

(18) *Ibidem*, p. 22.

(19) FRAJÓ, M. *Op. cit.* P. 166.

(20) ZABALA, S. *Op. cit.* P. 29.

(21) «Con el pretexto de la tolerancia generalizada, lo toleramos todo, incluso lo que nos destruye... Estos son los peligros que la república no sabe afrontar, porque la república es incapaz de valores fuertes y potentes... yo apelo a una república fuerte». Onfray en VATTIMO, G., ONFRAY, M., y FLORES D'ARCAIS, P. *¿Ateos o creyentes?* *Op. cit.* Pp. 76-7.

(22) Cfr. DEL ÁGUILA, R. *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*. Ed. Taurus. Madrid, 2008. Sobre todo las pp. 169-182.

influencia eclesiástica o religiosa”». Dado que, sobre todo después de 1989, algunos de los grandes relatos han perdido sus capacidades de atracción tanto para explicar más o menos convincentemente el sentido de la historia humana, como para movilizar en su nombre las acciones colectivas y reivindicativas de la gente (esas dos características sirven para definir qué es una ideología), se sigue asociando los dos conceptos para que nadie olvide que el laicismo pertenece a ese conjunto de relatos que el acontecer histórico superó definitivamente hace más de 20 años. Con lo que si, al parecer de Fukuyama, socialismo y comunismo habían dicho adiós después de años de declive sin vuelta atrás, el laicismo, por sus intrínsecas vinculaciones con ambos, defiende la jerarquía eclesial, debió seguir la misma ruta.

Pero hay realidades fuertemente enraizadas, aunque móviles. En primer lugar Francia, con una definición cuasiesencialista del ser francés que incluye entre sus rasgos la laicidad institucional (23) y que tiene consecuencias prácticas en un momento clave de la vida: el de la enseñanza obligatoria (24). También las grandes inmigraciones a que han estado sometidos algunos países europeos, lo que ha hecho muy visibles las dificultades de los practicantes de las religiones, sobre todo las de libro, para su mutua convivencia y los problemas que acarrearán para toda la sociedad: desde la vestimenta hasta la exigencia del respeto a las costumbres originarias que cada uno lleva consigo; desde la construcción de templos hasta los fallidos procesos de integración en los países de acogida. Sin olvidar la lucha de las sociedades para conseguir la no interferencia de las religiones en la acción del Estado. Cada país ha tenido su ritmo propio hasta llegar a una situación en la que el propio Benedicto XVI llega a afirmar que la institución que preside admite una «laicidad positiva», también mencionada y propuesta por Sarkozy y que, al parecer de Baubérot, son palabras nada inocentes para el laicismo (25).

---

(23) Este es el punto de partida del análisis sobre la laicidad de Maclure y Taylor: frente a una concepción *republicana* (francesa) de la laicidad proponen otra a la que denominan *liberal-pluralista* porque, según ellos, «considera la laicidad un modo de gobernanza cuya función es encontrar el equilibrio óptimo entre el respeto de la igualdad moral y el de la libertad de conciencia de las personas». MACLURE, J., y TAYLOR, CH. *Op. cit.* P. 50. También Baubérot apunta su discrepancia con esta versión «esencialista» de la República: «La laicidad no es el patrimonio exclusivo de una cultura, una nación o un continente. Puede tomar diversas formas empíricas y puede unirse a diferentes procesos de laicización... O sea: esta aproximación desnaturaliza el término «laicidad», al descomponerlo en tres indicadores tipos-ideales...». Cfr. BAUBÉROT, J. «Secularización, Laicidad, Laicización», *Op. cit.* Pp. 9-10.

(24) Un interesante análisis de la problemática escolar que acarrea en Francia la laicidad puede obtenerse en ESTIVALÈZES, M. *El hecho religioso y la enseñanza laica. Op. cit.*

(25) BAUBÉROT, J. *La laïcité expliquée... Op. cit.* Especialmente pp. 191-217.

Veamos tal descrédito. El cardenal Rouco Varela publicó en la revista *Humanitas* un artículo titulado «La belleza frente a la ideología laicista» en el que dice: «La ideología laicista se presenta hoy —y lo es realmente— como una doctrina, o mejor, como una teoría concebida y formulada en orden a conseguir por la vía del poder una praxis social determinada y con una finalidad histórica: la de conservarlo y perpetuarlo a ser posible. Poder, en último término de naturaleza eminentemente política. “La ideología laicista” implica, en primer lugar, “una teoría política que se caracteriza por propiciar una forma de Estado, estrictamente sociológica, sin conexión alguna con la fe y la experiencia religiosa, ni con una ética fundada en la trascendencia...”» (26). Además de los mencionados, completa tal teoría laicista, según Rouco, 1) la asunción de que la sociedad humana es superior a cualquier otra; 2) su capacidad para formular una teoría jurídica que separe Iglesia y Estado, con lo que se restringe el ámbito de la libertad religiosa —vulnerando así el derecho que confiere la misma— a la esfera de lo privado; 3) el soporte de una filosofía del Estado y del derecho puramente inmanente, en sus vertientes materialista o agnóstica. En su praxis la teoría o ideología laicista implica 1) una cultura ambiental asfixiante, si no hostil a las expresiones públicas realizadas bajo el signo de cualquier religión; y 2) unos precedentes históricos en los que se hacen explícitas todas las «conexiones» que, a criterio de la jerarquía católica, lleva aparejado el laicismo en tanto ideología.

Pero el laicismo de ninguna manera es una ideología al uso, como intentaré demostrar más adelante, porque no propone ningún sistema completo de interpretar la realidad. No se puede decir del mismo modo de dos personas que uno es liberal igual que otro es laicista. Confundirlos es alimentar una confusión interesada.

### 3. *Laicismo-persecución religiosa*

Una tercera relación o conexión a la que se ve abocado el laicismo es al de la persecución religiosa, a su inquina por la religión. Estamos lejos del tiempo en el que Agustín de Hipona escribía: «Hay una persecución injusta, la que los impíos hacen a la Iglesia de Cristo; y hay una persecución justa, la que la Iglesia de Cristo hace a los impíos,... La Iglesia persigue por amor y

---

(26) ROUCO VARELA, A. «La belleza frente a la ideología laicista». *Revista Humanitas*, nº 44. Universidad de Santiago de Chile. 2006. Las cursivas están en el original.

los impíos por crueldad» (27). Es como si para un sector eclesial el laicismo fuera incompatible con las religiones o con los hechos religiosos. Pero siguen vivos recuerdos de los tiempos de la República (1931-6). En el viaje aéreo que trajo a Benedicto XVI a España (noviembre de 2010), éste respondió así a un periodista que le interrogó por el avance del secularismo y la rápida disminución de la práctica religiosa en España: «En España es donde se juega la batalla decisiva entre fe y razón», relacionando a continuación el choque entre la fe y el «laicismo agresivo» que se vivía en este país y que, al parecer del papa, nos retrotraía a los tiempos de la Segunda República española (28).

¿Cuáles serían los «hechos» que avivan tal contienda dialéctica entre laicismo «agresivo» y fe? Afortunadamente no estamos hablando, al menos en la Unión Europea, de asesinatos de prelados ni de destrucción de templos. Los asuntos abiertos conciernen a la legislación sobre el aborto, sobre el divorcio, sobre la educación para la ciudadanía, sobre temas relacionados con el modelo de la familia (matrimonios entre homosexuales), sobre el derecho de los padres a la educación de sus hijos, sobre la enseñanza de la religión como materia evaluable en la escuela, sobre la eutanasia, sobre la libertad de conciencia, sobre ciertas investigaciones científicas, en suma: sobre todo tipo de cuestiones morales que la Iglesia cree que son de su incumbencia (29). En esos y otros temas, la oposición de la jerarquía eclesial a que sea el Estado quien tenga la última palabra es motivo suficiente para justificar los calificativos de «persecución» y de «batalla decisiva» entre los dos poderes.

#### 4. *Laicismo-anticlericalismo*

En otros tiempos nada lejanos laicismo y persecución religiosa marchaban de la mano del anticlericalismo (30). Intentar convertirlos hoy en casi sinónimos resulta insidioso, y los que persisten en no discernirlos hacen un

---

(27) AGUSTÍN DE HIPONA. *Carta 185*. Recogido en TEJEDOR DE LA IGLESIA, C., y PEÑA-RUIZ, H. *Antología laica. 66 textos comentados para comprender el laicismo*. Ed. Universidad de Salamanca. Salamanca, 2009. Texto nº XII. P. 100.

(28) DE LA CUEVA, J., y MONTERO, F. (Ed.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto-político religioso en la Segunda República*. Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares. 2009.

(29) También en estos temas hay clérigos que piensan de otra manera y que se apartan del ideario oficial. Cfr. HOLLOWAY, R. *Una moral sin Dios*. Ed. Alba. Barcelona, 2002.

(30) CEREZO GALÁN, P. «Religión y laicismo en la España contemporánea. Un análisis ideológico», en *Religión y sociedad en España (Siglos XIX y XX)*. Colección de la Casa de Velázquez, nº 77. Actas reunidas por Paul Aubert. Madrid, 2002. Pp. 121-2.

flaco favor a la convivencia cívica al minusvalorar el poder legítimo que se fundamenta en la soberanía del pueblo. Porque, en última instancia, el clericalismo es el intento de una minoría religiosa, aunque la religión que profesa sea mayoritaria en un momento y en un lugar, por imponer a todos su particular visión del mundo o una legislación bajo la tutela de la misma con el argumento de que sólo ella es la verdadera. Por lo que el anticlericalismo podría definirse como «la oposición al intento de clérigos y laicos católicos de controlar ideológicamente la sociedad desde una posición de privilegio» (31). No cabe duda de que el concepto de «anticlericalismo» ha variado a lo largo los años desde las más antiguas críticas y sátiras a la laxitud de la moral de los clérigos hasta un planteamiento más ideológico en el que designaría «un movimiento sustentador de una ideología positiva... a favor del establecimiento de un modelo de secularidad (o “laicidad”) para el Estado y la sociedad española» (32). El principio laicista posibilita la convivencia porque permite a las personas con diversas creencias o no creencias compartir un espacio en el que ninguna de éstas es reconocida por el poder público más allá de lo que pueden serlo otras asociaciones. Por tanto el laicismo no tiene ninguna aversión a los hechos religiosos, ni a las asociaciones que los representa; no es enemigo de ninguna de ellas y las respeta salvo que las religiones enseñen valores que resulten incompatibles con los protegidos por la constitución; no persigue a quienes viven según sus principios y sus rituales, aunque podría prohibir algunas de sus prácticas si fueran contrarias a los derechos humanos; no es anticlerical, porque reconoce a las religiones su derecho a establecer —sólo para sus seguidores— su credo y lo que según cada una de ellas sea pecado, pero no a que, por su influencia social, el pecado se convierta para todos automáticamente en delito. Por todo ello podemos encontrarnos con creyentes anticlericales y con religiosos laicistas sin que tales combinaciones suenen a oximorones.

Claro que el laicismo puede devenir anticlerical —y así lo fue realmente en algunos momentos en la historia (33)— en el imaginario de la jerarquía clerical si, previamente, las leyes y costumbres de un Estado se regulan por postulados religiosos, es decir, cuando el clericalismo impide una libertad

---

(31) DE LA CUEVA, J. «El anticlericalismo en España», en Pellistrandi, B. (Ed.). *L'histoire religieuse en France et en Espagne. Collection de la Casa de Velázquez*, nº 87. Madrid, 2004. P. 354.

(32) *Ibidem*, pp. 354-5.

(33) Cfr. DE LA CUEVA, J., y MONTERO, F. *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 2007; y de los mismos autores, como editores, *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares. 2009.

de creencia y de prácticas. El anticlericalismo es siempre una reacción a un abuso de poder clerical. Pero el laicismo no puede ser anticlerical porque es un principio rector de la convivencia civil que hace inviable el clericalismo.

### 5. *Laicismo-atéismo*

Y quedaría para el final la última y una de las más queridas mixturas de la tradición eclesial: laicismo es casi lo mismo que ateísmo. Y claro: si el ateísmo es la negación de lo trascendente o sencillamente la vivencia humana sin referencia a la misma, el laicismo estaría marcado como lo antirreligioso por excelencia. Es posible que hoy asimilar ateísmo con laicismo sea un lastre demasiado pesado incluso para los creyentes más recalcitrantes, pero nos equivocáramos de pleno al pensar así.

El laicismo —y más aún el denominado «laicismo radical»— se presenta interesadamente con credenciales de arrasamiento de todo lo que suene a religión o de represión de la misma. En el ateísmo confluían, al parecer de la clerecía, los cuatro males descritos anteriormente: relativismo, ideología, persecución y anticlericalismo. El primero porque un ateo, al carecer de moral, acepta cualquier planteamiento (nihilismo), dado que todo vale si no hay trascendencia. La ideología porque el ateo es un creyente en que sólo existe la materia y, por tanto, desarrolla su propia teoría holista al respecto. La persecución porque se atreve a legislar sin tener en cuenta la recta razón que se fundamenta en la verdad absoluta. Y el anticlericalismo porque por definición los que no creen en Dios son enemigos de los creyentes. Que todo esto no resista el menor análisis razonable no perturba a quienes piensan que si Dios no existe, todo está permitido.

Pero el laicismo no tiene nada que ver con el ateísmo. O, mejor, sí: un Estado que se declarara constitucionalmente ateo o que se empeñara en establecer una teoría filosófica como verdad fundamental (p. e. en su tiempo el materialismo dialéctico) o, en suma, que impusiese un único ideal de lo que es una vida buena, sería tan inaceptable para el laicismo como el que profesase cualquier religión de manera oficial porque vulneraría el principio individual de libertad de conciencia(34). El problema viene de muy lejos: no se concibe una persona que no tenga creencias religiosas porque, se dice, todos los pueblos y todas las culturas han tenido sus dioses. Luego, de entrada, el ateo es un excéntrico y un ser no completo al faltarle lo que todo el mundo tiene: la creencia. Ni tan siquiera uno de los valedores de la tolerancia

---

(34) MACLURE, J., y TAYLOR, CH. *Op. cit.* P. 28.

religiosa, Locke, la extendía a los ateos (35). Ha costado mucho lograr que la persona atea sea reconocida como alguien que tiene un sentido ético y obra según unas normas morales; que la vida del ateo es tan valiosa como la del creyente; que los ateos no son seres depravados ni carecen de conciencia; en suma, que merecen el mismo respeto que cualquier otro ser humano. Porque la moral, como apunta el obispo Holloway «procura basarse en consecuencias observadas, no en creencias, supersticiones o preferencias» (36), por lo que vivir una vida buena consiste en ser conscientes, guiados por nuestra razón, de las consecuencias que nuestras decisiones pueden tener tanto para uno mismo como para los demás.

El laicismo no discrimina por ser ateo, agnóstico, musulmán o budista: sencillamente posibilita la paz social al desactivar las luchas de poder que las religiones acarrearán a las sociedades.

### III. ¿QUÉ ES EL LAICISMO?

«El laicismo propugna la laicidad, o sea, la condición emancipada del Estado, de las instituciones y servicios públicos y de los ciudadanos de toda injerencia doctrinaria que les reste la universalidad necesaria en una democracia que se cuide de la igualdad y de la libertad» (37). Hay más consenso (38) en definir «laicidad» que en hacerlo con «laicismo», y hasta la jerarquía eclesial la admite no sin ponerle su calificativo: «laicidad sana» (o «laicidad positiva»), lo que presupone que existe la forma insana de la misma y que posiblemente sea «laicismo» (39).

Se entiende por «laicidad» el hecho político y jurídico de separación de Estado e Iglesia, por lo que «la laicidad tiene que ver no con la religión como tal, sino con su régimen de derecho en la esfera pública» (40). Es decir, que el espacio público quede libre y en condiciones de igualdad para todos. Aparentemente es «un principio claro e inequívoco que debe aplicarse en todas partes por igual» (41) y bajo cuya luz deberían resolverse todos cuan-

(35) LOCKE, J. *Carta sobre la tolerancia*. Ed. Tecnos. Madrid, 1985. P. 57.

(36) HOLLOWAY, R. *Op. cit.* P. 30.

(37) PEÑA-RUIZ, H. *La emancipación laica*. Ed. Laberinto. Madrid, 2001. P. 38.

(38) Lo cual no quiere decir que exista unanimidad al definirla. Cfr. HABERMAS, J. *Entre naturalismo y religión*. Ed. Paidós. Barcelona, 2006. P. 10.

(39) PUENTE-OJEA, G. *La Cruz y la Corona*. Ed. Txalaparta. Tafalla, 2011. P. 230.

(40) PEÑA-RUIZ, H. *Op. cit.*, p. 28.

(41) MACLURE, J., y TAYLOR, CH. *Laicidad y libertad de conciencia*. Ed. Alianza. Madrid, 2011. P. 15.

tos problemas se presentaran en las sociedades plurales modernas. El caso es que no es así: se debate sobre el régimen de comidas en los colegios en función del respeto a las religiones profesadas por los estudiantes o por la opción vegetariana de los mismos; se permite o prohíbe la utilización de prendas de vestir por su significado simbólico; se plantean cuestiones delicadas sobre eutanasia, aborto, sedaciones terminales, transfusiones de sangre que siempre tienen que ver con la religión profesada. Por eso «el sentido y las implicaciones de la laicidad son sólo simples en apariencia. Si bien estas definiciones (de laicidad, como separación Iglesia Estado, neutralidad del Estado o distinción entre esferas pública y privada) contienen elementos de verdad, ninguna agota en sí misma el sentido de la laicidad. Todas conllevan zonas grises y tensiones, incluso contradicciones que hay que aclarar para poder determinar lo que significa la exigencia de laicidad del Estado» (42).

En el ensayo del que hemos tomado las dos citas anteriores y en el que se realiza un riguroso ejercicio de precisión conceptual sobre los términos vinculados al de «laicidad», Maclure y Taylor no se contentan con admitir que la laicidad sea un hecho político sino que la entienden como principio, lo cual aproxima en buena medida los conceptos «laicidad» y «laicismo» a pesar de que estos dos autores no mencionan el último.

Laicismo —objeto de las disputas— sería, según Peña-Ruiz, el movimiento militante para llegar a la conquista de la emancipación laica (laicidad) (43). Pero, según él, necesita una explicación que comienza en el contenido semántico del concepto en la Grecia clásica.

El *laos*, el pueblo sin distinción de ninguna clase, «multitud indiferenciada en Homero» (44), es el principio, es decir, el conjunto de personas que son capaces de darse unas reglas de convivencia que comportan una moral que «une sin coaccionar» (45). En el camino de búsqueda del laicismo como principio tenemos otro concepto griego, *demos*, que presenta matices diferentes. Se vincula más a territorialidad, a nacimiento y antepasados, a derechos políticos (de los ciudadanos de la *polis*) de unos pocos. Es necesario marcar la diferencia entre ambas porque en el *laos* no existen reglas de exclusión en el espacio público como se tenían de hecho en las *poleis* griegas. El *demos*, como explica Peña-Ruiz, en tanto comunidad política, tiene su origen

(42) *Ibidem*. El paréntesis aclaratorio es mío.

(43) PEÑA-RUIZ, H. *Op. cit.*, p. 36.

(44) CIFUENTES, L. M. *¿Qué es el laicismo?* Ed. Laberinto. Madrid, 2005. P. 24.

(45) PEÑA-RUIZ, H. *Op. cit.* P. 164. Algo parecido viene a decir RAWLS, J., en *Teoría de la justicia*. Ed. F. C. E. México, 1985. P. 28. Es lo que este autor llama «justicia como imparcialidad».

en el *laos*, en tanto comunidad humana (46). Luego no debe recurrirse a una forma de gobierno, la democracia, para buscar el fundamento del laicismo, sino al tipo de constitución que la sustenta: «Por constitución entenderemos aquí, simplemente, el conjunto de los principios fundamentales de que se dota un país para regular la variación virtual de los gobiernos sucesivos, insertándola en un marco del que no se pueda eximir» (47). Luego el laicismo se vincularía a los principios constitucionales, no a la forma de gobierno en primera instancia.

Puente Ojea, apoyándose en los escritos de Alexandre Vinet (1797-1847), propone como idea básica que «la sociedad como tal no puede tener religión» (48). Se camina de la teoría a la práctica de la siguiente manera: sólo porque existe un proyecto puede procederse a su realización o sea, es imprescindible la dimensión teórica como fundamento de la función a llevar a cabo: «Esa dimensión teórica definitoria es la esencia del *laicismo* en cuanto que éste último incluye *una ontología social, una antropología y una ética*. Sin su dimensión teórica fuerte, la práctica del laicismo sería *ciega*, y el laicismo, sin una práctica *fuerte* y estricta, sería *paralítico*» (49). Y el argumento es: una de las grandes habilidades de la Iglesia ha consistido en crear para el consumo de sus fieles la idea de que a la comunidad de creyentes, amparados bajo una verdad absoluta por divina, le corresponde una consciencia colectiva. Es decir, la comunidad imaginada suplanta totalmente la consciencia de cada individuo que la compone en aras de una teleología trascendente que, por serlo, se impone sin remisión (50).

El problema es que la filosofía del laicismo, en los términos de Vinet (y que Puente Ojea hace suyos) parte de la premisa de que la religiosidad es un atributo individual, no comunitario, lo cual, operando en el ámbito de lo político, nos aproxima al fondo del *laos*. Sólo los individuos pueden creer o no hacerlo: esa es su opción y su libertad; ninguna institución tiene semejante posibilidad, luego la pretensión eclesial de atribuirse una única consciencia colectiva carece de legitimidad o, mejor aún, deviene en usurpación respecto de cada uno de sus miembros. Y mucho menos cabe admitir que el Estado pueda «... *ser requerido por ninguna asociación o institución para que asu-*

---

(46) *Ibidem*, p. 166. Distinción importante porque su olvido lleva a que «el principio de laicidad no es ya simple sinónimo de democracia, pues bajo este último término el poder del pueblo puede confundirse con su facultad de erigir en referencia común obligada la expresión de una convención particular, desde el momento en que una mayoría lo decide». *Ibidem*.

(47) *Ibidem*, p. 167.

(48) PUENTE OJEA, G. *La Cruz y la Corona*. *Op. cit.* P. 235.

(49) *Ibidem*, 234. (Las cursivas están en el original.)

(50) *Ibidem*, p. 236. Las derivaciones comunitaristas, románticas y nacionalistas son evidentes.

ma los sentimientos religiosos, o las creencias religiosas, de los socios o miembros como si fuesen sentimientos o creencias de los entes asociativos o institucionales... (si lo hiciera) destruiría los fundamentos jurídico-políticos de la igualdad de los ciudadanos» (51). Todo lo cual nos aproxima a un modelo político republicano, más semejante al defendido por Peña Ruiz y Kintzler que al de Maclure y Taylor.

Éstos últimos parten de que las dificultades convivenciales derivadas de las diversas perspectivas que se adoptan sobre los casos reales que se presentan en la praxis diaria, y que afectan a la vida de las personas y al funcionamiento de las instituciones, no son tan sencillas de solucionar: el paso del principio regulador a la casuística concreta no está exenta de conflictos relativos a otros principios fundamentales. Y es necesario solucionarlos para conseguir un estado social en el que la igualdad de trato y la libertad de conciencia queden permanentemente salvaguardadas. Y para ello se amparan en el «modelo liberal-pluralista» (52) bajo cuyo paraguas afirman alcanzar un mejor equilibrio o «acomodamiento razonable» (53) entre los mencionados principios o valores fundantes que los que puede proporcionar el «modelo republicano».

¿En qué consiste la propuesta liberal-pluralista? A diferencia del modelo republicano, que parte de un análisis histórico-semántico del concepto de *laos*, constatan un hecho del mundo actual (al menos en las sociedades occidentales): «La adecuación de la diversidad moral y religiosa es uno de los mayores retos a los que se enfrentan las sociedades contemporáneas» (54). Opinan los autores que las sociedades liberal democráticas están resolviendo aceptablemente bien los problemas mediante la laicidad que, siendo un régimen jurídico y político imprescindible —como defienden los republicanos franceses— puede verse desbordado ante los fenómenos de integración de olas de inmigración cuyos individuos llevan consigo, con exigencias de respeto, sus culturas, religiones y formas de entender y dar sentido a sus vidas. Y si creen que están teniendo éxito —al menos más que los republicanos en ámbitos tan importantes como la escuela— es porque han comprendido que «la laicidad es compleja... (y) queda por hacer un análisis conceptual adecuado a los principios constituyentes de la laicidad» (55). Y este examen pasa por no confundir ámbitos a los que puede aplicarse el concepto.

(51) *Ibidem*, p. 238. (Las cursivas están en el original.)

(52) MACLURE, J., y TAYLOR, CH. *Op. cit.*, p. 50.

(53) *Ibidem*, p. 13

(54) *Ibidem*, p. 13. Cfr. RAWLS, J. *El liberalismo político*. Ed. Crítica. Barcelona, 1996. P. 12.

(55) *Ibidem*, p. 15. El paréntesis es mío.

Porque, defienden, una cosa son los fines y otra los medios. Los medios para conseguir un funcionamiento lo más correcto posible de las instituciones liberal democráticas en lo tocante a las religiones [(porque en el fondo se trata de eso, de «la cuestión del lugar de la religión en la esfera pública» (56)] son dos: por un lado la separación de la Iglesia y el Estado; por otro la neutralidad estatal del Estado respecto a las religiones (57). Son principios indispensables: es la laicidad entendida como un medio facilitador de la convivencia, de los acomodamientos razonables que las sociedades deben hacer cuando sus circunstancias cambian en profundidad.

Los principios fundamentales bajo los que opera la laicidad son también dos: el respeto a la igualdad moral de trato a los individuos y la protección de la libertad de conciencia y de culto (58). Pero entre fines y medios hay matices diferenciadores que, si no se tienen en cuenta, llevan no sólo a confusiones, sino a dificultades en la resolución de conflictos por la sencilla razón de que, a veces, su compatibilidad o armonización es muy complicada (59). La separación entre Iglesia y Estado y la neutralidad de éste respecto a las religiones son principios institucionales «derivados» de los principios morales: igualdad moral de trato y libertad de conciencia (60). Sin aquéllos, éstos no resultan alcanzables.

Podríamos decir que en el modelo republicano no habría dificultades para admitir que los principios de igualdad de trato y libertad de conciencia son fundantes de la laicidad. Pero los defensores del modelo republicano agregan al menos dos más que a los liberal-pluralistas les resulta muy difícil de sostener en las sociedades actuales. El primero es la autonomía de la razón y su función emancipadora. Apoyándose en un texto de Peña-Ruiz (61), uno de los defensores del modelo republicano, los liberales cuestionan que tal función pueda llevarse a cabo con garantías sin que se imponga algo a cambio. Dudan de que la razón pueda cumplir con esa misión emancipadora y, más aún, de que lo haga bajo la tutela de un Estado laico. Su tesis es: en los Estados actuales la diversidad de opciones religiosas y no religiosas es tal que puede hacerse compatible la laicidad con el escrupuloso respeto a las elecciones individuales de cada persona. Lo cual les lleva a defender que «... la idea subyacente según la cual la razón puede llevar a cabo su función emancipadora solamente si se separa de cualquier fe religiosa es muy discu-

---

(56) *Ibidem*, p. 9.

(57) *Ibidem*, p. 21 y *passim*.

(58) *Ibidem*, pp. 34 y 37.

(59) *Ibidem*, p. 39.

(60) *Ibidem*, p. 38.

(61) *Ibidem*, p. 46.

tible. Hay sobradas razones para pensar que una persona puede hacer uso de la razón en su forma de vida y seguir al mismo tiempo unas creencias religiosas o espirituales» (62). En segundo lugar piensan que esa laicidad emancipada de la religión cae en otro tipo de alienación: adoptaría «el concepto del mundo y del bien de los ateos y de los agnósticos y, en consecuencia, no trata con la misma consideración a los ciudadanos que conceden un lugar para la religión en su sistema de creencias y valores» (63). Y, por último, como buenos liberales no confían demasiado en el Estado: «El verdadero compromiso del Estado a favor de la autonomía moral de los individuos conlleva el reconocimiento de la soberanía de los individuos respecto de sus elecciones en conciencia y que tengan los medios para elegir sus propias opciones existenciales, ya sean seculares, religiosas o espirituales» (64). Por lo que el Estado no puede mantenerse neutral de manera absoluta (65).

En segundo lugar Maclure y Taylor critican la función social integradora, civismo compartido, del modelo republicano, valor que varios sucesos violentos en Francia ha puesto en entredicho. Apuntan: «La integración se entiende aquí en el sentido de fidelidad a una identidad cívica compartida y búsqueda colectiva del bien común» (66). Pero existe una marcada diferencia a la hora de abordar el valor de la integración como fundamento de la laicidad: mientras que para los republicanos el logro de una conciencia cívica integrada constituye una prioridad sobre cualquier otro tipo de identidad, para los liberales-pluralistas no se requiere tal jerarquía: «La premisa de este concepto republicano de integración es que la eliminación de la diferencia es una condición previa necesaria para la integración y la cohesión social... El desarrollo de un sentimiento de pertenencia y de identificación en las sociedades diversificadas pasa por un “reconocimiento razonable” de las diferencias más que por su estricta relegación al ámbito privado» (67).

La particularidad del modelo republicano es que utiliza dos conceptos para lo que los liberales usan sólo uno: laicidad y laicismo. Es posible que laicidad pueda identificarse con lo que éstos últimos llaman «medios» (separación Iglesia-Estado y neutralidad estatal) y que, en cuanto tales, no deben ser consagrados constitucionalmente como si constituyesen, por ejemplo, la «esencia del ser francés». Pero su defensa es asimismo pertinente.

---

(62) *Ibidem*, p. 47.

(63) *Ibidem*.

(64) *Ibidem*.

(65) *Ibidem*, pp. 29 y 44.

(66) *Ibidem*, pp. 47-8.

(67) *Ibidem*, p. 48.

Para el republicanismo el laicismo es un concepto político, o mejor, un principio trascendental que posibilita la existencia de lo político en cuanto *laos*. Como apunta Kintzler «... el concepto de laicismo es una manera original de pensar la reunión política... El laicismo no es una corriente de pensamiento entre otras... sino que tiene un estatuto constitutivo de la reunión o agrupamiento político» (68). Comparando los conceptos «tolerancia» y «laicismo», Kintzler enuncia los tres supuestos de lo que podríamos denominar «el ideal del funcionamiento de una *polis* tolerante»: 1) de nadie se espera que tenga una religión más bien que otra (es decir, tolerancia religiosa que, excluyendo la obligación de adoptar una religión de Estado, permite de facto que ésta exista siempre que se respete la práctica de cualquier otra religión); 2) de nadie se espera que tenga una religión más bien que ninguna, 3) de nadie se espera que no tenga una religión (69) (que nos recuerda el ateísmo oficial de algunos países). El problema es que un país tolerante según los supuestos mencionados no sería totalmente operativo porque se queda en un nivel descriptivo, no fundante, dado que el supuesto 2) plantea el problema de la exclusión de los no creyentes, como si su existencia fuese un disolvente radical para la comunidad. En el fondo lo que Kintzler apunta es a que la tolerancia es capaz de convivir, desde una perspectiva acomodaticia, con todas las manifestaciones públicas de las religiones, pero que tiene un límite, si no al nivel práctico, sí en el teórico porque transforma la libertad: de ser principio, a mero resultado (70).

Y la libertad es principio fundante del *laos*. Si el laicismo es sin coaccionar es porque libera a los individuos de todo tipo de referencias, pertenencias u otras categorías distintivas que pueden plantear problemas. Y lo hace «... creando un espacio *a priori* que se presenta como condición de posibilidad de la garantía del funcionamiento de los tres supuestos» (71). Es decir, se trata de dar con un principio lo suficientemente intersubjetivo que permita desde un inicio la sustentación de las condiciones formales de toda posibilidad que pudiera presentarse en la realidad. No hace falta decir que esto es una ficción, como lo es toda política, pero el problema se sitúa en otro terreno que en el de la simple convivencia diaria del ciudadano: «Esto

(68) KINTZLER, C. *Tolerancia y laicismo*. Ediciones del Signo. Buenos Aires, 2005. Pp. 16-17.

(69) *Ibidem*, p. 18.

(70) Es decir: la libertad es el resultado final de la observancia de que, en la práctica, el conjunto de religiones que conviven no alteran el entramado social y coexisten admitiendo, más pasiva que activamente, a los ateos. *Ibidem*, pp. 24-5.

(71) *Ibidem*, p. 26. Está bastante claro que el sustrato de tal propuesta es kantiano. Toma prestado el concepto de «trascendental» —condición subjetiva de conocimiento, universalmente compartida— para fundamentar el espacio de la convivencia política libre e igualitaria.

quiere decir que no se piensa realmente lo político sino por la operación de ficción. El concepto de laicismo va a funcionar de manera análoga, es decir, que el problema no es hacer existir a las personas tal como son sino de hacer coexistir todas las libertades posibles» (72).

Por tanto, el principio del laicismo soluciona, según Kintzler, la fundamentación de la convivencia social real e, incluso, posible, y, por ello, se desmarca del principio de tolerancia que era el precipitado final de una experiencia de convivencia interreligiosa: «(y) lo hace creando un espacio a priori que se presenta como condición de posibilidad de la garantía del funcionamiento de las tres proposiciones» (73). Cual principio trascendental no basa su fundamento en ningún hecho social concreto, sino que posibilita que todos ellos puedan darse en la realidad: «Se trata de producir un espacio que haga posible *a priori* la libertad de opiniones no solamente reales sino también posibles... Y aquí reencontramos al no creyente: es interesante no porque (éste) piense tal cosa o tal otra —puesto que puede estar tan embrutecido como cualquier otro— sino como figura mínima de esa ficción política, de esa ficción que forma asociación política... Y si él (no creyente) puede formar asociación política, entonces todo el mundo puede hacerlo» (74).

Con todo Kintzler se da cuenta de la debilidad que, para algunos, puede ofrecer un concepto trascendental para la fundamentación del laicismo y matiza oportunamente: «... el concepto de laicismo no es empírico (no deriva, como el concepto de tolerancia, de la observación y de tomar en cuenta las comunidades existentes) y tampoco es trascendente (no supone ninguna referencia fuera del mundo de la experiencia natural y que supere las fuerzas humanas): es un concepto crítico, fundador y formador de la experiencia política» (75).

¿Cuáles serían los valores que acompañan al principio trascendental de laicismo? El de universalidad o inclusión: nadie se queda fuera del *laos*, nadie puede quedarse fuera del *laos* salvo si uno mismo lo decide: éste los incluye a todos por definición al margen de las diferencias que entre sus integrantes puedan darse y sin que su inclusión implique marca identitaria alguna. No hay república identitaria, sino que todos forman parte del espacio público generado: «En una república moderna, un ciudadano puede reivindicar no ser nada más que ciudadano; no está obligado a ser antes y previamente un católico, un musulmán, etc. No podría tener una obligación por pertenencia. *El principio de disolución del lazo social, del desligamiento, aparece*

(72) *Ibidem*, p. 27.

(73) *Ibidem*, p. 26. El paréntesis es mío.

(74) *Ibidem*, pp. 26 y 28. Los paréntesis son míos.

(75) *Ibidem*, p. 28, nota 26.

como constitutivo del lazo político, y todo otro lazo es sobreabundante y superfluo desde el punto de vista de la ciudad. La paradoja del ciudadano es que debe primero retirarse de toda pertenencia para poder formar asociación política» (76).

El principio de igualdad: el origen y fundamento de todos los derechos es el *laos*. Éste no los recibe de nadie sino que libremente los establece porque parte de una igualdad originaria autofundante. Todas las personas del *laos* tienen igual valía. Las diferencias entre ellas —sean de la naturaleza que sean: no elegidas o elegidas— no afectan para nada a tal principio porque no generan ningún tipo de desigualdad originaria por lo que la ley es la misma para todos: la política no debe romper este principio en su trato con los ciudadanos, no debe hacer que la ciudadanía sea jerárquica. Posiblemente sea el valor radical del laicismo, y es radical porque no puede no serlo en la concepción-ficción política de la que tratamos: si no lo fuera se autodestruiría en una pura contradicción. Por eso carece de rigor el intento de descalificar el laicismo como «laicismo radical»: la raíz del laicismo en cuanto principio trascendente de la convivencia pública es la igualdad. Sin ese supuesto aparece la desigualdad que es el origen de la jerarquía.

Es interesante resaltar la implicación que conlleva: en ese espacio público hay personas creyentes, otras que no lo son y las demás indiferentes. Estos hechos son «conocidos» en el *laos*, pero no «reconocidos» por la ley del mismo (77). Luego la separación de la esfera religiosa respecto del ámbito común es otro supuesto básico del laicismo: no sólo no existe religión oficial, sino que no puede existir ni tan siquiera religión civil alguna (78). A este resultado es al que muchos llaman «laicidad». Por eso la laicidad afectaría a las instituciones estatales y no tanto a los ciudadanos. Estos son radicalmente laicos por el simple hecho (ficticio-político) de formar parte del *laos*. De ahí que, como señalé al principio, serían los creyentes quienes deberían ser los más ardientes defensores del laicismo como principio trascendental. Y, por supuesto, quienes se declaren agnósticos o ateos. Sólo así se acabaría con todo integrismo y fundamentalismo religiosos (79). Porque, apunta

(76) *Ibidem*, p. 29. Principio que podría aplicarse a todos los nacionalismos.

(77) Instalados en la constitución que fundamenta a los estados democráticos, Baubérot también acepta este supuesto con claridad. Cfr. BAUBÉROT, J. *La laïcité expliquée...* *Op. cit.* P. 210.

(78) KINTZLER, C. *Tolerancia y laicismo. Op. cit.*, pp. 29 y 30.

(79) A Kintzler no se escapa la crítica al «integrismo laico» que «erige el laicismo en discurso de doctrina comparable a un discurso religioso. Esta expresión no quiere decir estrictamente nada: es como si dijera que una piedra tiene alas. El “integrismo laico” es una contradicción en los términos pues *la integralidad de la tesis laica* articula necesariamente la tolerancia civil al laicismo político, articula un silencio necesario a un discurso minimalista

certeramente Kintzler: «no son las religiones fervientes las que amenazan el laicismo, son las religiones que no han renunciado todavía a su pretensión de hacer la ley, es decir, a reglamentar las costumbres, a reglamentar la sociedad civil. Lo que el laicismo reclama no son religiones moderadas, sino religiones amputadas de sus pretensiones jurídicas» (80).

El tercer principio es el de la libertad de conciencia. No puede entenderse el laicismo como condición de posibilidad de la convivencia política sin la protección jurídica del derecho de cada miembro del *laos* a tener un conjunto de creencias o ideas que le constituyen como persona. La conciencia es el último reducto de cada individuo, cuya integridad debe protegerse de cualquier ataque exterior. Es «un poder general de elegir, la capacidad de guiar nuestras vidas. Es la fuente de nuestra identidad práctica: es el hombre efectivo. Como para los estoicos, esta facultad es una fuente de igualdad universal entre los seres humanos» (81). Podríamos decir que es el ámbito privado por excelencia, instancia inviolable de todo ser humano que frecuentemente —por no decir siempre— busca el sentido de la vida. Ese sentido no tiene que ser dado de antemano por nadie, sino que queda al albur de la decisión humana (82).

Como dice Nussbaum: «La conciencia es valiosa, merecedora de respeto, pero también es vulnerable, susceptible de ser herida y encarcelada... por ello necesita un espacio protegido a su alrededor... El Estado debe garantizar ese espacio protegido» (83). Pero todo lo contrario es lo que han hecho con demasiada frecuencia las religiones de libro: vulnerarla, herirla y encarcelarla. Recordemos la Encíclica «Mirari vos» del papa Gregorio XVI (15-8-1832): «Aquel delirio de que la libertad de conciencia ha de ser afirmada y reivindicada para cada uno... A este pestilentísimo error le prepara el camino aquella plena e ilimitada libertad de opinión...» (84). Y cuando mejor se violenta una conciencia es en la infancia, con el adoctrinamiento y los cultos y rituales propios de las religiones: «Resulta notable lo efectivos que son los rituales en la edad temprana para asentar los vínculos religiosos», dice Walzer (85), algo que de sobra saben los jerarcas religiosos.

---

en materia de fundación política. Consiste justamente en decir: *no decimos nada en materia de creencia*». *Ibidem*, p. 32.

(80) *Ibidem*, p. 33.

(81) NUSSBAUM, M. C. *La libertad de conciencia*. *Op. cit.* P. 62.

(82) Flores D'Arcais, P., en VATTIMO, G., ONFRAY, M., y FLORES D'ARCAIS, P. *¿Ateos o creyentes?* *Op. cit.* Pp. 70.

(83) NUSSBAUM, M. C. *La libertad de conciencia*. *Op. cit.* P. 31.

(84) DENZINGER, H., y HÚNERMANN, P. *El magisterio de la Iglesia*. Ed. Herder. Barcelona, 2000. P. 716. También la p. 819.

(85) WALZER, M. *Razón, política y pasión*. Ed. La Balsa de la medusa. Madrid, 2004. P. 19.

A solventar este problema contribuye el principio trascendental del laicismo: el Estado no entra en materia religiosa, no porque no sepa que es importante para cada ciudadano, sino porque lo sabe con total claridad. Cualquier intervención en este ámbito podría interpretarse como sesgada o parcial hacia alguna opción, lo que acarrearía la violación del propio principio. El Estado y las instituciones que conforman la esfera de lo público manifiestan así un respeto escrupuloso hacia las personas, sean cuales sean las convicciones religiosas que tengan. Es una aceptación expresa del pluralismo de ideas y creencias que se manifiesta, en libertad, en la sociedad. Laicismo, entonces, es sinónimo de respeto a cada uno, a cada conciencia. Y el respeto puede ser el inicio de la paz social porque la imposición de una creencia religiosa violaría la mencionada pluralidad y produciría, como muestra nuestra historia, una cadena de muerte, persecución y, como diría Hobbes, usurpación.

#### IV. FINAL: UNA DISCUSIÓN ABIERTA

El modelo republicano pretende cerrar con una potente teoría la diversidad de situaciones que se originan a partir de cambios profundos en la composición de nuestras sociedades. Sería una especie de «teoría deductiva» de arriba abajo.

El modelo liberal-pluralista opta por los consensos entrecruzados (concepto que toman de Rawls) para solucionar los mismos problemas. Nos presenta una forma de operar más horizontal, más tendente a formarse de abajo a arriba.

Los puntos más delicados de la divergencia podrían resumirse así:

1. Hoy necesitamos una mayor finura de análisis para responder a las novedades que los retos sociales nos plantean. Por eso deben ser repensados y redefinidos los conceptos y las teorías con los que pretendemos abordarlos. Entre ellos está el concepto de laicidad. Los republicanos sugieren, no sin reservas, utilizar dos conceptos: laicidad y laicismo. Aquél más estático (hecho) que éste (movimiento o principio trascendental). Los liberal-pluralistas sólo utilizan un concepto: laicidad.

2. Los liberales-pluralistas distinguen en la laicidad los principios de los procedimientos, los fines de los medios. Aquéllos son realmente los fines morales sin los que la laicidad se derrumba; éstos, los procedimientos, son los medios institucionales, bien que imprescindibles, sin los que los fines no pueden lograrse. También los denominan «principios» de rango distinto.

3. Existe una cierta coincidencia entre los defensores de ambos modelos en que los valores fundantes de la laicidad son dos: la libertad de conciencia y la igualdad de todas las personas.

4. Difieren principalmente en que los liberales-pluralistas acusan a los republicanos de confundir fines-medios sin apreciar que los medios son los que permiten solventar, no sin dificultades, la difícil compatibilidad entre los fines morales, como ya nos había enseñado Berlín.

5. Además, la ausencia de tal distinción tiene el peligro de crear un fetiche esencialista (como si el francés fuera laico constitucionalmente) que impide mirar la realidad cambiante en su enorme complejidad. Los republicanos más críticos rechazan de plano esa sustancialización de lo laico y apelan a una laicidad abierta al futuro y en movimiento (86).

6. También confunden los republicanos, al parecer de sus oponentes, los ámbitos de lo «público» y de lo «privado» con las consiguientes derivaciones sospechosas que ello conlleva de querer sustituir una religión por una concepción filosófica cualquiera o por un ateísmo oficial más o menos enmascarado.

7. Mientras que los republicanos optan por la disolución de cualquier lazo identitario como condición previa (trascendental) para la integración en el *laos*, los liberal-pluralistas aceptan una realidad diversificada de identidades que cohabitan o conviven en un espacio concreto. Y defienden su reconocimiento y un trato justo en el sentido de no discriminación respecto a las demás identidades por parte del Estado y, en todo caso, discriminación positiva siempre que su disfrute no perjudique los derechos de ningún otro ciudadano. Luego tales identidades, como la religiosa, no deben replegarse al ámbito de la privacidad. Pienso que el término «privado» en el sentido que le otorga el republicano Bauberot (elección exclusiva y en conciencia de cada individuo) es más acorde para la convivencia social.

Tomemos como ejemplo práctico el uso del *niqab* o del *burka* en las instituciones públicas.

Para el modelo republicano —no sin críticas y con abundantes puntos de vista diferentes internos— la solución al problema es la prohibición de cualquier símbolo religioso en un espacio público entendido como espacio institucional del interés o bien generales, por considerarlo incompatible con

---

(86) «La moral laica pública, los valores, los principios compartidos no pueden implicar un sistema moral que resulte completo... Esto sólo lo hacen las sociedades totalitarias... La moral laica es una moral abierta». BAUBÉROT, J. *La laïcité expliquée... Op. cit.* Pp. 83-4-5.

la necesaria neutralidad de la institución (87). El uso de símbolos religiosos en ese espacio rompería la igualdad de trato de los ciudadanos, aunque tal decisión conlleve una cierta merma de la libertad religiosa de los mismos e implique tener un concepto negativo de la religión de la que hay que emanciparse. A los republicanos se les presenta la paradoja de que un individuo no tendría libertad completa para elegir en conciencia al verse sometida ésta a restricción por el valor de la igualdad de trato.

Para el modelo liberal pluralista la solución pasaría por una discriminación positiva que intentara hacer compatibles la igualdad moral y la libertad de conciencia de los ciudadanos. Por tanto aceptaría el uso de las prendas mencionadas en el espacio público con el fin de buscar acomodamientos de las realidades individuales que implican conflictos de valores fundamentales. Sin precisar cómo se logra tal objetivo apuntan: «Lo fundamental, si queremos otorgar a los alumnos el mismo trato y proteger su libertad de conciencia, no es evacuar por completo la religión de la escuela, sino vigilar para que la escuela no abrace ni favorezca ninguna religión» (88).

Si no se confunden fines y medios, piensan los liberales-pluralistas, se entiende que la exigencia de neutralidad del Estado se refiere a las instituciones, no a los ciudadanos. Por el contrario algunos republicanos exigen que los individuos sean también laicos y no manifiesten sus creencias religiosas en las instituciones públicas, lo que les parece una extralimitación a los liberales-pluralistas a favor de uno de los dos valores en cuestión: y esto es «sospechoso» (89). Por eso estos pensadores procuran afinar en la solución de los casos concretos: un profesor debe ser imparcial en el ejercicio de sus funciones, en sus actos, en evitar el proselitismo en su actividad de enseñante, más que preocuparse por lucir un símbolo religioso. Para, a continuación, limitar lo dicho: «Sin embargo, con nuestra postura no queremos decir que haya que aceptar que los funcionarios del Estado lleven cualquier símbolo religioso. Implica más bien que no debería prohibirse su uso sólo porque sea religioso (90). Y aquí se plantea la pregunta sin respuesta: ¿quién decide en esas circunstancias? Porque lo más sorprendente viene a continuación. Retomando el asunto de la aprobación o prohibición de ciertas prendas

---

(87) Puede consultarse el Informe Stasi (en LASAGABASTER, I. *Multiculturalidad y laicidad*. Ed. Lete. Pamplona, 2044. Pp. 311-370. También *Laïcité: Le Débat à l'Assemblée nationale*. Séances publiques du 3 au 10 février 2004. [www.assemblee-nationale.fr](http://www.assemblee-nationale.fr)

(88) MACLURE, J., y TAYLOR, C. *Op. cit.* P. 56.

(89) «La idea de que se pueda «desterrar la religión» de esos espacios es moralmente sospechosa. Los desafíos que plantea este entrecruzamiento de lo privado y de lo público exigen soluciones sensatas, fruto del diálogo entre las partes afectadas». *Ibidem*, p. 57.

(90) *Ibidem*, p. 64.

en los espacios públicos dicen Maclure y Taylor: «Una profesora no podría vestirse con *burka* o *niqab* en clase y desempeñar adecuadamente su labor de enseñante.» (91). ¿No implica tal prohibición una merma de su libertad de conciencia si la profesora cree que llevarlo es su deber y además lo hace sin la menor coacción? Las razones esgrimidas para justificar la prohibición son, al menos, dos. Una de orden gestual o comunicativo: la comunicación no verbal queda disminuida, cuando no desaparece, con cualquiera de las dos prendas mencionadas. La otra se inscribe en el proceso de socialización del estudiante: marca una excesiva distancia entre profesor y alumno. Desde mi punto de vista, ninguna de las dos razones [de orden pedagógico (92)] parece de suficiente peso frente al perjuicio causado en la libertad del profesor. Sin embargo, siguen diciendo, tal situación no se da con el velo, luego éste puede ser llevado durante el ejercicio de la función profesoral, a pesar de ciertas objeciones «serias» (93).

Pero lo que más parece cuestionar la coherencia del planteamiento liberal-pluralista es que ni tan siquiera entre sus defensores se ponen de acuerdo sobre el acomodamiento (o no) entre los principios y los casos. Seguimos con el ejemplo del *burka*. Timothy Garton Ash, sedicente liberal, escribía (12-04-2011) que el modelo francés no sirve porque no garantiza suficientemente la libertad personal, valor por excelencia: «Creo que la gente debe tener libertad para publicar caricaturas de Mahoma. Creo que la gente debe tener libertad para llevar el *burka*. En una sociedad libre, los hombres y mujeres deben poder hacer, decir, escribir, dibujar y vestir lo que quieran, siempre que eso no haga grave daño a los demás» (94). Critica la entrada en vigor de la ley francesa que prohíbe su uso (11 de abril de 2011) por no estar de acuerdo con los argumentos que la justifican (95). Y sentencia: cuando las mujeres deciden por sí mismas llevar esa prenda de vestir y no por coacción de nadie «... quizá no nos guste su decisión. Tal vez nos resulte inquietante y ofensiva. Pero es, a su manera, un ejercicio de libertad de expresión tan respetable como las caricaturas de Mahoma, que estas mujeres, a su vez, considerarán

(91) *Ibidem*, p. 64.

(92) *Ibidem*, pp. 64-5.

(93) *Ibidem*, p. 65.

(94) GARTON ASH, T. «El modelo francés no sirve», en *El País*, 12 de abril de 2011. Y corrobora su tesis en otro artículo posterior: «Necesitamos más libertad de expresión», en *El País*, 16 de mayo de 2011.

(95) Según Garton Ash tales argumentos A) ni proporcionan seguridad a la ciudadanía, B) ni la sociedad abierta requiere como condición imprescindible llevar la cara al descubierto (aunque él simpatice con esa norma social), y C) ni las mujeres que lo llevan voluntariamente sufren por ello (¿les hemos preguntado por qué lo llevan? ¿no saben lo que les conviene?). *Ibidem*.

inquietantes y ofensivas. Y en eso consiste una sociedad libre: la que lleva el *burka* tiene que tragarse las caricaturas; el caricaturista tiene que tragarse el *burka*... La prohibición del *burka* es antidemocrática e innecesaria, y lo más probable es que sea contraproducente» (96). Es decir el valor fundante de la libertad de expresión, en este caso, no admite acomodamientos de ningún tipo con las diferencias o diversidades reales. El principio se impone claramente sobre los hechos sin posibles recortes. Garton Ash, aunque se sienta próximo a los argumentos a favor de la prohibición, hace prevalecer un principio (trascendental) por pura coherencia, con lo que se distancia de otros liberales como Maclure y Taylor. Eso le acercaría al republicanismo pero sólo en apariencia porque su artículo acaba así: «Nadie debe seguir el ejemplo francés, y la propia Francia debería dar marcha atrás».

En un punto nuclear estaría de acuerdo con los autores liberales citados: en que no existe un modelo puro de laicidad sino que las soluciones que hasta ahora han creado los políticos y juristas tienen mucho que ver con la trayectoria histórica de cada país así como con el contexto social que cada uno de ellos tiene en la actualidad (97). Y en otro estaría en un franco desacuerdo con ellos: identifican su modelo como de «laicidad abierta» (98), entendiendo por ello el reconocimiento «... que tiene para muchas personas la dimensión espiritual de la existencia y, por tanto, la importancia de proteger la libertad religiosa y de conciencia del individuo» (99). El principio republicano garantiza la protección jurídica de estos dos últimos valores sin reconocer la importancia del hecho religioso (llamado sin más precisión «espiritual» por los autores liberales) porque, con razón, no concede ningún tipo de primacía existencial a un conjunto de ideas o creencias elegidas por cada ciudadano.

La opción republicana conoce el hecho religioso, pero no reconoce jurídicamente su valor porque excedería sus competencias y dañaría, posiblemente, su neutralidad. Como dice el republicano Baubérot: «La laicización no se lleva a cabo sin conflicto, pero su objetivo debe permitir una vida en común pacífica. Esa es la paradoja» (100).

---

(96) *Ibidem*. (Las cursivas están en el original).

(97) MACLURE, J., y TAYLOR, CH. *Laicidad y libertad de conciencia*. *Op. cit.*, p. 73. Véase el trabajo de MICHELINE MILOT *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*. Ed. Brepols. 2002.

(98) «Se trata de un acuerdo sobre lo que en el informe Proulx se ha denominado laicidad “abierta” y que aquí designamos como modelo “liberal-pluralista”». *Ibidem*, p. 78.

(99) *Ibidem*.

(100) BAUBÉROT, J. *Histoire de la laïcité en France...* *Op. cit.* P. 4.